

## EUCARISTIA

---

CLAUDIO UBALDO CORTONI, «*Habeas corpus*». *Il corpo di Cristo dalla devozione alla sua umanità al culto eucaristico (sec. VIII-XV)* (= Studia Anselmiana 170. *Analecta Liturgica* 36), Benedictina - Ed. Abbazia S. Paolo, Roma 2106, 377 pp.

In un testo del 1960, K. Rahner invitava a rileggere la storia del dogma della presenza reale «“per vedere se non fosse possibile porre qualche interrogativo illuminante” al percorso storico-teologico compiuto da questa dottrina» (p. 335). Raccogliendo questo invito, Cortoni riprende le fonti relative al periodo che va dall'VIII al XV secolo, allo scopo di ricostruire la «genesi della devozione al corpo di Cristo nella forma del culto eucaristico» (p. 12). La prima parte dello studio mette a fuoco l'intreccio tra teologia cristologico-trinitaria e interpretazione dell'eucaristia nei secoli VIII-IX. Sul versante cristologico-trinitario questo periodo vede lo sviluppo di due orientamenti eterodossi: l'iconoclasmo greco e l'adozionismo spagnolo, per il quale Cristo è figlio naturale di Dio, secondo la divinità, e figlio adottivo di Dio, secondo l'umanità. Contro l'adozionismo i teologi carolingi ripropongono la cristologia calcedonese nell'interpretazione alessandrina, segnata da una marcata tendenza «monopersonalista». Tale visione sarà la fonte principale del fisicismo eucaristico latino, alle cui posizioni si avvicina molto Niceforo, patriarca anti-iconoclasta di Costantinopoli. Di fronte alla messa in discussione dell'incarnazione del Verbo, lo sviluppo di una lettura fisicista dell'eucaristia rappresenta quindi il tentativo di ribadire il ruolo della natura umana nell'economia salvifica compiutasi in Cristo: ciò che opera la salvezza è «comunque e sempre la carne assunta dal Cristo, anche quando questa si manifesta

nella forma del sacramento eucaristico» (p. 18). Iniziatore del fisicismo è Pascasio Radberto, per il quale confessare Cristo vero Dio e vero uomo chiede di riconoscere la presenza nell'eucaristia della sua vera carne e del suo vero sangue, identici alla carne e sangue storici; proprio da tale identità, infatti, dipende l'efficacia del sacramento eucaristico. Ratramno vede invece una grande differenza tra il corpo eucaristico di Cristo e il suo corpo storico: pane e vino consacrati, infatti, sono «immagine o figura del corpo e sangue di Cristo secondo l'azione dello Spirito» (p. 125). Diversamente da Pascasio, in Ratramno non troviamo più «l'affermazione del dogma calcedonese del Cristo vero Dio e vero uomo, da cui la necessità di affermare una “vera caro” all'origine della comunione con il corpo»; l'accento è piuttosto sulla «pienezza della divinità che abita in Cristo uomo» (p. 129).

Due secoli dopo, Berengario di Tours († 1088), ispirandosi agli scritti di Agostino riletti attraverso Alcuino e Ratramno, si propone di definire cosa sia il sacramento in genere per poi rileggere l'eucaristia cercando l'equilibrio tra *veritas* e *figura* (parte II). Le professioni di fede a lui imposte mostrano chiaramente che l'uso della categoria di *sacramentum* non è più in grado di salvaguardare la verità dell'eucaristia come corpo di Cristo. Proprio nell'ambito della reazione a Berengario si viene elaborando il concetto di transustanziazione che risponde alla domanda sul modo in cui il corpo di Cristo si fa presente nelle specie eucaristiche. Coeva alla controversia berengariana è la polemica della Chiesa greca contro l'uso latino di impiegare pane azzimo per la celebrazione dell'eucaristia; uso questo che, per i greci, induce a ritenere che il Verbo abbia assunto solo il corpo umano, non l'anima e la mente. Il pane lievitato, invece, traduce visibilmente l'integrità della natura umana as-

