

Le risposte teologiche della Chiesa alle principali eresie riguardanti l'Eucaristia

Abbé François Clément¹

Introduzione

Il 9 giugno 1996, Sua Eminenza il cardinale Etchegaray, legato di Sua Santità Papa Giovanni Paolo II, celebrò una messa solenne nella basilica di Saint-Martin a Liegi, in occasione del^{750°} anniversario dell'istituzione della Festa di Corpus Domini. Fu infatti nel 1246 che il vescovo di questa città, Robert de Thourotte, la celebrò per la prima volta, ispirato da due religiose: santa Giuliana di Cornillon e la beata Eva di Saint-Martin. Dopo la morte del vescovo, il decreto non fu più applicato, e fu papa Urbano IV a ripristinare la festa nel 1264, conferendole un carattere universale². Questo anniversario è quindi di buon auspicio per introdurre questa conferenza, come testimonianza significativa dello sviluppo del dogma eucaristico nel corso dei secoli. Il mio intervento non può che essere limitato, dato il tempo a mia disposizione. Vorrei attenermi all'essenziale senza cadere nella semplicità o nella caricatura.

Le grandi eresie della Chiesa antica furono innanzitutto cristologiche e trinitarie, riguardanti il mistero di Dio e di Cristo, Figlio di Dio, *immagine incarnata del Dio invisibile*, che costituisce la grande novità rispetto alle religioni dell'antichità. Il dogma eucaristico rimase quindi per lunghi secoli fuori discussione, esprimendosi principalmente nella liturgia e nelle prediche che preparavano i fedeli ai sacramenti (omelie mistagogiche). Dopo la pace costantiniana e le grandi invasioni, la Chiesa si insediò in modo visibile nel tempo e nello spazio in Oriente e in Occidente. Era quindi normale che si sviluppasse una teologia della Chiesa e dei sacramenti, mezzi visibili di salvezza che traducono e trasmettono la grazia invisibile. Le difficoltà teologiche si concentreranno presto su queste due realtà, prolungamento visibile dell'Incarnazione, che è e rimarrà sempre la più forte originalità del cristianesimo.

Mi sembra che si possano schematicamente ricondurre a due periodi critici i momenti in cui queste difficoltà si sono manifestate; essi presenteranno del resto tratti comuni, come una sorta di filiazione. Perché non c'è nulla di più antico e ripetitivo dell'eresia. Si tratta principalmente delle controversie eucaristiche che culminano con Berengario di Tours e delle teorie elaborate dai riformatori. Lungi dal minacciare la fede della Chiesa, le obiezioni sollevate e le controversie

¹ Conferenza tenuta in occasione del^{2°} colloquio del C.I.E.L., ottobre 1996.

² Bolla *Transiturus de hoc mundo* dell'11 agosto 1264, DH 846-847.

faranno progredire il pensiero teologico. Si può considerare che la risposta della Chiesa sia triplice e interdipendente, secondo il detto *lex orandi, lex credendi*: da un lato il vocabolario si affinerà, evolverà e si preciserà, dall'altro la teologia ne risulterà arricchita – in particolare in occasione delle controversie carolingie e berengardiane, poi di quelle frutto della Riforma – e infine la liturgia lo tradurrà nella preghiera del popolo cristiano. Si può quindi intuire che il linguaggio e la filosofia saranno di fondamentale importanza in questa materia.

Il mistero eucaristico pone alla ragione credente dei problemi di cui spetta alla teologia cercare la soluzione. La fede non dipende da questo sforzo, né soprattutto dal suo risultato; ma suscita questo sforzo e ne giudica il risultato. Queste domande possono essere raggruppate in quattro punti: in che modo l'Eucaristia è un sacrificio? Come concepire la presenza di Cristo nell'Eucaristia? Come concepire l'azione attraverso la quale gli oblato «diventano» (*fiunt*) il corpo e il sangue di Cristo? Infine: in che modo il mistero dell'Eucaristia assicura la presenza continua e operante di Cristo nella sua Chiesa³ ?

1. Il vocabolario, la sua origine patristica e la sua evoluzione

In modo classico, i Padri, seguendo principalmente sant'Agostino, parleranno di tre corpi: il corpo della Chiesa in primo luogo, quello di Cristo nella sua realtà storica e il suo corpo sacramentale reso visibile sotto le specie eucaristiche⁴. Amalario di Metz nel suo *De ecclesiasticis Officiis* parla di *primus corpus* (cioè la Chiesa), *alterum corpus* (cioè Cristo nella carne), *tertium corpus* (cioè Cristo eucaristico)⁵. Di conseguenza, quando si parla dell'unità del corpo, si pensa prima alla Chiesa e solo dopo all'Eucaristia, soprattutto dopo Berengario. Fino ad allora, l'espressione *sacramentum Dominici corporis* è equivalente a *corpus mysticum* e designa principalmente la Chiesa. Si mantiene volutamente, in continuità con il periodo patristico, una sorta di ambiguità riguardo al termine *corpus*, con una preferenza per l'epiteto, ad esempio *unum corpus* per designare la Chiesa⁶, *corpus Christi* per l'Eucaristia⁷. L'Eucaristia è quindi il principio mistico che realizza il miracolo dell'unità del corpo ecclesiale. Il qualificativo *mistico* viene quindi gradualmente rimosso dal corpo sacramentale, e altri epiteti vengono a determinare il corpo ecclesiale. È evidente che le fasi si sovrappongono: ci sono alcune anticipazioni e anche alcune

³ J.H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, p. 921.

⁴ Ad esempio, Candido di Fulda: *Panis ergo corpus est Christi quod assumpsit ex corpore Ecclesia sua* (PL 106, 68-69).

⁵ PL 105, 1154 d. La stessa idea si ritrova in Alger di Liegi (PL 180, 791 a).

⁶ P. Radbert (PL 120, 1296).

⁷ Lanfranco (PL 150, 425 a).

sopravvivenze. Un esempio significativo è quello di Pierre de Troyes che scrive tra il 1165 e il 1170 le sue *Sentences sur les sacrements* (Sentenze sui sacramenti). Seguendo san Girolamo, distingue una doppia carne di Cristo. Alla prima attribuisce tre epiteti: *vera*, per realismo, *propria*, precisando la sua identità con la carne nata dalla Vergine, *sacramentalis*, cioè le specie eucaristiche. La seconda carne, frutto della prima, sarà la *caro mystica*, cioè la Chiesa unificata dalla virtù del sacramento. Si nota quindi come *sacramentalis* e *mystica*, che fino a poco tempo fa erano sinonimi, siano ora disgiunti e opposti. Nella seconda metà del ^{XII}secolo, la Chiesa comincia quindi ad essere chiamata *corpus mysticum*, e sembra che questa espressione si diffonda abbastanza rapidamente⁸.

