

Il sacrificio secondo la *Summa Theologica* di San Tommaso d'Aquino

*Abbé Bernard Lucien*¹

Quattro punti principali della *Summa Theologica* si prestano a un'analisi approfondita dell'insegnamento di San Tommaso sul sacrificio:

- il trattato sulla Legge antica (ST1-2 q98 - q105);
- il trattato sulla virtù della religione (ST2-2 q81 - q100);
- la questione sul sacerdozio di Cristo (ST3 q22) e quella sul modo di efficienza della sua Passione (ST3 q48);
- il trattato sull'Eucaristia (ST3 q73 - q83).

Potremmo semplicemente seguire questo ordine per portare a termine la nostra indagine. Ma lo stesso san Tommaso ci invita a esaminare prima i dati della legge naturale, poiché sono comuni e generali, presupposti dalle determinazioni della legge positiva divina o umana. Ora, è nel trattato sulla virtù della religione che il nostro Dottore fornisce questo insegnamento. È quindi da esso che inizieremo.

1. Il sacrificio nella prospettiva della virtù della religione

Richiami sulla virtù della religione.

Il sacrificio appartiene alla religione. Parte potenziale della giustizia, questa virtù rende a Dio ciò che gli è veramente dovuto, senza potergli rendere quanto gli è dovuto. Su questo secondo punto, quindi, non realizza pienamente l'essenza della giustizia (ST2-2 q80 a2).

La religione è una virtù speciale, ordinata a rendere a Dio l'onore che gli è dovuto (q81 a4). Poiché l'onore è dovuto a qualcuno in ragione della sua eccellenza, e Dio possiede un'eccellenza del tutto singolare per la sua assoluta trascendenza, ne consegue che si deve rendere a Dio un onore speciale.

La religione può inoltre svolgere il ruolo di virtù generale, quando ordina le azioni delle altre virtù in vista della gloria di Dio (q81 a4 ad2); è quindi opportuno distinguere chiaramente le azioni elicitive della religione e quelle da essa imposte (*ibid.* e q81 a1 ad1).

San Tommaso precisa molto formalmente (ST2-2 q81 a2 ad2) che agire in questo modo in vista della riverenza divina – ciò che fa la religione – rientra nel giudizio della ragione naturale; è la determinazione di questo agire che dipende dall'istituzione del diritto divino o umano.

¹ Conferenza tenuta in occasione del^{3°} convegno del C.I.E.L., ottobre 1997.

Non bisogna separare troppo bruscamente la virtù della religione dall'ordine teologico. San Tommaso afferma addirittura (ST1-2 q103 a3) che il culto interiore – al quale è ordinato il culto esteriore – consiste nella fede, nella speranza e nella carità. Tuttavia, per non ridurre a nulla questa virtù, è importante comprendere bene la sua umile specificità rispetto alla fede, alla speranza e alla carità. Il nostro Dottore lo spiega (ST2-2 q81 a5): Dio è oggetto delle virtù teologali, ma è solo fine della religione, il cui oggetto è il culto dovuto a Dio. Questo oggetto è un mezzo direttamente in relazione con Dio – da cui la preminenza della religione tra le virtù morali –, ma appartiene all'ordine creato.

In questa prospettiva, le virtù teologali prevalgono sull'atto religioso poiché tali virtù hanno come oggetto il fine stesso, Dio, mentre la religione ha come oggetto determinati atti in vista del fine (*ibid.* ad1). Ma, correlativamente, la religione conferisce alle virtù teologali una dimensione specifica, quella dell'ordinazione alla riverenza divina nel culto di latria.

Una conseguenza importante del carattere *morale* della virtù della religione è che essa possiede un giusto mezzo, in un modo che le è proprio².

Gli atti interiori della religione

Gli atti interiori della religione – lo ricordiamo solo – sono la devozione nella volontà (q82) e la preghiera nella ragione pratica (q83).

La devozione è qualcosa di molto più forte di quanto il significato moderno veicoli: è la volontà di compiere con prontezza ciò che riguarda il servizio di Dio. Per quanto riguarda la preghiera, si tratta direttamente della preghiera di richiesta; essa comprende tuttavia diverse parti (cfr. q83 a17).

Al contrario, la contemplazione o la meditazione è causa, per quanto dipende da noi, della devozione (q82 a3).

Il culto esterno

² «Alla terza obiezione si risponde che la religione non è una virtù teologale né intellettuale, ma morale, poiché deriva dalla giustizia. Il suo mezzo non si colloca tra le passioni, ma secondo una certa uguaglianza tra le operazioni che si riferiscono a Dio. Non dico un'uguaglianza assoluta, poiché non si può rendere a Dio quanto gli si deve, ma secondo la considerazione della capacità umana e del favore divino.

Ci può essere del superfluo nelle cose che riguardano il culto divino, non in base alla quantità, ma in base ad altre circostanze, ad esempio perché il culto divino è reso a qualcuno che non ne ha diritto, o quando non è necessario, o in base a ciò che non dovrebbe essere secondo altre circostanze.

Questo è importante da notare – non possiamo dilungarci qui su alcuni aspetti del dibattito sulla concelebrazione.

È con l'articolo 7 (ST2-2 q81) che san Tommaso esamina la questione del culto esterno. Qui il nostro Dottore usa la parola «latria», che può essere considerata sinonimo di «religione», in quanto entrambe designano la stessa virtù³.

San Tommaso afferma l'esistenza dell'atto esteriore della religione. Ma occorre meditare sulla ragione che egli ne dà, ragione che ci obbliga a comprendere bene diversi aspetti del fine:

Noi rendiamo riverenza e onore a Dio non per Lui (*propter eum*), che possiede in Sé la pienezza della gloria e al quale la creatura non può aggiungere nulla, ma per noi (*propter nos*), perché rendendo riverenza e onore a Dio, il nostro spirito si sottomette a Lui, e in questo consiste la sua perfezione; infatti, ogni cosa ottiene la sua perfezione dal fatto di sottomettersi al suo superiore⁴, come il corpo dal fatto di essere vivificato dall'anima e l'aria dal fatto di essere illuminata dal sole.

Ora, lo spirito umano, per unirsi a Dio, ha bisogno di essere guidato come per mano dalle realtà sensibili: l'apostolo dice infatti, nella *Lettera ai Romani*, che le realtà invisibili sono intellettualmente concepite dalle cose che sono state fatte...

Per questo è necessario utilizzare alcune cose corporee nel culto divino affinché, attraverso di esse, come attraverso dei segni, lo spirito umano sia stimolato agli atti spirituali attraverso i quali si unisce a Dio.

Quindi la religione possiede, è vero, atti interiori che le appartengono come quasi principali e di per sé, ma anche atti esteriori che sono come secondari e ordinati agli atti interiori.

Quindi, bisogna prestare attenzione al significato del *propter*: Dio è certamente il fine dell'atto religioso e anche, in un certo senso, il fine *cui*, poiché Dio è Colui «a cui» viene reso culto. Ma non è in alcun modo fine *cui* in quanto, sotto questo aspetto, il fine può includere l'indigenza e quindi, del resto, assumere la formalità della materia-soggetto nella struttura globale del fine. San Tommaso lo ha spiegato in risposta alla seconda obiezione⁵.

2. I sacrifici

³ Tuttavia esistono delle sfumature (3 S d9 q1 a1 q1a1).

⁴ Principio che dovrebbe essere meditato e compreso da coloro che sono entrati in guerra, nella questione dell'inserimento del soprannaturale nel naturale, contro la nozione di «potere obbediente»...

⁵ Alla seconda obiezione si risponde che queste realtà esteriori non sono offerte a Dio come se Egli ne avesse bisogno, secondo questo passo del salmo: «Mangerò forse la carne dei tori o berrò il sangue dei capri?», ma sono offerte a Dio come segni delle opere interiori e spirituali, che Dio accetta per se stesse. Da qui la frase di Agostino (Cit. de Dieu, L.X): «Il sacrificio visibile è il sacramento del sacrificio invisibile, cioè il segno sacro».

Lo studio degli atti esteriori della religione inizia con ciò che costituisce il nostro argomento specifico: i sacrifici. Questi atti esteriori sono racchiusi nella caratterizzazione: «atti mediante i quali alcune cose esteriori sono offerte a Dio» (q85, prologo).

In questo insieme, San Tommaso distingue innanzitutto i voti, con cui si fanno promesse a Dio (q88), dalle cose donate a Dio dai fedeli. Questa categoria è costituita dai sacrifici (q85), dalle oblazioni e dai primi frutti (q86) e infine dalle decime (q87).

San Tommaso ci fornisce quindi qui (ST2-2 q85) un vero e proprio piccolo trattato sul sacrificio. Vengono stabilite quattro conclusioni.

La stessa legge naturale comanda di offrire un sacrificio a Dio (a1)

Rispondo che la ragione naturale insegna all'uomo che egli è soggetto a un superiore, a causa dei difetti che prova in se stesso e per i quali ha bisogno di essere aiutato e guidato da un superiore. E qualunque sia questo superiore, è colui che tutti chiamano Dio.

Ora, come nelle cose naturali gli inferiori sono naturalmente sottomessi ai superiori, così la ragione naturale impone all'uomo, secondo la sua inclinazione naturale, di manifestare sottomissione e onore a colui che è al di sopra di lui, secondo il suo modo. Ora, il modo che conviene all'uomo consiste nell'usare segni sensibili per esprimere certe cose, poiché egli riceve la sua conoscenza dal mondo sensibile.

È quindi la ragione naturale che sta all'origine del fatto che l'uomo utilizzi alcune cose sensibili offrendole a Dio in segno di sottomissione e onore che gli sono dovuti, in modo simile alla pratica degli uomini che offrono qualcosa ai loro padroni in riconoscimento della loro signoria.

Ma questo rientra nella ragione del sacrificio. Ecco perché l'offerta del sacrificio rientra nel diritto naturale.

La conclusione dell'articolo ci fornisce un primo approccio all'essenza del sacrificio. Tuttavia, essa dovrà essere completata per mettere in luce la distinzione tra semplice «oblazione» e «sacrificio» in senso proprio.

Nell'ad1, san Tommaso precisa: l'oblazione di un sacrificio considerata in generale è comandata dalla legge naturale; la determinazione dei sacrifici dipende dall'istituzione divina o umana.

Si deve offrire sacrificio solo a Dio (a2)

Il principio che guida la risposta è importante: l'oblazione del sacrificio viene fatta per significare qualcosa.

Ora, il sacrificio offerto esternamente significa il sacrificio spirituale interiore, mediante il quale l'anima si offre a Dio (cfr. Sal 59, 19: «Lo spirito contrito è un sacrificio per Dio»); poiché, come abbiamo visto (q81 a7, q84 a2), gli atti esteriori della religione sono ordinati agli atti interiori.

Ora, l'anima si offre a Dio in sacrificio come al principio della sua creazione e come al fine della sua beatificazione. E, secondo la vera fede, solo Dio è il creatore delle nostre anime (ST1 q90 a3; q118 a2). Inoltre, solo in lui consiste la nostra beatitudine⁶ :

«Conclusione: così come si deve offrire il sacrificio interiore solo a Dio, allo stesso modo si devono offrire solo a lui i sacrifici esteriori (che gli sono ordinati come segni)».

Nella dottrina del sacrificio occorre valutare attentamente l'importanza del suo significato, molto più formale del valore della cosa materiale. Ciò è ben sottolineato nella risposta alla seconda obiezione:

«Nell'oblazione del sacrificio non si considera il prezzo dell'animale ucciso, ma il significato, secondo cui questo atto è compiuto per onorare il Maestro supremo di tutto l'universo».

L'oblazione del sacrificio è un atto speciale di virtù (a3)

Certamente, le azioni che rientrano in varie virtù, come l'elemosina o la mortificazione corporale, possono essere ordinate al loro fine di riverenza verso Dio⁷ ; quindi, questi atti suscitati da virtù diverse dalla religione possono essere definiti «sacrifici». Infatti, in generale, quando l'atto di una virtù è ordinato al fine di un'altra, esso partecipa in qualche modo alla sua specificità.

