

Angelo Maffeis

## Il dibattito sull'eucaristia al Concilio di Trento tra riflessione teologica, controversia confessionale e definizione dogmatica<sup>1</sup>

Nelle 975 pagine dell'*Enciclopedia dell'Eucaristia*, pubblicata in Francia nel 2002 sotto la direzione di Maurice Brouard e apparsa due anni dopo in traduzione italiana, il lettore cerca invano una trattazione della dottrina eucaristica del Concilio di Trento o almeno un cenno ai temi dibattuti e alle posizioni definite dall'assemblea conciliare<sup>2</sup>. L'opera privilegia in modo del tutto legittimo i punti di vista antropologico, biblico, liturgico, pastorale e catechetico. È però degno di nota il fatto che la mancata considerazione del Concilio di Trento non sia stata avvertita in contrasto con la pretesa enciclopedica dichiarata nel titolo. Questo dato può essere letto come sintomo rivelatore di un atteggiamento oggi diffuso nella teologia nei confronti del Tridentino.

Una sommaria rassegna dei manuali di teologia sacramentaria e dei saggi dedicati all'eucaristia pubblicati nel corso degli ultimi anni conferma questa supposizione e mostra che l'interesse per la dottrina tridentina sull'eucaristia non è affatto alto nella teologia cattolica con-

<sup>1</sup> L'articolo propone in forma più ampia i risultati della ricerca sul dibattito tridentino circa l'eucaristia presentati al XXII Congresso dell'Associazione Teologica Italiana (Alpignano, Torino; 29 agosto-2 settembre 2011), che appariranno in versione abbreviata negli Atti del Congresso in via di pubblicazione presso l'editrice Glossa di Milano.

<sup>2</sup> Cfr. M. BROUARD (ed.), *Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucaristia*, EDB, Bologna 2004. Non si parla del Concilio di Trento nell'articolo di F. RAPP (*L'euca-*

*ristia dal 1300 al 1550. Le riforme e la Riforma*, 217-237), che – singolarmente – si ferma un anno prima della pubblicazione del decreto sul Santissimo sacramento dell'eucaristia nella sess. XIII. Riferimenti al “modello tridentino” si trovano negli articoli di F. MARXER (*L'eucaristia nel XVII secolo. Il modello tridentino*, 239-269), e di PH. LÉCRIVAIN (*L'eucaristia nel XVIII secolo. Il tempo delle occasioni perdute*, 271-300) che si limitano però a considerare gli aspetti liturgici e devozionali.

temporanea. È definitivamente tramontata la stagione in cui le categorie della dottrina scolastica dell'eucaristia e le definizioni del Concilio di Trento sono state sottoposte a un rigoroso vaglio critico allo scopo di comprenderne l'intenzione, ma, al tempo stesso, con l'intento più o meno esplicito di superarle per approdare a una teologia eucaristica rinnovata<sup>3</sup>. Nella letteratura teologica contemporanea permane la volontà di elaborare un'interpretazione rinnovata del mistero eucaristico, accompagnata però nella maggior parte dei casi da un'esplicita o latente rimozione della teologia scolastica e delle definizioni tridentine. Alcuni esempi possono suffragare questa diagnosi.

L'intenzione di proporre una teologia dell'eucaristia a partire dalla *lex orandi* induce Cesare Giraudo ad assumere come normativo il paradigma offerto dalle anafore eucaristiche, mentre ritiene che la teologia del II millennio, assumendo la scuola e non più la celebrazione liturgica come punto prospettico per la comprensione dell'eucaristia, sia caduta in una considerazione riduttiva del sacramento. Nel suo manuale i passaggi più importanti dei decreti tridentini sull'eucaristia sono riprodotti materialmente, ma la valutazione del loro contenuto presenta un carattere ambivalente: da una parte, infatti, è enfatizzata la necessaria reazione della fede cattolica alle deviazioni della Riforma, dall'altra, lo schema generale del trattato classifica il Tridentino tra le espressioni problematiche della teologia eucaristica del II millennio<sup>4</sup>. Di ciò si trova conferma nel fatto che la proposta sistematica dell'autore coincide con la riproposizione della logica della celebrazione risultante dalla struttura della preghiera eucaristica.