2. Dal periodo carolingio alla controversia di Berengario di Tours

Nell'831, l'abate di Corbie, Paschase Radbert, scrive il suo *De Corpore et sanguine Domini*, che può essere considerato il primo trattato teologico sull'Eucaristia⁹. La tesi fondamentale è l'identità del corpo storico e del corpo eucaristico di Cristo, che non hanno lo stesso modo di essere. Per il corpo eucaristico, si tratta di una presenza spirituale. Tuttavia, l'Eucaristia è allo stesso tempo verità e figura: figura in tutto ciò che è percepito esternamente (*exterius sentitur*), verità in tutto ciò che è compreso dall'intelligenza o creduto nella fede (*interius recte intelligitur aut creditur*). Rimangono quindi le affermazioni di fede della Chiesa antica, che si accontentano di affermare il realismo eucaristico, senza fornire spiegazioni su questo modo spirituale di presenza.

Questo scritto, che non aveva alcuna intenzione polemica, incontrò tuttavia la contraddizione di un monaco della stessa abbazia, Ratramno, che scrisse un libro dal titolo identico. In esso nega l'identificazione tra il corpo eucaristico di Cristo e il suo corpo storico, e sembra escludere che l'Eucaristia possa essere contemporaneamente figura e verità. Se è difficile vedere nelle sue parole, dato il contesto impreciso dell'epoca, tracce di eresia formale, è certo che un secolo dopo Berengario di Tours si ispirerà a lui, così come i riformatori del ^{XVI}secolo. Tutti insistono poco sulla presenza reale, senza negarla formalmente, e preferiscono considerare il sacramento sotto l'aspetto figurativo e nel suo ruolo per la vita spirituale. Troviamo quindi fin dall'inizio due correnti che potremmo definire *realista* e *spiritualista*, ciascuna delle quali avrà i propri discendenti ed eredi.

Bérenger di Tours farà un ulteriore passo avanti: negherà la presenza reale e ridurrà la presenza eucaristica di Cristo a puro simbolismo. Per lui, la teologia, come ogni scienza, deve

⁸ H. de Lubac, *Corpus mysticum*, p. 118 sq.

⁹ Paschase Radbert, *De Corpore et sanguine Domini*, PL 120, 1267-1350.

ammettere solo la conoscenza puramente razionale (la dialettica). È quindi contraddittorio affermare che il pane scompare, anche se le sue qualità rimangono. Ciò che non aveva compreso, non avendo operato una distinzione sufficiente tra sostanza e accidente, è che la cosa non si identifica con le sue qualità sensibili¹⁰. Al di là del vocabolario, ritroviamo qui un problema di filosofia più che di teologia¹¹. Le due nozioni difficili da precisare riguardano il cambiamento (presenza reale) e l'identità (sacrificio di Cristo). Di fronte a Berengario, Lanfranco presenta la sua dottrina eucaristica come una trasposizione realistica del puro simbolismo del suo avversario. «Per entrambi, la *res sacramenti* appartiene all'ordine della realtà assente, e quindi evocata e pensata, mentre il *sacramentum* appartiene all'ordine della realtà presente, concreta e materiale, ma questo *sacramentum*, che secondo Berengario è solo pane e vino consacrati, secondo la credenza di Lanfranco è la carne e il sangue stesso di Cristo. La differenza è radicale».¹² Lanfranco diventerà presto il *teologo ufficiale* in tutta questa vicenda. Egli si basa sulla tradizione per affermare la mutazione sostanziale (cioè fondamentale che raggiunge realmente la realtà del pane e del vino) come verità di fede, anteriore a ogni spiegazione, insistendo sia sulla realtà che sul mistero che la ricopre. Si tratta di un notevole progresso rispetto ai Padri e a Paschase: se il pane è diventato il corpo di Cristo, ciò può essere compreso solo se ha cessato di essere pane. La sua opera riceve l'approvazione del concilio di Roma nel 1050; può quindi essere considerato colui che meglio esprime il pensiero della Chiesa romana in quel periodo. È più che probabile che sia all'origine della

¹⁰ È interessante notare che la sua stessa ragione era carente su questo punto: il razionalismo teologico a volte tradisce la ragione tanto quanto la fede (J.H. Nicolas, *Op.cit.*, p. 907).

¹¹ Si vedano le eccellenti riflessioni di J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger*, p. 441 sq. Berengario attribuisce alla ragione poteri eccessivi e la pone al di sopra dell'autorità in materia di fede, perché vede l'autorità solo sotto il suo aspetto umano; per lui, al contrario, la ragione è il riflesso della divinità dell'uomo, che permette di percepire la verità in tutta la sua evidenza. Egli è tuttavia di tendenza aristotelica, nel senso che pensa che la ragione dipenda dai sensi. La sua inclinazione naturale lo spinge quindi a negare la trasformazione del pane nell'Eucaristia in virtù della testimonianza dei sensi, che non rivelano nulla di simile.

¹² J. DE Montclos, *Op.cit.*, p. 440. La posta in gioco di questa differenza è espressa chiaramente nel seguente testo: «Lo stesso pendio, che viene salito da alcuni, può essere disceso da altri. La dottrina della presenza vera, reale e immediata di Cristo sotto le specie sacramentali potrebbe sembrare troppo elevata ad alcuni di noi, figli come noi della Chiesa cattolica, ma sedotti dalle soluzioni facili. Perché non sostituirla con la dottrina molto semplice, senza mistero, senza scandalo, della presenza mediata dal segno? Si manterrebbe lo stesso linguaggio, si continuerebbe a parlare della «presenza reale» di Cristo nella celebrazione della Cena, di dare ai fedeli «il corpo di Cristo». Si spiegherebbe, e sarebbe comprensibile a tutti, che si può fare un uso profano del pane, per nutrirsi; e che si può fare un uso sacro del pane, per unirsi a Cristo. Corporalmente Cristo è in cielo, in nessun altro luogo; sull'altare c'è del pane, nient'altro. Ma se prendi questo pane con fede e desiderio di unirti a Cristo, il significato, la destinazione, la finalizzazione del pane non sono più profani, li hai cambiati, sono diventati sacri. Naturalmente profani, sono diventati funzionalmente sacri. Si è verificata una *transsignificazione*, una *transdestinazione*, una *transfinalizzazione* del pane. E se si ammette che le cose valgono meno per quello che sono che per l'uso che se ne fa, perché non arrivare a designare questa «transfinalizzazione» con la parola vera e tradizionale di *transustanziazione*? Sembrerebbe così che ci si avvicini, allontanandosi dalla Chiesa, a coloro che poco fa se ne avvicinavano. È meglio però salire le salite che scendere le discese. Qui potrebbe valere l'altra parola del Signore: «Chi non è con me è contro di me», «chi non raccoglie con me, disperde» (Mt 12,30). (C. Journet, *La Présence sacramentelle du Christ*, pp. 26-28)

formulazione imposta come ultimo giuramento a Berengario nel 1078¹³ ; papa Gregorio VII considerava il termine *substantialiter* come il contributo fondamentale di questa redazione.