Resta il fatto che il sacrificio è un atto speciale, che merita una lode propria, a causa della sua ordinazione alla riverenza divina: e, per questo, rientra di per sé nella virtù della religione.

Esistono atti che non hanno altro motivo di essere lodati se non il fatto di essere compiuti per riverire Dio: questi atti sono detti in senso proprio «sacrifici» e sono motivati dalla religione.

A questo punto, il concetto di sacrificio comincia ad arricchirsi di varie sfumature, ma anche a soffrire di una certa confusione. San Tommaso proietterà un ordine luminoso in questo ricco dato, attraverso le sue risposte a due obiezioni. Nell'ad2, san Tommaso afferma il carattere principale del sacrificio interiore, distinto sia dall'offerta dei beni del corpo che da quella delle cose esterne:

Il bene dell'uomo è triplice.

⁶ Cfr. ST1-2 q1 a8; q2 a8; q3 a1, a7, a8.

⁷ Precisamente, secondo l'ad1, commentando sant'Agostino, ogni atto di virtù riceve il motivo del sacrificio dal fatto che lo compiamo per aderire a Dio, secondo una santa società.

Il primo è il bene dell'anima, offerto a Dio attraverso un certo sacrificio interiore, attraverso la devozione, la preghiera e altri atti interiori di questo tipo. E questo è il sacrificio principale.

Il secondo è il bene del corpo, offerto a Dio in qualche modo dal martirio, dall'astinenza o dalla continenza.

Il terzo è il bene delle cose esteriori, che vengono offerte in sacrificio a Dio. Ciò avviene direttamente quando offriamo immediatamente a Dio i beni che possediamo; e immediatamente quando diamo al nostro prossimo questi beni, per Dio.

Poi, con l'ad3, il Dottore comune precisa come l'offerta delle cose esteriori costituisca un sacrificio in senso proprio: quando questa offerta – che significa peraltro il sacrificio interiore – si realizza in un rito sacro:

Si parla propriamente di sacrificio quando qualcosa viene compiuto sulle realtà offerte a Dio, come quando gli animali venivano uccisi, quando il pane veniva spezzato, mangiato, benedetto. E lo indica il nome stesso, poiché sacrificio significa che l'uomo compie qualcosa di sacro.

Si parla direttamente di oblazione quando una cosa viene offerta a Dio, anche se non viene compiuta alcuna azione su di essa: così si dice che vengono offerti sull'altare il denaro o i pani che non sono oggetto di alcuna azione.

Quindi ogni sacrificio è un'oblazione, ma non è vero il contrario.

Tutti sono tenuti a offrire sacrifici (a4)

La ragione è che tutti sono tenuti a ciò che è comandato dalla legge naturale. Si possono tuttavia fornire alcune precisazioni:

Come abbiamo detto, il sacrificio è duplice.

Il primo e principale è il sacrificio interiore, al quale tutti sono tenuti, poiché tutti sono tenuti a offrire a Dio uno spirito devoto.

L'altro è il sacrificio esteriore, che si divide in due

Uno non ha altro valore se non quello di essere una realtà esteriore offerta a Dio per proclamare la propria sottomissione a Lui.

A questo sacrificio sono tenuti in modo diverso coloro che sono sotto la Legge nuova o antica e coloro che non sono sotto la Legge.

Infatti coloro che sono sotto la Legge sono tenuti a offrire sacrifici determinati secondo i comandamenti della Legge.

Ma coloro che non erano sotto la Legge erano tenuti a compiere qualche azione esteriore per onorare Dio, secondo quanto era consono alle usanze degli uomini tra i quali vivevano, senza essere tenuti in modo determinato a questo o a quello.

Altro è il sacrificio esteriore che consiste nel fatto che gli atti esteriori delle altre virtù sono rivolti alla riverenza divina. Alcuni di questi atti rientrano in un precetto che obbliga tutti, mentre altri sono supererogatori e non sono imposti a tutti.

Queste ultime precisazioni consentono di collocare il sacerdote (*sacerdos*) sotto il regime della Legge divina – antica o nuova –:

Obiezione 3:

«Inoltre, i sacerdoti (*sacerdotes*) sono così chiamati perché offrono il sacrificio a Dio. Ma non tutti sono sacerdoti. Quindi non tutti sono tenuti a offrire sacrifici».

Risposta:

«I sacerdoti offrono i sacrifici ordinati specialmente al culto divino, non solo per se stessi, ma anche per gli altri.

Ma ci sono anche altri sacrifici che chiunque può offrire a Dio per sé stesso, come risulta da quanto detto sopra».

3. Il sacrificio alla luce della Legge antica

Spesso misconosciuto, lo studio della Legge antica sviluppato da San Tommaso nella *Prima-Secundae* è un modello di esegesi teologica. Andremo direttamente ai passaggi che ci interessano.

La Legge antica, buona sebbene imperfetta (q98 a1), fu data da Dio (a2) solo al popolo ebraico, perché era l'unico depositario della Promessa: da esso sarebbe venuto il Messia (a4).

Questa Legge conteneva certamente precetti morali, che comandavano atti di virtù (q99 a2) – e questi precetti potevano quindi rientrare anche nella legge naturale (q98 a5) – ma comprendeva anche precetti cerimoniali, che san Tommaso giustifica così (q99 a3)⁸ :

«Come si è detto, la Legge divina è istituita principalmente per ordinare gli uomini a Dio (...)

Ora, l'uomo è ordinato a Dio non solo attraverso atti interiori dello spirito, che sono credere, sperare e amare, ma anche attraverso alcune opere esteriori, con le quali l'uomo

⁸ C'erano anche precetti giudiziari, che non riguardano il nostro argomento: ST1-2 q99 a4.

professa di essere al servizio di Dio. E queste opere sono dette appartenere al culto di Dio⁹.

I precetti cerimoniali sono quindi quelli che riguardano il culto divino e che determinano ciò che richiede la sola legge naturale (cfr. ST1-2 q99 a3 ad2).

San Tommaso dedica loro tre domande (q101 - q103), di cui la seconda è particolarmente ricca.

4. I precetti cerimoniali in sé: carattere fondamentale dei sacrifici

Il nostro Dottore mette innanzitutto in luce l'essenza e la divisione di questi precetti cerimoniali.

Dopo aver ribadito che *la loro ratio* consiste nel fatto che riguardano il culto divino (q101 a1), san Tommaso introduce un concetto molto importante (a2): questi precetti sono figurativi. Nel *sed contra*, egli si basa sull'autorità di San Paolo: «Nessuno vi giudichi per ciò che mangiate o bevete, o per una festa, una luna nuova o un sabato. Queste cose sono solo l'ombra di ciò che doveva venire; ma la realtà è Cristo. » (Col 2,16-17) – il che dimostra, tra l'altro, tutta l'imperfezione che, secondo san Tommaso, c'è in questa caratteristica di essere «figurativo».

Perché allora queste cerimonie esteriori e figurative? San Tommaso lo spiega introducendo la distinzione tra il culto interiore di Dio e il culto esteriore di Dio (a2, *Corpus*):

Il culto di Dio è duplice: interiore ed esteriore. Infatti, poiché l'uomo è composto da anima e corpo, entrambi devono essere applicati al culto di Dio, in modo che l'anima lo onori con un culto interiore e il corpo con un culto esteriore (...). E come il corpo è ordinato a Dio dall'anima, così il culto esteriore è ordinato al culto interiore.

Questa dottrina molto semplice permette di comprendere la necessità e la natura del culto esterno, secondo i diversi stati dell'umanità, in relazione alla sua unione con Dio. Il nostro testo continua infatti:

Ora, il culto interiore consiste nel fatto che l'anima è unita a Dio mediante l'intelligenza e l'affetto.

Quindi, a seconda che l'intelligenza e l'affetto di chi onora Dio siano uniti a Lui in modo diverso e retto, così gli atti esterni dell'uomo sono applicati in modo diverso al culto di Dio.

⁹ San Tommaso avanza poi due ipotesi etimologiche per la parola «cerimonia».

Nella beatitudine, l'intelletto umano coglierà la verità divina in sé stessa: da qui l'esclusione, per perdita di ragion d'essere, dell'aspetto figurativo del culto esteriore – ma non del culto stesso –: «Nello stato di beatitudine futura l'intelligenza umana vedrà la verità divina stessa e in sé stessa. Allora il culto esteriore non consisterà in una figurazione, ma solo nella lode di Dio, che procede dalla conoscenza e dall'affetto interiori».

Nella vita presente, la verità divina non si manifesta a noi senza figure sensibili¹⁰ ; con una variazione secondo i due stati della conoscenza: Legge antica, Legge nuova.

Il contributo della Nuova Legge, a questo proposito, è che la via che ci conduce alla Patria è aperta: essa è Cristo. Da qui l'importante conclusione: «Sotto il regime della Legge nuova, questa via è ormai rivelata e non deve più essere prefigurata come futura, ma commemorata come una realtà passata o presente; non si deve più prefigurare che la gloria, realtà futura che non è ancora stata svelata. Questo è il pensiero della *Lettera agli Ebrei* (10,1): «La legge è solo l'ombra dei beni futuri e non l'immagine stessa delle realtà»; un'ombra infatti è meno di un'immagine, e qui l'immagine appartiene alla Legge nuova, l'ombra alla Legge antica».¹¹ .

Si noti la doppia differenza¹² :

- nella Legge antica, i simboli sensibili riguardanti Cristo sono solo ombre e prefigurano;
- nella Legge nuova, questi simboli non sono ombre ma immagini, e commemorano (Cristo - Via) sia come realtà passata, sia come presente.

Concludiamo: il concetto di «simbolo sensibile»¹³ esprime la proprietà del culto esteriore in quanto esso deriva dal culto interiore di un uomo che non è ancora in possesso della verità divina in sé.

Dopo aver giustificato la molteplicità dei precetti cerimoniali (q101 a3), in riferimento alla molteplicità delle inclinazioni umane, San Tommaso espone la divisione di queste cerimonie (a4), che colloca in modo più esplicito la specificità dei sacrifici.

¹⁰ Per tutto questo tema, san Tommaso fa riferimento a san Dionigi.

¹¹ Traduzione Tonneau o.p.

¹² Dal punto di vista del «segno». C'è inoltre una differenza essenziale dal punto di vista della «realtà contenuta»: cfr. ST1-2 q101 a4 ad2: «Alla seconda obiezione si risponde che il sacrificio della Nuova Legge, cioè l'Eucaristia, contiene Cristo stesso (...). Ma i sacrifici dell'Antica Legge non contenevano Cristo».

¹³ San Tommaso non usa questa parola qui, ma utilizza l'espressione «figure sensibili» per i due stati terreni. Tuttavia, subito dopo, sembra riservare la parola «figura» allo stato della Legge antica; per evitare questa ambiguità lessicale, utilizziamo la parola «simbolo» come equivalente di «figura» nel suo senso generico.

In questo passaggio della *Summa*, san Tommaso ci offre un insegnamento importante: il culto, in sé, consiste specialmente nei sacrifici, che sono offerti in onore di Dio¹⁴.

Le cose sacre costituiscono strumenti di culto, i sacramenti e le osservanze riguardano propriamente gli adoratori stessi.

Nella risposta alla terza obiezione, San Tommaso afferma che anche i sacrifici e i sacramenti erano cose sacre. L'espressione «cose sacre» raggruppa quelle che non sono né sacrifici né sacramenti.

Allo stesso modo, le «osservanze» designano una realtà ancora più comune: si trattava di modi di vivere non immediatamente ordinati al culto divino – al contrario del tabernacolo e dei suoi utensili –, ma che «non per questo avevano meno carattere cerimoniale, in qualche modo derivato, in quanto conferivano al popolo di Dio una certa abilitazione al culto divino. »

In risposta alla quinta obiezione, san Tommaso colloca le oblazioni e le offerte nella sfera dei sacrifici, perché erano offerte a Dio, secondo Eb 5,1: «Ogni pontefice, infatti, è scelto tra gli uomini e costituito per gli uomini come mediatore nelle loro relazioni con Dio, con il compito di offrire doni e sacrifici per i peccati».