Il dato testuale del Concilio di Trento è invece pressoché ignorato dallo studio di David Power, il quale propone una sintesi alquanto affrettata dell'insegnamento conciliare sull'eucaristia e assegna allo sforzo di precisazione dogmatica un intento essenzialmente pratico. «I diversi canoni e capitoli del decreto tridentino [sul sacrificio della messa] – a giudizio dell'autore – dimostrano la natura profondamente pratica

<sup>3</sup> Sul dibattito del XX secolo cfr. E. GUTWENGER, *Substanz und Akzidenz in der Eucharistielehre*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 83 (1961) 278-306; E. SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica. Contributo alla discussione sulla presenza reale*, Edizioni Paoline, Roma 1968; W. BEINERT, *L'enciclica "Mysterium Fidei" e le nuove opinioni sull'eucaristia*, in J. RATZINGER - W. BEINERT, *Il problema della transustanziazione e del significato dell'eucaristia*, Edizioni Paoline, Roma 1969, 61-91; J. CASTELLA-

NO, *Transubstanciación. Trayectoria ideológica de una reciente controversia*, Madrid 1969; J. WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient. Eine historisch-kritische Analyse der Canones 1-4 der Sessio XIII. Band 1: Darstellung*, Herbert Lang - Peter Lang, Bern - Frankfurt a. M. 1975, 8-50.

<sup>4</sup> Cfr. C. GIRAUDO, *"In unum corpus". Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 444-456; 475-491.

della questione del sacrificio propiziatorio, che rimane evidente anche quando la questione viene analizzata in termini dottrinali»<sup>5</sup>.

Sulla dottrina tridentina dell'eucaristia sembra gravare un pregiudizio negativo che ne decreta preventivamente l'irrilevanza per la riflessione teologica contemporanea e che dispensa dalla fatica della comprensione e della valutazione del suo contenuto. Tra le ragioni che hanno alimentato questo pregiudizio è da ricordare anzitutto l'influenza del movimento liturgico che, non senza buoni motivi, ha denunciato i limiti di una teologia dei sacramenti astratta e priva di ogni legame con la celebrazione liturgica. Questa critica, ci pare di poter affermare, ha avuto come oggetto essenzialmente la *storia degli effetti* dell'insegnamento tridentino nel campo della teologia, della celebrazione liturgica e della pratica pastorale, ma il giudizio negativo sulla recezione di questo insegnamento, pur in presenza di un ossequio formale alle definizioni dogmatiche, ha di fatto contribuito a screditare globalmente la dottrina eucaristica del Concilio di Trento.

Il Concilio di Trento non merita questa sorte. Ed è inaccettabile l'alternativa che costringe a scegliere tra la rimozione della dottrina tridentina dell'eucaristia e una sua astorica elevazione a norma teologica assoluta, a prezzo del suo isolamento rispetto all'insieme della tradizione della fede. Il carattere dogmatico dell'insegnamento di Trento domanda piuttosto di essere onorato con un'ermeneutica all'altezza di questa pretesa, cioè capace di discernere ciò che appartiene all'insegnamento normativo e ciò che è strumento concettuale mutuato da una determinata teologia, senza che ciò comporti automaticamente la canonizzazione di tale teologia. Questo sforzo interpretativo è condizione indispensabile anche per un serio confronto ecumenico, il quale non può fare a meno di stabilire i termini esatti del dissenso tra le tradizioni cristiane, al fine di poter valutare la compatibilità delle differenti comprensioni dell'eucaristia. In caso contrario, rimane del tutto sterile l'insistente denuncia del condizionamento derivante nel campo della teologia eucaristica dalla polemica antiprotestante.

