

Cosa c'è di più meraviglioso in questo sacramento? –

La presenza di Cristo nell'Eucaristia secondo san Tommaso d'Aquino

David Berge¹

1. Perché Tommaso d'Aquino – ovvero: Nebbia e luce

Sia a livello teorico che in quello pratico ad esso corrispondente, la questione è chiara: regna una grande incertezza sul modo in cui Cristo è presente nell'Eucaristia. Questa incertezza, che spesso sfiora la rottura con la tradizione, è dovuta essenzialmente alla mancanza di chiarezza, sia nel merito che nei termini, sulla causa formale di tale presenza.

Poco prima di affermare nel 1551, durante la sua 13^a sessione, che, nella santa Eucaristia, «il vero corpo e il vero sangue di Nostro Signore si trovavano sotto le specie del pane e del vino insieme alla sua anima e alla sua divinità» (DH 1651, p. 1415)^{2*}, il Concilio di Trento insegnava: «Con la consacrazione del pane e del vino avviene una trasformazione di tutta la sostanza del pane nella sostanza di Cristo nostro Signore e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del suo sangue. Questa trasformazione è stata giustamente e propriamente chiamata, dalla Santa Chiesa cattolica, transustanziazione» (DH 1642)*.

Fin dall'inizio delle confusioni moderniste, come nella *nuova teologia* della metà del XX secolo, si è cercato di sostituire questa chiara definizione del Concilio di Trento con nuove interpretazioni. Adottando una posizione straordinariamente vicina a quella di Martin Lutero, si comincia col rifiutare il termine «sostanza», inteso in modo del tutto errato dalla filosofia moderna e ormai diventato obsoleto, per poi sostituire il termine «*transustanziazione*», utilizzato dal Concilio di Trento e che è senza dubbio il termine chiave di tutta la dottrina dell'Eucaristia, con un nuovo concetto, che si suppone più comprensibile. Si è così parlato di «transsignificazione» (P. Schoonenberg), di «transfinalizzazione» (E. H. Schillebeeckx) o di «transessenziazione» (L. Smits). Tutti questi termini nascondono in realtà un orientamento comune che, negli anni '60, fu perseguito in particolare da K. Rahner e Bernhard Welte: il cambiamento viene relegato nell'ambito del soggettivo; cambia solo il carattere di segno, ciò che è, per me, soggettivamente significativo. Attraverso la celebrazione

¹ Conferenza tenuta in occasione del 6° colloquio del CIEL, a Versailles, giovedì 9 novembre 2000.

² Traduzione francese: *Les Conciles œcuméniques 2 - Les Décrets*, Le Cerf, Parigi 1994, p. 1415

comune del pasto, il pane acquisisce semplicemente un nuovo significato per coloro che partecipano al pasto comunitario.³

Da quando questi nuovi concetti sono apparsi nella teologia cattolica, i papi non hanno mai smesso di sottolineare che essi non sono compatibili con il dogma della transustanziazione e della presenza reale, solennemente confermato a Trento. Lo hanno fatto molto chiaramente papa Pio XII, nella sua enciclica davvero profetica **Humani generis** (1950)⁴, e papa Paolo VI, nell'enciclica **Mysterium fidei** (1965)⁵. Per rendersi conto di quanto questa nuova interpretazione si basi su una distruzione del concetto tomista di sostanza, è invece necessario studiare molto da vicino san Tommaso d'Aquino al fine di comprendere appieno l'autentica dottrina della Chiesa.

E ciò non solo perché, nelle definizioni tridentine che abbiamo citato, la Chiesa è arrivata al punto di riprendere quasi testualmente il testo della dottrina così come enunciata dall'Aquinate. Vi sono anche altre due ragioni particolarmente importanti. Su questo punto, lasciamo la parola ai papi! Già nel ^{XIV} secolo, papa Innocenzo VI scriveva:

«Più di ogni altra cosa, ad eccezione delle Scritture canoniche, la dottrina del Dottore Angelico è di una tale precisione nell'espressione e, strettamente legata a ciò, di una verità così totale nelle sue deduzioni e conclusioni che coloro che l'hanno seguita non si sono mai allontanati dalla via della verità. Al contrario, coloro che l'hanno attaccata sono sempre stati sospettati di errare.»⁶ Nelle nebbie che caratterizzano in larga misura l'atmosfera teologica, la dottrina di san Tommaso può, in generale, agire come un potente raggio di sole!⁷ Ma, nell'ambito del nostro tema, è particolarmente opportuno rivolgersi a Tommaso che, nel suo sermone in occasione del Corpus Domini, pone la domanda: «*Quid hoc Sacramento mirabilius?* – Cosa può esserci di più straordinario di questo sacramento?»⁸, domanda del tutto pertinente al nostro tema. Tanto più che, nella sua enciclica **Studiorum ducem**, Pio XI afferma

³ K. Rahner: *Das Geheimnis unseres Christus*, Monaco di Baviera 1959, pp. 12-18; id.: *Schriften zur Theologie*, vol. IV, Einsiedeln 1960, pp. 380-381; B. Welte, in M. Schmaus (a cura di): *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, Monaco di Baviera 1960, pp. 190-194. Per i nuovi termini, cfr. J. Auer / J. Ratzinger: *Kleine katholische Dogmatik*, vol. VI, Ratisbona 1971, pp. 184-186; A. Piolanti: *Il Mistero Eucaristico*, Vaticano, 1983, pp. 345-353; B. Gherardini: «Eucaristica ed ecumenismo» in: Piolanti: *Il Mistero*, pp. 651-655; R. Masi: «La conversione eucaristica nella teologia odierna», in: *Divinitas* 2 (1966), pp. 272-315; G. B. Sala: «Transsubstantiation oder Transsignifikation?» in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 92 (1970), pp. 1-34.

⁴ Cfr. D. Berger (a cura di): *Die Enzyklika Humani Generis Papst Pius XII.: 1950-2000. Geschichte, Doktrin und Aktualität eines prophetischen Lehrschreibens*, Colonia 2000.

⁵ AAS 57 (1965), p. 755.

⁶ «Sermo de S. Thoma», citato secondo Laurentius a Ponte: *In Cap. 9 Sap. Hom.*, 13.

⁷ Cfr. su questo tema D. Berger: «S. Thoma praesertim magistro... - Überlegungen zur Aktualität des Thomismus» in: *Forum Katholische Theologie* 15 (1999), pp. 180-202.

⁸ *Opusculum* 57 dell'edizione romana.

Da notare: «Infine, questo santo possedeva il dono eccezionale di rivestire le sue scoperte scientifiche di preghiere e inni liturgici e, in queste armonie, lo onoriamo anche come cantore incomparabile del Santissimo Sacramento. In tutto il mondo, la Chiesa cattolica utilizza con gioia, nella sua liturgia, gli inni di san Tommaso e continuerà sempre a utilizzarli nella misura in cui sono effusioni intime di un'anima in preghiera e formulazioni incomparabili della dottrina ereditata dagli Apostoli sul Santissimo Sacramento, che è chiamato, in modo preferenziale, il "Mistero della fede". Tenuto conto di ciò, (...), nessuno si stupirà senza dubbio che Tommaso sia stato anche insignito del titolo di Dottore eucaristico.»⁹

2. La presenza generale di Cristo nel culto della sua Chiesa ^{e10}

Anche nel tomismo, Cristo occupa un posto centrale nell'economia salvifica di Dio: Dio, che è il puro atto dell'essere, *l'ipsum esse subsistens*, l'essere che sussiste in sé stesso (DH 1623), è il principio e il fine di ogni cosa, l'alfa e l'omega di tutta la creazione. Nella creazione, che è inscindibile dall'elevazione dell'uomo allo stato di grazia, l'uomo, in un movimento circolare – il movimento che, tra tutti, è il più perfetto – proviene da Dio e aspira a ritornare a Dio, fine di tutte le nostre azioni e di tutti i nostri desideri. Questo ritorno è reso oggettivamente possibile all'uomo dopo la sua caduta nel peccato, ed è con un'aspirazione inradicata ma di per sé inefficace (*desiderium naturale ex se inefficax*)¹¹ che egli tende comunque verso tale ritorno, nel meraviglioso mistero dell'incarnazione di Dio:

«Per questo, quando la natura umana è unita a Dio mediante il mistero dell'Incarnazione, tutti i fiumi dei beni naturali scorrono risalendo verso la loro origine. »¹² La natura umana di Cristo, sostanzialmente unita, in modo unico nel suo genere, alla natura divina nell'ipostasi del Logos, è per noi la via che conduce al Padre.