Dovremo poi precisare la distinzione tra «oblazione» – o «dono» – e «sacrificio».

5. Ragion d'essere di questi precetti cerimoniali, e in particolare dei sacrifici

Nella domanda 102, san Tommaso espone ampiamente questo argomento. Qui ci limiteremo a trattare solo ciò che riguarda i sacrifici.

I dati comuni

In generale, i precetti cerimoniali dell'Antico Testamento avevano una duplice ragion d'essere. Da un lato erano ordinati al culto di Dio secondo quanto richiesto da quel periodo storico, dall'altro erano destinati a prefigurare il Cristo che doveva venire: ragion d'essere «letterale» e ragion d'essere «figurativa». San Tommaso fornisce dettagli su questa duplice finalità in q102 a2.

Notiamo che quando il significato riguarda l'ordine presente – dell'Antico Testamento –, si rimane nell'ambito della ragion d'essere letterale (ST1-2 q102 a2 ad1).

D'altra parte, le due ragioni d'essere sono cumulabili per una stessa cerimonia (*ibid.* ad2).

¹⁴ Notiamo – si tratta di un'osservazione lessicale, ma importante per comprendere bene il pensiero di San Tommaso – che il termine «sacrificio» indica in entrambi i testi (ciò è particolarmente evidente nel secondo, con l'esempio delle pecore e dei vitelli) la cosa stessa. Dal punto di vista dell'atto, questi sacrifici sono semplicemente definiti «offerti» nel primo caso e «immolati» nel secondo.

Ma se i due tipi di causa sono sempre da considerare nelle cerimonie in generale, resta il fatto che molti dettagli cerimoniali hanno solo un significato figurativo (*ibid.* ad3).

Il caso specifico dei sacrifici dell'Antica Legge

San Tommaso dedica a questo argomento un articolo di lunghezza insolita e, soprattutto, esamina quattordici obiezioni, cosa del tutto eccezionale per la *Summa teologica*. Non è certamente presuntuoso vedere in ciò l'importanza che il nostro Dottore attribuiva alla questione.

È proprio della «saggezza teologica» sforzarsi, con umiltà ma senza pusillanimità, di mettere in luce le «cause ragionevoli»¹⁵, sigillo della saggezza divina nel governo divino. San Tommaso si impegna in questo senso. E, proprio per questo, oltre a fornirci utili chiarimenti per la comprensione del passato, ci istruisce su dati essenziali e permanenti sul sacrificio nell'ordine attuale delle cose.

«Come si è detto sopra, le cerimonie dell'antica Legge avevano una duplice causa, vale a dire una causa letterale, in quanto ordinate al culto di Dio, e una causa figurativa o mistica¹⁶, in quanto ordinate a figurare Cristo.

Da entrambi i punti di vista si possono opportunamente assegnare le cause delle cerimonie che riguardavano i sacrifici.

1°) In quanto i sacrifici erano ordinati al culto di Dio, la loro causa può essere considerata duplice.

In primo luogo, in quanto i sacrifici rappresentavano l'ordinazione dello spirito a Dio: a ciò era spinto colui che offriva il sacrificio.

Ora, appartiene alla giusta ordinazione dello spirito a Dio che l'uomo riconosca che tutto ciò che ha proviene da Dio come suo principio primo, e che ordini tutto a Dio come suo fine ultimo.

E questo era rappresentato nelle oblazioni e nei sacrifici: l'uomo li offriva in onore di Dio, prendendoli dai suoi beni, come per riconoscere che i suoi beni provenivano da Dio (...). Quindi, nell'oblazione dei sacrifici, l'uomo proclamava che Dio era il primo principio e il fine ultimo della creazione delle cose, a cui tutto doveva essere riferito.

E poiché la retta ordinazione dello spirito a Dio richiede che l'uomo non riconosca altro autore primo delle cose se non Dio solo, e non ponga il suo fine in nessun altro, ne conseguiva il divieto, nella legge, di offrire un sacrificio ad altri che a Dio (Esodo 22) (...).

¹⁵ Citate da san Tommaso nel *sed contra* del presente articolo.

¹⁶ Da notare questa nuova precisazione lessicale, che equipara «figurativo» e «mistico». È proprio quello che viene chiamato anche senso «spirituale».

Da qui, per quanto riguarda la causa delle cerimonie relative ai sacrifici, la possibilità di assegnarne la ragione in un altro modo: vale a dire considerando che in tal modo gli uomini venivano distolti dai sacrifici offerti agli idoli. (...)

2°) Tra tutti i doni concessi da Dio al genere umano decaduto a causa del peccato¹⁷, il principale consiste nel dono di suo figlio (cfr. Gv 3) (...).

Ecco perché il sacrificio più potente è quello con cui Cristo ha offerto se stesso a Dio in odore gradito (Ef 5).

E per questo motivo tutti gli altri sacrifici erano offerti nella Legge antica per rappresentare questo sacrificio principale, unico e singolare, come il perfetto è rappresentato dall'imperfetto. Per questo l'apostolo dice (Eb 10) che il sacerdote dell'antica Legge offriva spesso le stesse ostie, che non possono mai togliere i peccati, mentre Cristo ha offerto un'unica ostia per i peccati, valida per sempre. E poiché la ragione della figura si ricava da ciò che è figurato, le ragioni dei sacrifici figurativi dell'Antica Legge devono essere ricavate dal vero sacrificio di Cristo».

Nell'ad1, san Tommaso riassume bene i tre motivi per cui Dio voleva i sacrifici dell'Antico Testamento. Infatti, come dice la Sacra Scrittura (Sal 49, 13; Is 1, 11), non era perché avesse bisogno delle cose offerte, ma:

- per escludere l'idolatria;
- per esprimere la giusta ordinazione dello spirito umano verso Dio;
- per rappresentare il mistero della Redenzione degli uomini da parte di Cristo.

Nella risposta alle altre obiezioni, san Tommaso mostra in modo preciso le convenienze dettagliate delle varie prescrizioni, in relazione a queste tre ragioni principali.

I fini del sacrificio

La risposta all'ottava obiezione offre a San Tommaso l'occasione di approfondire la questione dei fini del sacrificio, sulla base dei dati rivelati dall'Antico Testamento. Infatti, a quel tempo, diversi tipi di sacrifici corrispondevano a fini specifici:

- L'olocausto, interamente bruciato, era specialmente ordinato alla gloria di Dio:

«Questo tipo di sacrificio era offerto a Dio specialmente per venerare la sua maestà e per amore della sua bontà; era in accordo con lo stato di perfezione nell'adempimento dei consigli. Per questo motivo il sacrificio veniva interamente bruciato: affinché, così come

¹⁷ Si vede qui che è il peccato che introduce il sacrificio sanguinario, in riferimento al sacrificio di Cristo per la remissione dei peccati. Il simbolismo del sangue versato non sembra richiesto di per sé e in modo assoluto dalla sola legge naturale, in assenza del peccato.

l'animale intero, ridotto in fumo, saliva verso l'alto, così fosse significato che l'uomo intero, e tutti i suoi beni, erano soggetti alla signoria di Dio e dovevano essergli offerti».

- Il sacrificio per il peccato; una parte veniva bruciata, l'altra era destinata ai sacerdoti, salvo casi particolari: «Altro era il sacrificio per il peccato, offerto a Dio secondo l'esigenza della remissione del peccato; era in corrispondenza con lo stato dei penitenti che esiravano per i loro peccati».
- L'ostia pacifica, offerta in segno di ringraziamento o per chiedere benefici; una parte veniva bruciata in onore di Dio, un'altra veniva data ai sacerdoti, la terza a coloro che l'avevano offerta: «Il terzo sacrificio era chiamato ostia pacifica; veniva offerto a Dio sia come ringraziamento, sia per la salvezza e la prosperità degli offerenti, a seconda del debito di un beneficio ricevuto o da ricevere. Ciò è appropriato allo stato di coloro che progrediscono nell'adempimento dei comandamenti».

San Tommaso fornisce inoltre spiegazioni sul trattamento particolare riservato al sangue e al grasso. Due sono fondamentali: «In generale, si osservava questa regola: il sangue e il grasso non venivano utilizzati né dai sacerdoti né da coloro che offrivano il sacrificio. Il sangue veniva versato ai piedi dell'altare, in onore di Dio; il grasso veniva bruciato nel fuoco. (...)

La terza ragione deriva dalla riverenza verso Dio. Il sangue, infatti, è estremamente necessario alla vita – ecco perché si dice che l'anima è nel sangue – e il grasso manifesta l'abbondanza del cibo. Quindi, per mostrare che la vita e la sufficienza di tutti i beni ci provengono da Dio, si versava il sangue e si bruciava il grasso in onore di Dio¹⁸.

La quarta ragione è che con ciò si rappresentava lo spargimento del sangue di Cristo e l'abbondanza della sua carità, con cui egli si è offerto a Dio per noi».

Dobbiamo notare attentamente l'affermazione ripetuta da San Tommaso (ad 9 e ad 10) secondo cui *l'olocausto* era il sacrificio più perfetto e principale. Questo perché era «integralmente consumato in onore di Dio e nulla di esso veniva mangiato»; l'ordine riguarda del resto l'insieme:

«Alla decima obiezione si risponde che tra tutti i sacrifici il principale era l'olocausto, perché veniva completamente bruciato in onore di Dio e nulla di esso veniva consumato.

Il secondo posto in santità era occupato dall'ostia per il peccato, consumata solo dai sacerdoti, all'ingresso del tempio, lo stesso giorno del sacrificio.

Le ostie pacifiche per il ringraziamento occupavano il terzo posto: venivano consumate lo stesso giorno, ma in qualsiasi luogo di Gerusalemme.

¹⁸ Qui c'è l'indicazione di una convenienza, anche secondo la sola legge naturale e indipendentemente dal fatto del peccato, per il simbolismo del sangue versato nel sacrificio di adorazione.

Al quarto posto venivano le ostie pacifiche corrispondenti a un voto; le carni potevano essere consumate anche il giorno successivo.

Quartum vero locum tenebant hostiae pacificae ex voto, quarum carnes poterant etiam in crastino comedi.

E c'è una ragione per questo ordine: l'uomo è massimo obbligato verso Dio a causa della sua maestà; poi, a causa dell'offesa commessa; terzo, a causa dei benefici già ricevuti; infine, a causa dei benefici sperati.

Negli articoli da 4 a 6, san Tommaso giustifica con ancora più dettagli le cose sacre, i sacramenti e le osservanze della Legge antica.

6. Dall'imperfetto al compimento: la limitazione nel tempo dei precetti cerimoniali

Con la Legge antica, le determinazioni delle cerimonie sono date da Dio. Questo significa che tali cerimonie avevano una virtù propria che le giustificava? San Tommaso lo nega categoricamente (ST1-2 q103 a2).

Queste cerimonie possedevano – in virtù dell'Istituzione divina – una certa efficacia contro le impurità legali, esteriori, corporee, che erano irregolarità rituali che rendevano – secondo la Legge di quel tempo – inadatti al culto divino¹⁹. Ma erano incapaci di lavare l'impurità dell'anima, che è il peccato

La giustificazione era certamente possibile a quel tempo, ma solo attraverso i mezzi che permettevano l'unione con Cristo: la fede viva nel Cristo Salvatore che doveva venire. Le cerimonie erano precisamente – in quanto figure del Cristo che doveva venire – proteste di questa fede: «Al tempo della Legge, lo spirito dei fedeli poteva essere unito dalla fede a Cristo incarnato e sofferente; e così, mediante la fede in Cristo, essi erano giustificati. L'osservanza di queste cerimonie, in quanto figure di Cristo, era una certa proclamazione di questa fede. (*ibid.*)»

Resta il fatto che, nell'antica Legge, i sacrifici offerti per i peccati non avevano alcun potere contro i peccati: «Il peccato è perdonato non per la virtù dei sacrifici, ma per la fede e la devozione di chi li offre. (...) Appare quindi che le cerimonie nell'antica Legge non avevano il potere di giustificare. (*ibid.*)»

San Tommaso insiste fortemente su questa separazione, che fa tutta la differenza rispetto alla situazione sotto la Nuova Legge: «Alla seconda obiezione si risponde che i sacerdoti piacevano a

¹⁹ «Infatti, se il sangue dei capri e dei tori, se la cenere di una vacca, con cui si spruzzano coloro che hanno contratto qualche contaminazione, santificano e procurano almeno la purezza del corpo» (Eb 9, 13).