<sup>5</sup> D.N. POWER, *Il mistero eucaristico. Infondere nuova vita alla tradizione*, Queriniana, Brescia 1997, 323; cfr. *ivi*, 316-327. Un accenno fugace alla controversia tra la Riforma e il Concilio di Trento si trova in G. LAFONT, *L'eucaristia*, in A. GRILLO - M. PERRONI - P.-R. TRAGAN (ed.), *Corso di teologia sacramentaria 2. I sacramenti della salvezza*, Queriniana, Brescia 2000, 206-208. Al-

trettanto rapido è il riferimento al Tridentino in C. ROCCHETTA, *Il sacramento dell'eucaristia*, in M. FLORIO - C. ROCCHETTA, *Sacramentaria speciale. I. Battesimo, confermazione, eucaristia*, EDB, Bologna 2004, 257-259. Non si trova alcun riferimento al Concilio di Trento in G. MAZZANTI, *I Sacramenti, simbolo e teologia 2. Eucaristia, Battesimo e Confermazione*, EDB, Bologna 1998.

Non mancano nella letteratura teologica recente esempi di considerazione più attenta della dottrina tridentina sull'eucaristia che, senza elevare le formule tridentine a canone unico e insuperabile della fede cattolica, cercano di mettere in luce punti di forza e limiti del registro concettuale scolastico-tridentino e di valorizzarne gli aspetti più fecondi. Interrogandosi sul significato della concettualità scolastica nella definizione cattolica della presenza eucaristica, Michel Salamolard ritiene che, quando ci si colloca nel quadro della metafisica classica, sia difficile andare oltre o fare meglio di quanto ha fatto Tommaso d'Aquino<sup>6</sup>. Bisogna tuttavia riconoscere che questo orizzonte di pensiero tende a mettere in ombra la finalità relazionale dell'eucaristia, con un'impropria sacralizzazione dell'oggetto eucaristico che si rende autonomo rispetto alla recezione da parte dei fedeli. Per ovviare a questo limite è importante reinserire la visione scolastica nel contesto biblico e liturgico dal quale si è staccata. Si tratta, in altri termini, di recuperare una prospettiva fenomenologica non in opposizione a una visione ontologica, ma in stretta relazione con essa<sup>7</sup>.

Josef Wohlmuth richiama la struttura temporale dell'eucaristia: anamnesi e prognosi "sintetizzano" la celebrazione eucaristica mediante uno sguardo retrospettivo e prospettico grazie al quale, attraverso l'attiva coscienza umana del tempo, passato e futuro sono resi presenti. Ma nell'evento sacramentale c'è anche una presenza sulla quale il soggetto non ha nessun influsso, cioè il tempo dell'incontro con il Risorto. In questo modo la coscienza attiva del tempo è spezzata e nell'evento di grazia dell'incontro con il Risorto, che è Signore del tempo, entra in gioco una coscienza passiva del tempo<sup>8</sup>. Come può essere descritto l'evento di grazia che si compie nel sacramento? Quale nesso si può stabilire tra le dottrine della presenza reale e della transustanziazione e il carattere di evento proprio dell'eucaristia? Il concet-

<sup>6</sup> Cfr. M. SALAMOLARD, *Eucharistie et transsubstantiation: du bon usage d'un concept*, «Nouvelle Revue Théologique» 129 (2007) 388-401.

<sup>7</sup> «Se ci interroghiamo sulla *sostanza del pane e del vino*, un approccio fenomenologico ci permette di affermare che questa sostanza è inseparabilmente intessuta di realtà e di significato. È impossibile definire la sostanza del pane senza dire che essa è costitutivamente "frutto della terra e del lavoro dell'uomo", da una parte, e nutrimento, dall'altra parte. Possiamo aggiungere serenamente che questa apprensione fenomenologica si radica in una realtà ontologica che le è

omogenea. Ne deriva una conseguenza importante. È impossibile cambiare in verità la finalità o il significato del pane senza cambiare la loro realtà ontologica, talmente i due livelli di profondità sono legati. Detto altrimenti, non c'è vera "transfinalizzazione" né vera "transsignificazione" senza reale "transustanziazione" (ivi, 399-400).