Con una decisione libera e gratuita, e a causa del peccato dell'umanità, la persona divina si è unita alla natura umana. In questa unione ipostatica, la natura umana sussiste pienamente nella persona del Logos: è l'unione più elevata tra Dio e la creatura, che ha permesso che si realizzassero la soddisfazione e la redenzione del peccato proprio in quella natura in cui il peccato era sorto.

⁹ A. Rohrbasser (a cura di): *Heilslehre der Kirche*, Friburgo (Svizzera) 1953, p. 1939.

¹⁰ Su questo tema, cfr. la nostra opera: *Thomas von Aquin und die Liturgie*, Editiones thomisticae, 2^a ed., Colonia 2000, pp. 76-89.

¹¹ Cfr. *De Trin.* 6,4 ad 5: «*Quamvis enim homo naturaliter inclinatur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis.* » Su questo punto molto controverso, cfr. Yves Floucat: *Vocation de l'homme et sagesse chrétienne*, Parigi 1989, pp. 246-247.

¹² *Sent. III*, Prol.: «*E per questo, quando la natura umana, attraverso il mistero dell'incarnazione, si è unita a Dio, tutti i flussi delle virtù naturali sono tornati al loro principio.*»

Per descrivere il ruolo dell'assunzione della natura umana da parte del Verbo eterno del Padre, San Tommaso ricorre all'insostituibile dottrina metafisica della causalità strumentale: la natura divina si avvale dell'operazione della natura umana «come dell'operazione del proprio strumento; e, analogamente, la natura umana partecipa all'operazione della natura divina come uno strumento partecipa all'operazione dell'agente principale». ¹³ Nello stesso senso, parlando dell'approfondimento dell'essenza della liturgia, la *Costituzione sulla Sacra Liturgia* del Concilio Vaticano II sottolinea essa stessa in modo particolare questa idea, affermando:

«Poiché è la sua umanità, nell'unità della persona del Verbo, che è stata lo strumento della nostra salvezza» (*Sacrosanctum Concilium*, § 5). Questa è la ragione più profonda per cui è del tutto appropriato che il culto cristiano sia percepibile dai sensi.

L'uomo decaduto è incapace di compiere questo ritorno a Dio con le sole proprie forze. Era necessario che tale ritorno fosse meritato e comunicato da Dio stesso. Nel contesto del tema di cui stiamo discutendo, questa forma di merito e di mediazione, definita in metafisica causalità strumentale, trova il suo culmine nel sacerdozio del Dio fatto uomo. ¹⁴ La mediazione tra l'uomo e Dio è la funzione propria del sacerdote, che trasmette ciò che proviene da Dio e presenta a Dio la preghiera e il pentimento degli uomini: ma il sacerdozio «conviene al massimo grado a Cristo, poiché è proprio attraverso di lui che i doni divini sono concessi agli uomini (...) Egli ha inoltre riconciliato il genere umano con Dio.» ¹⁵

Ma inoltre, in virtù della sua persona e della sua natura divine, Cristo è anche colui che dona la salvezza e al quale viene offerto il pentimento. Questo pentimento e questa oblazione interiore si esprimono materialmente, in modo percepibile dai sensi, nel sacrificio. Il modello primordiale di ogni sacrificio e, al tempo stesso, l'unica fonte che rende meritorie tutte le offerte degli uomini, è il sacrificio di Cristo: «Pertanto Cristo, in quanto uomo, non fu solo sacerdote ma, al tempo stesso, offerta perfetta nella misura in cui fu, al tempo stesso, offerta per il peccato, offerta pacifica e olocausto.» ¹⁶

Proprio come il sole illumina ma non è illuminato, e il fuoco riscalda ma non è riscaldato, così il sacerdozio di Cristo, eterno nella sua perfezione, è la fonte di ogni cosa

¹³ S.T. IIIa, q. 19, a. 1, resp.: «(...) la natura divina si avvale dell'opera della natura umana come dell'opera del proprio strumento; e allo stesso modo la natura umana partecipa all'opera della natura divina, come lo strumento partecipa all'opera dell'agente principale.»

¹⁴ Cfr. S. Th. Bonino: «San Tommaso e il sacerdozio» in: *Atti del convegno organizzato dall'Istituto San Tommaso d'Aquino il 5 e 6 giugno a Tolosa* (= *RTh* 1-1999), Tolosa 1999.

¹⁵ ST IIIa, q. 22, a.1: «Questo però si addice soprattutto a Cristo. Infatti, per mezzo di lui sono stati concessi i doni agli uomini (...) Egli stesso ha riconciliato il genere umano con Dio (...) Perciò a Cristo si addice soprattutto essere sacerdote.»

¹⁶ ST IIIa, q. 22, a.2: «E per questo Cristo stesso, in quanto uomo, non solo fu sacerdote, ma anche vittima perfetta, essendo al tempo stesso vittima per il peccato, vittima di pacificazione e olocausto.»

sacerdote; e il suo sacrificio, che una volta offerto non deve più essere ripetuto – poiché la sua efficacia incommensurabile permane in eterno – è il modello di tutti gli altri sacrifici. Tutta la liturgia della Chiesa è così partecipazione alla liturgia dei misteri della vita di Gesù, e agisce solo in virtù di essi.

Il valore e la durata del sacrificio e del sacerdozio di Cristo sono eterni, abbracciano tutti i tempi e tutti i luoghi.¹⁷ Se gli atti salvifici compiuti in passato da Cristo, le «*actiones et passiones Christi*» (ST IIIa, q. 48, a. 6) sono stati compiuti fisicamente e non possono quindi essere ripetuti a causa del loro carattere unico, essi continuano tuttavia ad agire, nella totalità della loro essenza fisica, in modo misterioso e straordinario.¹⁸ Nel culto della sua Chiesa, Cristo stesso, sommo sacerdote eterno e capo del suo Corpo mistico, prolunga l'adorazione divina e l'espiazione, che hanno raggiunto il loro culmine nel sacrificio della Croce e hanno fatto di tuttata la sua vita un culto divino: «*Totus autem ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi* – Tutto il culto cristiano deriva dal sacerdozio di Cristo » (ST IIIa, q. 63, a. 3). L'enciclica *Mediator Dei* di papa Pio XII attribuisce un ruolo centrale a questa idea: «Il sacerdozio di Gesù Cristo vive e agisce in ogni tempo, nel corso dei secoli, poiché la sacra liturgia non è altro che l'esercizio di questo sacerdozio. » La stessa idea si ritrova nella *Sacrosanctum Concilium* (§ 7) e nel recente *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n. 1069): «Attraverso la liturgia, Cristo, nostro Redentore e Sommo Sacerdote, continua nella sua Chiesa, con essa e per mezzo di essa, l'opera della nostra redenzione. » Ciò si esprime in modo particolarmente chiaro nella celebrazione dei sacramenti, che costituisce il cuore della liturgia. In questo contesto, è significativo che Tommaso, nella *Tertia*, colleghi l'ultima *quaestio* (q. 59) della sua cristologia alla prima questione (q. 60) che tratta dei sacramenti, dicendo: «Dopo aver esaminato i misteri del Verbo incarnato, tratteremo dei sacramenti della Chiesa che traggono la loro efficacia dal Verbo incarnato stesso».¹⁹

È Cristo, Verbo incarnato (si noti la frequenza con cui, nella citazione precedente, viene utilizzato il termine *incarnatus*), Dio fatto uomo, che è l'autentico liturgo, il primo dispensatore dei sacramenti, poiché il sacerdote agisce solo *in persona Christi*: «Poiché egli

¹⁷ ST IIIa, q. 56, a.1, ad 3: «(...) quae virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora.»