Dio nelle cerimonie per la loro obbedienza, devozione e fede nella realtà prefigurata, ma non per le cose stesse considerate nella loro realtà. » (ST1-2 q103 a2 ad2)

Questa essenziale imperfezione delle cerimonie della Legge antica ci porta a comprendere ciò che san Tommaso insegna nel seguente articolo (a3): queste cerimonie terminano con la venuta di Cristo.

Il *sed contra* ricorda che questo è l'insegnamento formale della Sacra Scrittura:

«Nessuno vi giudichi per ciò che mangiate o bevete, o per una festa, una luna nuova o un sabato. Queste cose sono solo l'ombra di ciò che doveva venire; ma la realtà è Cristo» (Col 2,16-17).

«Se Dio parla di un nuovo patto, dichiara superato quello precedente. Ora, ciò che è superato e invecchiato è prossimo a scomparire» (Eb 8,13).

L'esposizione della risposta manifesta la ragione irrefutabile di questa abrogazione:

Come si è detto, tutti i precetti cerimoniali della vecchia legge sono ordinati al culto di Dio. Ora, il culto esteriore deve essere proporzionato al culto interiore, che consiste nella fede, nella speranza e nella carità²⁰.

Quindi, in base alla diversità del culto interiore, era necessario diversificare anche il culto esteriore.

Ora, si può distinguere un triplice stato nel culto interiore.

Uno secondo cui la fede e la speranza riguardano sia i beni celesti, sia i beni attraverso i quali siamo condotti in cielo: entrambi sono realtà future. Tale era lo stato della fede e della speranza sotto l'antica Legge.

Il secondo è lo stato del culto interiore in cui la fede e la speranza si riferiscono ai beni celesti come a realtà future, ma ai beni attraverso i quali siamo condotti al Cielo come a realtà presenti o passate. È lo stato della nuova Legge.

Nel terzo stato, entrambi i beni sono presenti, e nulla è creduto come assente né sperato come futuro. Questo è lo stato dei beati.

In questo stato dei beati, nessuna realtà riguardante il culto divino sarà figurativa; ci saranno solo l'azione di grazie e la voce della lode. (...)

Quindi, per una ragione simile, le cerimonie del primo stato, attraverso le quali erano rappresentati il secondo e il terzo, hanno dovuto cessare con l'avvento del secondo stato; ed è stato necessario introdurre nuove cerimonie adeguate allo stato del culto divino per

²⁰ Si noti il legame stabilito qui da san Tommaso tra il culto interiore e le virtù teologali. Ecco perché, anche se la virtù della religione in sé è solo una virtù morale, non si deve separare l'adorazione interiore – la latria – dall'ordine teologale.

questo tempo in cui i beni celesti sono futuri mentre i benefici di Dio attraverso i quali siamo condotti al Cielo sono presenti.

Ne consegue che se la Legge antica è stata talvolta definita eterna (cfr. Baruch 4, 1), ciò deve essere inteso in senso assoluto per i precetti morali, ma solo in riferimento alla verità figurata per i precetti cerimoniali (ad1).

Ma occorre andare oltre: non solo i precetti cerimoniali sono cessati con la venuta di Cristo, ma osservarli ancora costituirebbe un peccato mortale (a4). La risposta molto ferma del Dottore comune si basa su una verità immutabile:

Tutte le cerimonie sono proclamazioni della fede in cui consiste il culto interiore di Dio. Così l'uomo può proclamare la sua fede interiore con fatti o con parole; e in entrambe le proclamazioni, se l'uomo proclama qualcosa di falso, pecca mortalmente.

E certamente la fede che abbiamo in Cristo è la stessa che avevano gli antichi Padri; tuttavia, questi hanno preceduto Cristo e noi lo seguiamo: ne consegue che la stessa fede è espressa da noi e da loro con parole diverse. Infatti essi dicevano: «Ecco, la Vergine concepirà e darà alla luce un figlio» – sono parole che riguardano il tempo futuro –; ma noi rappresentiamo la stessa cosa con parole al passato, dicendo che Ella ha concepito e dato alla luce.

Allo stesso modo, le cerimonie dell'antica Legge significavano Cristo che doveva nascere e che doveva soffrire, mentre i nostri sacramenti lo significano come nato e sofferente.

San Tommaso ricorda una verità elementare, oggi talvolta oscurata: sarebbe un peccato mortale, oggi, proclamare la propria fede nel Cristo che verrà, mentre gli Antichi lo facevano con tutta pietà e verità. E, allo stesso modo, sarebbe un peccato mortale osservare le loro cerimonie, perché proclamano il Cristo che verrà²¹ :

Così come colui che, proclamando la propria fede, dicesse che Cristo deve ancora nascere, peccerebbe mortalmente, mentre gli Antichi lo dicevano in modo pio e veritiero; allo stesso modo peccerebbe mortalmente colui che osservasse le cerimonie che gli Antichi osservavano con pietà e fedeltà.

7. Il sacerdozio e il sacrificio di Cristo

²¹ Nell'ad1, san Tommaso spiega che l'abrogazione delle antiche cerimonie ha subito un certo ritardo, tra la Passione di Cristo e la diffusione del Vangelo. Nell'ad2, commenta Ga 2, 11, affermando che san Pietro ha realmente peccato nella vicenda in cui è stato rimproverato da san Paolo.

Abbiamo già citato, nello studio dei sacrifici nella Legge antica, questa affermazione di San Tommaso (ST1-2 q102 a3): «Per questo il sacrificio più potente è quello con cui Cristo ha offerto se stesso a Dio in odore soave (Ef 5).

E per questo tutti gli altri sacrifici erano offerti nella Legge antica per rappresentare questo sacrificio principale, unico e singolare, come il perfetto è rappresentato dagli imperfetti. Per questo l'apostolo dice (Eb 10) che il sacerdote dell'antica Legge offriva spesso le stesse ostie, che non possono mai togliere i peccati, mentre Cristo ha offerto una sola ostia per i peccati, valida per sempre. E poiché la ragione della figura si ricava da ciò che è raffigurato, le ragioni dei sacrifici figurativi dell'antica Legge devono essere ricavate dal vero sacrificio di Cristo».

I due studi precedenti ci hanno fornito solide basi per comprendere la dottrina del Sacrificio. Ma è nello studio del sacerdozio di Nostro Signore e del sacrificio che egli stesso ha offerto che troveremo le luci più alte su questa realtà che, sebbene originariamente naturale, riceve in realtà il suo vero compimento solo sul piano soprannaturale dell'Incarnazione redentrice.

8. Il sacerdozio di Cristo

Per non ampliare eccessivamente questo lavoro, non seguiremo in dettaglio la dottrina di San Tommaso sul sacerdozio di Cristo (ST3 q22).

Sottolineiamo alcuni punti:

Rispondo che il compito proprio del sacerdote è quello di essere mediatore tra Dio e il popolo, in quanto trasmette al popolo le realtà divine – ecco perché il sacerdote (*sacerdos*) è definito come colui che dona le cose sacre (*sacra in*) – (...); e anche in quanto offre a Dio le preghiere del popolo e in qualche modo soddisfa Dio per i peccati; da qui la parola dell'apostolo (Eb 5): ogni sacerdote è preso tra gli uomini ed è costituito per gli uomini nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici per i peccati.

Ora, questo si addice a Cristo in modo massimo. Perché attraverso di Lui i doni sono conferiti agli uomini, secondo 2 Pietro 1, per mezzo del quale – cioè Cristo – ci ha fatto dono delle preziose e magnifiche promesse, affinché grazie ad esse diventaste partecipi della natura divina. È Lui anche che ha riconciliato il genere umano con Dio, secondo queste parole di Colossesi 1, in Lui – cioè Cristo – ha voluto far dimorare tutta la pienezza e riconciliare per mezzo di Lui tutte le cose. Quindi è estremamente appropriato che Cristo sia sacerdote. (a1).

Un'altra osservazione: il sacerdozio dell'Antica Legge era la figura di quello di Cristo; ma proprio per questo era necessario sottolineare la differenza tra il figurativo e il vero, ed è per questo che Cristo non ha voluto nascere dalla stirpe sacerdotale:

Alla seconda obiezione si risponde che, come dice Damasceno (Libro 3), ciò che è simile in tutto sarà lo stesso e non un esempio. Quindi, poiché il sacerdozio dell'Antica Legge era figura del sacerdozio di Cristo, Cristo non ha voluto nascere dalla stirpe dei sacerdoti figurativi, per mostrare che non si trattava assolutamente dello stesso sacerdozio, ma che essi differivano come il vero differisce dalla figura.

Sacerdote e ostia (a2)

È soprattutto l'articolo 2 che mette in luce la verità centrale, dal punto di vista del nostro presente studio, rivolto al sacrificio: Gesù era allo stesso tempo sacerdote e ostia²².

La diversificazione dei sacrifici nella Legge antica manifestava i fini del sacrificio; tutti si realizzano alla perfezione in Nostro Signore, in questo duplice titolo:

«In primo luogo, i nostri peccati sono stati cancellati, secondo Romani 4, Egli è stato consegnato per i nostri peccati.

In secondo luogo, riceviamo da Lui la grazia che ci salva, secondo Eb 5, Egli è diventato causa di salvezza eterna per tutti coloro che si sottomettono a Lui.

In terzo luogo, attraverso di Lui otteniamo la perfezione della gloria, secondo Eb 10, abbiamo la certezza di possedere, attraverso il suo sangue, l'accesso al santuario, cioè alla gloria eterna.

Per questo Cristo stesso, in quanto uomo, non fu solo sacerdote, ma anche ostia perfetta, essendo allo stesso tempo ostia per il peccato, ostia pacifica e olocausto.

Nostro Signore realizza quindi in se stesso, nella sua umanità consegnata per noi alla Passione e alla morte, tutti i fini del sacrificio, annunciati nei vari tipi dell'Antica Legge.

Certo, Nostro Signore non si è ucciso, ma si è offerto volontariamente alla morte, conservando fino alla fine il potere sulla sua vita: «Alla prima obiezione si risponde che Cristo non si è ucciso, ma si è esposto volontariamente alla morte, secondo Is. 53, si è offerto perché lo ha voluto. Ecco perché si dice che si è offerto da sé».

La risposta alla seconda obiezione è l'occasione, per san Tommaso, di precisare «l'essenza dell'ostia»:

²² Argomento sviluppato nel commento alla Lettera agli Ebrei, cap. 9, lezioni 3 e 5.

L'uccisione di Cristo uomo può essere messa in relazione con due volontà.

- Da un lato, con la volontà di coloro che lo hanno ucciso. E così, non aveva il motivo dell'ostia, perché non si dice che gli assassini di Cristo abbiano offerto un'ostia a Dio, ma che abbiano peccato gravemente. Una somiglianza di questo peccato si trovava nei sacrifici empî dei gentili, quando immolavano gli uomini agli idoli.

- D'altra parte, si può considerare l'uccisione di Cristo in relazione alla volontà di Colui che soffriva, che si offriva volontariamente alla Passione. Da questo punto di vista, ha ragione di essere considerata un'ostia. In questo, non ha nulla a che vedere con i sacrifici dei pagani.

Effetti del sacerdozio di Cristo

San Tommaso mostra poi che l'effetto del sacerdozio di Cristo fu l'espiazione dei peccati (a3): sia dal punto di vista della macchia della colpa, distrutta dalla grazia di Cristo (cfr. Rm 3, 24-24), sia dal punto di vista del debito della pena, poiché Cristo ha pienamente soddisfatto per noi (cfr. Is 53, 4).