Era quindi necessario aggiungere una precisazione dottrinale per chiarire il significato delle parole di Cristo durante l'Ultima Cena, affinché la loro profonda verità fosse espressa senza ambiguità. Qui tocchiamo il problema del rapporto tra Scrittura e magistero: la frase «*Questo è il mio Corpo*», presa alla lettera, può essere interpretata nel senso di Berengario come in senso realistico; il ruolo del magistero in questo caso è quello di garantire il significato autentico trasmesso dalla Tradizione e conforme *all'insieme* dei dati della Scrittura¹⁴ . Berengario solleva altre obiezioni che altri riprenderanno e che in seguito troveranno soluzioni soddisfacenti: la presenza simultanea di Cristo su più altari, Cristo realmente presente in un gran numero di ostie (Guitmond usa il paragone della parola che raggiunge un gran numero di ascoltatori), la consacrazione separata del pane e del vino che implicherebbe due Cristi, la permanenza delle *apparenze* (*qualitas e forma* in Lanfranco e Alger, *accidens* in Guitmond). Si vede già qui che le negazioni eretiche hanno permesso di avanzare rispondendo ai problemi sollevati dalla ragione, che non eliminano il mistero della fede, ma lo assimilano e mostrano che non è contraddittorio.

A partire da questo periodo, si può considerare che i primi due corpi siano saldati, ma sta emergendo un nuovo pericolo: l'interesse dottrinale si sposta dalla Chiesa all'Eucaristia per distinguerli più che in precedenza.¹⁵

3. Le grandi definizioni dogmatiche

3.1 L'età d'oro della scolastica

Il termine transustanziazione entra nella teologia nel 1140, in un testo talvolta attribuito alla penna del teologo Roland Bandinelli, che diventerà papa Alessandro III dal 1159 al 1181. L'idea si trova già in Guitmond: egli parla di *substantialiter transmutari*¹⁶ . È da notare che questo termine non è stato imposto per autorità, ma perché riconosciuto come il più adeguato per difendere la vera fede (si citava in modo simile l'introduzione del termine *homoousios* a Nicea). Il termine *transustanziazione* riprende e precisa quello di *conversio* di sant'Ambrogio, che a sua volta riprende il *metabolè* dei greci. Il IV Concilio Lateranense lo introduce nella definizione conciliare del suo

¹³ Dz Sch. 700.

¹⁴ Cfr. J. Dupont, «Ceci est mon Corps», pp. 1025-1041.

¹⁵ Alger parla di *alterum corpus e proprium corpus* (PL 180, 794 c) e Rupert de DEUTZ nel suo *De divinis officiis: non duo corpora dicuntur, aut sunt* (PL 170, 35).

¹⁶ PL 149, 1143 c.

simbolo¹⁷ ; i canonisti lo prendono poi in prestito dai teologi. I concili successivi faranno lo stesso, consacrando così con l'uso i termini e le idee che li sottendono¹⁸ . Siamo già lontani da Ratramno e Berengario.

San Tommaso si impone come il teologo dell'Eucaristia per eccellenza. Al confine tra leggenda e storia, è noto il famoso episodio in cui san Bonaventura, chiamato davanti a papa Urbano IV insieme a san Tommaso, suo rivale in santità e umiltà, per proporre un ufficio della Festa di Dio, strappò i suoi fogli mentre il Dottore angelico leggeva i suoi. Certo, il trattato di San Tommaso non è un atto del magistero, ma la Chiesa ne è stata così ispirata che è impossibile non menzionarlo brevemente.

Il suo trattato copre le domande dalla 72 alla 83 della *Tertia Pars*. Si basa più sulle grandi idee patristiche che sulla Sacra Scrittura e utilizza Aristotele in modo più discreto che in altri luoghi¹⁹ . Tuttavia, la conversione eucaristica pone un problema ontologico: è quindi costretto a ricorrere alla divisione analogica dell'essere in sostanza e accidente. Spinge il più possibile l'analisi ontologica. È allo stesso tempo geniale e deludente, nella misura in cui egli stesso sa che lo strumento razionale utilizzato è insufficiente. Giunge alla conclusione che queste distinzioni non escludono il mistero che dipende solo dal potere di Dio. L'originalità del suo trattato consiste nell'applicazione della dottrina generale dei sacramenti al caso particolare dell'Eucaristia (Q. 73). Spiega in modo eccellente il suo carattere di segno (Q. 74 per la materia e Q. 78 per la forma) e il suo realismo (Q. 75-76). Ritroviamo le idee care ai Padri, sistemate in ordine sistematico: egli riferisce il sacramento al passato (la Passione di Cristo), al presente (l'unità del corpo mistico), al futuro (gli effetti e la gloria futura). Precisa i tre livelli di comprensione sacramentale del mistero: *sacramentum* (il segno: le specie del pane e del vino), *res et sacramentum* (corpo e sangue di Cristo realmente presenti, segni efficaci della grazia), *res tantum* (ciò che è pienamente realizzato, la grazia). La sua teologia deriva dalla vita sacramentale della Chiesa, più che dalla filosofia; è come l'assunzione della filosofia dell'essere (conclusione, Q. 83). Questo, i nominalisti e i riformatori non lo capiranno...

3.2 I riformatori e il Trente

¹⁷ Dz Sch. 802.

¹⁸ Ad esempio il Concilio di Firenze (Dz Sch. 1320-1321).

¹⁹ Forse perché sentiva che il realismo epistemologico di quest'ultimo non lo aiutava in questa precisa questione? Vedi nota 11.