¹⁸ Quanto al modo in cui ciò sia possibile, si tratta di una questione teologica molto complessa. Bartolomeo di Medina, tomista scrupoloso e celebre commentatore della *Tertia*, parla a questo proposito di un «*mysterium reconditae theologiae*»: «*Spiegare il modo in cui le suddette operazioni e passioni di Cristo siano state compiute per la nostra salvezza secondo il modo dell'efficacia, appartiene al mistero della teologia recondita*» (In III., q. 134, a.2 [Ed. Coloniae 1618, p. 402]). La teologia dei misteri di Odo Casel, o.s.b., si è infine arenata su questo mistero – cfr. J. Gaillard: «La teologia dei misteri» in: *RTh* 57 (1957), pp. 510-551.

¹⁹ ST IIIa, q. 60, prol.: «Dopo aver esaminato ciò che riguarda i misteri del Verbo incarnato, occorre considerare i sacramenti della Chiesa, che traggono la loro efficacia proprio dal Verbo incarnato».

in quanto Dio e in quanto uomo, è Cristo a conferire l'efficacia interiore dei sacramenti; ma lo fa in modo diverso. Infatti, in quanto Dio, Egli agisce nei sacramenti in quanto loro autore; in quanto uomo, agisce negli effetti interni dei sacramenti in modo meritorio ed efficace, ma solo in quanto strumento (...) Proprio come il Cristo, in quanto Dio, ha il potere di autorità nei sacramenti,

in quanto uomo, Egli ha il potere di ministro principale, o potere di eccellenza.»²⁰ Ciò si esprime in modo particolarmente perfetto nel sacrificio della Santa Messa. Dal punto di vista della loro sostanza (*quoad substantiam*), il sacrificio della Messa e il sacrificio della Croce sono numericamente identici: sono legati dalla stessa offerta, dallo stesso sacerdote sacrificatore principale e dallo stesso fine; si distinguono solo nella forma esteriore dell'oblazione (*quoad modum oblationis externae*): un tempo in modo sanguinante sul Golgota, ora in modo incruento sui nostri altari.²¹

3. La presenza particolare di Cristo nell'Eucaristia

Se si considerano i sacramenti, e in particolare l'Eucaristia, come la dimensione spazio-temporale del mistero dell'Incarnazione, appare chiaramente che, considerato oggettivamente (*in intentione*), il sacramento dell'Eucaristia è il più importante di tutti i sacramenti; è la fonte da cui scaturiscono tutti gli altri sacramenti e il fine a cui tutti sono ordinati: «Di per sé, il sacramento dell'Eucaristia è il più importante di tutti i sacramenti (...) Ciò appare chiaramente, in primo luogo, nel fatto che Cristo è sostanzialmente contenuto in esso (...).»²²

Per comprendere meglio questo essenziale «essere contenuto», dobbiamo considerare in primo luogo la causa formale di questa presenza: vale a dire ciò che la dottrina della Chiesa chiama giustamente transustanziazione.

²⁰ ST IIIa, q. 64, a. 3: «(...) Cristo opera l'effetto interiore dei sacramenti sia in quanto Dio, sia in quanto uomo; in modo diverso e tuttavia in modo diverso. Infatti, in quanto Dio, opera nei sacramenti per autorità; mentre, in quanto uomo, opera per gli effetti interiori dei sacramenti in modo meritorio ed efficiente, ma strumentalmente (...) E per questo, così come Cristo, in quanto Dio, ha il potere dell'autorità nei sacramenti, così, in quanto uomo, ha il potere del ministero principale, ovvero il potere di eccellenza.»

²¹ Cfr. R. Garrigou-Lagrange: *Le sacrifice de la Messe*, Var 1933, p. 4 [su Garrigou-Lagrange, cfr. D. Berger: «Réginald Garrigou-Lagrange o.p.», in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon* XVII (2000), pp. 441-442].

²² ST IIIa, q. 65, a. 3: «(...) simpliciter loquendo, il sacramento dell'Eucaristia è il più importante tra gli altri sacramenti. Ciò risulta evidente in tre modi: in primo luogo, per ciò che in esso è contenuto; poiché nel sacramento dell'Eucaristia è contenuto Cristo stesso in modo sostanziale; negli altri sacramenti, invece, è contenuta una certa virtù strumentale derivata da Cristo (...).» Cfr. anche su questo punto Piolanti: *Il mistero eucaristico*, p. 623: «Il Concilio Vaticano, ispirandosi a san Tommaso, presenta, in una sintesi elevata, la dottrina della centralità dell'Eucaristia e della convergenza dei sacramenti (...).»

3.1 La transustanziazione.²³

Se i nuovi concetti che abbiamo menzionato sono spesso caratterizzati da preoccupazioni filosofiche fuori luogo, il Dottore Angelico, nella sua *Summa theologiae* (IIIa, q. 75), tratta innanzitutto, nella sua questione, della trasformazione del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo, affermando chiaramente che, in questa dottrina, si tratta di un mistero nel senso stretto del termine e che tale dottrina «non si apprende attraverso i sensi ma solo dalla fede, la quale si fonda sull'autorità di Dio».²⁴ Il Dottore Angelico sottolinea altrettanto chiaramente il «Dogma datur» che menziona nei suoi inni eucaristici²⁵: «Dogma datur Christianis / Quod in carnem transit panis / Et vinum in sanguinem. / Quod non capis, quod non vides / Animosa firmat fides – È un dogma dato ai cristiani che il pane si trasformi in carne e il vino in sangue. Non puoi né vederlo né comprenderlo; la fede viva ce lo assicura.» (*Lauda Sion* 11-12)^{26*}.

D'altra parte, ciò non significa affatto che, per questo motivo, la ragione teologica (*ratio fide illustrata*) sia inesorabilmente esclusa o repressa. Ciò emerge dalle molteplici ragioni di convenienza che l'Aquinate adduce in questo contesto per giustificare ciò che, al massimo grado, è un mistero (*ST* IIIa, q. 75 a.1): se i sacrifici dell'Antica Alleanza non fanno altro che prefigurare Cristo, il sacrificio della Nuova Alleanza deve essere qualcosa di più: in esso è presente Cristo stesso: «*Vetustatem novitas / Umbram fugat veritas: / Noctem lux eliminat* – Il vecchio cede il posto al nuovo, l'ombra alla realtà; la notte svanisce davanti al giorno» (*Lauda Sion* 8). È questa l'idea che anima l'intero ufficio della Festa del Santissimo Sacramento composto da Tommaso, con la disposizione del tutto particolare dei testi tratti dall'Antico e dal Nuovo Testamento nonché dalla tradizione, composizione artisticamente orchestrata e pensata fin nei minimi dettagli.²⁷

²³ Su questo tema, cfr. J. Puig de la Bellacasa: *De transsubstantiatione secundum S. Thomam*, Barcellona 1926; R. Garrigou-Lagrange: **De Eucharistia. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae**, Torino-Roma, 1946, pp. 86-128; A. Bertuletti: *La presenza di Cristo nel Sacramento dell'Eucaristia*, Roma 1969, pp. 133-185; A. Piolanti: *Mistero Eucaristico*, pp. 241-250 (esemplare esposizione della dottrina tomista della transustanziazione).