L'ad1 dell'articolo 3 precisa che se Cristo era Sacerdote in quanto uomo, resta vero che lo stesso era Sacerdote e Dio. Ed è in quanto la sua umanità operava nella virtù della divinità che il suo sacrificio era di assoluta efficacia per distruggere il peccato.

L'ad3 afferma che il sacrificio di Cristo portava il compimento, il consumarsi di tutti gli altri.

La risposta alla seconda obiezione all'articolo 4 introduce e precisa una distinzione estremamente importante nell'atto del sacerdote che offre il sacrificio:

Alla seconda obiezione si risponde che, nell'oblazione del sacrificio di qualsiasi sacerdote, si possono considerare due cose: il sacrificio offerto stesso e la devozione di chi lo offre.

Ora, l'effetto proprio del sacerdozio è quello che deriva dal sacrificio stesso. Ma Cristo ha ottenuto qualcosa con la sua Passione, non in virtù del sacrificio, che è offerto a titolo di soddisfazione, ma in virtù della devozione con cui, secondo la sua carità, ha umilmente sopportato la Passione.

L'ad3 ribadisce, indirettamente, che il sacrificio di Cristo è soddisfacente: «La figura non può essere adeguata alla verità. Quindi il sacerdote figurativo dell'antica Legge non poteva raggiungere una perfezione tale da non aver bisogno di un sacrificio soddisfacente. Ma Cristo non ne ha bisogno. Quindi la ragione non è la stessa in entrambi i casi».

Il compimento eterno del sacrificio di Cristo (a5)

Per manifestare l'eternità del sacerdozio di Cristo, affermata dal salmo 109, 4 *Tu es sacerdos in aeternum*, san Tommaso distingue due elementi nell'ufficio del sacerdote:

1°) l'oblazione stessa del sacrificio;

2°) il consumo del sacrificio, che consiste nel fatto che coloro per i quali il sacrificio è offerto ottengono il fine del sacrificio.

Ora, il fine del sacrificio offerto da Cristo non consiste in beni temporali, ma in beni eterni, secondo Eb 9, 11: «Ma Cristo è apparso, sommo sacerdote dei beni futuri; (...)».

Ecco perché, conclude san Tommaso, il sacerdozio di Cristo è detto eterno.

Cristo è entrato nel Santo dei Santi, cioè in Cielo, e ci ha preparato la via d'accesso con la virtù del suo sangue, che ha versato per noi quaggiù.

Questa risposta non deve essere fraintesa. Non è solo l'effetto del sacrificio ad essere eterno: è proprio il sacerdozio stesso. E, in effetti, esso dura eternamente perché il suo effetto eterno rimane eternamente sotto la sua influenza attiva. San Tommaso precisa nell'ad1:

... I santi, nella patria, non avranno più bisogno di ulteriore espiazione attraverso il sacerdozio di Cristo; ma, avendo già espionato, avranno bisogno di essere condotti al compimento da Cristo stesso, dal quale dipende la loro gloria, secondo quanto dice Apocalisse 21: la chiarezza di Dio la illumina (cioè la città dei santi) e la sua luce è l'Agnello.

Le due risposte seguenti confermano questo significato:

«Alla seconda obiezione si risponde che, sebbene la Passione e la morte di Cristo non siano da ripetere, tuttavia la virtù di questa ostia rimane eterna, poiché, come è detto in Eb 10, con un'unica oblazione egli ha reso perfetti per sempre coloro che sono santificati.

Da ciò emerge anche la risposta alla terza obiezione. E l'unità di questa oblazione era rappresentata nella legge dal fatto che una sola volta all'anno il pontefice legittimo entrava nel santuario con la solenne oblazione del sangue, secondo Levitico 16. Ma la figura era carente rispetto alla verità in quanto questa ostia non aveva una virtù perpetua; ed è per questo che queste ostie venivano ripetute ogni anno.

L'eccellenza del sacerdozio di Cristo (a6)

Sebbene il sacerdozio legale fosse una figura del sacerdozio di Cristo, è il sacerdozio di Melchisedech che prefigurava l'eccellenza del sacerdozio di Nostro Signore. La decima, versata da

Abramo a Melchisedech (Gen 14, 20) fu il segno della superiorità del suo sacerdozio su quello che doveva scaturire da Abramo.

L'ad2 fornisce una precisazione sulla situazione del sacrificio nella Nuova Legge, introducendo il concetto di partecipazione all'oblazione di Cristo:

Nel sacerdozio di Cristo si possono considerare due cose: l'oblazione stessa di Cristo e la partecipazione a questa oblazione.

Per quanto riguarda l'oblazione stessa, il sacerdozio legale, con lo spargimento del sangue, rappresentava in modo più espressivo il sacerdozio di Cristo rispetto al sacerdozio di Melchisedek, in cui il sangue non veniva versato.

Ma per quanto riguarda la partecipazione a questo sacrificio e al suo effetto, in cui si considera principalmente l'eccellenza del sacerdozio di Cristo rispetto al sacerdozio legale, essa era prefigurata in modo più esplicito dal sacerdozio di Melchisedec, che offriva pane e vino, significando, come dice Agostino, l'unità ecclesiale che costituisce la partecipazione al sacrificio di Cristo. Da qui, anche nella Nuova Legge, il vero sacrificio di Cristo è comunicato ai fedeli sotto le specie del pane e del vino.

La Passione e la morte di Cristo come sacrificio

Il tema principale nel quale san Tommaso tratta la questione indicata nel titolo è la Passione di Cristo. Il nostro Dottore, infatti, segue l'ordine cronologico nella sua esposizione della teologia di Cristo. Egli dedica cinque domande a questa Passione (q46 - q49), alle quali si può aggiungere la domanda 50 sulla morte di Cristo.

La questione 46 esamina la necessità della Passione di Cristo e la sua essenza. La questione 47 ne determina la causa efficiente. La questione 48 mette in luce i diversi modi in cui la Passione di Cristo è essa stessa efficace: «Il modo di efficienza della Passione di Cristo». L'ultima questione descrive in dettaglio gli effetti di questa Passione.

I modi di efficacia della Passione sono molteplici: essa opera la nostra salvezza per merito (a1), per soddisfazione (a2), per sacrificio (a3), per riscatto (a4) – e si precisa che essere Redentore è proprio di Cristo (a5) – infine per efficienza (a6).

Poiché di seguito esamineremo solo la terza modalità, è bene tenere presente che ciò che diremo rientra in una sintesi più ampia, affinché l'esame di un aspetto non ci faccia perdere di vista l'equilibrio dell'insieme.

L'efficacia della Passione di Cristo per modalità di sacrificio

San Tommaso aveva già introdotto questa prospettiva nella domanda precedente (q47 a4 ad2): *Ad secundum dicendum quod Passio Christi fuit sacrificii oblatio inquantum Christus propria voluntate mortem sustinuit ex caritate*²³ . *Inquantum autem a persecutoribus est passus, non fuit sacrificium, sed peccatum gravissimum.*

Alla fine della presente questione (q48 a6 ad3), ci viene fornita una sintesi:

Alla terza obiezione si risponde che la Passione di Cristo,

- in quanto paragonata alla sua divinità, agisce per modalità di efficienza;
- in quanto paragonata alla volontà dell'anima di Cristo, agisce per merito;
- se la si considera nella carne stessa di Cristo, agisce
- per modo di soddisfazione, in quanto per mezzo di essa siamo liberati dal debito della pena;
- per mezzo del riscatto, in quanto attraverso di essa siamo liberati dalla schiavitù della colpa;
- per mezzo del sacrificio, poiché attraverso esso siamo riconciliati con Dio, come verrà spiegato più avanti²⁴ .

Vediamo l'insegnamento specifico del nostro articolo.

Il fatto stesso è presentato come rivelato, nel *sed contra* che cita: «Crescete nella carità seguendo l'esempio di Cristo che ci ha amati e ha offerto se stesso a Dio per noi in sacrificio di soave odore» (Ef 5,2).

Questa verità custodita nella fede è poi messa in luce da ciò che sappiamo – con la ragione o con la fede – sul sacrificio: «Rispondo che si chiama propriamente sacrificio qualcosa che è fatto per l'onore dovuto a Dio, al fine di compiacerlo. Da qui l'affermazione di Agostino (*La città di Dio*, X): «Il vero sacrificio è ogni opera compiuta affinché noi aderissimo a Dio in una santa società, cioè in relazione con quel fine secondo il quale possiamo essere veramente beati».

Ora, Cristo, come è aggiunto nello stesso passo, si è offerto alla Passione per noi, e quest'opera – cioè subire volontariamente la passione per noi – è stata massimamente gradita a Dio, in quanto proveniente dalla carità. È quindi evidente che la Passione di Cristo è stata un vero sacrificio.

E, come egli stesso aggiunge poi nello stesso libro, i sacrifici precedenti dei santi erano segni vari e molteplici di questo vero sacrificio, l'unico rappresentato da molti (...); e, poiché in

²³ Sottolineiamo il riferimento alla carità che ottiene l'oblazione del sacrificio.

²⁴ Cioè q49 a4.

ogni sacrificio si devono considerare quattro elementi, come dice Agostino (*De la Trinità*, L. 4), vale a dire a chi si offre, chi fa l'offerta, cosa viene offerto, per chi viene offerto, lo stesso che, vero e unico mediatore, ci riconcilia con Dio mediante il sacrificio di pace, rimaneva uno con colui al quale offriva²⁵, univa in sé coloro per i quali offriva²⁶, era egli stesso l'unico che offriva e che veniva offerto».

Molti punti meriterebbero di essere sottolineati, ma ci soffermiamo solo su un elemento centrale: quest'opera volontaria di Cristo che fu la sua Passione fu accolta al massimo da Dio. E poiché era un'opera compiuta in vista dell'onore dovuto propriamente a Dio, per compiacerlo e placarlo (*ad placandum*), ne consegue che la Passione di Cristo fu un vero sacrificio.

Questa impostazione sottolinea chiaramente che l'accettazione divina è necessaria affinché si abbia un vero sacrificio²⁷.

Come già annunciato, questa dottrina della Passione come sacrificio viene ulteriormente precisata se si considera l'effetto della Passione che corrisponde direttamente a questa modalità, ovvero la riconciliazione con Dio. È ciò che fa san Tommaso in q49 a4:

La Passione di Cristo è causa della nostra riconciliazione con Dio in due modi.

Da un lato, in quanto toglie il peccato²⁸, per cui gli uomini sono nemici di Dio, secondo Sap. 14, l'empio e la sua empietà sono ugualmente odiati da Dio; e nel salmo, avete odiato tutti coloro che commettono l'iniquità.

D'altra parte, in quanto è un sacrificio molto gradito a Dio. Infatti, è proprio questo l'effetto del sacrificio: che attraverso di esso si compia Dio, come quando un uomo perdona l'offesa che gli è stata fatta grazie a un omaggio accettato che gli è stato presentato. (...) Allo stesso modo, il fatto che Cristo abbia sofferto volontariamente è stato un tale bene che, a causa di questo bene, trovato nella natura umana, Dio è stato placato rispetto a tutta l'offesa

²⁵ Notiamo che qui sembra esserci un fondamento legittimo per riconoscere che Cristo offriva anche a se stesso il suo sacrificio. Ricordiamo, nella stessa prospettiva, che san Tommaso riconosce che Cristo, in quanto uomo, era sottomesso a se stesso (ST3 q20 a2).

²⁶ Questa unità realizzata in lui tra Cristo che offre e coloro per i quali offre è un punto importante per la questione dell'offerta del sacrificio eucaristico.

²⁷ Su questa importante questione, cfr. M. L. Guérard des Lauriers o.p.: «Principes de la théologie du sacrifice in *Le Sacrifice*», pp. 30-37. (opuscolo fotocopiato, Atelier artisanal, Monastère de la Croix, Étioilles (Seine et Oise))

²⁸ Ciò corrisponde al primo effetto della Passione (a1): la liberazione dal peccato. La Passione produce questo effetto in tre modi: 1) provocando la carità; 2) per mezzo del riscatto; 3) per mezzo dell'efficacia.

proveniente dal genere umano, per quanto riguarda coloro che sono uniti a Cristo che ha sofferto, secondo il modo già spiegato²⁹.