È impossibile sintetizzare in modo succinto le posizioni riformate. L'impressione generale è piuttosto confusa, poiché ciascuno ha spesso professato opinioni divergenti nel corso del proprio pensiero. Si può citare come episodio significativo la conferenza di Marburgo del 1529, dove si incontrarono Lutero e Zwingli. Non riuscirono a mettersi d'accordo sulla presenza reale. Calvino poté scrivere a Melantone queste parole rattristate: «È di grande importanza che nel secolo a venire non passi alcun sospetto delle divisioni che ci sono tra noi; perché è ridicolo oltre ogni immaginazione che, dopo aver rotto con tutti, siamo così poco d'accordo tra noi fin dall'inizio della nostra Riforma²⁰». Tutti sono d'accordo nel rifiutare la dottrina cattolica del sacrificio: secondo loro, l'Eucaristia non è *un'opera* attraverso la quale l'uomo possa rendersi gradito a Dio. Ma la controversia fondamentale riguarda la reiterazione del sacrificio di Cristo. Sollevano quindi i problemi filosofici del tempo e dello spazio. Un'altra questione importante è quella dell'identificazione degli oblati con il corpo e il sangue di Cristo. Su questo punto emergono notevoli divergenze. Calvino, ad esempio, si muove in un paradosso irrisolto: da un lato, insiste sul *segno* nel suo senso più sottile e spirituale (*figura del corpo di Cristo*), da cui deriva una violenta negazione della transustanziazione e persino il rifiuto dell'antica nozione di conversione²¹; dall'altro, professa una grande stima per l'Eucaristia, attraverso la quale comunichiamo con Cristo Salvatore non solo con l'atto di credere, ma anche con l'atto di mangiare, diverso dal primo²².

²⁰ K.G. Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Lipsia, 1907, pp. 78-97. «Di fronte alle parole dell'Ultima Cena: *Hoc est Corpus meum*, sono emerse le interpretazioni più disparate, più discordanti e, si può aggiungere, più fantasiose. Sembrava che, non appena si abbandonava il significato tradizionale e si respingeva il dogma della presenza reale, si cadesse nel vuoto e non si trovasse più nel testo, né nella tradizione primitiva della Chiesa, alcun punto di appoggio per un'opinione piuttosto che per un'altra. I luterani furono i primi a percepire l'influenza apologetica che non mancherebbe di essere esercitata contro di loro da queste divergenze di interpretazione, da queste variazioni, in materia simile. Abbandonato il senso ovvio, non si sa più dove fermarsi. Queste variazioni mettono in pericolo il principio stesso del biblicismo esclusivo. È ciò che il luterano André Osiander spiegò a Zwingli nella lettera che gli inviò nel settembre 1527: «Vediamo quindi», esclamava, «quanto variate: Carlstadt intende così: "Questo è il mio corpo che è dato per voi". Tu così: "Questo significa il mio corpo". Colampade, in questo modo: "Questa è la figura del mio corpo". Un altro, che tu riconosci come uno dei tuoi, così: "Questo che mangiate è, diventa il vostro corpo, il quale, grazie alla vostra fede, è già il mio corpo". Un altro [*in nota: Théobald Billikan*], che mi ha tradito con estrema sfrontatezza, passando alla tua eresia, in questo modo: «Questo, cioè questa cosa esteriore, è il mio corpo per le vostre anime, come questo pane è per i vostri corpi». Un altro [*Urbain Rhegius*], di cui non ho ricordato il nome, così: «Questo, cioè il pane in generale, è il mio corpo; infatti si sostiene, è cresciuto, si è accresciuto grazie al pane, proprio come è scritto: *Tu sei polvere e in polvere tornerai*, a proposito dell'uomo». [*Conrad Sam*]. Osiander conosceva quindi già a quell'epoca quattro opinioni diverse da quella di Lutero, che era ben lontana dalla dottrina cattolica. Per Carlstadt, i suoi attacchi si concentrano sulla parola *Hoc*; Zwingli li rivolge alla parola *est*, mentre Colampade li rivolge alla parola *Corpus*. Quanto a Billikan, Rhegius e Sam, essi attaccano l'intera frase per distoglierla dal suo vero significato. (C. L'EBRALY, *La Doctrine sacramentaire de Ulrich Zwingli*, Clermont-Ferrand, 1939, p. 70)

²¹ *Istituzione cristiana*, IV, 17, § 12 sq.

²² *Op.cit.*, IV, 17, § 5.

La differenza essenziale deriva dalla teologia sacramentale in generale: i cattolici dicono che i sacramenti *contengono* la grazia, i protestanti che la *conferiscono*²³. La difficoltà deriva da una cattiva interpretazione della transustanziazione, secondo la quale Cristo subirebbe un cambiamento. Calvino non può concepire una transustanziazione che non sia spaziale, locale; da qui le sue obiezioni contro la multilocazione²⁴. Ricordiamo le obiezioni di Berengario.

Lutero è in genere meno estremo. Si vanta di essere, come i papisti, un difensore del significato letterale della presenza reale. Tuttavia, rifiuta la transustanziazione in quanto tale, in nome del fondamentalismo biblico: San Paolo parla del *pane che spezziamo*. Egli parla quindi della presenza simultanea di due sostanze: il corpo di Cristo è con, nel, sotto il pane, e le tre preposizioni sono usate indistintamente. Ecco perché questa dottrina è chiamata «impanazione» (*Christus impanatus*).

I decreti del Concilio di Trento costituiscono la risposta a tutti questi errori. Ce ne sono principalmente due serie, separate da un decennio:

- sull'Eucaristia: sessione XII sulla presenza reale (11 ottobre 1551)
- sul sacrificio della Messa: sessione XXII (15 settembre 1562)

La sessione XXI del 16 luglio 1562 fornirà precisazioni sulla comunione sotto le due specie e sulla comunione dei bambini.

Si percepisce che i Padri conciliari si collocano in un contesto scolastico, ma evitano di entrare nel vivo delle controversie teologiche. Forse erano consapevoli di parlare al termine di una certa decadenza della teologia eucaristica iniziata già nel ^{XIV}secolo, in particolare con Ockham. I riformatori avranno gioco facile nel denunciare quella che credevano essere la teologia cattolica e che spesso non era altro che una sua caricatura²⁵.

3.2.1 La presenza reale

Il dogma della *presenza reale* è espresso nel modo più chiaro possibile nel canone 126. Esso definisce la realtà e l'integrità della presenza di Cristo nell'Eucaristia (*totum Christum, vere, realiter et substantialiter*: Cristo è interamente presente dove c'è una parte del suo Essere glorificato). Vi si

²³ «Il sacramento è, in sostanza, un segno esteriore, voluto e istituito da Dio per sopperire alla debolezza della nostra fede e che deve essere osservato affinché Dio ci conceda, direttamente e dall'alto, la grazia promessa». (Y. CONGAR, *Vraie et fausse Réforme de l'Église*, Parigi, 1969, p. 391)

²⁴ *Op.cit.*, IV, 17, § 17 e 30.