²⁴ *ST* IIIa, q. 75 a.1: «Che in questo sacramento vi siano il vero corpo e il vero sangue di Cristo non può essere compreso né con i sensi né con l'intelletto, ma solo con la fede, che si fonda sull'autorità divina. » Nella sua esposizione dottrinale sul sacrificio sacramentale, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n. 1381) ha ripreso letteralmente questo passaggio.

²⁵ Per quanto riguarda la loro autenticità, oggi non più contestata, cfr. P.-M. Gy: «L'ufficio del Corpus Domini e San Tommaso d'Aquino» in: *RSPTh* 64 (1980), pp. 491-507; J.-P. Torrell: **Magister Thomas**, Friburgo in Brisgovia 1995, pp. 148-154.

²⁶ Traduzione francese: J. Feder s.j., in: *Missale quotidiano dei fedeli*, Mame, Tours 1961.

²⁷ Cfr. su questo punto P. Descourtieux: «Theologie und Liturgie der Eucharistie beim hl. Thomas von Aquin» in: *Una Voce Korrespondenz* 8 (1978), pp. 18-23.

Inoltre, questa presenza è particolarmente congrua nel senso che l'amore di Dio per l'uomo si è manifestato nell'Incarnazione. Era necessario che questo amore potesse continuare e mantenersi nella sua pienezza anche dopo la vita terrena del Dio fatto uomo, cosa che avviene realmente nella presenza permanente e reale di Cristo stesso.

Ma queste sono solo ragioni di congruità: il fatto della presenza di Cristo è già dato in anticipo alla teologia dalle parole di Cristo stesso (Lc 22, 19), la teologia non deve più cercare di dimostrarlo. Spetta piuttosto alla teologia cercare di penetrare più a fondo in questo grande mistero, riflettere sul modo preciso della transustanziazione e confutare le eventuali eresie.

Va notato qui che, fin dalla prima *Quaestio*, Tommaso stesso confuta l'eresia di coloro che affermano «che il corpo e il sangue si troverebbero, in questo sacramento, solo sotto forma di segno». Si tratta di un'eresia che va respinta perché contraddice le parole di Cristo. »²⁸ Se, su questo punto, Tommaso mirava in particolare al simbolismo di Berengario, non si può non notare il carattere assolutamente attuale di ciò che egli afferma! Più avanti (q. 75, a. 2), Tommaso, basandosi su profonde riflessioni (q. 75, a. 2), confuta la dottrina dell'impanazione avanzata da alcuni discepoli di Berengario.²⁹ Infatti, questa eresia si fonda sull'idea errata – combattuta anche, con gravi conseguenze, dai nominalisti³⁰ – secondo cui vi sarebbe un movimento spaziale di Cristo, che dal cielo entra nell'ostia. Secondo questa dottrina, Cristo non sarebbe quindi più in cielo, ma sarebbe passato spazialmente nella sostanza del pane. In tal caso, ovviamente, non si può più parlare di trasformazione nel senso pieno del termine. Allo stesso modo, i nominalisti e gli scotisti del ^{XIV} e ^{XV} secolo insegnavano una concezione dell'annichilimen^{on}³¹ della sostanza del pane e del vino che rendeva altrettanto impossibile una vera transustanziazione (conversi on)³², concezione già confutata da Tommaso nel terzo articolo della sua questione 75.

²⁸ ST IIIa, q. 75 a.1: «*Quae quidam non attendes posuerunt corpus et sanguinem di Cristo non siano presenti in questo sacramento se non come in un segno, il che è da respingere come eretico, in quanto contrario alle parole di Cristo*».

²⁹ Cfr. Guitmund von Aversa: *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, PL 149, col. 1427-1512.

³⁰ Rifiutando la distinzione reale tra sostanza e accidente, i nominalisti giunsero ad affermare che la presenza di Cristo nell'Eucaristia implicasse un'identità spaziale tra il luogo del pane e il corpo, e tra il luogo del vino e il sangue. Lutero riprese questa idea – senza dubbio da Pietro d'Ailli – e fu così che giunse alla dottrina della consustanziazione, condannata dal Concilio di Trento.

³¹ Piolanti: *Mistero eucaristico*, p. 244: «*Per S. Tommaso il concetto di annichilazione esclude quello di conversione e viceversa*».

³² In termini del tutto generali, Tommaso insegna che Dio non annichilisce mai nulla completamente – ST Ia, q. 104, a.4: «*Unde simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur*».

Ciò che tutte queste dottrine eretiche non colgono è il fatto che la conversione insegnata dal dogma avviene in modo diverso dalle trasformazioni naturali e, più precisamente, «in modo totalmente soprannaturale e per la sola potenza di Dio». ³³ Nel regno della natura, le trasformazioni riguardano sempre e unicamente la forma, non la cosa nella sua totalità, la cui essenza ultima rimane immutata a prescindere dalla trasformazione.

D'altra parte, essendo *actus purus et infinitus*, realtà assolutamente illimitata e causa di ogni realtà, Dio può cogliere l'intera natura di un essere e trasformarla completamente. È proprio questo il caso della conversione eucaristica: *in instanti*, in un istante atemporale, Egli converte l'intera sostanza del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo: «Questa conversione non è quindi una conversione della forma, ma della sostanza. Non rientra nemmeno nel genere del movimento naturale, ma si può chiamare, a rigor di termini, "trasubstanziamento".»³⁴

Non si può non notare l'importanza fondamentale che assume qui la distinzione tomista tra sostanza e accidente. Ciò è particolarmente chiaro riguardo a quanto afferma la testimonianza dei sensi che, dopo la consacrazione, percepiscono ancora tutte le proprietà del pane e del vino. Ma ciò che i sensi percepiscono sono semplicemente gli accidenti del pane e del vino, che permangono senza nulla che li sostenga; al contrario, la sostanza del pane è stata trasformata nella sostanza del corpo, e quella del vino nella sostanza del sangue. Se gli accidenti, le forme del pane e del vino, sono percepiti dai nostri sensi, è la sostanza che è, in senso stretto, l'oggetto della ragione. Ma la fede soprannaturale previene quest'ultima da ogni errore, ³⁵: «È necessario che la fede abbia il suo posto, poiché si consuma in modo invisibile qualcosa di visibile, nascosto sotto una forma estranea. Grazie alla fede, i sensi, che giudicano solo in base all'apparenza esteriore che conoscono, sono preservati da ogni inganno.»³⁶

Questa particolare associazione degli accidenti del pane e del vino con la sostanza del corpo e del sangue di Gesù Cristo non solo è congrua dal punto di vista della ricezione – adeguata all'uomo – di questo sacramento, ma, inoltre, favorisce i meriti della fede:

³³ ST IIIa, q. 75 a. 4: «(...) è del tutto soprannaturale, operata dalla sola virtù di Dio.»

³⁴ ST IIIa, q. 75 a. 4: «Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis; nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici "transubstantiatio".»

