

Pierpaolo Caspani

LA PRESENZA REALE DI CRISTO NEI SACRAMENTI

SOMMARIO: I. LA PRESENZA REALE EUCARISTICA: 1. *Excursus storico*; 2. *Alla ricerca di nuovi linguaggi*; 3. *Passi verso il mistero* – II. LA PRESENZA REALE DI CRISTO NEGLI ALTRI SACRAMENTI: 1. *La specificità/singularità della presenza di Cristo nell'eucaristia*; 2. *Elementi di continuità tra la presenza di Cristo nella celebrazione eucaristica e quella negli altri sacramenti*

Ancora oggi «presenza reale» è un'espressione che ci viene spontaneo associare all'eucaristia: la presenza reale è quella del corpo e sangue di Cristo sotto le specie del pane e del vino consacrati nel corso della celebrazione eucaristica. Siamo meno abituati a sentir parlare di presenza reale di Cristo nei sacramenti, anche se il tema compare in alcuni autorevoli testi magisteriali. Quello più spesso richiamato è *Sacrosanctum Concilium* 7, che descrive la multiforme presenza di Cristo nella liturgia:

Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, in modo speciale nelle azioni liturgiche. È presente (*praesens adest*) nel sacrificio della messa sia nella persona del ministro [...], sia soprattutto sotto le specie eucaristiche. È presente (*praesens adest*) con la sua virtù nei sacramenti, di modo che quando uno battezza è Cristo stesso che battezza. È presente (*praesens adest*) nella sua parola, giacché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la sacra scrittura. È presente (*praesens adest*) infine quando la Chiesa prega e loda¹.

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Costituzione sulla sacra liturgia Sacrosanctum Concilium», n. 7, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1976, vol. I [sigla: EV I], 9. A differenza del concilio di Trento, che preferisce il verbo *contineri*, il Vaticano II «ha adottato il termine *praesens* come termine tecnico del realismo sacramentale tanto dell'eucaristia quanto della liturgia nel suo complesso» (E. MAZZA, «La riforma liturgica del Vaticano II. Perché una riforma liturgica può diventare un *casus belli*?», *Teologia* 38 [2013] 429-453: 435). Il testo di *Sacrosanctum Concilium* ha una fonte autorevole in un passo dell'enciclica *Mediator Dei* di Pio XII (1947): «In ogni azione liturgica [...] insieme con la Chiesa è presente (*praesens adest*) il suo divino Fondatore: Cristo è presente (*praesens adest*) nell'augusto sacrificio dell'altare sia nella persona del suo ministro, sia, massimamente sotto le specie eucaristiche; è presente (*praesens adest*) nei sacramenti con la virtù che in essi trasfonde perché siano strumenti efficaci di santità;

L'idea secondo cui «vari sono i modi secondo i quali Cristo è presente alla sua Chiesa» è ripresa da Paolo VI nell'enciclica *Mysterium Fidei* (1965), che rilancia il discorso, introducendo due sottolineature nuove. Da un lato, la presenza di Cristo è ritrovata anche al di fuori dell'ambito liturgico:

Cristo è presente (*praesens adest*) alla sua Chiesa che prega [...]. Egli è presente (*praesens adest*) alla sua Chiesa che esercita le opere di misericordia [...]. In altro modo, ma verissimo anch'esso, egli è presente (*praesens adest*) alla sua Chiesa che predica [...]. È presente (*praesens*) alla sua Chiesa che regge e governa il popolo di Dio [...]. Inoltre in modo ancora più sublime *Cristo è presente (praesens adest) alla sua Chiesa che in suo nome celebra il sacrificio della messa e amministra i sacramenti* [...]. Nessuno poi ignora che i sacramenti sono azioni di Cristo, il quale li amministra per mezzo degli uomini. Perciò i sacramenti sono santi per se stessi e per virtù di Cristo, mentre toccano i corpi, infondono grazia alle anime².

D'altro lato, però, quasi introducendo un elemento che funga da principio ordinatore tra le varie forme di presenza, il Papa sottolinea il rilievo assolutamente singolare da riconoscere alla presenza di Cristo nel sacramento eucaristico, cioè nel pane e vino consacrati. Tale modalità di presenza viene infatti qualificata come la presenza reale «per antonomasia»:

Queste varie maniere di presenza riempiono l'animo di stupore e offrono alla contemplazione il mistero della chiesa. Ma ben altro è il modo, veramente sublime, con cui Cristo è presente (*praesens adest*) alla sua Chiesa nel sacramento dell'eucaristia [...]. Tale presenza si dice «reale» non per esclusione, quasi che le altre non siano «reali», ma per antonomasia perché è anche corporale e sostanziale, e in forza di essa Cristo, Uomo-Dio, tutto intero si fa presente (*Quae quidem praesentia «realis» dicitur non per exclusionem, quasi aliae «reales» non sint, sed per excellentiam, quia est substantialis, quae nimirum totus atque integer Christus, Deus et homo, fit praesens*)³.

Per quel che mi risulta, la riflessione sulla presenza reale di Cristo nei sacramenti, sollecitata da questi interventi, non ha fatto grandi passi in

è presente (*praesens adest*) infine nelle lodi e nelle suppliche a Dio rivolte» (Pio XII, «Enciclica *Mediator Dei*», 20 nov. 1947, in DH 3840).

² PAOLO VI, «Lettera enciclica *Mysterium fidei* su dottrina e culto dell'eucaristia», 3 settembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1981, vol. II [sigla: EV II], 406-443: 422-423.

³ PAOLO VI, «Lettera enciclica *Mysterium fidei*», in EV II, 423-424.

avanti⁴. La pista più interessante da seguire, riprendendo l'indicazione della *Mysterium Fidei*, è quella di ritornare sulla presenza reale «per antonomasia» – quella eucaristica – (I) per verificare se sia possibile ricavare da lì qualche suggestione sulla presenza di Cristo negli altri sacramenti (II). Se infatti quella eucaristica è riconosciuta come la presenza reale per antonomasia, ciò significa che le altre forme di presenza del Signore – anzitutto quella nei sacramenti – vanno comprese a partire da ciò che in essa si realizza⁵. La scelta di procedere in questo modo spiega la vistosa disparità (anche quantitativa) tra le due parti del contributo: l'ampiezza della prima è legata all'esigenza di riprendere con una certa distensione il tema della presenza reale eucaristica, anche recensendo alcuni significativi apporti contemporanei in merito; il carattere più rapido della seconda parte riflette l'esiguità della discussione su come il tema della presenza reale possa essere declinato in riferimento agli altri sacramenti; le considerazioni qui proposte sono semplici suggestioni che indicano una direzione, senza la pretesa di percorrerla fino in fondo.

⁴ Cf R. FALSINI, «I modi della presenza di Cristo nella liturgia», *Rivista di Pastorale Liturgica* 201 (1997) 18-24; J. LÓPEZ MARTÍN, «*In Spirito e verità*». *Introduzione alla liturgia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1989, 123-154; A. CUVA, *La presenza di Cristo nella liturgia*, Edizioni Liturgiche, Roma 1973; B. NEUNHEUSER, «De praesentia Domini in communitate cultus: quaestionis evolutio historica et difficultas specifica», in *Acta Congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani II Romae diebus 26 septembris - 1 octobris 1966 celebrati*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1968, 316-329; K. RAHNER, «De praesentia Domini in communitate cultus: synthesis theologica», in *ivi*, 330-338. Commentando i contributi di Neunheuser, Rahner e Cuvà, Martimort afferma: «A relire ces divers travaux, il apparaît que le fait de ces modes de la présence du Christ est indubitable [...], mais que la spéculation théologique éprouve de la difficulté à en préciser le comment et à en définir les différences spécifiques» (A.G. MARTIMORT, «Quelques aspects doctrinaux de la constitution *Sacrosanctum Concilium*», in C. GHIDELLI [ed.], *Teologia, liturgia, storia. Miscellanea in onore di Carlo Manziana vescovo di Crema*, La Scuola - Morcelliana, Brescia 1977, 179-196: 187).

⁵ «Il est très vrai que des signes multiples sont révélateurs de la présence du Christ; mais il faut, pour les comprendre, faire intervenir le principe de l'analogie et, dans ce cas, le principal analogué est la présence eucharistique, la transsubstantiation» (A.G. MARTIMORT, «Quelques aspects doctrinaux», 187).