sunta dal Verbo, poiché il lievito agisce al posto dell'anima e il sale al posto della mente. I bizantini pretendono dunque di veder realizzata nelle specie eucaristiche la confessione di fede del concilio di Efeso, secondo la quale Gesù Cristo è «perfetto Dio e perfetto uomo, composto di anima razionale e di corpo» (p. 156). La posizione latina rischierebbe inoltre di cadere nel teopaschismo, secondo cui «la medesima stessa divinità ha sostenuto la passione» (p. 204). Un esito del genere sarebbe un riflesso del monoperpersonalismo tipico della cristologia latina. A queste accuse risponde Anselmo d'Aosta, per il quale le due tradizioni – greca e latina – possono pacificamente convivere se al centro della celebrazione sta la memoria della *dispensatio Christi*, cioè della sua incarnazione, passione, morte e risurrezione. L'abate di Le Bec, inoltre, ricorre all'avverbio *substantialiter*, nel «senso più aristotelico del termine legato alla natura stessa del pane, che non differisce affatto tra azzimo e lievitato» (p. 209); nega infine la coincidenza tra pane fermentato e perfetta natura umana assunta dal Verbo e sostiene che «è solo il corpo di Cristo a donare la vita eterna in modo del tutto indipendente dal fatto che il pane sia azzimo o fermentato» (p. 209). Nell'ambito del dibattito cristologico-trinitario, il XII secolo è caratterizzato dal cosiddetto «nichilismo cristologico», che tende a ridurre il valore dell'umanità di Cristo e al quale vengono ricondotti tre *magistri* parigini: Abelardo, Gilberto de la Porée e Pietro Lombardo. Già prima di loro, però, Ugo di San Vittore aveva presentato l'eucaristia come un cibo fatto per essere mangiato più dalla mente che dal cuore. Si riflette qui il debole significato attribuito all'assunzione di un vero corpo e di una vera anima da parte del Verbo, il quale tende ad assorbire l'umanità di Cristo, lasciandone in ombra l'effettiva consistenza. Quasi a controbilan-

ciare questo orientamento, nel passaggio tra XII e XIII secolo, si sviluppano due aspetti della devozione all'umanità di Cristo: il culto del Sacro Cuore e la venerazione per l'ostia consacrata. Entrambe queste pratiche nascono dal bisogno di vedere l'Uomo-Dio nella sua umanità e rappresentano probabilmente una reazione al proliferare di movimenti eterodossi come i catari.

Nell'ambito della teologia eucaristica a cavallo tra il XII e il XIII secolo (parte III) gli apporti di Innocenzo III e Tommaso d'Aquino riguardano soprattutto due aspetti: l'assunzione del concetto di *transsubstantiatio* per indicare il modo in cui le specie eucaristiche sono mutate nel vero corpo di Cristo, prendendo le distanze da una lettura fisicista di tale mutamento; l'affermazione della presenza dell'*integrum corpus* (il corpo tutto intero, al di là della distinzione e della frammentazione delle specie), che sostituisce l'espressione pascasiana *integer Christus* (vero uomo e vero Dio). Accanto alla precisazione del vocabolario teologico, si sviluppa, anche in funzione anti-catara, la devozione all'eucaristia che sfocia nell'introduzione della festa del *Corpus Domini*, sancita da Urbano IV con la bolla *Transiturus* del 1264. Il documento ripercorre l'intero attuarsi della *dispensatio Christi*, legando la presenza reale di Cristo al memoriale della salvezza operato attraverso la sua *vera caro*; così il pensiero teologico è riportato «al *chi* salvifico, per poi comprendere cosa ha operato il Signore per la salvezza del mondo» (p. 340). Urbano IV precisa che la «commemorazione sacramentale di Cristo è il Cristo stesso che si fa presente ai suoi fedeli [...] nella realtà della sua sostanza» (p. 298). Da qui «l'invito ai fedeli a comunicarsi con frequenza, per non dimenticare il dono che Cristo ha fatto al mondo con la sua passione e morte»

(p. 299). Al centro della devozione eucaristica sta dunque ancora la *manducatio*.