L'ultima osservazione è importante: l'effetto proprio della Passione come sacrificio si produce negli uomini che sono uniti a Cristo, e non al di fuori di Lui.

In generale, infatti, la Passione produce il suo effetto in coloro ai quali è applicata (ST3 q49 a3 ad1): «La Passione di Cristo ottiene il suo effetto in coloro ai quali è applicata mediante la fede e la carità, e mediante i sacramenti della fede. Per questo i dannati all'inferno, che non sono uniti alla Passione di Cristo secondo il modo sopra indicato, non possono percepirne l'effetto».

Infatti, la Passione in sé è come una causa universale, che agisce sui soggetti attraverso cause particolari (ST3 q49 a1 ad4):

Poiché la Passione di Cristo ha preceduto come una sorta di causa universale la remissione dei peccati, come si è detto, è necessario che essa sia applicata a ciascuno per la distruzione dei propri peccati. Ciò avviene attraverso il battesimo e la penitenza, e gli altri sacramenti, che traggono la loro virtù dalla Passione di Cristo, come apparirà più avanti (q62 a5).

9. L'insegnamento del *De Eucharistia sul sacrificio della Messa*

Il lettore moderno della *Summa* talvolta esprime sorpresa per lo spazio relativamente limitato dedicato allo sviluppo dell'Eucaristia come sacrificio: una sola domanda (q83) sulle undici che compongono l'intero trattato (ST3 q73 - q83). Inoltre, questa domanda è dedicata più alla giustificazione dei vari riti della messa che all'approfondimento della teologia del sacrificio.

Di fronte a questa domanda latente, si può certamente osservare che all'epoca di San Tommaso il carattere sacrificale della Messa non aveva ancora incontrato un'opposizione sistematica, a differenza della «presenza reale».

Ma è opportuno osservare in modo più positivo che i dati già elaborati da san Tommaso nei tre luoghi che abbiamo esaminato forniscono i principi essenziali sulla questione, cosicché poco resta da precisare, soprattutto se si aggiungono gli sviluppi presenti nel trattato *De Sacramentis in genere*. Inoltre, il pensiero dell'Eucaristia come sacrificio rimane presente nella mente di san Tommaso per tutto il trattato sull'Eucaristia, cosicché i punti principali della dottrina sono affermati ben prima della questione 83.

²⁹ - a1 ad4: attraverso il battesimo e la penitenza, e gli altri sacramenti che traggono la loro virtù dalla Passione di Cristo.

- a3 ad1: attraverso la fede e la carità, e attraverso i sacramenti della fede.

- q48 a6 ad2: attraverso la fede e i sacramenti della fede.

Il fatto stesso che l'Eucaristia sia il sacrificio della Legge nuova è accolto come una verità incontestata: ne abbiamo trovato una bella testimonianza già nel trattato sulla Legge antica, ST1-2 q101 a4: «Alla seconda obiezione si risponde che il SACRIFICIO DELLA NUOVA LEGGE, CIOÈ L'EUCARISTIA, contiene Cristo stesso, che è l'autore della santificazione, (...). Per questo motivo questo sacrificio è anche un sacramento».

Allo stesso modo: «Il sacrificio che viene offerto quotidianamente nella Chiesa non è altro che il sacrificio che Cristo stesso ha offerto, ma ne è la commemorazione. Da qui la parola di Agostino (La Città di Dio, L. X): Cristo stesso è il sacerdote che offre, ed egli stesso è l'oblazione; ed egli ha voluto che il sacramento di questa realtà fosse il sacrificio quotidiano della Chiesa» (ST3 q22 a3 ad2).

Notiamo solo, su quest'ultimo testo, che san Tommaso non dice affatto che la Chiesa si accontenta di commemorare il sacrificio di Cristo. Egli afferma chiaramente due cose:

- 1°) un sacrificio è offerto quotidianamente nella Chiesa;
- 2°) questo sacrificio non è altro che quello di Cristo, perché ne è la commemorazione.

Cerchiamo quindi di raccogliere le luci proiettate su questo fatto dal nostro Dottore.

10. Alcuni dati dal *De Sacramentis in genere*

È noto, e alcuni moderni lo hanno sottolineato con intenzioni talvolta del tutto estranee a san Tommaso, che il nostro Dottore riconosce risolutamente, nella *Summa*, che i sacramenti appartengono al genere «segno». Questa caratterizzazione si impone del resto in una visione d'insieme dell'argomento, che scopre la necessità dei sacramenti per la salvezza del genere umano, quindi fin dalla caduta di Adamo. È quindi una specificità dei sacramenti della Nuova Legge quella di causare la grazia: per essi, questo aspetto causale è essenziale – cosa che è stata un po' dimenticata dalla corrente a cui alludevamo all'inizio. Per convincersi che si tratta proprio del pensiero di san Tommaso, basta fare riferimento alla frase di presentazione che egli dà nel prologo della *Tertia Pars*:

Poiché, secondo la testimonianza dell'angelo, il nostro Salvatore Gesù Cristo, salvando il suo popolo dai suoi peccati, ci ha mostrato in Se stesso la via della verità attraverso la quale possiamo raggiungere la beatitudine della vita eterna risorgendo, è necessario, per il completamento di tutta l'opera teologica, che dopo aver considerato il fine ultimo della vita umana, nonché le virtù e i vizi, la nostra considerazione si rivolga poi al Salvatore stesso di tutti e ai benefici che Egli ha concesso al genere umano.

A questo proposito, occorre considerare in primo luogo il Salvatore stesso; in secondo luogo, i Suoi sacramenti, attraverso i quali otteniamo la salvezza; in terzo luogo, il fine della vita immortale al quale giungiamo attraverso di Lui, risorgendo.

Ora, è importante notare, nella nostra prospettiva attuale, che per san Tommaso i sacramenti in quanto tali sono ordinati a due fini: rimedio per il peccato e culto divino: «Ora, la grazia sacramentale appare come ordinata principalmente a due cose: rimuovere i difetti dei peccati passati, in quanto sono transitori nell'atto, ma rimangono come debito; e ancora perfezionare l'anima nelle cose che riguardano il culto di Dio secondo la religione della vita cristiana.

Ora, è chiaro, da quanto detto sopra, che Cristo ci ha liberati dai nostri peccati principalmente con la sua Passione, non solo secondo il modo dell'efficacia e del merito, ma anche secondo il modo della soddisfazione.

Allo stesso modo, con la sua Passione ha inaugurato il rito della religione cristiana, offrendo se stesso come oblazione e ostia a Dio, come è detto in Ef 5,15 (ST3 q 62 a5)³⁰

In ST3 q63 a6, san Tommaso precisa che l'Eucaristia costituisce, dal punto di vista dell'azione stessa e non dell'agente umano³¹, l'elemento principale del culto divino (secondo la «religione della vita cristiana») e ciò proprio in quanto è il sacrificio della Chiesa (il «rito della religione cristiana», «iniziato» da Gesù, con la «sua Passione», «offrendo se stesso a Dio come oblazione e ostia»).

Inoltre, san Tommaso insegna, in questo articolo, la sua grande dottrina sui «caratteri» come partecipazione al sacerdozio di Cristo, dottrina che, come è noto, fu pienamente accolta da Pio XII nella *Mediator Dei*, in quanto essi delegano ad agire o a ricevere qualcosa che riguarda il culto corrispondente al sacerdozio di Cristo:

«Alla prima obiezione si risponde che con tutti i sacramenti l'uomo partecipa al sacerdozio di Cristo, in quanto percepisce qualche effetto che ne deriva; ma non è con tutti i sacramenti che si è delegati a fare qualcosa o a ricevere qualcosa che riguarda il culto del sacerdozio di Cristo. Ora, questo è necessario affinché un sacramento imprima un carattere. » (ST3 q63 a6 ad1; vedi anche ad2)

L'esistenza del sacrificio della Nuova Legge è quindi ben consolidata, prima del *De Eucharistia*. Questa esistenza non è problematica: infatti, san Tommaso ha dimostrato che il sacrificio, considerato *in genere*, rientra nella legge naturale: la Legge divina quindi non lo

³⁰ Stesso insegnamento in ST3 q63 a6.

³¹ Punto da ricordare per alcuni aspetti della discussione sulla concelebrazione.

sopprime, ma lo determina, lo perfeziona. Tutto ciò è stato detto già nel trattato sulla Legge antica, ma in riferimento ai rapporti generali tra legge naturale e Legge divina³².

Nel corso del *De Eucharistia*

San Tommaso studia *direttamente* l'Eucaristia come sacramento; ora, come ha stabilito nell'esame generale, il sacramento è nel genere del segno, mentre la Legge nuova aggiunge la specificità della causalità. Questi due caratteri essenziali devono quindi essere esaminati. E, naturalmente, è da questi due punti di vista, in successione, che ci verrà presentata anche l'Eucaristia come sacrificio.

L'ordine del segno

L'Eucaristia-sacrificio si colloca innanzitutto – genericamente – nell'ordine del segno:

«Rispondo che questo sacramento ha un triplice significato.

Uno rispetto al passato, in quanto commemorativo della Passione del Signore, che fu un vero sacrificio, come si è detto sopra. E da questo punto di vista è chiamato sacrificio.

(ST3 q73 a4)

Alla terza obiezione si risponde che questo sacramento è detto sacrificio in quanto rappresenta la Passione stessa di Cristo». (ST3 q73 a4 ad3)

Non si dovrebbe, per paura del riduzionismo modernista, cercare di sminuire questo aspetto simbolico inerente al sacrificio della Messa. San Tommaso lo afferma più volte. E lo sviluppa ben oltre l'atto essenziale della consacrazione, poiché lo applica all'intero rito. Egli enuncia persino questo principio, davvero fondamentale per la liturgia della Messa secondo lo spirito della Chiesa: «Alla settima obiezione si risponde che, laddove ciò è stato possibile senza pericolo, la Chiesa ha stabilito, per questo sacramento, ciò che rappresenta più espressamente la Passione di Cristo» (ST3 q83 a3 ad7).

Tuttavia, un'osservazione elementare ci porta a una prima riflessione approfondita: anche il battesimo, secondo San Tommaso, rappresenta la Passione di Cristo: «Con il battesimo l'uomo è configurato alla Passione e alla risurrezione di Cristo, in quanto muore al peccato e inizia una nuova vita di giustizia. Ed è per questo che Cristo ha dovuto soffrire e risorgere prima di indicare agli uomini la necessità di configurarsi alla sua morte e alla sua risurrezione» (ST3 q66 a2).

³² Cfr. ST1-2 q99 a2 ad1 e ST1-2 q99 a3 ad2.

Ora, san Tommaso non dice mai che il battesimo è un sacrificio. Per giustificare la differenza, occorre quindi indicare anche una differenza, nell'ordine stesso della rappresentazione, tra l'Eucaristia e il battesimo. San Tommaso lo ha fatto, naturalmente, fin dal *Commentario alle Sentenze*: «Alla quarta obiezione si risponde che questo sacramento è DIRETTAMENTE rappresentativo della Passione del Signore, mediante la quale Cristo, come sacerdote e ostia, si è offerto a Dio sull'altare della Croce» (4 S d8 q2 a1 q1a4 ad4).