I. LA PRESENZA REALE EUCARISTICA

I. *Excursus storico*

1.1. In principio la celebrazione

Fin dall'inizio le comunità cristiane celebrano l'eucaristia, leggendone il senso attraverso la categoria di *anamnesi*, ovvero «memoriale» (Lc 22,19; 1Cor 11,24.25). Nella tradizione ebraica e giudaica, il memoriale è un rito liturgico attraverso cui il popolo rivive le azioni che Dio ha compiuto in suo favore. Memoriale per eccellenza è la Pasqua (cf Es 12,14), che riattualizza gli eventi della liberazione dall'Egitto, incentrati sul passaggio del Mar Rosso. Nei testi di Luca e Paolo, col termine «memoriale» Gesù indica il gesto che egli comanda di compiere ai suoi discepoli: l'eucaristia, dunque, è memoriale di Lui e della sua azione di salvezza, culminante nella morte e risurrezione, cioè nella sua Pasqua. Rispetto al memoriale giudaico, la novità radicale dell'eucaristia cristiana consiste nel fatto che la Pasqua di cui essa fa memoria rappresenta l'evento di salvezza definitivo, cui ogni uomo è chiamato a partecipare perché la sua vita assuma i contorni della dedizione rivelata dal Crocifisso Risorto. E l'eucaristia, in quanto memoriale, è precisamente il gesto rituale attraverso cui i credenti sono resi attualmente e vitalmente coinvolti nella Pasqua di Gesù.

Né Paolo, né Luca, né gli altri autori neotestamentari che parlano dell'eucaristia (Marco, Matteo e Giovanni) si impegnano a dimostrare che il pane e il vino in essa utilizzati *sono* il corpo e il sangue di Cristo. L'identità tra il pane e vino eucaristici e il corpo e sangue di Cristo è infatti un presupposto talmente pacifico e incontestato che non si sente il bisogno di farlo oggetto di esplicita riflessione. Che però il presupposto sia presente e operante lo si vede, ad esempio, quando Paolo dichiara che ogni comportamento indegno nei confronti del pane e del calice della cena rappresenta un reato contro il corpo e il sangue del Signore (1 Cor 11,27). Evidentemente un'affermazione del genere ha senso solo presupponendo che gli alimenti eucaristici *siano* il corpo e sangue del Signore. Un'interpretazione che vedesse nel pane e nel vino dell'eucaristia semplici segni che fanno pensare al corpo e sangue di Cristo risulterebbe quindi estranea al Nuovo Testamento.

1.2. Lo sguardo concentrato sul pane e sul vino

Grosso modo fino al VII secolo, la fede nel pane e vino eucaristici come corpo e sangue di Cristo, per quanto espressa con linguaggi diversi, rimane inalterata: si tratta di un dato che, pur non criticamente giustificato, rappresenta comunque il presupposto necessario di tutti i discorsi relativi all'eucaristia. Le cose cambiano gradualmente nel passaggio dall'epoca patristica al Medioevo, quando l'attenzione progressivamente si concentra sul pane e vino eucaristici, considerati a prescindere dalla celebrazione. Così, a partire dal IX secolo, mentre l'azione celebrativa rimane sempre più sullo sfondo, l'identità tra il pane e vino posti sull'altare e il corpo e sangue di Cristo diventa oggetto di riflessione critica, nonché di accese discussioni. L'esigenza di controbattere le problematiche affermazioni di Berengario, nell'XI secolo, porta la riflessione a polarizzarsi in modo unilaterale sulla presenza di Cristo nelle specie consacrate, lasciando in ombra altri aspetti del mistero eucaristico; un difetto questo che contagia anche le grandi sintesi del XIII secolo. D'altra parte, proprio in questo periodo, la pietà eucaristica del popolo cristiano comincia a incentrarsi unicamente sulla contemplazione e sull'adorazione dell'ostia consacrata, lasciando ai margini la partecipazione alla messa e la comunione sacramentale.

L'esplicita negazione dell'identità tra i cibi eucaristici e il corpo di Cristo si ha nel XVI secolo, con le tesi radicali di H. Zwingli (1484-1531) e dei suoi seguaci. Per il riformatore di Zurigo, la «santa cena» è la commemorazione del sacrificio della croce, accaduto in passato una volta per tutte. Poiché tale commemorazione è intesa come un ricordo puramente soggettivo, la presenza di Cristo nella cena è qualcosa di puramente spirituale, che avviene nelle menti e nei cuori di quanti si ricordano di lui grazie al pane e al vino, semplici segni che fanno pensare al suo corpo e sangue. Questa posizione non è condivisa dagli altri esponenti della Riforma protestante: Lutero, pur contestando la transustanziazione, ha sempre energicamente affermato la presenza reale; anche Calvino, che vuole mediare tra Lutero e Zwingli, sembra più vicino al primo che non al secondo.

1.3. La dottrina cattolica secondo il concilio di Trento

Alle contestazioni provenienti dalla Riforma la Chiesa cattolica risponde con il concilio di Trento (1545-1563). Le principali affermazio-

ni dottrinali sul tema della presenza reale possono essere sintetizzate in questi termini⁶: tutto Gesù Cristo («corpo, sangue, anima e divinità») è «contenuto» (*contineri*) nel pane e vino dell'eucaristia (DH 1651) in modo «vero», non solo come in un «segno» vuoto che rinvia a un significato ad esso esteriore; in modo «reale», non solo come in una «figura» che semplicemente ritrae una cosa o una persona che si trovano altrove; in modo «sostanziale», non solo come se Cristo esercitasse la propria forza (*virtus*) attraverso gli alimenti eucaristici, rimanendone comunque a distanza. La presenza sacramentale di Cristo, delineata in questi termini, non contraddice «il fatto che lo stesso nostro Salvatore sieda sempre nei cieli alla destra del Padre, secondo il modo di esistere naturale» (DH 1636). Questa presenza si realizza grazie alla conversione di tutta la sostanza del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo; conversione che lascia immutate le caratteristiche sensibili del pane e del vino (le cosiddette «specie»: grandezza, sapore, profumo...) e che la Chiesa «in modo adattissimo» chiama «transustanziazione» (DH 1652). La conversione totale della sostanza del pane e del vino rappresenta la necessaria implicazione logica della presenza reale del Signore nell'eucaristia: se crediamo che il pane e il vino eucaristici sono il corpo e il sangue di Cristo, la transustanziazione precisa che ciò è possibile perché la loro sostanza è completamente mutata nel corpo e sangue del Signore. La categoria di «sostanza» è stata accuratamente elaborata nell'ambito della filosofia aristotelica e poi ripresa soprattutto da san Tommaso d'Aquino. Il concilio di Trento, però, non la utilizza in senso tecnico e filosofico, bensì secondo il linguaggio del senso comune. In questa linea, la sostanza del pane e del vino è la loro realtà interiore, il loro «fondo inafferrabile» che i sensi non percepiscono, ma che la ragione indica come la loro identità, la loro più intima essenza, fondamento e ragion d'essere di tutte le loro proprietà sensibili. La dottrina cattolica non si spinge oltre, evitando di entrare nel dibattito filosofico circa la natura della sostanza.

2. Alla ricerca di nuovi linguaggi

Nella seconda metà del XX secolo, emerge con forza l'esigenza di rileggere la dottrina della presenza reale eucaristica in termini più adeguati

⁶ Queste affermazioni si trovano nel decreto *De sanctissima eucharistia*, promulgato l'11 ottobre 1551 (DH 1635-1661).

alla cultura contemporanea. Dopo un cenno ad alcune proposte avanzate negli anni '60 (1), consideriamo alcune riflessioni più vicine a noi, legate ai nomi di J.-L. Marion (2), L.-M. Chauvet (3) e G. Lafont (4).

2.1. Dal cambiamento della sostanza al cambiamento del significato: la «transignificazione»

La sigla «transignificazione» comprende una serie di teologi cattolici degli anni '60, accomunati dall'intento di interpretare in modo nuovo la presenza reale e il mutamento del pane e del vino, mettendo da parte il concetto di sostanza; tale concetto infatti finirebbe per ridurre la presenza eucaristica alla presenza fisica di una cosa tra le altre. A tale scopo, parlare di un mutamento di «significato» o di «finalità» del pane e del vino consentirebbe di pensare la presenza eucaristica come presenza personale del Signore, aperta alla relazione con gli uomini. Nelle intenzioni di chi le propone, queste nuove formulazioni esprimerebbero in modo rinnovato la medesima dottrina fatta valere dal concilio di Trento. Di fatto, però, il mutamento del pane e del vino, riletto come mutamento di significato o di finalità, sembra troppo legato al cambiamento di ciò che il soggetto percepisce nel pane e nel vino. Si tratterebbe cioè di un mutamento che resta alla «superficie» del pane e del vino, senza toccarne la realtà profonda, come invece insegna la dottrina cattolica formulata a Trento. Per questo motivo, pur senza rifiutare un dialogo con le nuove prospettive, nella *Mysterium fidei* Paolo VI aveva messo in guardia dai rischi insiti in questa impostazione. Scriveva infatti il Papa:

Avvenuta la transustanziazione, le specie del pane e del vino senza dubbio acquistano un nuovo significato e un nuovo fine, non essendo più l'usuale bevanda, ma il segno di una cosa sacra e il segno di un alimento spirituale; ma intanto acquistano nuovo significato e nuovo fine in quanto contengono una nuova «realtà», che giustamente chiamiamo ontologica⁷.