³⁵ ST IIIa, q. 75 a. 5, ad 2: «Che in questo sacramento non vi è alcun inganno; vi sono infatti, secondo la verità della cosa, degli accidenti che vengono giudicati dai sensi. L'intelletto, invece, il cui oggetto proprio è la sostanza (...), è preservato dall'inganno mediante la fede.» Cfr. anche su questo punto P.-M. Gy: «L'ufficio del Corpus Christi e la teologia degli accidenti eucaristici» in: *RSPTh* 66 (1982), pp. 81-86.

³⁶ «Sermone di san Tommaso d'Aquino in occasione del Corpus Domini» (= *Opusc.* 57), in: *Breviarum Romanum*, 5, Lettura di Mattutino: «Gli accidenti, tuttavia, sussistono in se stessi senza un soggetto, affinché la fede abbia spazio, mentre il visibile viene percepito in modo invisibile, occultato da una forma estranea; e affinché i sensi, che giudicano in base agli accidenti a loro noti, siano immuni dall'inganno.»

«*Visus, tactus, gustus in te fallitur / Sed auditu solo tuto creditur* – La vista, il tatto, il gusto qui non fanno altro che ingannarci. Ma crediamo solo a ciò che abbiamo udito» (*Adoro te 2*). Già nel suo commento alle sentenze, il *Doctor Communis* afferma che la fede è chiaramente incoraggiata nella misura in cui questo sacramento la porta a dare il proprio assenso «non solo al di là della ragione, ma anche contro ciò che percepiscono i suoi sensi». ³⁷ E ciò non vale solo per quanto riguarda la sua divinità, ma anche riguardo alla sua vera natura umana: «*In Cruce latebat sola Deitas, / At hic latet simul et humanitas, / Ambo tamen credens atque confitens, / Peto, quod petivit latro poenitens* – Sulla Croce era nascosta solo la divinità, ma qui si nasconde anche l'umanità; tuttavia credo in entrambe, e lo proclamo, e chiedo ciò che chiese il ladrone pentito» (*ibid.* 3).

Il dogma della transustanziazione è, come del resto sottolinea lo stesso Tommaso d'Aquino, strettamente e necessariamente legato a quello della presenza reale. ³⁸ È così che, con quanto ha detto sulla transustanziazione, il Dottore Angelico ha posto le basi per uno studio più approfondito del modo di esistere di Cristo nel sacramento dell'altare.

Ma, prima di arrivare a questo punto, dobbiamo innanzitutto chiarire due questioni importanti. Vedremo innanzitutto se si possa davvero definire san Tommaso «"inventore" della dottrina della transustanziazione, che il Concilio di Trento avrebbe poi trasformato in dogma». ³⁹ La risposta è chiaramente «no», poiché tale affermazione è errata in quanto troppo generica. E questa prospettiva errata è molto probabilmente uno dei motivi per cui, per reazione antitomista, Lutero respinse tale dogma, definendolo «invenzione umana», e si smarri nella dottrina eterodossa della consustanziazione. ⁴⁰ Dal punto di vista della storia della teologia, l'affermazione di Pesch è insostenibile. Il termine *transsubstantiatio* è saldamente attestato già nell'^{XI} secolo in Lanfranco e, nella teologia del ^{XII} secolo, tra gli altri, in Stefano di Tournai, Pietro Comestor e Maestro Rolando. Era stato definitivamente sancito dal magistero già 20 anni prima della nascita dell'Aquinate. ⁴¹ Non si può quindi assolutamente parlare di una

³⁷ IV. Sent. D. 10 q. 1 a. 1: «*Et maxime meritum fidei in hoc quod creduntur multa in hoc sacramento quae non solum praeter rationem sunt, sed etiam contra sensum.*»

³⁸ Cfr. V. Cachia: *De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum*, Roma 1929, pp. 10-12.

³⁹ Per riprendere un'espressione di O. H. Pesch, in: *Thomas von Aquin, Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Magonza 1995, p. 44. Riguardo all'interpretazione di Tommaso data da Pesch in generale, cfr. D. Berger: *S. Thoma magistro*, p. 192.

⁴⁰ Cfr. B. Neunheuser: *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit* (HDg IV/4b), Friburgo in Brisgovia 1963, pp. 51-55.

⁴¹ Nel 1202, da parte di papa Innocenzo, in una decretale (DH 782-784); nel 1215 dal ^{IV} Concilio Lateranense (DH 802). Per questa evoluzione, cfr. Neunheuser: *Eucharistie im Mittelalter*, pp. 19-24.

«invenzione» di Tommaso che Pesch, con un curioso anacronismo, definisce inoltre «teoria del tutto modernista». ⁴² Detto questo, non si può ovviamente negare che nessuno prima di Tommaso abbia saputo spiegare come lui, in modo speculativo, questo dogma preesistente («*Dogma datur christianis*»!) e che il Concilio di Trento abbia fatto un uso davvero notevole delle sue lucide spiegazioni.

In secondo luogo, si tratta di confutare un'obiezione spesso avanzata, a partire dal 1950 circa, contro la dottrina della transustanziazione, secondo la quale, alla luce della fisica moderna, il concetto di sostanza utilizzato dall'Aquinate e dal Concilio di Trento sarebbe oggi discutibile se non addirittura completamente superato e andrebbe quindi sostituito con altri concetti. Questa argomentazione regge, fondamentalmente, solo perché si basa su un errore di ragionamento: il concetto metafisico di sostanza, che è alla base del dogma e che si armonizza in modo del tutto notevole con il *senso comune*, ⁴³ è totalmente indipendente dai progressi della fisica moderna. Quest'ultima rifiuta il concetto di sostanza in quanto «mira solo a studiare i fenomeni, cioè le manifestazioni misurabili della natura. Naturalmente, la riflessione scientifica si svolge a un livello del tutto diverso da quello della filosofia esistenziale. L'approccio della fisica non afferma che non si possa ammettere una sostanza a livello ontologico.» ⁴⁴ Inoltre, si può addirittura dire che la fisica moderna non conosca assolutamente alcun vero concetto di sostanza. Horst Seidl afferma giustamente: «Un concetto di sostanza che si riduce all'accidentale, in questo caso al quantitativo e al qualitativo, non è tale. » E ne conclude giustissimamente che non solo le obiezioni al concetto di sostanza sono prive di fondamento, ma che, al contrario, per spiegare il dogma della transustanziazione e della presenza reale, è assolutamente necessario il concetto classico di sostanza «e questo nell'unico senso possibile, il senso tradizionale, con la chiara distinzione tra sostanza e accidente». ⁴⁵

⁴² Pesch: *Thomas*, p. 44.

⁴³ Garrigou-Lagrange: **De Eucharistia**, pp. 116-120; id.: **Le sens commun**, Parigi 31922, pp. 91-98; H. Meyer: **Thomas von Aquin**, Paderborn 21961, p. 689: «La filosofia di Tommaso è la filosofia della ragione naturale espressa in termini filosofici.»

⁴⁴ L. Elders: *Die Metaphysik des Thomas d'Aquin*, vol. I, Salisburgo 1985, p. 199.

⁴⁵ H. Seidl: «Zum Substanzbegriff der katholischen Transsubstantiationslehre», in: *Forum Katholische Theologie* 11 (1995), p. 5.