²⁵ La transustanziazione vista come un mezzo miracoloso attraverso il quale il corpo e il sangue di Cristo sono posti nell'ostia e nel calice, seconda immolazione di Cristo nell'Eucaristia, enfasi esagerata sui suoi frutti, sulla sua efficacia, ecc. Ritroviamo qui un difetto sfortunato di un certo linguaggio simile a quello che il cardinale Humbert opponeva a Berengario: *il corpo di Cristo manipolato, spezzato, frantumato dai denti dei fedeli* (Dz Sch. 690).

spiega anche il modo di presenza con i suoi fondamenti scritturali e tradizionali. Qui c'è solo la volontà di una riaffermazione globale, e non di rispondere a ogni errore nel dettaglio. La presenza di Cristo è una presenza a parte, impercettibile ai sensi; si tratta di un corpo vivente, ma spogliato di tutti i suoi accidenti materiali²⁶.

3.2.2 *La transustanziazione*

La transustanziazione, come fatto produttivo della presenza reale: canone 2²⁷. Qui vengono affermate due cose: dopo la consacrazione, non ci sono più che le apparenze del pane e del vino. Il senso letterale delle parole di Cristo è quindi salvato. Ma c'è una nuova realtà che solo la fede può far conoscere. Per la potenza divina delle parole di Cristo, il suo corpo e il suo sangue prendono il posto del pane e del vino. Segue poi un cambiamento di sostanza, chiamato propriamente transustanziazione. Il concilio lascia tuttavia libero campo alle teorie teologiche per spiegarlo. Questa definizione deriva quasi letteralmente da San Tommaso (IIIa, q.75, a.4). Tre termini devono quindi essere salvaguardati al di là dei sistemi. Essi sono:

- cambiamento (*conversio*)
- cambiamento di una sostanza in un'altra sostanza
- cambiamento che lascia sussistere le apparenze primitive

Francescani e domenicani si scontrarono, distinguendo grosso modo due teorie, ma il concilio non prese posizione²⁸.

3.2.3 *Modalità di presenza*

Cristo è presente integralmente sotto ogni specie e ogni particella: canone 3²⁹. Si tratta qui di una semplice conseguenza del canone 1: dopo l'Eucaristia in generale, la presenza di Cristo è affermata per ogni specie. L'umanità di Cristo è inseparabile dalla sua divinità in virtù dell'unione ipostatica; è quindi Cristo intero, nella gloria, che è reso presente sotto ogni specie. Una precisazione di san Bonaventura chiarisce una difficoltà: l'anima è interamente nel corpo che anima, e interamente in

²⁶ Dz Sch. 1636.

²⁷ Dz Sch. 1652.

²⁸ Bellarmino parla di *adductio* (*Controv. de Eucharistia* 1, 18): la sostanza del pane scompare, scacciata da quella del corpo di Cristo. Ma san Tommaso denuncia l'impossibilità di questa posizione (IIIa, q. 75, a. 2). In Suarez (*Replicatio de Eucharistia*, disp. 50, sect. 4, 10): trasmutazione della sostanza senza annientamento né produzione. Il testo del canone è più semplice: la consacrazione sembra non cambiare nulla nel pane. In realtà, tutto è cambiato, tranne le apparenze.

²⁹ Dz Sch. 1653.

ciascuna delle parti del corpo; è coestensiva al corpo, sebbene non limitata da esso³⁰. Così è per il corpo eucaristico di Cristo: quest'ultimo non ha dimensioni come l'anima e quindi non è soggetto, come il pane, alle leggi dei corpi che occupano una porzione di spazio. Il canone non va oltre il Concilio di Firenze³¹. Qui si tratta di una necessità pratica: ogni volta che si vedrà un frammento o una goccia di sangue consacrato, si saprà che si riceve Cristo nella sua interezza.

3.2.4 Permanenza della presenza reale e conseguenze

Permanenza della presenza reale e conseguenze: canone 4³². I riformati sostenevano in generale di limitare la presenza reale – quando vi credevano – all'uso del sacramento: Cristo è presente solo durante la comunione, poiché la promessa di Cristo si rivolge solo all'uomo che la riceve (*tantum in usu*). Si segue quindi qui per il tempo ciò che è stato detto per lo spazio nel canone precedente: il cambiamento rimane fintanto che le specie non sono sostanzialmente alterate. Il canone 6³³ parla del culto di latria rivolto a Cristo come a Dio stesso: si adora Cristo ovunque egli sia presente, non solo nella comunione, ma anche in altre forme, le più solenni delle quali sono la Festa di Dio, le processioni e l'adorazione pubblica, e le più intime, quelle che riguardano la santa riserva, in particolare per la comunione dei fedeli in caso di necessità (riprendendo su questo punto il canone 13 di Nicea: l'argomento della tradizione è quindi importante in questo caso).

In conclusione, da questa visione d'insieme risulta che, come nella liturgia, Trento non ha innovato, ma solo ordinato e precisato. I testi vogliono dissipare gli equivoci, precisare ciò che è necessario alla salvaguardia della fede, evitando con cura polemiche sterili. Se ci si fosse limitati alle limpide spiegazioni della grande scolastica (presenza *per modum substantiae*, ad esempio), si sarebbero evitate le teorie complicate e azzardate dei commentatori successivi. Un'eccessiva preoccupazione per il realismo nei confronti dei riformatori porterà a teorie *immolazioniste* o, al contrario, a escludere ogni idea di immolazione, anche non sanguinosa³⁴. Altri tentativi di spiegazione di tipo cartesiano rifiuteranno la filosofia scolastica; destinati al fallimento per questo motivo, oggi non sono ripresi da nessuno.

³⁰ *In IV Sent.*, IV, dist. XII, p. 1 dub. IV.

³¹ Dz Sch. 1320.

³² Dz Sch. 1654.

³³ Dz Sch. 1656.

³⁴ Cfr. J.H. Nicolas, *Op.cit.*, p. 918.

Bisogna attendere il ^{XX}secolo, sulla scia del movimento liturgico, per trovare altri interventi del magistero³⁵. Sua Santità Pio XII nell'enciclica *Mediator Dei* registra i progressi positivi del movimento liturgico, ma ribadisce con fermezza la dottrina tradizionale: la transsignificazione e la transfinalizzazione sono dichiarate insufficienti per rendere conto del mistero³⁶, e la transustanziazione, nel senso di cambiamento che riguarda la realtà ontologica del pane e del vino, è riaffermata³⁷. In occasione delle scoperte della fisica atomica che analizza la materia nella sua struttura intima, l'enciclica *Humani Generis* si chiede se ciò ponga un problema per la transustanziazione. Cartesio e i suoi successori avevano già cercato una spiegazione fisica (inclusione corporea di Cristo nelle dimensioni dell'ostia o applicazione di un'antropologia dualista ai sacramenti, l'anima di Cristo che informa la materia del pane e del vino). Il papa opta per il mantenimento delle categorie scolastiche. Il Concilio Vaticano II riprende e sviluppa il testo di *Mediator Dei* nel capitolo 7 della costituzione sulla liturgia³⁸.