La transustanziazione appare dunque come la «base» in grado di dare obiettiva consistenza alla transignificazione e alla transfinalizzazione. Certamente, infatti, mediante la consacrazione, il pane e il vino dell'eucaristia cambiano significato e finalità; ma ciò avviene perché è cambiata la loro sostanza, cioè la loro realtà ontologica.

⁷ PAOLO VI, «Lettera enciclica *Mysterium fidei*», in EV II, 427.

2.2. J.-L. Marion

Con le tesi della transignificazione e transfinalizzazione si confronta tra gli altri il filosofo J.-L. Marion (1946-)⁸. A suo giudizio queste proposte rivelano una profonda consonanza con quegli orientamenti di pensiero per i quali è la coscienza del soggetto che fa essere il reale. Il reale finisce così per essere sottomesso a ciò che la coscienza percepisce qui e ora, per cui il tempo si riduce al presente della coscienza. È dunque impossibile ricevere la presenza come dono, perché essa risulta ultimamente costituita dalla coscienza del soggetto. In effetti, se i nuovi significati e le nuove finalità dell'eucaristia provengono dalla comunità, l'eucaristia è in fondo dipendente dall'io collettivo della comunità stessa. La presenza reale, quindi, può essere affermata solo in dipendenza dall'attenzione che la comunità ad essa riserva. Alla radice di questi equivoci, sta l'incapacità di preservare lo scarto/la distanza che permette l'avvento del dono di Dio nella sua eccedenza. In effetti, la comunione tra Dio e l'uomo può essere pensata solo all'interno della loro differenza: solo la distanza, mantenendo uno scarto tra i termini della relazione, rende possibile la relazione e propizia un'intimità che non sprofondi nell'idolatria.

Per riconoscere la presenza di Dio come dono irriducibile, occorre superare il primato del presente: non è il presente temporale a costituire il dono, ma è la temporalità del dono eucaristico (che pensa il presente a partire dal passato e dal futuro) a rendere possibile un presente attraversato dalla differenza. A partire dal passato, infatti, l'eucaristia si prospetta come memoriale, come riconoscimento che il passato, con la sua donazione definitivamente compiuta, determina un oggi, che sarebbe altrimenti insignificante. Fondandosi su un evento dato nel passato, il memoriale eucaristico richiama un avvenire e orienta l'oggi verso il compimento escatologico. Così il futuro determina la realtà del presente, anticipando un compimento cui l'uomo è destinato, ma che in nessun modo può conseguire con le proprie forze, giacché ha la forma di un dono. Il presente, dunque, è attraversato da una differenza intrascendibile: quella del dono. E la dottrina della transustanziazione deve essere apprezzata proprio nel

⁸ Cf J.-L. MARION, «Il presente e il dono», in Id., *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1987, 193-219 (or.: «Le présent et le don», in *L'Eucharistie: pain nouveau pour un monde rompu*, Fayard, Paris 1981, 100-130). Cf A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 268-272.

suo sforzo di preservare lo scarto/la distanza che sussiste tra il farsi dono del mistero e l'attenzione/la consapevolezza della coscienza.

Marion ritorna su questo tema in un contributo dal titolo *Réaliser la présence réelle*⁹. Il titolo gioca sul duplice significato che il verbo *réaliser* ha in francese: «rendersi conto», ma anche «far esistere qualcosa come realtà concreta». In effetti, con una certa leggerezza, le comunità cristiane ritengono di dover dare alla presenza reale la sua effettiva realtà. Va in questa linea l'invito a non isolare l'eucaristia dalla celebrazione liturgica e quindi dalla presenza della comunità. Proprio in questo isolamento starebbe il limite fondamentale della visione cattolica che, fissando in certo modo la presenza di Cristo in un oggetto, la rende esteriore rispetto a quella comunità con cui invece tale presenza dovrebbe identificarsi¹⁰. Secondo Marion, questa identificazione non è conforme alla misteriosa correlazione che i vangeli evidenziano tra l'istituzione dell'eucaristia e il tradimento¹¹: correlazione nel senso che il dono della presenza reale è in sé totalmente compiuto, ma noi non lo comprendiamo, anzi lo tradiamo. Lo scarto tra l'eucaristia e la comunità, tra il dono eucaristico e la nostra recezione è impossibile da ridurre e rivela un difetto nella capacità di recezione dei credenti in rapporto all'ampiezza del dono che è loro fatto. Noi non possiamo ricevere adeguatamente ciò che ci è donato, perché nessun cuore umano è all'altezza di concepirlo. Questo è vero in special modo per il corpo sacramentale.

In questo quadro due sono le derive da evitare: pensare che abbiamo bisogno dell'adorazione eucaristica per compensare con il nostro esercizio di contemplazione una presenza non sufficientemente evidente; ritenere che, siccome il sacramento non è evidente ai sensi e la fede supplisce al loro difetto di percezione, noi compensiamo soggettivamente ciò che obiettivamente non è veramente donato. Un tale atteggiamento corrisponde all'idea secondo cui la fede consisterebbe nel sopperire con la nostra

⁹ J.-L. MARION, «Réaliser la présence réelle», in *L'Eucharistie. Tradition, célébration, adoration*, Cerf, Paris 2005, 207-216 (= *La Maison-Dieu* 225 [2001] 19-28).

¹⁰ Secondo Marion l'obiezione risalirebbe a Hegel (luterano), per il quale l'inferiorità dei cattolici rispetto ai protestanti «vient de ce que, pour eux, la présence du Christ reste extérieure à la communauté; elle est en quelque sorte figée dans un objet, et cette extériorité [...] fait manquer l'essentiel, à savoir que la présence de l'Esprit et du Christ doit s'identifier complètement à la communauté» (J.-L. MARION, «Réaliser la présence réelle», 207-208).

¹¹ Cf soprattutto Gv 13,21-26.

buona volontà alle evidenze che la Rivelazione non ci offre. In realtà, nell'ambito della Rivelazione biblica, la difficoltà non sta nella mancanza di evidenze sensibili, ma nella mancanza del concetto che le accompagna per determinarne il senso. Nel caso dell'eucaristia, al di là di ogni dubbio, la Scrittura ci presenta un'evidenza sensibile: del pane e del vino. Il dubbio sussiste a proposito di ciò di cui pane e vino sono segni, dato che il testo ci offre più significati possibili: pane di vita, carne e sangue, nuova Alleanza, salvezza dell'umanità... A partire da qui, Marion introduce la distinzione tra fenomeni comuni e «fenomeni saturi». Secondo la filosofia moderna, un fenomeno è l'incontro tra una percezione sensibile e un significato concettualmente determinato¹². In alcuni casi, peraltro piuttosto rari, il dato intuitivo sovrabbonda, il concetto si trova in ritardo rispetto al dato sensibile e l'intelletto fatica a capire: siamo di fronte a un «fenomeno saturo», che si dona con un'intuizione che la coscienza non può dominare nel suo orizzonte, né ridurre a oggetto costituito dall'io trascendentale. Un fenomeno di tal genere non solo sospende la relazione di soggezione del fenomeno all'io, ma la inverte: di fronte all'avanzata del fenomeno saturo, il soggetto perde il suo statuto di polo costituente dei fenomeni e si ritrova piuttosto ad essere egli stesso costituito dal loro donarsi. Il soggetto passa così dal nominativo dell'io costituente al dativo di colui che Marion chiama «adonato» o «testimone»: testimone, appunto, del manifestarsi del fenomeno¹³. La presenza reale è un caso esemplare di fenomeno saturo. Ciò che i segni del pane e del vino trasmettono (la presenza di Cristo) non è evidente, per cui quel che vediamo è solo la realtà sensibile, ma non ciò che essa trasmette. Accade qui quel che si verifica di fronte al quadro di un pittore contemporaneo, dove quel che dobbiamo vedere non è ciò che vediamo spontaneamente. Ma non è il pittore che non sa dipingere; siamo noi incapaci di vedere quel che lui ha veramente dipinto. Diventa quindi necessario il tempo dell'adorazione eucaristica, grazie alla quale imparia-

¹² Per un chiarimento attorno alla nozione di fenomeno generalmente intesa cf J.-L. MARION, «La fenomenalità del sacramento: essere e donazione», in N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2001, 134-154, 144-148.