3.2 Il modo di essere sacramentale di Cristo nell'Eucaristia.⁴⁶

La ^{75a} domanda della *Tertia* è seguita da una *Quaestio* che tratta del modo in cui Cristo è presente nel sacramento dell'altare. Anche in questo caso, san Tommaso sottolinea espressamente: «Il modo di essere in cui Cristo si trova in questo sacramento è totalmente soprannaturale. »⁴⁷ Né il modo di conoscere dell'uomo, né tantomeno l'intelligenza degli angeli sono in grado di scoprire, con le proprie forze, ciò che ci dona la rivelazione divina e che si può cogliere nel dogma della Chiesa: « Secondo la fede cattolica, è necessario confessare che Cristo è presente in tutto il suo essere in questo sacramento. »⁴⁸ Evidentemente, questa presenza è nettamente diversa dalla presenza di Cristo in tutta la liturgia degli altri sacramenti, che abbiamo descritto in precedenza: «Negli altri sacramenti, Cristo non è, come in questo sacramento, realmente presente. Per questo, negli altri sacramenti, la sostanza della materia permane, ma non in questo sacramento.»⁴⁹

Per comprendere adeguatamente questa presenza singolare, Tommaso ricorre, come aveva già fatto in precedenza nella *Summa contra Gentiles* (IV, cap. 64), alla distinzione tra *ex vi sacramenti* ed *ex naturali concomitantia*, distinzione che determinerà in modo fondamentale tutto ciò che dirà in seguito. Cristo è presente in due modi: «Da un lato, per così dire, per la forza del sacramento e, dall'altro, per concomitanza naturale. Per la forza del sacramento significa, sotto le specie di questo sacramento, ciò in cui la sostanza preesistente del pane e del vino viene direttamente trasformata [cioè la sostanza della carne e del sangue]. Per concomitanza naturale si intende, in questo sacramento, ciò che gli è realmente associato e in cui ha il suo fine la suddetta conversione. »⁵⁰ È così che l'anima umana di Cristo e la sua divinità sono presenti per concomitanza reale. Tuttavia l'unione ipostatica non è mai stata interrotta e, dalla risurrezione, l'unione reale del corpo di Cristo con

⁴⁶ Su questo tema, cfr. J. B. Gonet: **Clypeus theologiae thomisticae**, vol. 6, Ed. Parigi 1867, disp. 5 [su Gonet, cfr. D. Berger: «Jean-Baptiste Gonet» in: **Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon**, vol. XVII, Hamm 2000, pp. 485-486]; G. Reinhold: *Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie beim hl. Thomas*, Vienna 1893; R. Garrigou-Lagrange: *De Eucharistia*, pp. 129-171; A. de Sutter: «Il concetto di presenza e le sue diverse applicazioni nella Somma Teologica di San Tommaso» in: **Ephemerides Carmeliticae** 17 (1967), pp. 49-69; Piolanti: **Mistero Eucaristico**, pp. 290-371.

⁴⁷ ST IIIa, q. 76, a. 7: «*Modus essendi quo Christus est in hoc sacramento, est penitus supernaturalis.*»

⁴⁸ ST IIIa, q. 76, a. 1: «*È assolutamente necessario professare, secondo la fede cattolica, che tutto Cristo sia presente in questo sacramento.*»

⁴⁹ ST IIIa, q. 75, a. 2, ad 2: «*Negli altri sacramenti non è presente Cristo stesso in modo reale, come in questo sacramento; e per questo negli altri sacramenti rimane la sostanza della materia, ma non in questo.*»

⁵⁰ ST IIIa, q. 76, a. 1: «*In un modo quasi per la forza del sacramento, in un altro modo per naturale concomitanza. Per la forza di un certo sacramento, sotto le specie di questo sacramento si trova ciò in cui si converte direttamente la sostanza preesistente del pane e del vino (...) Per naturale concomitanza, invece, in questo sacramento si trova ciò che è realmente congiunto a ciò in cui si conclude la suddetta conversione.*»

l'anima dimora realmente e per sempre: «Et c'est pourquoi le corps du Christ est dans ce sacrement par la force du sacrement, mais l'âme du Christ y est par concomitance réelle.»⁵¹

A causa dello stato attuale di Cristo risorto, in cui il sangue non è separato dal corpo, non è solo il corpo di Cristo ad essere presente sotto la specie del pane, ma, *per concomitanza*, anche il suo sangue; e, analogamente, il corpo è presente *per concomitanza* anche sotto la specie del vino (IIIa, q. 76, a. 2).⁵² È sulla base di questa dottrina, elevata al rango di dogma dal Concilio di Costanza (DH 1198) contro gli hussiti, che è ammesso ricevere la comunione solo sotto la specie del pane: «*Caro cibus, sanguis potus: / Manet tamen Christus totus / Sub utraque specie* – La carne di Cristo è cibo, e il suo sangue bevanda; tuttavia sotto ciascuna specie Cristo dimora intero» (*Lauda Sion* 14).

Ma questa distinzione svolge un ruolo chiave anche nella questione se Cristo sia interamente presente in ogni parte delle specie del pane e del vino: in questo sacramento, infatti, per concomitanza reale, la sostanza del corpo di Cristo è, *ex vi sacramenti*, la dimensione spaziale. Il corpo di Cristo è quindi sostanzialmente presente; tuttavia, la natura della sostanza è presente in ogni parte della dimensione spaziale: «Così risulta che Cristo è interamente presente in ogni parte della specie del pane.»⁵³ Nel suo sermone per la Festa del Santissimo Sacramento, ripreso nel Breviario Romano come quinta lettura di Mattutino, il santo Dottore dice: «Egli viene mangiato dai fedeli senza essere ferito; al contrario, quando viene distribuito, questo sacramento rimane intatto in ciascuna delle sue parti.»⁵⁴ E riprende questa idea in modo suggestivo nel *Lauda Sion*: «*Fracto demum sacramento, / Ne vacilles, sed memento, / Tantum esse sub fragmento, / Quantum toto tegitur* – Quando l'Ostia è spezzata, non ti turbare e ricorda che ogni frammento contiene quanto l'Ostia intera» (19).

Riprendendo quanto appena detto, san Tommaso afferma poi: «In questo sacramento, il corpo di Cristo non è secondo la modalità propria della dimensione spaziale (...) Infatti, in questo sacramento, il corpo di Cristo non è come in un luogo»,⁵⁵ ma non è limitato

⁵¹ S.T. IIIa, q. 76, a. 1: «*E per questo in questo sacramento il corpo di Cristo è per la forza del sacramento, mentre l'anima di Cristo è per reale concomitanza*».

⁵² Cfr. anche *IV Sent.*, dist. 10, a. 2; 4; *Summa contra Gentiles* IV, cap. 64. In *Johan.* VI, lect. 6; In *I Cor.* 11, lect. 6.

⁵³ ST IIIa, q. 76, a. 3: «*Et ideo manifestum est quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis*».

⁵⁴ «*Venga quindi consumato dai fedeli, ma non venga minimamente lacerato; anzi, una volta diviso il sacramento, esso persevera integro in ogni particella della divisione*».