<sup>8</sup> Cfr. J. WOHLMUTH, *Eucharistie als liturgische Feier der Gegenwart Jesu Christi. Realpräsenz und Transsubstantiation im Verständnis katholischer Theologie*, in TH. SÖDING (ed.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*, Friedrich Pustet, Regensburg 2002, 89-90.

to di transustanziazione, secondo Wohlmuth, intende esprimere l'autonomia del darsi della presenza del Signore rispetto al soggetto che celebra la memoria e il fatto che tale presenza si incontra realmente nei segni del pane e del vino i quali appartengono al nostro mondo, ma sono trasformati dalla potenza creatrice della parola di Dio, rivelando in tal modo il senso ultimo della trasformazione della creazione compiuta da Dio. «Il dono di Dio che ci è posto nelle mani è un dono che si sottrae a una comprensione che pretende di appropriarsene, perché la presenza di Dio in Gesù Cristo e nello Spirito Santo non può essere inquadrata nel tempo e nello spazio. Transustanziazione dice entrambe le cose: la vicinanza di Dio che si dona e la sua differenza rispetto a tutto quanto è già dato. "Transustanziazione" potrebbe effettivamente indicare il mirabile e singolare prodigio che la trasformazione del mondo è iniziata, anche se i figli e le figlie di Dio ancora gemono e soffrono fino a quanto tutto sarà compiuto»<sup>9</sup>.

Proprio perché il discredito che ha colpito l'insegnamento tridentino sull'eucaristia dipende in larga misura da una considerazione limitata alla storia degli effetti, intendiamo richiamare l'attenzione in questo articolo sul dibattito conciliare che ha preceduto la formulazione dei canoni e dei decreti. Tale dibattito non solo costituisce un presupposto indispensabile per la comprensione delle definizioni dogmatiche, ma restituisce anche un'immagine più nitida e differenziata delle posizioni presenti nella teologia dell'epoca e la risposta che le differenti scuole hanno dato agli interrogativi sollevati dalla Riforma. Non intendiamo qui dedicarci alla precisazione di quanto a Trento è stato definito dogmaticamente sul mistero eucaristico. Ci limiteremo a ricostruire alcuni passaggi del dibattito teologico attraverso cui hanno preso forma i decreti conciliari. Ciò permetterà di apprezzare quello che il Concilio di Trento dice, ma anche quello che non dice. Le differenze teologiche e l'impossibilità di trovare un accordo hanno infatti indotto i padri tridentini a non pronunciarsi su alcune questioni. Nei secoli successivi, tuttavia, i silenzi presenti nei decreti, più che segnalare un dibattito ancora aperto e l'esigenza di un'ulteriore maturazione dottrinale, sono stati riempiti da una vulgata teologica che, in modo non del tutto legittimo, si richiamava all'autorità del Concilio. Attraverso una rassegna dei tre aspetti fondamentali della teologia eucaristica trattati a Trento intendiamo dunque mettere in

<sup>9</sup> *Ivi*, 111. Sull'inevitabilità di abbandonare la categoria di transustanziazione l'autore prende le distanze da Th. Präpper, di cui pure condivide l'in-

tenzione fondamentale; cfr. TH. PRÄPPER, *Vangelo, Ragione, Libertà. Lineamenti di un'ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 2008, 332.

luce qualche elemento che permetta di apprezzare lo sviluppo del dibattito, la pluralità delle posizioni e le dinamiche che si sono dispiegate nell'assemblea conciliare<sup>10</sup>.