¹³ Per una sintetica descrizione delle caratteristiche fondamentali del fenomeno saturo (che è imponderabile, insopportabile, assoluto e inguardabile), cf A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 276-282. Sul concetto di «fenomeno saturo» cf J.L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, 242-303; ID., «Il fenomeno saturo», in ID., *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007, 29-66.

mo a *réaliser* (cioè «comprendere») il dono che ci è fatto nell'eucaristia. Tale dono diventa accessibile solo se abbandoniamo la pretesa di essere noi a giudicare l'eucaristia e diamo completamente credito alle parole con cui Cristo ha identificato quel pane e quel vino col proprio corpo e sangue.

Del tutto condivisibile è la lucida critica che Marion muove nei confronti di orientamenti che inducono a pericolose forme di soggettivismo nella considerazione della presenza reale. La preoccupazione di far risaltare la trascendenza e l'indisponibilità del mistero eucaristico – e più in generale del sacramento – si traduce però nella tendenza a cercare il fondamento del fenomeno in una invisibilità slegata dal fenomeno stesso. «Lo sbilanciamento verso l'origine del dono o verso la coscienza credente che interpreta simbolicamente il fenomeno sembra [...] puntare immediatamente a un dono totale, assoluto, definitivo, sciolto dai vincoli fenomenici, in virtù dell'evento cristologico»¹⁴. Il darsi effettivo del fenomeno «sacramento», attraverso lo spessore concreto dell'azione liturgica, viene trascurato a favore di una intuizione immediata del significato del sacramento stesso. «Per far emergere l'azione donante di Dio si smarrisce o si ignora la mediazione fenomenica [visibile] dove l'uomo incontra il dono»¹⁵. Questa tendenza è evidente soprattutto nella riflessione sulla presenza reale, svolta rileggendo la prassi dell'adorazione eucaristica a prescindere dalla celebrazione.

2.3. L.-M. Chauvet

Per L.-M. Chauvet (1942-), docente emerito di teologia all'*Institut Catholique* di Parigi, l'azione celebrativa rappresenta invece il contesto adeguato all'interno del quale ripensare il senso della presenza eucaristica nell'ambito della postmodernità¹⁶. Nel tentativo di esprimere il mistero da

¹⁴ L. DELLA PIETRA, *Rituum forma. La teologia dei sacramenti alla prova della forma rituale*, Messaggero - Abbazia S. Giustina, Padova 2012, 336.

¹⁵ L. DELLA PIETRA, *Rituum forma*, 337. «Una teologia che voglia dirsi veramente “liturgica” non può rimuovere dal suo orizzonte [...] l'azione nel suo darsi, il fenomeno sensibile, e tanto meno può banalizzarne la portata riducendolo a pretesto da oltrepassare quanto prima in nome di una intuizione pura ed immediata del significato» (*ivi*). Cf anche A. GRILLO, «L'Eucaristia corpo reale di Cristo, proposta della Chiesa alla libertà dell'uomo», in N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento*, 269-301: 290.

¹⁶ Cf L.-M. CHAUVET, «Le pain rompu comme figure théologique de la présence eucharistique», in ID., *Le Corps, Chemin de Dieu. Les sacrements*, Bayard, Paris 2010, 191-

un punto di vista fenomenologico, Chauvet focalizza l'attenzione sul rito della frazione del pane, collocato all'interno di una dinamica celebrativa che, partendo dalla costituzione dell'assemblea e passando attraverso la mensa della Parola, porta verso la mensa eucaristica. La presenza eucaristica rappresenta quindi «la cristallizzazione della presenza di Cristo nell'assemblea [...] e nelle Scritture proclamate come sua parola viva»¹⁷. E la distanza della presenza eucaristica sia rispetto al passato del Golgota che al futuro della parusia «segna la sua stessa verità di presenza col tratto dell'assenza, il che impedisce di pensarla come una presenza “piena”, alla maniera gnostica»¹⁸. La duplice epiclesi, dal canto suo, evidenzia come il corpo eucaristico, in quanto realizzato dallo Spirito, avvenga per «fare» la Chiesa, essa pure realizzata dal medesimo Spirito. Nel racconto dell'istituzione, infine, le parole sul pane e sul vino li identificano non semplicemente come corpo e sangue, bensì come dono «per» (*hyper*). Questo «essere-per» dei cibi eucaristici è ulteriormente esplicitato dall'invito «prendete e mangiate (bevete)» e visibilizzato dai gesti di «spezzare» e «dare». E dunque, «il “per” relazionale è costitutivo della presenza di Cristo come tale. [...] L'esse eucaristico è costitutivamente un *adesse*»¹⁹.

Ponendosi da un punto di vista filosofico e antropologico, Chauvet osserva che la realtà ultima del pane non è riducibile alla sua consistenza fisico-chimica, né assimilabile alla sua sostanza metafisica. Il pane è un alimento prodotto per placare la fame, ma è anche socialmente istituito come simbolo di ciò che si condivide. Di più: esso dispiega pienamente la propria essenza di pane nell'atto simbolico con cui viene offerto a Dio e, condiviso tra i credenti, crea fra essi una comunione fraterna. Questa via simbolica è solo un approccio al mistero e non pretende di esprimere in modo adeguato la portata della presenza eucaristica. Resta quindi una distanza abissale tra l'affermazione secondo cui il pane non è mai così pane come quando è offerto a Dio e la confessione della fede cristiana secondo cui il pane eucaristico è l'autodonazione di Dio in Cristo. Tuttavia, nella logica del simbolo, il corpo eucaristico del Signore «porta con sé la

224 (= *Questions Liturgiques* 82 [2001] 9-33); Id., *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Elledici, Leumann (To) 1990, 262-279.

¹⁷ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 268.

¹⁸ L.-M. CHAUVET, «Le pain rompu», 231.

¹⁹ L.-M. CHAUVET, «Le pain rompu», 215.

ricchezza simbolica del pane»²⁰, tanto che lo si può considerare il pane per eccellenza, il «pane vero» (*ártos alethinós*) di cui parla Gv 6.

A questo punto Chauvet considera l'obiezione secondo cui, ponendosi nella prospettiva del simbolico, si rischia di sfociare in una riduzione soggettivistica del reale, che sarebbe in contraddizione con la fede della Chiesa nella presenza reale. In realtà un timore del genere è infondato, poiché l'ordine simbolico possiede in se stesso le ragioni della propria efficacia, la quale non può essere ridotta alla soggettività di quanti sono in esso coinvolti. In altri termini, le regole che costituiscono l'ordine simbolico non sono per nulla suscettibili di riduzione soggettivista, dato che il soggetto diventa tale solo «assoggettandosi» ad esse. In questa linea, poiché ci rimandano alla concreta exteriorità della materia, del corpo e dell'istituzione, i sacramenti evidenziano in modo paradigmatico il carattere mediato della fede, che impedisce qualsiasi immaginaria pretesa di collegamento diretto con Dio. E proprio nell'eucaristia trova espressione radicale la resistenza di Cristo a qualsiasi riduzione soggettivistica. La presenza sacramentale di Cristo infatti «avviene nella materialità sensibile del pane e del vino e si dà come esteriore ai credenti, come di fronte ad essi e anteriore all'uso che essi ne fanno nella comunione»²¹. Così, paradossalmente, la presenza di Cristo nell'eucaristia, se da un lato è la più esposta a derive idolatriche, dall'altro, a motivo delle sue caratteristiche di materialità, exteriorità e precedenza, rappresenta la figura più alta di divieto dell'idolatria, perché impedisce «la riduzione di Dio alle condizioni di ciò che noi pensiamo, diciamo o sperimentiamo di lui»²². Lungi dal rientrare nello statuto dell'idolo, dunque, l'eucaristia è riconducibile a quello dell'icona, che «mira a preservare l'alterità di ciò che essa cerca tuttavia di dare a "vedere"»²³.

L'alterità preservata dall'icona è inseparabile dal concetto di «presenza»: una presenza che non rientra nell'ordine cosmologico del semplice *esse* di una cosa bruta sotto i nostri occhi, ma in quello antropologico di un *adesse*. Questo tipo di presenza non può che essere evento, per cui chi dice «presenza» dice «venuta-in presenza». Non dunque una «presenza nel modo "pieno" di una trasparenza saturante o di un dato senza

²⁰ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 274.