⁵⁵ ST IIIa, q. 76, a. 5: «*Il Corpo di Cristo non è in questo sacramento secondo il proprio modo di quantità dimensionale (...) poiché il Corpo di Cristo non è in questo sacramento come in un luogo*». Cfr. anche *Summa contra Gentiles* IV, cap. 63-64.

spazialmente, ma solo attraverso le specie sacramentali: «Il luogo in cui si trova il corpo di Cristo non è vuoto. Tuttavia, non è nemmeno, a rigor di termini, riempito dalla sostanza del corpo di Cristo, che non è localmente presente (...) ma è riempito dalle specie sacramentali.»⁵⁶

Ne consegue quindi anche che, a rigor di termini, Cristo è in modo totalmente immobile in questo sacramento e che viene spostato da un luogo all'altro solo indirettamente, *per accidens*. Ma non si dovrebbe sottovalutare il rapporto tra accidenti e sostanza, poiché è di fondamentale importanza per quanto riguarda la permanenza della presenza reale. Infatti, il corpo di Cristo «rimane in questo sacramento non solo fino al giorno seguente, ma anche in futuro, fintantoché sussistono le specie sacramentali. Se queste scompaiono, anche il corpo di Cristo cessa di essere in esse, non come se dipendesse da esse, ma perché il suo rapporto con tali specie sarà venuto meno.»⁵⁷

Sebbene con gli occhi si possano vedere le apparenze – le specie del pane e del vino –, il corpo e il sangue di Cristo, come, in generale, ogni sostanza, rimangono invisibili. Solo con il nostro corpo glorioso, quando i nostri occhi saranno inondati dalla luce soprannaturale, potremo vedere il corpo di Cristo. La luce della fede con cui, in adorazione, ci avviciniamo a Lui, nascosto sotto i veli delle specie del pane, è in qualche modo un assaggio, in chiaroscuro, di questo meraviglioso spettacolo: «*Jesu, quem velatum nunc adspicio, / Oro, fiat illud, quod tam sitio : / Ut te revelata cernens facie, / Visu sim beatus tuae gloriae* – O Gesù, che ora contemplo velato, ti prego, esaudisci il mio ardente desiderio: che io abbia la felicità di vederti un giorno faccia a faccia nella tua gloria » (*Adoro te*, 7). Jean-Pierre Torrell ha sottolineato che questa tensione escatologica presente nella dottrina eucaristica è molto originale e che difficilmente se ne trovano equivalenti presso altri teologi del XIII secolo.⁵⁸

Questa riserva escatologica vale anche per la spiegazione di quelli che vengono chiamati miracoli eucaristici.⁵⁹ «Nelle apparizioni di questo genere, (...) non si vede la forma propria di Cristo, ma una forma miracolosamente formata negli occhi di coloro che la

⁵⁶ *Ibid.*, ad 2: «*Locus ille in quo est corpus Christi non est vacuus; neque tamen proprie est repletus substantia corporis Christi, quae non est ibi localiter (...) sed est repletus speciebus sacramentorum.*»

⁵⁷ ST IIIa, q. 76, a. 7, ad 3: «*Il corpo di Cristo permane in questo sacramento non solo nel presente, ma anche nel futuro, finché permangono le specie sacramentali; cessate queste, cessa di esistere il corpo di Cristo sotto di esse, non perché dipenda da esse, ma perché viene tolta l'abitudine del corpo di Cristo a quelle specie.*»

⁵⁸ Torrell: *Magister Thomas*, p. 154.

⁵⁹ Cfr. P. Browe: «Die scholastische Theorie der eucharistischen Verwandlungswunder» in: *Theologische Quartalschrift* 110 (1929), pp. 305-332.

«si contemplano nelle dimensioni spaziali del sacramento stesso»; ⁶⁰ ciò significa, in quest'ultimo caso, che compaiono degli accidenti, che permangono nella quantità. Tuttavia, anche nel primo caso, non si può parlare di illusione poiché, attraverso tali miracoli, Dio vuole rendere più esplicito il dogma della presenza reale di Cristo nel Santissimo Sacramento dell'altare. ⁶¹

4. Presenza di Cristo nell'Eucaristia e ragione ⁶²

Nella presentazione speculativa della dottrina della transustanziazione e della presenza reale in Tommaso, si nota il posto di rilievo occupato dal notevole incontro armonioso tra mistero e ragione, tra *fides* e *ratio*. Ciò appare in modo particolarmente netto quando il Dottore Angelico tratta del modo di essere degli accidenti che permangono (*ST* IIIa q. 77; *IV Sent. Dist.* 12, q. 1, a. 1; *ScG* IV, cap. 63-3; *Quodl.* 3 a. 1,9; *In I Cor.* 11, lect. 5).

La distinzione reale tra sostanza e accidente è un fatto che il *sensus comune* non ha difficoltà a cogliere. Per contro, nel campo della natura, non conosciamo alcuna separazione reale tra i due, poiché l'accidente non è autonomo. Ciò che appare impossibile secondo la legge della natura è tuttavia reso possibile da un privilegio particolare della grazia: ⁶³ gli accidenti del pane e del vino che permangono dopo la consacrazione e che noi percepiamo non sono più portati dalle sostanze del pane e del vino che, di fatto, non esistono più. Si potrebbe quindi pensare, a prima vista, che essi siano ormai portati dalle sostanze del corpo e del sangue di Cristo. Ma anche questo è impossibile: «Poiché la sostanza del corpo umano non può in alcun modo essere influenzata da questi accidenti; ed è altrettanto impossibile che il corpo glorioso e impassibile di Cristo sia modificato in modo da ricevere tali qualità. »⁶⁴ L'unica cosa che si possa quindi affermare è che le specie sacramentali, pur conservando la loro precedente esistenza reale, sussistono senza un soggetto di inessenza. «In questo sacramento, le

⁶⁰ *ST* IIIa, q. 76, a. 8, ad 2: «*In hujusmodi apparitionibus (...) non videtur propria species Christi, sed species miraculose formata vel in oculis intuentium, vel etiam in ipsis sacramentalibus dimensionibus.*»

⁶¹ Si veda a questo proposito Johannes a S. Thoma: *Cursus Philosophicus – Logica*, q. 23 a. 2; Garrigou-Lagrange: *De Eucharistia*, pp. 152-155.

⁶² Su questo argomento, cfr. C. R. Billuart: **De mente Ecclesiae catholicae circa accidentia Eucharistiae**, Liegi 1715; Diekamp-Jüssen: **Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas**, vol. III, Münster 1954, pp. 159-168.

⁶³ *ST* IIIa, q. 77, a. 1 ad 1: «*Nihil prohibet aliquid esse ordinatum secundum communem legem naturae, cujus tamen contrarium est ordinatum secundum speciale privilegium gratiae.*»

⁶⁴ *ST* IIIa, q. 77, a. 1: «*Poiché la sostanza del corpo umano non può in alcun modo essere soggetta a questi accidenti; né è possibile che il corpo di Cristo, essendo glorioso e impassibile, si alteri per assumere qualità di questo genere.*»

Gli accidenti rimangono senza soggetto. Ciò può avvenire, naturalmente, per virtù divina. Infatti, poiché un effetto dipende più dalla causa prima che dalla causa seconda, Dio, che è la causa prima sia della sostanza che dell'accidente, può, con la sua potenza infinita, mantenere in essere un accidente anche quando è stata rimossa la sostanza mediante la quale tale accidente era mantenuto in essere come se fosse la sua causa propria. « »⁶⁵

Infatti, l'ordine della grazia si eleva maestosamente ben al di sopra del regno della natura, senza per questo eliminarlo né sostituirlo. La distinzione soprannaturale tra sostanza e accidente non può né essere contraddetta dalla logica né essere impossibile a livello interno; in realtà, la definizione di accidente include semplicemente la necessità dell'esistenza attualizzante nella sostanza, ma non tale esistenza in sé. Tuttavia, dopo la transustanziazione soprannaturale, tale necessità naturale non cessa di essere « ».⁶⁶

Da tutto ciò si possono trarre una serie di altre conclusioni importanti. Tra gli accidenti, è la quantità, la dimensione spaziale, primo accidente di ogni corpo, che viene direttamente mantenuta dall'onnipotenza di Dio. Tutti gli altri accidenti si trovano in essa, in quanto ne sono i soggetti prossimi e diretti (*ST* IIIa, q. 72, a.2). Inoltre, nella misura in cui sono mantenute nel loro stato precedente, le specie conservano le loro capacità precedenti (*ibid.*, a.3): esse possono non solo modificare altri corpi, ma anche essere esse stesse soggette alla *corruptio*; se tale corruzione è portata a un punto tale che la sostanza originaria del pane e del vino ne risulta essa stessa dissolta, ad esempio se la specie del pane è ridotta in polvere, la presenza di Cristo cessa (*ibid.*, a. 4).