Questo rapporto diretto di rappresentazione della Passione appartiene solo all'Eucaristia, e ciò perché questo sacramento è stato istituito appositamente per commemorare questa Passione, che è la fonte di tutti i sacramenti:

«Alla terza domanda occorre rispondere che in ogni sacramento si devono considerare tre cose: l'origine, la perfezione e il fine per cui esiste. Ora, l'origine di tutti i sacramenti è la Passione di Cristo, dal cui costato i sacramenti sono sgorgati quando era appeso alla croce, come dicono i santi; la perfezione del sacramento consiste nel fatto che esso contiene la grazia; quanto al fine del sacramento, esso è duplice: fine prossimo, cioè la santificazione di chi lo riceve, e fine ultimo, cioè la vita eterna. Questi elementi si trovano in una certa eccellenza nell'Eucaristia. Poiché questo sacramento esiste SPECIFICAMENTE in memoria della Passione del Signore – da cui Matteo 26: «ogni volta che farete questo, lo farete in memoria di me» – ne consegue che, per quanto riguarda l'origine, è chiamato sacrificio o ostia. (4 S d8 q1 a1 q1a3)

Si vede quindi che questo carattere di immagine della Passione si colloca, per l'Eucaristia, al centro stesso dell'ordine sacramentale. E poiché è in questa prospettiva che san Tommaso ci presenta l'Eucaristia come sacrificio, si vede che è legittimo parlare, come fanno molti autori contemporanei, di «sacrificio sacramentale».

In particolare, è innanzitutto a questo livello del sacrificio sacramentale – cioè della rappresentazione così come esiste in un sacramento –, come fa san Tommaso, che bisogna affermare l'immolazione incruenta nel sacrificio dell'altare:

Contro questo c'è la parola di Agostino, nel libro delle sentenze di Prospero: Cristo è stato immolato una sola volta in se stesso, e tuttavia è immolato quotidianamente nel sacramento.

Rispondo che la celebrazione di questo sacramento è detta immolazione di Cristo per un duplice motivo.

In primo luogo, perché, come dice Agostino in *Lettera a Simpliciano*, «È consuetudine che le immagini siano designate con i nomi delle realtà di cui sono immagini: così, quando

vediamo un quadro o una parete dipinta, diciamo: questo è Cicerone, questo è Sallustio». Ora, come abbiamo detto sopra, la celebrazione di questo sacramento è una certa immagine rappresentativa della Passione di Cristo, che è un vero sacrificio. Da qui deriva ciò che dice Ambrogio nella Lettera agli Ebrei: in Cristo è stata offerta una sola volta l'ostia che ha valore per la salvezza eterna. Che dire allora di noi? Non offriamo forse ogni giorno in ricordo della sua morte? (ST3 q83 a1)

L'ordine della causalità

L'ordine dei sacramenti della Nuova Legge è caratterizzato dalla sua efficacia causale, al di là della sola rappresentazione. Questa proprietà deve quindi ritrovarsi nel sacrificio sacramentale, sacrificio che è il più alto dei sacramenti.

E, va notato, è proprio perché è direttamente e specificamente rappresentativo della Passione che il sacrificio dell'altare avrà un valore causale e reale corrispondente al solo sacrificio divinamente voluto e approvato da Colui che esso rappresenta: tale è infatti la legge dell'ordine sacramentale:

«Rispondo che, come è stato detto sopra, i sacramenti hanno, in virtù della loro istituzione, (il potere) di conferire la grazia. Per questo un sacramento appare come istituito quando riceve la virtù di produrre il suo effetto. (ST3 q66 a2)

Alla seconda obiezione si risponde che è la stessa parola di Dio che ha operato nella creazione delle cose e che opera in questa consacrazione, ma in modo diverso. Infatti QUI ESSA OPERA SACRAMENTALMENTE, CIOÈ SECONDO LA FORZA DEL SIGNIFICATO. (...). (ST3 q78 a2 ad2) Alla terza obiezione si risponde che le parole sopra citate, con le quali si compie la consacrazione, operano sacramentalmente. Per questo la forza di conversione che si trova nelle forme di questi sacramenti SEGUE IL SIGNIFICATO, che termina con la pronuncia dell'ultima parola. » (ST3 q78 a4 ad3)

Cerchiamo di cogliere l'impostazione precisa e analitica operata da san Tommaso.

In un passaggio già citato del *Commentario alle Sentenze* (4 S d8 q1 a1 q1a3), san Tommaso aveva detto che l'Eucaristia è chiamata «*sacrificio e ostia*» in riferimento alla sua speciale attinenza alla Passione. Nella *Summa*, il nostro Dottore distingue e precisa: «Alla terza obiezione si risponde che questo sacramento è detto sacrificio in quanto rappresenta la stessa Passione di Cristo. È detto ostia in quanto contiene Cristo stesso, che è ostia gradita, come dice Ef 5,18» (ST3 q73 a4 ad3).

Questo contenuto reale dell'unica e vera vittima gradita a Dio nel sacrificio della Nuova Legge era già stato sottolineato nel trattato sulla Vecchia Legge, in relazione alla congiunzione delle due *rationes*, sacrificio e sacramento, in questa unica realtà:

Alla seconda obiezione si risponde che il sacrificio della Nuova Legge, cioè l'Eucaristia, contiene Cristo stesso, che è l'autore della santificazione: egli infatti ha santificato il popolo con il suo sangue, come si dice alla fine della Lettera agli Ebrei. Per questo motivo anche questo sacrificio è un sacramento. Al contrario, i sacrifici della vecchia legge non contenevano Cristo, ma lo prefiguravano, e quindi non sono definiti sacramenti. (ST1-2 q101 a4 ad2)

Secondo san Tommaso, è questa reale presenza della vittima della Croce, di Cristo che ha sofferto, che costituisce la differenza principale tra il sacrificio della Nuova Legge e le pure figure dell'Antico Testamento:

Rispondo che il fatto che il vero corpo di Cristo e il suo vero sangue siano in questo sacramento non può essere compreso dai sensi, ma solo dalla fede (...). Ciò è conveniente, innanzitutto in considerazione della perfezione della nuova Legge.

Infatti i sacrifici della vecchia legge contenevano questo vero sacrificio della Passione di Cristo solo in figura, secondo questo passo di Eb. X, la legge aveva l'ombra dei beni futuri, non l'immagine stessa delle realtà.

Per questo era necessario che il sacrificio della nuova Legge, istituito da Cristo, avesse qualcosa in più, in modo da contenere Cristo stesso che ha sofferto, non solo in significato o in figura, ma anche secondo la verità della cosa. Ecco perché questo sacramento, che contiene realmente Cristo stesso (...) è la perfezione di tutti gli altri sacramenti in cui si trova partecipata la virtù di Cristo. (ST3 q75 a1)

È questo legame, tipico dell'ordine sacramentale, tra la rappresentazione della Passione e il contenuto reale dell'unica Vittima gradita a Dio, che assicura l'unità e la distinzione dell'altare e della Croce. Un testo già parzialmente citato è qui molto significativo:

Alla quarta obiezione si risponde che questo sacramento è direttamente rappresentativo della Passione del Signore, mediante la quale Cristo, in quanto Sacerdote e ostia, si è offerto a Dio sull'altare della Croce. Ora, l'ostia che il sacerdote offre è una con quella che Cristo ha offerto nella realtà, poiché contiene realmente Cristo; il ministro che offre non è

realmente lo stesso³³ ; da qui deriva che deve essere lo stesso secondo la rappresentazione; ed è per questo che il sacerdote che consacra, in quanto sostituisce la persona di Cristo, pronuncia le parole della consacrazione come dette dalla persona di Cristo, affinché l'ostia non sembri essere un'altra. (4 S d8 q2 a1 q1a4 ad4)

Ovviamente si noterà che il «Cristo che ha sofferto» rimane presente nelle ostie consacrate anche al di fuori della messa; bisogna quindi dire che il sacrificio si perpetua nel tabernacolo?

L'errore deriva dalla confusione tra il sacrificio come cosa (la realtà sacrificata, la vittima) e il sacrificio come atto (l'atto di offrire il sacrificio). I due sono collegati, perché il sacrificio come atto deve ovviamente avere come oggetto il sacrificio come cosa. Ma almeno nel caso di Nostro Signore, il sacrificio come cosa perdura oltre l'atto.

Ma è essenzialmente come atto che la messa è il sacrificio della Nuova Legge: san Tommaso è categorico: «Rispondo che questo sacramento è allo stesso tempo sacrificio e sacramento, ma È SACRIFICIO IN QUANTO È OFFERTO; è sacramento in quanto è consumato» (ST3 q79 a5).

Allo stesso modo: «Alla terza obiezione si risponde che il consumo rientra nella ragione del sacramento, ma l'oblazione appartiene alla ragione del sacrificio. Per questo motivo, dal fatto che qualcuno, o anche più persone, consumino il corpo del Signore, non ne consegue un aumento di soccorso per gli altri» (ST3 q79 a7 ad2).

Questa oblazione è diffusa durante tutta la messa o si realizza in un atto preciso? Nonostante ciò che è stato detto, san Tommaso è ancora una volta molto preciso. Certo, egli mostra che molti elementi del rito, in tutto il suo svolgimento, significano la Passione; ma riconosce la *ratio sacrificii* solo nel rito della consacrazione. È in questa azione centrale che gli oblati, il pane e il vino, sono convertiti nel Corpo e nel Sangue di Nostro Signore, in un rito che esprime direttamente l'immolazione sanguinosa della Croce. E così, è proprio l'unica Vittima della Croce che viene offerta, in e attraverso un atto sacramentale che realizza l'offerta sacrificale, l'immolazione incruenta della Messa, perché significa l'offerta sacrificale, l'immolazione cruenta della Croce:

L'opportunità di offrire il sacrificio non va considerata solo in relazione ai fedeli di Cristo, ai quali devono essere amministrati i sacramenti, ma principalmente in relazione a Dio, AL QUALE IL SACRIFICIO È OFFERTO NELLA CONSACRAZIONE DI QUESTO SACRAMENTO. (ST3 q82 a10)

³³ Nella *Summa*, san Tommaso dirà con maggiore forza: Alla terza obiezione si risponde che, per lo stesso motivo, anche il sacerdote assume il ruolo di immagine di Cristo, nella persona e in virtù del quale pronuncia le parole per consacrare, come risulta chiaro da quanto precede. E così, in un certo senso, c'è identità tra il sacerdote e l'ostia. (ST3 q83 a1 ad3).

Alla prima obiezione si risponde che gli altri sacramenti sono compiuti per l'uso dei fedeli. Per questo solo chi ha ricevuto un incarico sui fedeli è tenuto ad amministrarli. Ma QUESTO SACRAMENTO È CELEBRATO NELLA CONSACRAZIONE DELL'EUCARISTIA, IN CUI IL SACRIFICIO È OFFERTO A DIO, cosa che il sacerdote è tenuto a fare in virtù dell'ordine ricevuto. (ST3 q82 a10 ad1)

Senza dubbio alcuni hanno sostenuto che il termine «*consacrazione*», in questi passaggi, avesse un significato ampio che comprendeva più o meno l'intero rito. Tuttavia, nella descrizione dettagliata del rito, san Tommaso afferma chiaramente: «In secondo luogo, egli compie la consacrazione con le parole del Salvatore, quando dice: "Questo è il mio corpo..."» (ST3 q83 a4).

Vedi anche: «Alla prima obiezione, quindi, si risponde che, sebbene Cristo sia interamente presente sotto ciascuna specie, ciò non è tuttavia vano. Infatti, innanzitutto, ciò vale per rappresentare la Passione di Cristo, nella quale il sangue fu separato dal corpo. Per questo motivo, NELLA FORMA DELLA CONSACRAZIONE del sangue, si fa menzione del suo spargimento. (ST3 q76 a2 ad1)»

E: «Ma in questo sacramento la CONSACRAZIONE DELLA MATERIA consiste in una certa CONVERSIONE MIRACOLOSA DELLA SOSTANZA, che può essere compiuta solo da Dio». (ST3 q78 a1)

Del resto, questa conclusione è strettamente legata ad un altro aspetto essenziale del sacrificio della Messa considerato nella sua unità con quello della Croce: nell'offerta del sacrificio della Messa, il sacerdote agisce direttamente *in persona Christi*:

«Ma la forma di questo sacramento è pronunciata dalla persona di Cristo stesso che parla, per far capire che il ministro, nell'adempimento di questo sacramento, non fa altro che pronunciare le parole di Cristo. (ST3 q78 a1)

Rispondo che, come è stato detto sopra, questo sacramento è di tale dignità che può essere celebrato solo nella persona di Cristo. Ora, chiunque agisce nella persona di un altro deve farlo con un potere concesso da quest'ultimo. (ST3 q82 a1)

E, naturalmente, in questo agire *in persona Christi*, il sacerdote è solo uno strumento:

«Alla prima obiezione, quindi, si risponde che la virtù sacramentale si trova in più (elementi), e non solo in uno, come la virtù del battesimo consiste nelle parole e nell'acqua. Pertanto, la virtù consacrativa non si trova solo nelle parole stesse, ma anche nel potere trasmesso al sacerdote durante la sua consacrazione o ordinazione, quando il vescovo gli dice: ricevi il potere di offrire il sacrificio nella Chiesa, sia per i vivi che per i morti. Infatti,

la virtù strumentale si trova in diversi strumenti, attraverso i quali agisce l'agente principale. (ST3 q82 a1 ad1).