²¹ L.-M. CHAUVET, «Le pain rompu», 217.

²² L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 276.

²³ L.-M. CHAUVET, «Le pain rompu», 218.

incrinatura»²⁴, bensì una presenza costitutivamente segnata dall'assenza. «L'eucaristia ci appare quindi come la figura paradigmatica di questa presenza-della-mancanza di Dio, al di fuori della quale la fede non sarebbe più fede»²⁵. In questa linea, contro il rischio regressivo di immaginare Cristo chiuso nel pane come un oscuro oggetto del desiderio, la frazione del pane scava in esso un vuoto: «Non un semplice vuoto fisico, ma un vuoto simbolico, poiché si tratta di una condivisione, cioè di un vuoto “per”, la cui intenzionalità è la comunione con altri»²⁶. Il discorso propriamente teologico va più in là: anzitutto poiché il pane non solo viene spezzato in presenza e in nome di Dio, ma diventa il Cristo stesso; poi perché la comunione creata dalla partecipazione sacramentale a Cristo è ben più di una semplice convivialità. La grande figura sacramentale della presenza di Cristo è quindi costituita non semplicemente dal pane, bensì dal pane spezzato: il pane, dunque, non come cosa chiusa e compatta, ma nel suo essere «realtà-per-la-condivisione», «vuoto-per-altri». Questa figura produce in mezzo ai credenti la figura stessa della *kenosi* di Cristo, il quale «svuota» se stesso per ricostituire l'alleanza di Dio con gli uomini e degli uomini tra loro. La presenza eucaristica di Cristo è pertanto inseparabile dal rapporto con l'altro come membro effettivo o potenziale del suo corpo. Collocata tra il gesto della pace e la comunione, la frazione del pane esprime la comunione al corpo eucaristico del «Cristo capo», inseparabile benché distinto dal corpo ecclesiale. È infatti il corpo personale di Cristo che avviene nell'eucaristia, ma in atto di vivificazione del suo corpo ecclesiale.

In modo del tutto pertinente Chauvet colloca il tema della presenza reale nel quadro della celebrazione eucaristica e ne richiama il legame con la finalità di tale celebrazione: la costituzione del corpo ecclesiale. Il problema si pone però in rapporto all'impostazione fondamentale di questo Autore, che in qualche misura si riflette anche nella trattazione della nostra tematica. Chauvet infatti assume in modo piuttosto acritico le prospettive filosofiche di ispirazione post-heideggeriana, rifiutando ogni ontologia e ogni discorso relativo al fondamento. Tale rifiuto si riflette nell'insistenza unilaterale su categorie quali «mancanza», «vuoto», «assenza», «alterità»... e finisce per svuotare di consistenza la sacramentalità. Letto in

²⁴ L.-M. CHAUVET, «Le pain rompu», 220.

²⁵ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 278.

²⁶ L.-M. CHAUVET, «Le pain rompu», 222.

chiave simbolica, il sacramento (l'eucaristia *in primis*) si pone essenzialmente come resistenza nei confronti della pretesa di padroneggiare Dio e la grazia, ma non consente alcun accesso effettivo all'esperienza di Dio. Il dialogo con la postmodernità rappresenta certo un compito irrinunciabile per la teologia, ma non può risolversi in un'accoglienza indiscussa degli orientamenti del postmoderno. Più in particolare, la teologia non può rinunciare alla questione della verità, dato che il suo compito è precisamente quello di dare ragione della fede cristiana²⁷.

2.4. G. Lafont

Il tema della presenza reale è affrontato anche da G. Lafont (1928-), professore emerito di teologia a Roma e monaco dell'Abbazia benedettina della Pierre-qui-Vire, nel suo libro *Eucaristia, il pasto e la parola*²⁸. Pur avvalendosi di un ampio confronto con studiosi di scienze umane e filosofia²⁹, il testo si configura come un saggio di «teologia meditativa» che sceglie la via di un'esposizione a tratti apparentemente *naïve*. L'intento è quello di consentire al lettore una verifica dell'umanità della sua fede e della sua esperienza sacramentale, lasciando nel contempo emergere la «cristianità latente» dei più semplici gesti umani, come quelli di prendere cibo o rivolgere la parola.

Il testo prende avvio proprio dalla constatazione che l'esistenza umana presenta un certo numero di «figure» fondamentali (il cibo, il lavoro, la sessualità e la morte), nessuna delle quali soddisfa pienamente il desiderio personale e collettivo dell'uomo. Esse pertanto «restano aperte, invocano ciò che significano e parzialmente raggiungono qualche cosa o qualcuno di "diverso", che esse ignorano e non possono produrre e che però ri-

²⁷ Non può sfuggire la problematicità di affermazioni come quella secondo cui «la domanda che percorre il nostro discorso teologico non può essere "Perché i sacramenti?". Noi infatti rinunciamo, per principio, a pretendere di risalire all'origine e a rendere ragione delle cose» (L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 113).

²⁸ G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, Elledici, Leumann (To) 2002 (or.: *Eucharistie. Le repas et la parole*, Cerf, Paris 2001). Cf anche ID., «L'Eucaristia», in A. GRILLO - M. PERRONI - P.R. TRAGAN (edd.), *Corso di teologia sacramentaria, 2. I sacramenti della salvezza*, Queriniana, Brescia 2000, 188-225.

²⁹ Particolarmente significativo risulta l'apporto offerto da M. MAUSS, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *L'Année sociologique* NS 1 (1923-1924) 30-186.

sponde meglio di loro stesse a ciò che cercano»³⁰. Nel cristianesimo Dio risponde all'attesa che tali figure portano in sé, in modo tale per cui il loro senso definitivo viene rivelato ed effettivamente donato. Ed esse entrano anche nel rito essenziale della religione cristiana: in effetti la celebrazione eucaristica implica «l'uso della parola, specialmente nelle sue modalità di invocazione (preghiera) e di memoria (racconto)» e «gioca sul cibo (pane e vino) riferiti all'evento della morte e risurrezione di Gesù di Nazareth»³¹.

La prima figura antropologica considerata è appunto quella del nutrimento, funzione biologica primaria, ma insieme azione che rivela l'uomo a se stesso. In questo ambito, l'uso di invitare a pranzo manifesta un desiderio umano sotteso a tutti i nostri comportamenti: quello di donare tutto ciò che si ha e di vivere di ciò che gli altri, a loro volta, ci offrono. Attraverso i grandi simboli di cui è intrecciata la nostra esistenza (l'invito a pranzo, l'unione coniugale, il «morire per»), sempre si manifesta e si realizza – sia pure parzialmente – quest'unico movimento di scambio: «donare ciò che si ha e aprirsi a ciò che manca»³². Il vero pasto è quello festivo, il quale spesso si conclude con un discorso rivolto al festeggiato. Così la riflessione sul cibo viene ad articolarsi con quella sulla parola: in quanto destinata ad essere scambiata, anch'essa rivela l'uomo come essere di comunione. La funzione più frequente della parola è il racconto, grazie al quale un evento del passato è messo in comune con coloro ai quali lo si racconta, affinché essi possano assumere ciò che non hanno vissuto e, insieme a chi racconta, vivere il presente e progettare l'avvenire. Ogni narrazione, in fondo, si iscrive all'interno di un racconto primordiale che narra l'origine dei mondi e ne anticipa la fine; origine e fine a proposito dei quali né la scienza né il mito sono in grado di dire una parola risolutiva. In effetti, nella misura in cui si tratta della genesi e del compimento del mondo, «l'unico con cui questi eventi possano essere realmente detti e scambiati è Colui per opera del quale questo mondo è venuto ad esistere e dal quale è portato alla fine»³³. Il racconto diventa così invocazione del Dio creatore e salvatore, e il suo luogo proprio non può che essere la poesia liturgica, l'unico linguaggio in grado di evocare adeguatamente l'inizio e la fine.

³⁰ G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola*, 155.

³¹ G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola*, 13.

³² G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola*, 43.

³³ G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola*, 79.