Ma una tale trasformazione delle specie non comporta in alcun modo una trasformazione del corpo celeste del Dio fatto uomo. Ciò risulta evidente in particolare quando la forma sacramentale dell'ostia viene spezzata durante la Santa Messa, che rappresenta metonimicamente «il sacramento della passione del Signore che, nel vero corpo di Cristo, fu reale»: «Ma non si può dire che il corpo di Cristo sia esso stesso realmente spezzato; in primo luogo, perché è incorruttibile e impassibile; in secondo luogo, perché

⁶⁵ *ST* IIIa, q. 77, a.1: «Gli accidenti in questo sacramento permangono senza soggetto. Ciò che alcuni ritengono possa avvenire per virtù divina. Poiché infatti l'effetto dipende maggiormente dalla causa prima che dalla causa seconda, Dio, che è la causa prima della sostanza e dell'accidente, può, con la sua infinita virtù, conservare in essere gli accidenti, anche se viene sottratta la sostanza mediante la quale essi erano conservati in essere come per una causa propria. » Cfr. anche *Opusc.* 57: «Gli accidenti, infatti, senza soggetto, permangono nello stesso».

⁶⁶ Cfr. P. Sedlmayr: «Die Lehre des hl. Thomas von den accidentia sine subjecto remanentia» in: *Divus Thomas* (F) 3-12 (1934), pp. 315-326.

è contenuto nella sua totalità in ogni parte, il che non è compatibile con ciò che è frammentato.»⁶⁷

5. Mistero, gioia e adorazione

La dottrina di san Tommaso, che manifesta un'unità così notevole con quella della Chiesa, non è né, da un lato, il simbolismo di Berengario né, dall'altro, l'identificazione del corpo di Cristo con la sua *figura*; né tantomeno trova posto tra le concezioni eterodosse della nostra epoca. Non si tratta di un compromesso, ma di un centro più elevato che riflette la verità divina eterna come un lago di alta montagna, limpido come il cristallo, riflette il sole. Qui, la presenza atemporale di Gesù Cristo nell'Eucaristia «prevale sulla nostra coscienza e sulla nostra intelligenza»⁶⁸; essa ha un valore superiore e chiaro, che nulla può scuotere. Con la chiara distinzione che stabilisce tra sostanza e accidente, la dottrina della transustanziazione, sulla quale si fonda, per una straordinaria correlazione, il dogma della presenza reale, non solo soddisfa la logica ma, inoltre, meglio di qualsiasi altra concezione, preserva la realtà oggettiva e soprannaturale del mistero e impedisce che esso possa essere soggettivizzato o reso comprensibile attraverso una materializzazione del divino. Il filo conduttore di tutto questo trattato è il seguente: sebbene la sostanza del pane sia trasformata «totaliter» e propriamente nel corpo di Cristo («*transsubstantiatio conversiva seu proprie dicta*») e Cristo diventi presente realmente, «totaliter» e in modo permanente, il corpo di Cristo non subisce per questo alcuna trasformaz , n.⁶⁹

La speculazione tomista precede con audacia e profondità la ragione illuminata dalla fede, e tuttavia si piega con incomparabile umiltà davanti al carattere soprannaturale del mistero con cui si confronta nel dogma della Chiesa. Sottolineando il fatto che, nella santa Eucaristia, si tratta di un mistero nel senso più stretto del termine, l'Aquinate apre le porte della sua riflessione speculativa sul dogma e, analogamente, la sua teologia sfocia negli atti di lode e di adorazione che esprimono adeguatamente l'atteggiamento nei confronti del mistero.

⁶⁷ ST IIIa, q. 77, a. 7: «Non si può però dire che il vero corpo di Cristo venga spezzato, in primo luogo perché è incorruttibile e impassibile. – In secondo luogo, poiché esso è tutto presente in ogni sua parte, come è stato detto sopra, il che è in contrasto con la natura di ciò che viene spezzato (...) Pertanto, una tale frazione è il sacramento della Passione del Signore, che ebbe luogo nel vero corpo di Cristo.»

⁶⁸ Seidl: *Substanzbegriff*, p. 16.

⁶⁹ Cfr. Garrigou-Lagrange: *De Eucharistia*, I.

Di fronte a questo mistero ineffabile, a questo «più grande dei miracoli compiuti dal Cristo», ⁷⁰ a questa «*perfectio omnium perfectionum*» ⁷¹ soprannaturale, egli risponde con i meravigliosi inni della liturgia della Festa del Santissimo Sacramento. Questi sono, in modo del tutto particolare, l'espressione liturgica dell'allegria e della gioia che riempiono chi contempla con umiltà il mistero originario della liturgia: la Santa Eucaristia: «*Sacris solemniis juncta sint gaudia / Et ex praecordiis sonent praeconia* – In questa santa solennità, facciamo risuonare la nostra gioia e dal profondo dei nostri cuori intoniamo inni di lode» (*Sacris solemniis* 1). «*Quantum potes, tantum aude: / Quia major omni laude, / Nec laudare sufficis* – Canta con tutta la forza che hai, e non temere: Egli è al di sopra di ogni lode, e non lo loderai mai abbastanza» (*Lauda Sion*, 2). «*Sit laus plena, sit sonora / Sit jucunda, sit decora / Mentis jubilatio* – Che la nostra lode sia piena, che sia sonora, che sia gioiosa; e che siano belli i canti della nostra gioia» (*ibid.* 5).

Non sono solo gli inni della Festa del Santissimo Sacramento a proclamarlo. Lo dimostra in modo impressionante la preghiera con cui questo grande eppure umile Dottore concluse la sua vita. Prima di ricevere il viatico, pregò così: «Ti ricevo come riscatto della mia anima, ti ricevo come viatico per il mio pellegrinaggio; è per amore tuo che ho studiato, vegliato e lavorato; è per te che ho predicato e insegnato; non ho mai detto nulla contro di te; ma, se l'ho fatto, è stato senza saperlo, e non mi aggrappo alla mia opinione; ma se ho parlato male di questo sacramento o di altre cose, mi affido totalmente alla correzione della Santa Chiesa Romana, in obbedienza alla quale ora lascio questa vita. »⁷²

⁷⁰ *Opusc. 57: «Miraculorum ab ipso factorum maximum.»*

⁷¹ *IV Sent. De. 8, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 1: «Fons christianae vitae est Christus et ideo Eucharistia perfecit Christo coniungens, et ideo hoc sacramentum est perfectio omnium perfectionum, unde et omnes qui sacramenta alia accipiunt, hoc Sacramento in fine confirmantur.»*

⁷² Guglielmo da Tocco: *Vita S. Thomae Aquinatis*, 58: «Ti considero il massimo tesoro della redenzione della mia anima, ti considero il viatico del mio pellegrinaggio; per amore tuo ho studiato, vegliato e lavorato, ti ho predicato e insegnato, non ho mai detto nulla contro di te, ma se ho detto qualcosa, l'ho fatto per ignoranza e non sono ostinato nel mio pensiero; se però ho detto qualcosa di sbagliato su questo Sacramento e sugli altri, lo rimetto interamente alla correzione della Santa Chiesa, nella cui obbedienza ora passo da questa vita. » (Ed. Prümmer, p. 132). Sul contesto di questa preghiera, cfr. D. Berger: «Die letzte Schrift des hl. Thomas von Aquin» in: *Forum Katholische Theologie* 14 (1998), pp. 221-230.