## 1. *La comunione sotto le due specie: l'istituzione di Gesù e la tradizione ecclesiale*

La comunione sotto le due specie ai fedeli laici ha costituito uno dei temi discussi con maggiore intensità a Trento, senza che il dibattito abbia condotto a una determinazione, perché ha prevalso alla fine l'opinione di lasciare al papa la decisione in merito. Al di là dell'esito deludente del dibattito, non è privo di interesse l'esame degli argomenti presentati dai teologi e dai padri. Amministrando ai fedeli la comunione sotto le due specie, le chiese della Riforma seguivano una prassi che si richiamava a una norma biblica e che, proprio per questa ragione, assumeva un rilievo dottrinale<sup>11</sup>. Da parte sua, il Concilio di Trento si è occupato anzitutto delle implicazioni dottrinali della prassi introdotta dai riformatori e, al tempo stesso, ha visto nella prassi vigente nella chiesa latina un "luogo teologico" di primaria importanza perché attesta un uso costante al quale non si può non riconoscere il valore di norma. I padri tridentini difendono in questo modo la legittimità della pratica secolare della chiesa e tale pratica diviene il luogo in cui è possibile discernere il senso dell'istituzione sacramentale.

Questa posizione è enunciata con nettezza dal gesuita Alfonso Salmeron nella discussione del settembre 1551. Egli qualifica come eretico l'articolo 8 sottoposto all'esame dei teologi<sup>12</sup> «in primo luogo perché è contro la chiesa cattolica, che ritiene il contrario e che non può errare, dal momento che, come dice Paolo, è la colonna della verità; e

<sup>10</sup> Sull'eucaristia il Concilio di Trento ha pubblicato il decreto *de sanctissimi eucharistiae sacramento* (sess. XIII, 11 ottobre 1551); il decreto *de communione sub utraque specie et parvulorum* (sess. XXI, 16 luglio 1562); il decreto *de sanctissimo missae sacrificio* (sess. XXII, 17 settembre 1562). Sulla storia della redazione cfr. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento III*, Morcelliana, Brescia 1973, 49-73; 377-407; H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento IV/1*, Morcelliana, Brescia 1979, 241-326; J. LECLER - H. HOLSTEIN - P. ADNÈS - C. LEFEBVRE, *Trente II*, Éditions de l'Orante, Paris 1981, 39-61; 129-148; 263-279; 296-316.

<sup>11</sup> Cfr. J. WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient I*, 4-5.

<sup>12</sup> «*De iure divino esse sub utraque specie etiam populum et parvulos communicare et propterea peccare eos, qui cogunt populum altera specie uti*» (*Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum Nova Collectio. Edidit Societas Goerresiana. Tomus septimus. Actorum pars quarta, volumen prius*, Herder, Freiburg in Breisgau 1961 [CT VII/1], 113).

la stessa chiesa, da molti anni ha dato una sola specie al popolo, benché in qualche caso abbia concesso anche le due specie, il che le era lecito e poteva fare secondo l'esigenza dei tempi. Altrimenti la chiesa stessa avrebbe errato in ciò che riguarda la fede, se avesse agito contro il diritto divino, il che è empio»<sup>13</sup>.

