

EUCARISTIA

ZENO CARRA, *Hoc Facite. Studio teologico-fondamentale sulla presenza eucaristica di Cristo*, Cittadella, Assisi 2018, 287 pp.

Lo studio di Z. Carra, nato dall'esigenza di chiarire come si possa dire oggi la presenza di Dio, si concentra su uno dei luoghi «classici» dove emerge questo tema: la presenza di Cristo in relazione al pane e al vino dell'eucaristia. Il taglio del discorso è di tipo teologico-fondamentale, per cui l'Autore anzitutto precisa la categoria di «modello» come chiave ermeneutica dell'intero percorso. Secondo Carra, il modello si qualifica per la connessione fra tre fattori: i punti di riferimento imprescindibili per lo studio di un certo dato (i «nodi o gangli»); le relazioni che li collegano (gli «assi») dando forma a un certo schema; la convenienza, cioè la corrispondenza tra i primi due fattori e la realtà osservata. L'indagine si propone di rilevare i modelli con cui il dato di fede della presenza reale di Cristo nell'eucaristia è stato indagato in due diverse fasi storiche. Nella prima fase, quella che va da Tommaso al concilio di Trento, la riflessione ruota attorno al concetto di sostanza, definita come ««ciò che non è in un soggetto» [altro da sé], in quanto costituisce essa stessa il soggetto cui gli accidenti ineriscono» (p. 34). Nell'interpretazione di Carra (che andrebbe tuttavia verificata) la distinzione tommasiana tra sostanza e accidenti corrisponderebbe alla distinzione tra fondante/permanente e contingente. Invece per l'uomo moderno e contemporaneo, figlio della metafisica post-cartesiana, il concetto di sostanza si colloca nell'ambito della *res cogitans*, per cui esso indica un livello astratto della realtà, mentre gli accidenti sarebbero nell'ambito di ciò che è concreto ed esperibile. Se dunque, nell'orizzonte di pensiero della modernità, il reale ogget-

tivo si pone interamente nell'ambito fisico e sperimentabile, il dogma eucaristico, incentrato su un concetto metafisico (in senso post-cartesiano) di sostanza, finisce per essere relegato nell'ambito di ciò che è astratto e quindi ultimamente irrilevante.

Nel corso del XX secolo il modello tommasiano-tridentino è stato almeno parzialmente riconfigurato, grazie agli apporti in qualche modo convergenti provenienti dal movimento liturgico, da alcuni orientamenti teologico-sistematici e dalla riforma liturgica promossa dal Vaticano II. Nella rassegna di questi orientamenti, manca qualsiasi riferimento a O. Casel, l'attenzione verso il quale si giustifica non solo per il ruolo trainante che egli ebbe nell'ambito del movimento liturgico, ma anche per il tentativo da lui messo in atto di correlare la presenza reale del corpo e sangue di Cristo (secondo il modello tommasiano-tridentino) con la presenza reale del suo sacrificio all'interno della celebrazione. Secondo Casel, infatti, la presenza reale del corpo e del sangue di Cristo suppone la presenza altrettanto reale e oggettiva della passione: l'alimento sacrificale (il corpo e sangue di Cristo) non può esistere indipendentemente dall'atto sacrificale (la passione). In ogni caso, gli apporti recensiti indurrebbero a ripensare in chiave fenomenologica l'essere delle cose, individuato non in una ipseità in sé e per sé considerata, bensì nella rete di relazioni storiche in cui una cosa è collocata, dalla quale sorge e nella quale diventa se stessa. Come dichiara Carra stesso, presentando il suo studio in un *blog*, «l'essere si è per così dire "estroffeso" e giace sul piano unico di questa creazione che è data effettiva ed esperibile» (<http://www.cittadellaeditrice.com/munera/nuova-teologia-eucaristica-20-hoc-facite-sintesi-dell'autore-di-zeno-carra-3/>). Pertanto considerare le azioni che riguardano una data cosa non significa stare su un livello

secondario (accidentale) per quella cosa, esterno al suo nucleo vero (la sostanza); significa invece cogliere i costitutivi relazionali grazie ai quali la tale cosa è se stessa. In rapporto all'eucaristia, ciò significa che le azioni rituali compiute sul pane e sul vino costituiscono pane e vino in ciò che essi sono e diventano. Il rito, dunque, cioè la celebrazione eucaristica intesa come *forma* coerente di azioni che riprendono i quattro gesti di Cristo nell'ultima cena (*accepit, gratias egit, fregit, dedit dicens...*), non è semplicemente la cornice rispetto al dato della presenza di Cristo; ne è piuttosto il luogo generatore. Compiendo quelle quattro azioni su pane e vino, Gesù nella cena ha predisposto la forma con cui stava per andare incontro alla croce, configurandola come sacrificio nell'assunzione della propria realtà creaturale (*accepit*), come rendimento di grazie al Padre (*gratias egit*) e come consegna di sé agli altri (*fregit et dedit*). In tal modo Gesù ha condensato e sigillato in questa forma la sua esistenza terrena, mentre la risurrezione ha «escatologizzato» la sua umanità così conformata. Pertanto ogni volta che la Chiesa, obbedendo al comando di Cristo (*hoc facite*), mette in atto tale forma, il Crocifisso risorto si fa realmente presente nelle connessioni da cui essa è strutturata. Ne consegue che la presenza del Crocifisso risorto non si inserisce «dentro» gli enti di pane e vino, ma si realizza come instaurazione oggettiva di relazioni che si creano attorno al pane e al vino e di cui pane e vino sono il nodo ineludibile. D'altra parte, tale presenza non viene meno dopo la celebrazione, quando finiscono le quattro azioni: quel pane e vino, infatti, avendo attraversato il complesso formale costituito dalle quattro azioni, non sono più quelli di prima. E se la presenza eucaristica, per il fatto di darsi entro una rete di azioni, introduce come soggetti necessari quanti parteci-