È dunque ultimamente nell'eucaristia che si trova «questo linguaggio originario, questo discorso implicito in ogni parola umana»³⁴. Essa «canta Dio evocando l'evento primo e ultimo: la morte e la risurrezione di Gesù di Nazaret»³⁵. In essa l'invocazione rivolta a Dio e l'evocazione della Pasqua di Gesù sono pronunciate su «cose» (il pane e il vino), la cui realtà dà consistenza alle nostre parole; e la potenza dello Spirito, alla quale ci appelliamo, «trasfigurando le cose, giunge [...] a rendere presente l'evento della salvezza, vera origine e fine della storia»³⁶. Questo carattere originario e definitivo del mistero pasquale ne fa l'unico evento in grado di realizzare pienamente quella situazione di scambio totale che rappresenta l'oggetto del desiderio dell'uomo. E proprio «questa situazione unica dell'evento pasquale [...] ci permette di credere che l'evocazione che ne facciamo nell'eucaristia lo rende presente in maniera altrettanto unica: non soltanto come ricordo, ma anche come realtà»³⁷.

All'unicità dell'eucaristia sul piano del racconto corrisponde la sua unicità sul piano dei cibi: se il racconto riporta al presente l'evento della Pasqua di Cristo, il pasto riporta alla presenza il corpo dato e il sangue versato. Si tratta di un processo simbolico, in forza del quale, «se si entra pienamente in ciò che viene detto e fatto sul pane e sul vino, si entra altrettanto pienamente in ciò che è fatto sul corpo e sul sangue». In effetti «il pane spezzato è il corpo dato, il vino offerto è il sangue versato»³⁸. Il termine «transustanziazione» dovrebbe esprimere proprio questa realtà. In quanto però evoca una metafisica che non è evidente per tutti e risulta estranea alla sensibilità attuale, c'è chi vorrebbe trovare un termine sostitutivo. Lafont invece ritiene opportuno mantenere questa parola «restituendole anzitutto il valore emozionale e il radicamento simbolico»³⁹. Per comprenderla occorre meditare sul termine cui essa vuole condurre: il corpo e il sangue di Cristo. In quanto il corpo dell'uomo è veramente tale solo quando è totalmente offerto e vive la sua estasi fino alla risurrezione, il corpo e il sangue di Gesù sono «semplicemente, il corpo e il

³⁴ G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola*, 158.

³⁵ G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola*, 158.

³⁶ G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola*, 158.

³⁷ G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola*, 110.

³⁸ G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola*, 103-104.

³⁹ G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola*, 143.

sangue, poiché solo essi sono divenuti ciò che erano destinati ad essere»⁴⁰. Il nostro corpo e il nostro sangue, invece, si riferiscono a quelli di Gesù, come parti rispetto al tutto e come membra rispetto al corpo. Celebrando l'eucaristia, rendiamo grazie per il mistero del corpo e sangue di Cristo nel quale siamo coinvolti e ratifichiamo il nostro coinvolgimento, compromettendo noi stessi in questo mistero.

In questa prospettiva il «divenire» del pane e del vino nell'ambito del banchetto eucaristico non ha nulla di strano. Mediante la preghiera eucaristica, infatti, il valore di scambio inscritto in ogni pasto viene «transignificato», poiché nel banchetto eucaristico effettivamente si compie quella «finalità dell'alleanza, semplicemente intesa nello scambio di ogni pasto»⁴¹; ma la transignificazione del pasto grazie alla preghiera eucaristica non può stare senza la transustanziazione del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo. Non si tratta semplicemente di un pezzo di pane che si converte in un corpo bio-psichico: il pane infatti è «il frutto del lavoro dell'uomo e il luogo possibile di uno scambio», mentre il corpo di Cristo è «la totalità, nel Verbo di Dio, della realtà creata, trasfigurata dalla risurrezione e coinvolta in una eterna comunione con Dio»⁴². La transustanziazione realizza quindi il passaggio da una realtà umana a una realtà divino-umana che da sempre l'uomo cerca di raggiungere e che nell'eucaristia gli è donata, perché egli possa donarla a sua volta. Se poi è vero che categorie come transignificazione e transfinalizzazione sono le più pertinenti per esprimere la dimensione di alleanza inscritta nel mistero eucaristico e se il ruolo dello Spirito nella liturgia eucaristica non può essere lasciato in ombra, ciò non impedisce comunque di dare il dovuto rilievo all'azione grazie alla quale il pane e il vino diventano corpo e sangue di Cristo.

Su questo punto specifico, un linguaggio della «transustanziazione» è ancora legittimo. Esso qualifica infatti precisamente il divenire eucaristico in ciò che è veramente «divenire», ma in un modo totalmente diverso rispetto ad ogni divenire o trasformazione di cui possiamo farci un'idea⁴³.

Le pagine di Tommaso in proposito costituiscono una ricerca che noi non metteremmo più al centro di una riflessione sull'eucaristia. «Al loro

⁴⁰ G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola*, 148.

⁴¹ G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola*, 141.

⁴² G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola*, 151.

⁴³ G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola*, 153.

livello tuttavia, per affrontare il significato della fede in ciò che riguarda la questione specifica del divenire dei cibi, sembrano ancora perfettamente degne di consenso»⁴⁴. Se oggi noi non avvertiamo più l'esigenza di trattare in modo dettagliato la questione della transustanziazione, non per questo dobbiamo rifiutarne la nozione né ricusare il modo in cui i nostri antenati l'hanno trattata, in un tempo in cui essa si collocava al centro della riflessione credente⁴⁵.

3. *Passi verso il mistero*

Sullo sfondo delle riflessioni che abbiamo presentato, indichiamo tre passi che possono scandire il nostro cammino verso il mistero della presenza di Cristo nel pane e vino eucaristici: ritrovare il contesto (3.1); riscoprire il senso (3.2) e rinnovare lo sguardo sulla realtà (3.3).

3.1. Ritrovare il contesto

La storia ci ha insegnato che il rapporto tra il pane e vino dell'eucaristia e il corpo e sangue di Cristo ha cominciato ad essere avvertito come un problema quando, con l'inizio del Medioevo, lo sguardo di fedeli e teologi si è sempre più concentrato su di essi, considerandoli in se stessi a prescindere (o quasi) dal contesto nel quale essi sono per loro natura inseriti, cioè la celebrazione eucaristica. Ritrovare quel contesto, cioè guardare a quel pane e vino *dentro* la celebrazione, è il primo, necessario passo per riguadagnarne una visione più equilibrata. Sulla scia della visione biblica e patristica – sostanzialmente riproposta nel XX secolo dalla teologia misterica – la celebrazione eucaristica (la messa) è definibile come il memoriale/sacramento del sacrificio di Cristo. Quando parliamo di «sacrificio di Cristo», ci riferiamo non solo alla passione e alla croce, bensì all'unità

⁴⁴ G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola*, 154.

⁴⁵ «Da parte loro, gli Scolastici, solo quando sono entrati in possesso di uno strumento metafisico che sembrava loro pertinente, hanno elaborato una sistematica completa della transustanziazione: la scomparsa della sostanza creata, la conservazione degli accidenti ecc. Non è obbligatorio seguirli passo passo in sviluppi così tecnici [...]. Vorrei tuttavia far notare che esiste un'affinità fra “transustanziazione” e “consustanziale”: in entrambi i casi compare “sostanza”, cosa che farebbe pensare che nel percorso dogmatico – prima o poi – sia difficile rifiutare totalmente la strumentazione concettuale metafisica» (G. LAFONT, «L'Eucaristia», 218-219).

salvifica del mistero pasquale, nel suo duplice aspetto di morte e risurrezione. In quanto memoriale/sacramento di tale mistero, la celebrazione eucaristica ripropone, attualizza, rende sacramentalmente presente l'atto con cui Cristo dona la vita sulla croce per coinvolgere i credenti nel movimento della sua dedizione; e la comunione con la croce di Cristo è condizione imprescindibile per partecipare alla sua risurrezione gloriosa. Nella celebrazione eucaristica, quindi, è presente non solo la *persona* di Cristo, ma anche l'*evento* salvifico, cioè il suo sacrificio. E proprio la presenza del sacrificio di Cristo nella celebrazione illumina il senso della presenza della persona di Cristo nelle specie eucaristiche. Quest'ultima infatti conferisce una profondità singolare al coinvolgimento dei credenti nell'atto oblativo di Cristo: grazie ad essa, la partecipazione al sacrificio di Cristo assume addirittura la forma dell'incontro sacramentale con il suo corpo e il suo sangue (cioè con la sua persona), che solo nelle specie eucaristiche sono presenti in forma sostanziale e permanente. E la presenza reale della persona di Cristo nelle specie eucaristiche non è presenza generica e indeterminata, bensì presenza di Cristo nell'atto del suo sacrificio: il corpo è il corpo dato e il sangue è il sangue versato. Tutto ciò è possibile perché la celebrazione è il luogo di una presenza «attuale»/«operativa» di Cristo risorto⁴⁶: attraverso l'azione celebrativa dell'assemblea eucaristica presieduta dal vescovo o dal presbitero, è il Signore stesso che agisce nella forza dello Spirito per rendere presente l'atto con cui egli dona la propria vita sulla croce e coinvolgere in esso i credenti⁴⁷. È dunque ultimamente Lui che – nella forza dello Spirito – agisce attraverso l'azione della Chiesa e, in modo specifico, nel ministro che la presiede; è Lui che parla attraverso la Parola che viene proclamata; è Lui che cambia il pane e il vino nel suo cor-

⁴⁶ Di presenza «attuale» parla ad esempio Neunheuser: «Christus praesens est, ut in categoriis scholasticis loquamur, actualiter, non tantum substantialiter, i.e. tamquam agens» (B. NEUNHEUSER, «De praesentia Domini», 324). Per indicare il medesimo concetto, Cuva privilegia il termine «presenza operativa», che designa «quella presenza per cui un soggetto si fa presente agendo su un altro. [...] Il soggetto agente è la causa efficiente, il principio cioè dalla cui azione dipende ciò che è prodotto nel soggetto passivo» (A. CUVA, *La presenza di Cristo*, 150).