Nonostante Melchior Cano precisi che la promessa divina che la chiesa non può errare si riferisce primariamente all'ambito della *fides* e non dei *mores*, egli concorda nel ritenere eretico l'articolo, «altrimenti la chiesa avrebbe errato nell'intelligenza delle Sacre Scritture, il che non può essere, dal momento che lo Spirito sempre la assiste e non permette che essa errasse anche nel campo dei costumi»<sup>14</sup>. Il domenicano di Salamanca affronta anche la questione sollevata dall'articolo 9<sup>15</sup>, se cioè si riceva una grazia maggiore comunicando sotto le due specie, e distingue due punti di vista: l'articolo è falso *quoad sacramentum* ma non *quoad gratiam* perché Cano ritiene «che riceva un frutto maggiore il sacerdote che comunica sotto le due specie rispetto a chi comunica sotto una e sia contenuta una grazia maggiore sotto le due specie che sotto una sola poiché è più piena la significazione del sacramento (*quia est plenior significatio sacramenti*)»<sup>16</sup>. È interessante notare il riferimento alla *plenior significatio sacramenti* che si ha quando la comunione è ricevuta sotto le due specie, anche se per Cano non costituisce alcun problema il fatto che questo frutto maggiore sia riservato ai sacerdoti. La sua opinione, del resto, non è isolata e molti interventi concordano nell'affermare che la comunione sotto le due specie è da ritenere necessaria solo per il sacerdote celebrante poiché appartiene all'integrità del sacrificio<sup>17</sup>.

La questione della maggiore partecipazione alla grazia con la comunione sotto le due specie è stata giudicata dalla presidenza del Concilio come appartenente al novero delle questioni discusse nel-

<sup>13</sup> CT VII/1, 119.

<sup>14</sup> CT VII/1, 126.

<sup>15</sup> «*Non contineri sub altera specie, quantum continetur sub utraque, neque tantum sumere communicantem sub altera specie, quantum sub utraque*» (CT VII/1, 113).

<sup>16</sup> CT VII/1, 126. Di opinione contraria è Martin Olave: «*Quo igitur ad 9 tenet, tantum sumi de gratia sub una, quantum sub utraque; neque plus sumit sacerdos celebrans sub utraque, quam laycus sub una, cum semper idem sit Christus et idem sacramentum*» (CT VII/1, 131). Il Concilio rinuncia a pronunciarsi sulla questione perché è di-

scussa tra i dottori cattolici e i padri devono limitarsi a condannare le dottrine eretiche; cfr. CT VII/1, 143. La questione si ripropone tuttavia nel 1562, quando Alfonso Salmeron sostiene che il frutto del sacramento «*Neque pendet ex maiori significatione, sed a pacto Dei ex opere operato*» (CT VIII, 540), mentre Pedro de Soto difende una posizione analoga a quella di Melchior Cano; cfr. CT VIII, 546-547.

<sup>17</sup> Cfr. Cornelio Musso, vescovo di Bitonto; CT VII/1, 172; Francisco de Toro, *Votum super articulis de eucharistia*; CT VII/2, 106.



la teologia cattolica, che non richiedevano un pronunciamento conciliare<sup>18</sup>. Con questa scelta il Concilio si attiene all'orientamento di non decidere le questioni dibattute tra le scuole teologiche<sup>19</sup>. La questione tuttavia è rivelatrice di una significativa implicazione teologica e dei due punti di vista confliggenti nel dibattito su questo tema. Da una parte, se il *Christus totus*, presente sotto ciascuna delle specie, è la causa della grazia, la misura in cui la medesima grazia è comunicata non può essere fatta dipendere dal numero delle specie. D'altra parte, se si considera la forma in cui è avvenuta l'istituzione del sacramento, è in gioco la relazione tra la causalità della grazia e l'integrità del segno il quale, nell'atto dell'istituzione, comprende entrambe le specie. La questione della misura della grazia alla quale i fedeli partecipano comunicando sotto una o due specie è dunque tutt'altro che marginale, ma riguarda la relazione tra il segno sacramentale e la realtà significata. I padri e i teologi che inclinano verso la posizione che lega un *plus gratiae* alla comunione sotto le due specie, senza mettere in questione la prassi vigente nella chiesa latina, stabiliscono tuttavia una gradualità nella perfezione con cui il segno sacramentale viene posto e mostrano la tendenza ad attribuire un rilievo maggiore al doppio segno istituito da Gesù<sup>20</sup>.