pano alla celebrazione, essa non si risolve nell'essere «per» i partecipanti, perché pane e vino sono *oggettivamente* agiti, al di là di ciò che è colto dall'intelletto dei soggetti cui sono destinati. In sintesi, il sacramento «non ha la sua realizzazione in ciò che accade di un ente spazialmente considerato nella sua inseità, attorno al quale si disegnerebbe secondariamente e consequenzialmente una forma rituale. Il fatto del sacramento sta proprio nella forma rituale agita, all'interno della quale anche gli enti [...] pane e vino sono ineludibilmente collocati» (pp. 241-242). Di tale forma la comunione eucaristica rappresenta un elemento strutturale, in quanto realizza quel *dedit discipulis suis* essenziale al darsi compiuto della forma.

Il rilievo primario riconosciuto alla forma rituale costituisce l'apporto più consistente del testo di Carra. In questa prospettiva la celebrazione eucaristica, intesa come *forma* coerente di azioni che riprendono i gesti di Gesù nell'ultima cena, è pertinentemente indicata come luogo generatore della presenza di Cristo in rapporto al pane e vino eucaristici. Sarebbe forse opportuno evidenziare in modo più esplicito il fatto che, attraverso la forma rituale agita dalla Chiesa, è Cristo stesso che opera nella forza dello Spirito. Qualche perplessità suscita invece il presupposto la cui assunzione induce al ripensamento del modello tommasiano-tridentino. Secondo tale presupposto, l'essere delle cose «si è per così dire "estroflesso" e giace sul piano unico di questa creazione che è datità effettiva ed esperibile». Ora, parlare di un essere che si è «estroflesso», significa in qualche modo concepirlo come multidimensionale o almeno non riducibile al «piano unico di questa creazione». Né tale riduzione può essere attribuita alla fenomenologia che, pur riscoprendo l'unità del reale, non lo appiattisce al solo livello di ciò che è esperibile. La recezione *in toto* di tale

presupposto potrebbe quindi determinare un'interpretazione problematica della presenza eucaristica che, difficilmente annoverabile tra le realtà esperibili, rischierebbe di diventare evanescente. Di fatto, però, la presenza eucaristica che si dà grazie alla messa in atto della forma celebrativa è presentata da Carra in termini convenientemente realistici. A titolo di esempio, si veda l'affermazione secondo cui «pane e vino presi, eucaristizzati, spezzato (il pane), e dati, [...] mediano *non occasionalmente* la presenza reale e corporea di Cristo; essi *sono* corpo e sangue di Cristo» (pp. 246-247). Ma questo linguaggio è proprio così lontano da quello tommasiano-tridentino?

PIERPAOLO CASPANI

PSICOLOGIA

ROSELLA DE LEONIBUS, *Prendersi cura. Accogliere, sostenere e co-creare attraverso la relazione psicoterapeutica*, Cittadella, Assisi 2017, 166 pp.

Un piccolo libro il cui titolo farebbe pensare a uno scritto per addetti ai lavori. Non è così e, anzi, prendendo spunto dalla relazione psicoterapeutica, le riflessioni dell'autrice possono rifluire in modo importante sull'esperienza di tutti coloro che, per ragioni diverse, «si prendono cura» di qualcuno. Si tratta di una pratica che accomuna molte professioni non strettamente legate alla psicoterapia. Fra queste «professioni» possiamo annoverare anche il ministero sacerdotale e diaconale: sono molti gli spazi del ministero ordinato nei quali la relazione pastorale è anche una relazione di aiuto e, in qualche occasione, perfino letteralmente di cura.

L'autrice, Rosella De Leonibus, è psicologa e psicoterapeuta formatasi alla

scuola della *Gestalt*, molto attiva in ambito clinico e nella pubblicazione di testi orientati in modo particolare alla pratica clinica, ma pure alla relazione educativa, con un approccio divulgativo, eppure rigoroso e argomentato.

Al centro del libro, dunque, c'è la persona «oggetto» della cura e colui o colei che se ne prende cura, dunque la relazione che si instaura fra i due. Potrà sembrare ovvio: trattandosi di un testo sulla cura, il centro non potrà che essere la persona. Le cose, in realtà, non sempre stanno così: non di rado, testi anche autorevoli sulla relazione terapeutica finiscono per concentrarsi sulla prospettiva teorica di riferimento, con il risultato di andare a «incastrare» la persona oggetto della cura nella teoria clinica adottata. In questo testo, invece, l'autrice pur rimanendo fedele alla psicologia della *Gestalt*, «insegue» l'originalità della persona, nella consapevolezza che talora è necessario allargare il proprio orizzonte interpretativo per comprendere più adeguatamente le modalità dell'intervento. In questa prospettiva l'autrice offre indicazioni molto concrete e ad ampio respiro, che, però, non sono mai suggerimenti dettati dal semplice buon senso, come fa, non di rado, quella psicologia «da banco», popolare (*pop-psychology*), della carta stampata come dei *media*, prodiga di manuali ad uso del consumatore, con istruzioni da seguire a seconda delle diverse circostanze della vita, che – sia chiaro – non sono inutili, ma... qualche volta rasentano l'ovvio.

Isolerei di seguito otto punti sviluppati dall'autrice che, a mio parere, sono molto fecondi per lo spazio della cura dell'altro, quale che sia il contesto di quella cura.

Viene tematizzato il ruolo della parola nel percorso della cura, evidenziando, allo stesso tempo, il suo potenziale, ma pure la sua possibile inutilità e infine il rischio che crei distanza e si riveli controproducente. Si tratta di una riflessione