⁴⁷ «Con il mistero eucaristico, Cristo risorto ci raggiunge, ma attraverso l'atto dal quale scaturirà per lui come per noi la risurrezione, cioè l'atto stesso del suo dono totale sulla croce» (L. COTÉ, *L'Eucaristia del popolo di Dio. Riflessioni sul mistero eucaristico*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 142).

po dato e nel suo sangue versato...: forme molteplici e reali di quella sua presenza che si realizza per antonomasia nel pane e nel vino consacrati⁴⁸.

3.2. Riscoprire il senso

Una volta ritrovato il contesto adeguato nel quale collocare (o meglio ricollocare) il tema della presenza reale di Cristo nelle specie eucaristiche, diventa più agevole metterne a fuoco il senso. A tale proposito possiamo forse lasciare da parte l'espressione un po' astratta di «presenza reale» per dire più semplicemente: il pane spezzato e il vino condiviso dell'eucaristia sono il corpo dato e il sangue versato del Signore, cioè si identificano con lui nell'atto di dare la vita sulla croce. In rapporto a tale identità, tre sono le sottolineature indicate dalla fede cattolica.

1) Il credente non si accontenta di dire che pane e vino sono dei segni che fanno pensare al corpo di Cristo; né che sono immagini che lo ritraggono, mentre lui è altrove; né che attraverso di essi il Signore sprigiona la sua forza... Queste espressioni sono insufficienti. Occorre riconoscere un'identità reale – ontologica – tra quegli alimenti e la persona del Signore. Nello specifico, è questo il dato di fede che si vuole far valere parlando di «presenza reale».

2) Si tratta in fondo di riconoscere che la presenza eucaristica – in quanto reale – non è il frutto, il prodotto della fede del soggetto credente. Evidentemente solo con un atto di fede si può riconoscere la presenza reale; ma – nell'atto stesso con cui il credente riconosce che quel pane è il corpo di Cristo – riconosce di non essere lui, con la sua fede, a far sì che l'eucaristia sia il corpo di Cristo.

3) L'eucaristia è corpo di Cristo in se stessa, anteriormente all'atto di fede con cui il credente la riconosce come tale. Se è certo che l'eucaristia è stata voluta dal Signore *per noi*, essa ha comunque una consistenza *al di fuori di noi*, indipendente dalla nostra volontà e dalla nostra fede. È quindi ultimamente un dono, che tocca a noi riconoscere, ma che non possiamo procurarci da noi stessi.

⁴⁸ «Essendo aspetti vari di un'unica presenza [...], essi si incrociano, si intersecano, addirittura si compenetrano in modo tale che può essere pericoloso e dannoso tentare di isolarli o separarli» (A. CUVA, *La presenza di Cristo*, 169).

3.3. Rinnovare lo sguardo sulla realtà

Certo, il discorso resta arduo. Tale risulta soprattutto all'interno di una cultura come la nostra, che tende a ridurre tutta la realtà a ciò che di essa si può sperimentare coi sensi o con gli strumenti offerti dalla scienza. E poiché la presenza eucaristica non può essere oggetto di questo tipo di esperienza, essa rimane inevitabilmente tagliata fuori dal novero di ciò di cui è serio occuparsi. Ma la realtà si può davvero ridurre a ciò che di essa possiamo sensibilmente sperimentare? Non esistono forse dimensioni della realtà che sfuggono alla presa dei sensi, ma sono assolutamente reali? Di questo genere non sono forse le realtà che, ben più profondamente di altre, tengono in piedi l'esistenza? Tra queste realtà può certamente essere annoverata la presenza reale di Cristo nelle specie eucaristiche.

In rapporto ad essa non bisogna sottovalutare la possibilità di percepirla e farla percepire attraverso il linguaggio dei gesti. Il gesto della genuflessione di fronte al pane consacrato, ad esempio, esprime il riconoscimento della presenza di Cristo e nel contempo la confessa come qualcosa che ci supera, che va oltre e cui dobbiamo sottometterci, lasciando cadere ogni pretesa di «mettere le mani» su di essa. Nella genuflessione tutto questo è espresso non mediante un discorso concettuale, bensì attraverso il coinvolgimento del corpo, che efficacemente concorre a strutturare un certo modo di percepire la realtà. Il gesto della genuflessione, quindi, non si limita a esprimere in modo corporeo il riconoscimento della presenza reale, già prima adeguatamente realizzato a livello mentale; più profondamente, nel momento in cui il gesto della genuflessione è compiuto, esso effettua il riconoscimento della presenza reale attraverso una modalità sua propria che, mettendo in gioco la dimensione corporea della persona, concorre a strutturare quel riconoscimento⁴⁹.

⁴⁹ «Inginocchiarsi, come atteggiamento del corpo, partecipa dell'unico atto conoscitivo della persona. Pensare che il corpo non sia implicato nei processi del conoscere è riduttivo, e fondamentalmente significa identificare la conoscenza intellettuale con la conoscenza *tout court*. In questo senso, perciò, inginocchiarsi non è solo un gesto eventualmente devozionale, ma una modalità di conoscenza che, come tale, modifica anche il processo della conoscenza» (S. GUARINELLI, *Il prete immaturo. Un itinerario spirituale*, EDB, Bologna 2013, 25).

II. LA PRESENZA REALE DI CRISTO NEGLI ALTRI SACRAMENTI

A questo punto ci chiediamo in che modo quel che abbiamo detto sulla presenza reale eucaristica possa aiutare a comprendere la presenza di Cristo negli altri sacramenti. Ci poniamo dunque nella scia della *Mysterium Fidei*, secondo cui la presenza di Cristo nelle specie eucaristiche è reale «per antonomasia» e non esclude il realismo di altre forme di presenza di Cristo alla sua Chiesa. Un'affermazione del genere sembra suggerire l'opportunità che le altre forme di presenza del Signore – esse pure qualificabili come «reali» – siano comprese a partire da ciò che si realizza nella presenza eucaristica. Se questo è vero per la presenza di Cristo nella Chiesa che prega, che esercita le opere di misericordia, che predica..., è vero a maggior ragione per la presenza di Cristo negli altri sacramenti. Ci troviamo così del tutto in linea con la convinzione secondo cui, in rapporto agli altri sacramenti, l'eucaristia è il *princeps analogatum*: nell'eucaristia, cioè, la realtà del sacramento si attua in maniera piena, mentre negli altri sacramenti si dà in maniera analogica, come per partecipazione⁵⁰. Procediamo raccogliendo anzitutto gli elementi che specificano la presenza reale nell'eucaristia (1) per mostrare poi gli aspetti di continuità tra la presenza di Cristo nella celebrazione dell'eucaristia e la sua presenza negli altri sacramenti (2). Come già dichiarato in apertura di questo contributo, l'esiguità del dibattito su questo punto giustifica il carattere assai sintetico e a tratti solo evocativo delle note che seguono.

⁵⁰ «Questo carattere primario dell'eucaristia comporta che gli altri sacramenti trovino il loro senso ultimo proprio in rapporto all'eucaristia. In altri termini: la parola “sacramento” è una parola *analogica*, il che vuol dire che si applica a ciascun sacramento in modo identico e diverso, non trovando la sua piena realizzazione che nell'eucaristia» (G. LAFONT, «Presentazione», in A. GRILLO - M. PERRONI - P.R. TRAGAN [edd.], *Corso di teologia sacramentaria, 1. Metodi e prospettive*, Brescia, Queriniana, 2000, 7-20: 16). Questa prospettiva è sviluppata da A. GRILLO, «L'eucaristia al centro del settenario sacramentale. Declino e ripresa di un assioma sistematico», in *Corso di teologia sacramentaria, 2. I sacramenti della salvezza*, 65-92.