4. Culto e riti

La fede della Chiesa, riflessa e definita al suo massimo grado, è percepita dalla maggior parte dei fedeli solo nella sua preghiera pubblica e nella sua predicazione. La liturgia è quindi di fondamentale importanza per il buon popolo di Dio. Pio XI diceva che essa può essere considerata come il primo atto del magistero ordinario e la presenza sacramentale di Cristo *organizza e informa* questa preghiera della Chiesa. Gli ultimi canoni del Concilio di Trento mostrano chiaramente che i concetti teologici richiedono un'attuazione liturgica³⁹.

Gli *Ordines romani* hanno codificato da tempo le solennità della messa e la celebrazione dei sacramenti. Al tempo delle controversie carolingie, il grande imperatore, assistito da Alcuino, li aveva imposti come norme al suo impero, in particolare attraverso il sacramentario di Adriano. Poco dopo sarà consacrata la *fusione dei due usi*, che sarà fortemente veicolata da Cluny e dalle riforme monastiche, dove si incontrano l'antico ieratismo romano e la ricchezza dei riti gallicani. Tutto questo si organizza in simbiosi con la cristianità medievale. Fin dalla pace costantiniana, quindi molto prima, il culto dei santi permette ai vescovi e alla Chiesa di «offrire la propria definizione di

³⁵ Si potrebbe citare il decreto *Lamentabili* di San Pio X in cui condanna questa proposta modernista: «In ciò che San Paolo racconta dell'istituzione dell'Eucaristia, non tutto è da intendersi storicamente» (Dz Sch. 2045).

³⁶ Lo stesso vale per *Mysterium fidei* di Paolo VI, che cita Trento in merito alla transustanziazione (G. Dumeige, *La Foi catholique*, 795,3).

³⁷ Dz Sch. 3840.

³⁸ Dz Sch. 4007 @ 3840.

³⁹ Ad esempio: Dz Sch. 1643 sq. e soprattutto 1744 sq., con i canoni corrispondenti.

comunità urbana e di fornire i rituali che contribuiranno a rendere manifesta questa definizione⁴⁰ (»). La Chiesa finisce per identificarsi praticamente con l'insieme della società organizzata. Ecco perché la tradizione dell'era patristica con i suoi *tre corpi* riacquista una maggiore importanza: le reliquie poste sotto la tavola dell'altare sono il segno dell'integrazione di questa società in una struttura architettonica e mentale unificata. Sia in Oriente che in Occidente si sviluppano le interpretazioni allegoriche del mistero eucaristico in generale e dei riti che lo esprimono nei dettagli⁴¹. È nell'epoca della rinascita carolingia, quando l'Occidente si consolida nella struttura feudale, che Paschase e Ratramne mettono a punto la loro teologia dell'Eucaristia. Lo stesso periodo vede affermarsi, dal IX al XI, si impose un'innovazione significativa: il passaggio dal pane lievitato al pane azzimo⁴², che da quel momento in poi sostituì le offerte in natura e il pane preparato direttamente dai fedeli con un pane *speciale*, ritenuto più adatto ad esprimere la purezza e la santità dell'Eucaristia, alla quale ci si avvicinava ormai solo con timore e tremore. Scompare così tutta una rete di relazioni sociali che si era mantenuta per oltre 800 anni, mantenendo un legame diretto tra i cibi terreni e il pane degli angeli, il lavoro dei laici e il ministero dei chierici. La conseguenza sarà che si arriverà al culmine di un allontanamento dalla comunione eucaristica, movimento iniziato fin dall'inizio dell'era costantiniana, con la pietà che si era gradualmente raffreddata con la fine delle persecuzioni. Solo i consacrati faranno eccezione, tanto che il quarto concilio del Laterano dovrà imporre, per via di obbligo canonico, la comunione pasquale almeno annuale. La pietà popolare, a lungo termine, non poteva che sentirsi frustrata, alla ricerca del meraviglioso in tutte le sue forme. È in questo momento che appare il gesto dell'elevazione come rito che mostra Cristo ormai più contemplato che ricevuto. Le reazioni teologiche sono l'eco di questo contrasto: realismo eccessivo o spiritualismo disincarnato. Qua e là i miracoli eucaristici mantengono un certo clima di fervore. Questo gesto centrale della messa, che sgorga nel silenzio del canone, sottolineato dall'incenso e dalle campane, si armonizza con lo slancio dei grandi santuari e di quella cattedrale del pensiero che è la teologia scolastica. È significativo che sia Parigi, uno dei luoghi più importanti della riflessione teologica dell'epoca, a introdurre per prima questo uso, negli ultimi anni del XII secolo. Tutto questo terreno fertile, che porta con sé cultura urbana, alta intellettualità e liturgia raffinata, è quindi propizio alla nascita della Festa di Dio. «Liturgicamente, essa germoglia dapprima come un'amplificazione, dal lato del coro, del gesto dell'elevazione; e, dal lato della navata, come un'orchestrazione su scala collettiva di un atteggiamento di adorazione che si costituì dapprima nell'esercizio individuale della

⁴⁰ P. Brown, *Le Culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Parigi, 1984, pp. 20, 21 e 59.

⁴¹ Cfr. J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, p. 119 sq.

⁴² J.A. Jungmann, *Op.cit.*, p. 117.

pietà. Tutto ciò di cui i nomi di Urbano e Tommaso sono stati emblema vivente nella storia^{43(·)} » Di fatto, il cerimoniale raggiunge, a cavallo tra il romanzo e il gotico, una perfezione che lo farà durare oltre la rottura della Riforma.

L'ambiente in cui cresce Julienne de Cornillon è quello dei beghinaggi, comunità femminili che accoglievano mogli e vedove abbandonate dai mariti in crociata; esso doveva molto alla sensibile pietà dei mistici renani, dove la preghiera spesso sfociava in estasi ed esaltazioni di ogni tipo, il cui polo di attrazione divenne ben presto la santa riserva. Così, per contagio, quello che all'inizio era un culto molto privato tende a diventare pubblico, integrando in una nuova pietà, dimostrativa e ordinata, l'intero corpo di una società fino ad allora feudale, ma scossa dall'ascesa dei comuni e dagli sconvolgimenti economici. Si trattava quindi di dare a questo movimento una portata religiosa e simbolica, una rappresentazione cristiana per cercare di consolidare l'intero edificio. Un parallelo abbastanza chiaro ci viene suggerito dall'argomentazione del principe-vescovo di Liegi, che è molto significativa delle sue intenzioni. Potremmo riassumerla brevemente così:

Una volta all'anno, pubblicamente e ovunque, la festa del Corpo di Cristo sarà per la festa dei suoi santi ciò che la presenza reale è per il culto dei santi ogni giorno, in luoghi singolari o privati.⁴⁴

Ciò che Sant'Ambrogio e Sant'Agostino avevano fatto ai loro tempi integrando il culto dei santi nel culto cristiano per dare un senso a una società in disgregazione, Robert de Thourotte e Urbano IV, di fronte a un problema dello stesso tipo, fecero nove secoli dopo, sviluppando il significato dell'Eucaristia ormai in declino e conferendole una dimensione popolare. Entrambi cristianizzarono movimenti molto profondi che agirono poi come fattori di coesione soprannaturale. Si assiste quindi al passaggio da forme rurali, feudali e monastiche a una società già cristianizzata, ma in un contesto di città nascente, mercantile e intellettuale, dove gli ordini mendicanti regneranno presto sovrani. Non è raro, del resto, che le reliquie e i santi facciano parte della processione del Corpus Domini. Questa fa il giro della città in modo circolare, con quattro riposatori ai punti cardinali, emblemi di unità che delimitano uno spazio sacralizzato. Il cuore della processione si organizza su un piano concentrico attorno al Santissimo Sacramento, rigorosamente gerarchizzato

⁴³ C. Macherel e J. Steinauer, *L'Etat de Ciel*, p. 90.

⁴⁴ C. Macherel e J. Steinauer, *L'Etat de Ciel*, p. 91.

secondo un ordine di prestigio e una classificazione precisa⁴⁵. Proprio come negli altari, la presenza dei santi, sotto forma di ossa frammentate, realmente morte, contrasta simmetricamente con un'altra presenza, la carne di Cristo realmente viva e gloriosa. Non è quindi solo la città terrena ad essere rappresentata qui nel suo valore effimero e nella sua mortalità, ma anche la gloria dei santi, patroni e protettori, che circondano l'Agnello immolato della Città Santa. È noto, del resto, che era usanza dell'epoca, in mancanza di reliquie nella tomba degli altari, porvi un foglio del Vangelo o un'ostia consacrata, a coronamento e conclusione di tutto ciò che abbiamo appena detto.

Alcuni abusi di questa dimensione dell'incarnazione saranno motivo di massicci rifiuti da parte dei riformatori. Essi scarteranno in modo indiscriminato non solo il sacrificio eucaristico e la presenza reale, ma tutto ciò che manifesta in modo più o meno diretto la visibilità di Dio in questo mondo⁴⁶. Ecco perché le chiese nate dalla Riforma non hanno una liturgia in senso stretto: essa farebbe da schermo alla purezza della preghiera e sarebbe solo un elemento di disturbo nel rapporto con Cristo. La risposta cattolica sarà il barocco trionfante, immerso nell'oro e nella luce, che manifesta l'ottimismo fondamentale di una Controriforma che restituisce alla cattolicità un posto d'onore in Occidente. Un'espressione compiuta di questa mentalità si trova nel commento ai testi conciliari di Trento: «È necessario che la verità, vittoriosa sulla menzogna e sull'eresia, affermi il suo trionfo, affinché i suoi avversari, testimoni di tale splendore e di tale gioia in tutta la Chiesa, o confessino la loro debolezza e la loro sconfitta e siano confusi, o, presi dalla vergogna, tornino a sentimenti migliori⁴⁷ Ma ormai tutto è detto in merito alle possibili reazioni⁴⁸. La difesa della verità cattolica porta ad esaltare la presenza reale e il sacerdozio, lasciando in secondo piano la

⁴⁵ «In tutta la storia delle religioni, e quindi anche qui, il numero quattro simboleggia i quattro punti cardinali, ovvero l'intero universo, il mondo in cui viviamo. Per questo motivo si impartiva la benedizione verso i quattro punti cardinali: in questo modo si voleva porli totalmente sotto la protezione del Signore eucaristico. I quattro Vangeli esprimono la stessa cosa. [] L'inizio è per il tutto, proclamandolo, si impone in qualche modo il soffio dello Spirito Santo ai quattro venti affinché li penetri e li renda salvifici. Si proclama che il mondo è il luogo della Parola creatrice di Dio e si sottomette la materia al potere del suo Spirito. [] Non è bello vedere stabilirsi qui una relazione tra il pane nuovo, cioè il pane eucaristico, e il pane quotidiano, e in ogni pane quotidiano c'è il misterioso richiamo di Colui che ha voluto diventare il pane di tutti noi? Così la liturgia si apre alla quotidianità, alla nostra vita e alle nostre preoccupazioni terrene; esce dai confini della Chiesa perché abbraccia realmente il cielo e la terra, il presente e il futuro. Quanto ci è necessario questo segno! » (J. Ratzinger, *La celebrazione della fede*, p. 127) È necessario leggere le tre meditazioni che l'autore propone qui, partendo dal commento a un testo del Concilio di Trento: «Il Corpus Domini deve agire contro la capacità di dimenticare dell'uomo; deve renderlo riconoscente ed evoca ciò che è comune, la forza unificante che genera lo sguardo rivolto all'unico Signore». (Id., p. 123.)

⁴⁶ A titolo di esempio, ecco cosa dice il riformatore Pierre Viret a Losanna: «Non c'è creatura così piccola, che rimanga nel suo essere e nella sua perfezione, che non ci insegni e ci mostri meglio la potenza, la saggezza e la bontà di Dio di tutte le immagini del mondo. Anche un albero, pur portando frutti, ci rende testimonianza della potenza e della bontà di Dio, che esso non rappresenta in alcun modo, ma quando viene trasformato in immagine, è completamente maledetto e non porta alcun frutto e serve solo all'idolatria e alla malvagità». Egli ne trae questa conclusione: «La vera Chiesa di Gesù rifiuta le invenzioni umane e principalmente le immagini che Dio ha tanto proibito». (G. Bavaud, *La disputa di Losanna*, p. 11 e segg.)

⁴⁷ Dz Sch. 1644.

⁴⁸ Cfr. J.A. Jungmann, *Op.cit.*, p. 183.

partecipazione dei fedeli, spettatori abbagliati (si tratta sempre di non partecipazione?...) di un teatro sacro dove nulla è risparmiato per magnificare il Re dei re⁴⁹ . Ostensori, ripostigli, quaranta ore ed esposizioni solenni rivaleggiano in splendore, mentre la comunione viene generalmente distribuita al di fuori della messa: esatto contrario delle posizioni riformate.