Alla seconda obiezione si risponde che, se ciascuno dei sacerdoti operasse con la propria virtù, gli altri celebranti agirebbero invano, poiché uno solo compirebbe in modo sufficiente la celebrazione.

Ma poiché il sacerdote consacra solo nella persona di Cristo, e molti sono uno in Cristo, ne consegue che il fatto che questo sacramento sia consacrato da uno o da molti non ha importanza, se non quella di rispettare il rito della Chiesa. (ST3 q82 a2 ad2)

Notiamo che questo agire *in persona Christi* è proprio della consacrazione stessa: le altre preghiere della messa sono fatte *in persona Ecclesiae* (e anche - cfr. ST3 q82 a6 - secondo la devozione propria del ministro):

«Alla terza obiezione si risponde che il sacerdote, durante la Messa, nelle preghiere, parla nella persona della Chiesa, nella cui unità si trova. Ma nella consacrazione del sacramento parla nella persona di Cristo, di cui occupa il posto, in questo atto, per il potere dell'ordine. Per questo motivo, se un sacerdote separato dall'unità della Chiesa celebra la Messa, consacra il vero corpo e il vero sangue di Cristo, perché non perde il potere dell'ordine; ma poiché è separato dall'unità della Chiesa, le sue preghiere non hanno efficacia» (ST3 q82 a7 ad3).

Così, il sacrificio della Messa è un vero sacrificio in quanto sostanzialmente identico a quello della Croce: offerta della stessa Vittima da parte dello stesso Sacerdote principale, in un rito che rappresenta – nell'ordine sacramentale – l'immolazione sanguinosa compiuta una volta per tutte sul Calvario.

Questa unità formale dell'ostia, alla quale va aggiunto il carattere «rappresentativo» su cui san Tommaso insiste molto, fa sì che il sacrificio dell'altare non si aggiunga a quello della Croce: lo commemora: «Lo stesso vale per l'affermazione che non c'è reiterazione: al contrario, noi offriamo quotidianamente. Rispondo che non offriamo un'altra (ostia) se non quella che Cristo ha offerto per noi, cioè il suo sangue. Quindi non c'è un'altra oblazione, ma è la commemorazione di quell'ostia che Cristo ha offerto. Lc. XXII, 19: «Fate questo in memoria di me». (In Heb 10 lect. 1)».

Questo concetto così importante di commemorazione non porta in alcun modo a sminuire la realtà sacrificale della messa. Questa verità non era affatto oggetto di discussione per san Tommaso, come abbiamo visto abbondantemente. Il ruolo insostituibile di questo concetto è quello di manifestare un altro aspetto dell'insegnamento rivelato, ovvero l'unicità del sacrificio della Croce e quindi l'identità sostanziale del sacrificio della Messa con quello della Croce.

Questa identità e questa realtà trovano conferma quando si considera il sacrificio della Messa non più in sé, ma nei suoi effetti. E poiché il sacrificio della Croce fu essenzialmente un sacrificio redentore, san Tommaso considera in generale, in modo esplicito, l'effetto di soddisfazione legato alla Messa. Questa efficacia del sacrificio della Nuova Legge permette ancora di distinguerlo dai sacrifici dell'Antica Legge, che erano solo figurativi:

Rispondo che la celebrazione di questo sacramento è detta immolazione di Cristo per un duplice motivo.

In primo luogo, perché, come dice Agostino in *Lettera a Simpliciano*, «È consuetudine che le immagini siano designate con i nomi delle realtà di cui sono immagini: così, quando vediamo un quadro o una parete dipinta, diciamo che è Cicerone, è Sallustio». Ora, come abbiamo detto sopra, la celebrazione di questo sacramento è una certa immagine rappresentativa della Passione di Cristo, che è un vero sacrificio. Da qui deriva ciò che dice Ambrogio nella *Lettera agli Ebrei*: in Cristo è stata offerta una sola volta l'ostia che ha valore per la salvezza eterna. Che dire allora di noi? Non offriamo forse ogni giorno in memoria della sua morte? (ST3 q83 a1).

In altro modo, per quanto riguarda l'EFFETTO DELLA PASSIONE, perché ATTRAVERSO QUESTO SACRAMENTO SIAMO RESI PARTECIPATI DEI FRUTTI DELLA PASSIONE DEL SIGNORE. È così che in una preghiera domenicale segreta si dice: Ogni volta che viene celebrata la commemorazione di questa ostia, si compie l'opera della nostra redenzione.

Quindi, per quanto riguarda il primo modo, Cristo poteva essere detto immolato anche nelle figure dell'Antico Testamento, da cui ciò che è detto in Apocalisse 13: «Coloro i cui nomi non sono scritti nel libro della vita dell'Agnello, che è stato ucciso fin dalla fondazione del mondo».

Ma per quanto riguarda il secondo modo, È PROPRIO DI QUESTO SACRAMENTO che Cristo sia immolato nella sua celebrazione» (ST3 q83 a1).

La dottrina dell'efficacia del sacrificio della Messa è una parte essenziale dell'esposizione di San Tommaso. È essa che completa la dimostrazione che questo sacrificio, sebbene sia realmente commemorazione della Passione, non è una commemorazione nuda e vuota.

Rispondo che l'effetto di questo sacramento deve essere considerato, in primo luogo e principalmente, a partire da ciò che è contenuto in esso, cioè Cristo. Egli, così come venendo visibilmente nel mondo, ha portato al mondo la vita della grazia; (...) così, venendo sacramentalmente nell'uomo, opera la vita della grazia, (...).

In secondo luogo, è considerato a partire da ciò che è rappresentato da questo sacramento, che è la Passione di Cristo, come è stato detto sopra.

Ecco perché L'EFFETTO CHE LA PASSIONE DI CRISTO HA REALIZZATO NEL MONDO, QUESTO SACRAMENTO LO REALIZZA NELL'UOMO. È così che su questo passo di Giovanni XIX: «Subito uscì sangue e acqua», Crisostomo dice: «Poiché i sacri misteri traggono da qui il loro principio, quando ti avvicini al calice degno di religiosa riverenza, devi avvicinarti come per bere dallo stesso fianco di Cristo. Da qui ciò che dice il Signore stesso, Matteo XXVI: questo è il mio sangue, che sarà versato per voi in remissione dei peccati». (ST3 q79 a1)

Rispondo che questo sacramento è allo stesso tempo sacrificio e sacramento, ma è sacrificio in quanto viene offerto, e sacramento in quanto viene consumato.

Ecco perché ha l'effetto del sacramento in chi lo consuma, ma l'effetto del sacrificio in chi lo offre o in coloro per cui è offerto.

Se quindi lo si considera come sacramento, ha un duplice effetto (...). Ma in quanto sacrificio, ha un potere di soddisfazione.

Ora, nella soddisfazione si considera più l'affetto di chi offre che la quantità dell'oblazione; da qui ciò che dice il Signore, in Luca 21, a proposito della vedova che offriva due piccole monete, che aveva dato più di tutti. Quindi, sebbene questa oblazione, in virtù della sua quantità, sia sufficiente a soddisfare per ogni pena, tuttavia è soddisfacente per coloro per i quali è offerta, o per gli offerenti, «secondo la quantità della loro devozione, e non per tutta la pena». (ST3 q79 a5)

Rispondo che, come è stato detto all'inizio, questo sacramento non è solo sacramento, ma anche sacrificio.

Infatti, poiché in questo sacramento è rappresentata la Passione di Cristo, mediante la quale Cristo si è offerto come vittima a Dio, come è detto in Efesini V, esso è sacro in quanto sacrificio, mentre in quanto in questo sacramento la grazia è trasmessa invisibilmente sotto un'apparenza visibile, esso è sacro in quanto sacramento.

Così questo sacramento, per coloro che lo consumano, è utile come sacramento e come sacrificio, perché è offerto per tutti coloro che lo consumano; infatti nel canone della messa si dice: quando riceveremo, partecipando all'altare, il corpo e il sangue santissimi di tuo Figlio, possiamo tutti essere ricolmi delle grazie e delle benedizioni celesti.

Ma per gli altri, che non lo consumano, esso serve come sacrificio, in quanto è offerto per la loro salvezza, da cui questo passo del canone della messa: «Ricordati, Signore, dei tuoi

servi e delle tue serve per i quali ti offriamo, o che ti offrono, questo sacrificio di lode, per loro e per tutti i loro cari, per la redenzione delle loro anime, per la speranza della loro salvezza».

E il Signore esprime entrambi i modi dicendo (Matteo 26): «che per voi, cioè per coloro che lo consumano, e per molti altri, sarà versato in remissione dei peccati». (ST3 q79 a7)

Conclusione

Questa esposizione, già troppo lunga, ha dovuto tuttavia tralasciare alcuni punti essenziali. In particolare, vogliamo ricordare l'importanza attribuita da san Tommaso all'offertorio della Messa, come offerta della materia del sacrificio (cfr. 4 s d8 q2 a2 q1a3, *espos. Text. E st3 q83 a4*). La Messa è unicamente il sacrificio di Cristo e il sacrificio della Chiesa, e questa parte del rito è espressamente ordinata a significarlo.

Tuttavia, gli elementi incontrati nel corso del nostro percorso sono sufficienti a dimostrare che, secondo il Dottore comune, il sacrificio occupa un posto inalienabile ed essenziale nella religione cristiana, sia per la natura delle cose che per lo stato di decadenza dell'umanità.

Qualsiasi tentativo di sminuire questa dottrina meriterebbe il severo rimprovero del salmista: *Diminutae sunt veritates a filiis hominum*; ogni rivelazione rientra nella prospettiva messianica, annunciata con giubilo in Malachia che predice in ogni luogo l'oblazione pura. Ogni vita cristiana, incentrata sul sacrificio redentore, realizza l'imitazione di Gesù Cristo: attraverso la sofferenza con Cristo, offerta in unione con Lui nel santo sacrificio della Messa, il cristiano si dispone ad entrare con Lui nella gloria senza fine del sacrificio eterno:

Se abbiamo riposto la nostra speranza in Cristo solo per questa vita, siamo i più infelici di tutti gli uomini. Ma ecco che Cristo è risorto dai morti; egli è il primogenito di coloro che sono morti. Infatti, come per mezzo di un uomo è venuta la morte, così per mezzo di un uomo viene la risurrezione dei morti. Tutti muoiono in Adamo, così tutti rivivranno in Cristo, ma ciascuno nel proprio ordine: come primizia, Cristo; poi quelli che appartengono a Cristo, al suo avvento. Poi verrà la fine, quando consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto a nulla ogni principato, ogni dominio, ogni potenza. Perché egli deve regnare finché non abbia posto tutti i suoi nemici sotto i suoi piedi. L'ultimo nemico che sarà annientato è la morte, perché Dio ha posto tutto sotto i suoi piedi. Ma quando dirà che tutto gli è stato sottomesso, è evidente che bisogna escludere Colui che gli ha sottomesso tutte le cose. E quando tutte le cose gli saranno state sottomesse, allora il Figlio stesso renderà

omaggio a Colui che gli ha sottomesso tutte le cose. Così Dio sarà tutto in tutti. (1 Cor 15,19-28).