L'ultima parte del lavoro, assai breve (parte IV), registra lo sviluppo della riflessione attorno all'uso del sostantivo *realitas* con cui le scuole bassomedievali cercano di porre un freno a quanti leggono l'eucaristia in chiave simbolica. L'elaborazione di questo concetto ha il suo apice con Raimondo Lullo, la cui riflessione è presentata in modo piuttosto sbrigativo. La ricerca si chiude con l'invito a recuperare l'interpretazione che dell'eucaristia dà Anselmo d'Aosta, il quale pone in primo piano «l'effetto del sacramento, che produce salvezza in chi lo riceve degnamente, e la verità che [esso] contiene, cioè Colui che ha operato storicamente la salvezza e la offre nel sacramento a chi lo riceve, Cristo, vero Dio e vero uomo» (p. 341). Così Anselmo rifiuta la coincidenza tra persona e corpo, tipica del monopersonalismo altomedievale, supera il fisicismo che fa coincidere il corpo di Cristo con la materia del sacramento e ripropone la dinamica celebrativa, incentrata sulla memoria della *dispensatio Christi*, come quadro adeguato in cui collocare la teologia eucaristica. Il pregio dell'opera di Cortoni sta nella rilettura della riflessione medievale sull'eucaristia in connessione con le tematiche cristologiche dibattute nello stesso periodo. A volte, però, le connessioni sono evocate in maniera un po' allusiva, senza troppo approfondirne l'effettivo sviluppo. Qualche attenzione in più, inoltre, sarebbe stata opportuna per evitare ripetizioni che appesantiscono il procedere del discorso e non infrequenti refusi.

PIERPAOLO CASPANI

## TEOLOGIA MORALE

---

ARISTIDE FUMAGALLI, *L'amore in Amoris Laetitia. Ideale, cammino, fragilità* (= L'abside - Saggi di teologia), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2017, 127 pp.

Dalla pubblicazione dell'Esortazione apostolica *Amoris Laetitia* (AL) di papa Francesco ad oggi si sono moltiplicate le pubblicazioni di commento e studio. Al di là delle diverse e molteplici interpretazioni e dei vari giudizi sulle singole questioni, la bibliografia riguardante AL si può dividere in due grandi gruppi: da una parte i lavori che rileggono e commentano il testo, seguendone gli sviluppi, i temi e gli accenti; dall'altra gli studi che, prendendo spunto da singole parti del testo, articolano riflessioni autonome. In una posizione originale ed interessante rispetto a queste due si colloca il testo di Aristide Fumagalli. Raccogliendo, coordinando e rivedendo diversi articoli, contributi e studi pubblicati tra il 2016 e il 2017, l'Autore, teologo morale di Venegono, pubblica un'agile opera unitaria che si mantiene fedele sia al rigore ermeneutico nell'analisi del documento, sia alla necessità di un approfondimento teologico capace di svilupparne il dettato.

Nella fedeltà a questo duplice intento, Fumagalli offre nell'*Introduzione* il criterio fondamentale del suo lavoro: dopo aver spiegato il senso della «pastoralità» di AL (coerentemente al magistero conciliare), averne esplicitato la nota magisteriale ed il carattere sinodale, egli giunge a dire: «Il primato dell'amore, chiaramente attestato in *Evangelii gaudium* e in *Amoris laetitia*, invita ad affrontare la questione dell'amore come questione centrale, rispetto alla quale le altre questioni nodali appaiono come implicazioni concatenate» (p. 15). Questa è l'idea centrale del testo, ricavata da una lettura rigorosa del magistero di papa Francesco in con-