Un aspetto positivo del divario tra la liturgia romana tradizionale e lo spirito del tempo fu che i tentativi di sostituirla non ebbero successo, a parte alcuni tentativi effimeri e marginali, ispirati ad esempio dal giansenismo⁵⁰ . Dom Guéranger, in Francia, fu fin dall'inizio un risoluto oppositore delle liturgie neogallicane, tanto che già nel 1860 la maggior parte delle diocesi francesi aveva ripreso la liturgia romana. Il nostro secolo è segnato dal movimento liturgico. Probabilmente non ci rendiamo sufficientemente conto della rivoluzione che esso ha rappresentato nella pratica liturgica della Chiesa: anche tra i più tradizionalisti, alcuni modi di fare, oggi acquisiti, sarebbero stati semplicemente impensabili meno di un secolo fa. Se a volte assistiamo con tristezza ad alcuni abusi dovuti a interpretazioni fantasiose dell'ultimo concilio, non si può negare il contributo che esso ha dato alla pietà dei fedeli⁵¹ .

Conclusione

Le difficoltà intellettuali e teologiche, le variazioni e le inevitabili inadeguatezze dell'espressione liturgica non sono che il rovescio della medaglia della grandezza del mistero. Non è forse nell'ordine delle cose che una realtà così grande come l'Eucaristia sia continuamente oggetto di deformazioni, eresie, abbandoni e incomprensioni, ma anche di trionfi, intuizioni luminose e manifestazioni eclatanti?

Dall'umile fedeltà dell'adorazione silenziosa alle solennità annuali a cui partecipa l'intera società nei paesi cattolici, assistiamo a un fascino che non si esaurisce mai, capace attraverso i secoli di toccare ogni anima di buona volontà. Bisogna tuttavia rimanere umili di fronte a ogni realizzazione, ogni riconquista, ogni migliore comprensione. Ciò che dice padre de Lubac della teologia può applicarsi anche all'espressione del mistero liturgico: «Non bisogna dimenticare che un disgelo non è un inizio assoluto. Presuppone che qualcosa si fosse congelato, che un tempo era caldo e vivo. Esiste infatti un ritmo dello spirito, come esiste un ritmo della natura. Entrambi hanno

⁴⁹ Alla consacrazione della cattedrale di Salisburgo nel 1628, fu eseguita una messa di Benevoli, con due cori a otto voci e orchestre corrispondenti, per un totale di cinquantatre voci. (J.A. JUNGSMANN, *Op.cit.*, p. 191)

⁵⁰ È vero che, soprattutto nel XVIII secolo in Francia, si assiste alla proliferazione dei riti neogallicani. Ma ciò non invalida la nostra tesi: da un lato, essi non intaccano le strutture della liturgia e, dall'altro, la Tradizione stessa sarà più forte. È vero infatti che ciò che non è conforme ad essa difficilmente dura nel tempo...

⁵¹ Ciò che, ben prima del Concilio, constatava Papa Pio XII nella sua enciclica *Mediator Dei*, 2^a parte, II, 3 .

i loro punti morti e i loro inverni. Solo che ciò che rende possibile l'illusione che vorremmo combattere è che nel ritmo dello spirito, contrariamente al ritmo della natura, ogni disgelo, ogni «palingenesia» è una metamorfosi. Le primavere si susseguono, ma non sono tutte uguali. Ciò che rinasce non riproduce semplicemente ciò che era morto alla fine della stagione precedente. È un fiore di un'altra essenza, è un frutto di un altro sapore. Lo spirito è più creativo della natura... Bisogna forse diffidare di una certa credenza più orgogliosa che illuminata in un unico tipo di intelligenza, come in un unico tipo di civiltà, entrambi sempre definiti da quello a cui ci si ricollega attualmente... Una certa filosofia semplicistica... il cui presupposto ricorda stranamente la tesi sostenuta tempo fa da M. Brunschvicg sulle "età dell'intelligenza": la differenza tra l'una e l'altra consiste solo nel fatto che il certificato di raggiungimento dell'età adulta viene rilasciato alla ragione alcuni secoli prima...⁵² »

Il perfezionamento della teologia corrisponde all'arricchimento della liturgia. Ma il loro sviluppo non è rigorosamente parallelo, sebbene presenti numerosi punti di contatto: la verità riflessa non può essere altro che la verità pregata⁵³. A volte l'una precede l'altra. La storia mostra in generale, mi sembra, che *la lex orandi* precede *la lex intelligendi*, se non addirittura *la lex credendi*: si può comprendere che la fede sia prima di tutto vissuta, contemplata globalmente per dare vita al corpo della Chiesa, che è il primo secondo l'intuizione dei Padri; perché l'Eucaristia è trasmessa dalla Chiesa e non potrebbe esserlo senza di Lei⁵⁴. E comprendiamo che la Chiesa, nella sua dimensione storica come nella sua attualizzazione dell'eterno *hodie* di Dio, è la garanzia di questa Presenza ineffabile che rimane per sempre il cuore della sua fede.

In questo senso anche il vero soggetto della liturgia è la Chiesa, come *communio sanctorum* di tutti i luoghi e di tutti i tempi. Da ciò si possono dedurre le tre dimensioni ontologiche in cui essa si dispiega: il cosmo, la storia e il mistero. Essa si oppone alla liturgia *di gruppo* che «non è cosmica, ma trae la sua vita dall'autonomia del gruppo. Non ha storia: ciò che la caratterizza è proprio l'emancipazione dalla storia e il fare da sé, anche se si utilizzano scenari storici. E non conosce il mistero, perché tutto vi si spiega e deve essere spiegato. Ecco perché lo sviluppo e la partecipazione le sono estranei quanto l'obbedienza che apre a un senso che supera il solo spiegabile.⁵⁵ »

⁵² H. de Lubac, *Op.cit.*, p. 365 sq.

⁵³ Cfr. J. Ratzinger, *Op.cit.*, p. 33 sq. Il capitolo intitolato «Forma e contenuto della celebrazione eucaristica» analizza molto bene questa relazione. Cfr. anche l'enciclica *Mediator Dei*, 1^e parte, IV: «Progresso e sviluppo della liturgia».

⁵⁴ Cfr. le osservazioni molto pertinenti del Cardinale Ratzinger in *Un Chant nouveau pour le Seigneur*, p. 155 e segg.

⁵⁵ J. Ratzinger, *Op.cit.*, p. 158.

Al centro della Chiesa e della sua liturgia c'è la presenza reale di Cristo glorioso, che si è offerto in sacrificio e in cibo per amore del Padre e degli uomini suoi fratelli. Il centro della storia, il punto di non ritorno, si trova sia fuori dal tempo che nel tempo, tra il Giovedì Santo e la mattina di Pasqua. La meditazione della grande preghiera della Chiesa ce lo fa intravedere nel corso dei secoli, ci permette di comprenderlo abbastanza da camminare fino al monte del Dio vivente, dove Egli sarà tutto in tutti.