1. La specificità/singularità della presenza di Cristo nell'eucaristia

1.1. Specificità/singularità in relazione agli elementi sacramentali

L'elemento che, più di ogni altro, distingue la celebrazione eucaristica dalle altre celebrazioni sacramentali è la presenza di Cristo, così come si realizza nel pane e vino consacrati. In analogia con l'eucaristia anche gli altri sacramenti possono essere considerati memoria/presenza della Pasqua del Signore: essi sono cioè azioni rituali che la Chiesa compie in obbedienza alla volontà di Gesù Cristo e mediante le quali il Risorto, nella forza dello Spirito, rende perennemente presente/attuale nella storia l'evento della sua Pasqua. Tuttavia solo nella celebrazione eucaristica la presenza della Pasqua si dà in modo così incisivo da mutare l'identità sostanziale degli elementi sacramentali in gioco. La singularità propria della presenza reale eucaristica va quindi colta anzitutto in rapporto agli elementi che Cristo utilizza per manifestarsi: se infatti negli altri sacramenti gli elementi materiali (acqua, olio...) sono solo funzionalmente sottratti all'uso comune, il pane e il vino dell'eucaristia sono in modo sostanziale e irreversibile mutati nel corpo dato e nel sangue versato del Signore⁵¹. Grazie a tale mutamento (la transustanziazione), la partecipazione dei fedeli all'evento pasquale assume addirittura la forma dell'incontro sacramentale con il corpo e il sangue del Signore, che solo nelle specie eucaristiche sono «contenuti» in forma sostanziale e permanente.

1.2. Specificità/singularità in relazione alla struttura liturgica e ai destinatari

La specificità/singularità della celebrazione eucaristica rispetto agli altri sacramenti si può cogliere anche sotto un altro profilo. Nella sua struttura rituale essenziale, la celebrazione eucaristica si configura come una sequenza di azioni (prendere il pane/il calice – benedirli/rendere grazie – distribuirli ai discepoli perché se ne nutrano) che significano e realizzano la comunione dei discepoli al pane/corpo dato e al vino/sangue versato del

⁵¹ «Il rapporto di Cristo con la materia del sacramento eucaristico, pane e vino, è unico e singolare. Questi due elementi [...] non vengono solo “usati” dal Cristo *ad actum* [...], ma realmente trasformati per diventare “sostanzialmente e ininterrottamente” il suo corpo e il suo sangue» (V. CROCE, *Il sacramento dell'alleanza. Soteriologia ed eucaristia*, Elledici, Leumann [To] 1997, 107).

Signore, cioè al suo sacrificio. In questo suo modo di realizzarsi l'eucaristia rivela la propria finalità di edificare la comunione ecclesiale attorno alla vita donata del Crocifisso Risorto. In essa, dunque, già a livello di struttura rituale, il riferimento alla comunione ecclesiale appare assai più chiaro rispetto agli altri sacramenti. In effetti, se ogni sacramento – a suo modo – «fa la Chiesa», questa finalità acquista particolare risalto nel caso dell'eucaristia, che ripropone la memoria/presenza della Pasqua in termini generali e globali, senza riferimento a situazioni specifiche dell'esistenza cristiana. Gli altri sacramenti invece – eccezion fatta per battesimo e crisma che costituiscono le necessarie «premesse» dell'eucaristia – hanno precisamente lo scopo di riproporre la memoria della Pasqua in particolari situazioni della vita del cristiano: il peccato del cristiano (la penitenza), la malattia del cristiano (l'unzione degli infermi), il servizio stabile alla Chiesa (il ministero ordinato), l'amore sponsale tra due credenti (il matrimonio). Questi quattro sacramenti rappresentano dunque una sorta di «prolungamento» o «irraggiamento» dell'eucaristia in situazioni specifiche dell'esistenza cristiana.

2. Elementi di continuità tra la presenza di Cristo nella celebrazione dell'eucaristia e quella negli altri sacramenti

2.1. Il sacramento come azione di Gesù Cristo

Fatta salva la singolarità della presenza di Cristo nelle specie eucaristiche (e quindi anche nella celebrazione eucaristica), a proposito della memoria/presenza della Pasqua negli altri sacramenti possiamo affermare qualcosa di analogo a ciò che abbiamo detto dell'eucaristia: tale memoria/presenza non è il «prodotto» della fede dei credenti; pertanto il coinvolgimento nella Pasqua del Signore è una possibilità che egli stesso *obiettivamente* offre ai credenti tramite la celebrazione sacramentale. A ben vedere, questo è ciò che afferma la dottrina dell'*ex opere operato*: i sacramenti hanno un'efficacia obiettiva, connessa al gesto rituale posto in atto e indipendente dalle disposizioni spirituali del ministro e/o del soggetto della celebrazione. Ciò dipende dal fatto che – come nel caso della celebrazione eucaristica – ogni celebrazione sacramentale è il luogo di un'«azione attuale» di Cristo: è Lui stesso che opera nella forza dello Spirito attraverso l'azione della Chiesa che celebra; è Lui l'«agente» principale in ogni

celebrazione sacramentale; è Lui che, attraverso il sacramento, offre agli uomini la possibilità obiettiva di essere coinvolti nella sua Pasqua.

Con questo non si vuol dire che il ruolo degli «agenti umani» sia irrilevante in rapporto all'atto sacramentale: perché esso sia valido, infatti, è necessario che ministro e soggetto abbiano almeno l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa. *Ad validitatem*, però, non sono richieste né l'ortodossia della professione di fede, né particolari disposizioni morali o spirituali⁵², le quali sono invece decisive perché il rito sacramentale possa esprimere la propria efficacia, portando frutti nella vita di chi lo riceve. Solo una celebrazione compiuta con fede effettivamente coinvolge il credente nella Pasqua di Cristo e fa sì che la sua vita ne assuma i contorni. E tuttavia non è la fede del credente a far sì che l'azione sacramentale sia memoria/presenza della Pasqua di Cristo⁵³. Analogamente a quanto si afferma per l'eucaristia, la memoria/presenza della Pasqua che gli altri sacramenti realizzano non è il «prodotto» della fede dei credenti, bensì una possibilità ad essi obiettivamente offerta.

2.2. Nell'azione della Chiesa che celebra

Il sacramento, dunque, è azione di Cristo che si realizza attraverso l'azione della Chiesa che celebra. Il ruolo attivo di Cristo nella celebrazione sacramentale è un'evidenza che si coglie nell'esercizio effettivo dell'azione celebrativa: il credente sa che Cristo è agente principale della celebrazione, non a monte della celebrazione, bensì grazie ad essa e in essa. È nell'atto della celebrazione che si riconosce la presenza di Cristo come «agente» principale nel sacramento. Di conseguenza tale riconoscimento non va a discapito dell'attenzione che deve essere riservata alle concrete dinamiche del rito. Al contrario: proprio il rispetto delle dinamiche carat-

⁵² Il sacramento della penitenza fa eccezione, perché gli atti morali del penitente, in quanto «quasi-materia», costituiscono un elemento essenziale del segno sacramentale.

⁵³ Una equilibrata considerazione di questa problematica porta a riconoscere che «nel contesto dei casi “normali” della vita cristiana, una teoria sacramentaria che non integrasse le disposizioni del soggetto per accentuare unicamente la gratuità del dono di Dio, verrebbe a mancare del suo oggetto proprio. Infatti, il suo oggetto sono le due realtà considerate *insieme*: la gratuità di un dono che non viene misurato, da parte di Dio, in base ai meriti o demeriti dell'uomo e la fecondità spirituale di questo dono, la quale dipende dalle disposizioni del soggetto» (L.-M. CHAUVET, «La liturgia nel suo spazio simbolico», *Concilium. Rivista Internazionale di Teologia* 31 [1995/3] 54-69: 67-68).

teristiche del rito sacramentale – *in primis* lo stacco rispetto ai linguaggi ordinari della vita quotidiana e il carattere programmato dell'azione rituale⁵⁴ – consente di percepire l'atto sacramentale come trasparenza dell'azione di un «Altro».

7 marzo 2016

PIERPAOLO CASPANI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

⁵⁴ Cf L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 221-258.