Mentre i teologi mostrano la propensione a trattare il tema da un punto di vista speculativo, nel dibattito dei padri conciliari si trova in

<sup>18</sup> Il 21 settembre 1551 il legato card. Marcello Crescenzo dichiara di ritenere che non sia necessario che il concilio si pronunci sulla questione se vi sia maggiore grazia con la comunione sotto le due specie. «*Et primo quoad 9. articulum, in quo orta est quaestio, an plus gratiae sumatur a communicante sub utraque quam sub una specie, dixit quaestionem ipsam non videri ei determinandam esse, quia multi doctores, qui id tenent, damnari venirent, et concilium satis est, ut haereses damnet, in quo plurimum elaborandum restat, non autem omnes scholasticas disputationes decideret, et ne etiam laycos excitentur contra clericos, quasi ipsi defraudentur gratia Christi, cum una tantum species eis tribuatur*» (CT VII/1, 143).

<sup>19</sup> Contro la tesi di Paolo Sarpi, secondo cui le scuole teologiche hanno cercato in ogni modo di ottenere una consacrazione ufficiale per la propria opinione, Pietro Sforza Pallavicini annota: «In verità fu ciò alienissimo dal sentimento di que' Padri, come si può scorgere non solo dagli Atti, ne' quali ri-

spetto a quel tempo leggonsi copiosamente i voti anche de' minori Teologi, e pur nulla vi ha di questo che figura il Soave [Paolo Sarpi]; ma dalle stesse diffinitioni, le quali tutte sono così circospette che talora paiono scrupolose in cercar forme di parole lontane da ogn'ombra di pregiudizio a veruna delle fazioni scolastiche. E perciò niente si volle determinare, né intorno alla grazia o eguale o maggiore che s'infonde nella comunione d'amendue le specie eucharistiche rispetto a quella d'una sola né intorno ad altre simili controversie» (*Istoria del Concilio di Trento* dal Padre Sforza Pallavicino della Compagnia di Gesù. Ove insieme rifiutasi con autorevoli testimonianze un'Istoria falsa divulgata nello stesso argomento sotto nome di Pietro Soave Polano. Parte II. In Roma MDCLVI. Nella Stamperia d'Angelo Bernabò dal Verme Erede del Manelfi. Per Giovanni Casoni Libraro all'Insegna di San Paolo. Lib. XII, cap. 1, 961-962).

<sup>20</sup> Cfr. J. WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient*, 336.



evidenza la questione “pratica” se una concessione della comunione sotto le due specie ai tedeschi possa favorire la riconciliazione di coloro che hanno aderito alle idee della Riforma o sono sensibili alle richieste di riforma della chiesa che i riformatori hanno avanzato.

A favore della concessione si pronuncia con chiarezza il card. Cristoforo Madruzzo, vescovo di Trento, il quale auspica che «la comunione sotto le due specie non sia negata ai tedeschi, anche cattolici, che la chiedono con tanta intensità, purché confessino che Cristo e il sacramento sono integri sotto ciascuna specie»<sup>21</sup>. La ragione di questo provvedimento è favorire il ristabilimento dell'unità della chiesa<sup>22</sup>.

Ancora più decisa è la perorazione della comunione sotto le due specie dell'arcivescovo di Zagabria Paulus de Gregoriancz a giudizio del quale essa «è di diritto divino anche per i laici, poiché l'istituzione di questo sacramento comprende tanto i laici quanto i sacerdoti, e lo stesso Cristo è morto ugualmente per tutti e tutti devono partecipare ugualmente della passione di Cristo, soprattutto perché Cristo dice: prendete e mangiate»<sup>23</sup>. Il vescovo di Zagabria afferma che il corpo di Cristo è presente sotto ciascuna delle specie e riconosce che la chiesa non ha agito in modo illegittimo stabilendo le norme che ha fissato nei concili, ma la sua opinione è chiaramente favorevole alla comunione sotto le due specie. A favore della concessione della comunione *sub utraque* per favorire la pace nella chiesa si dichiara anche il vescovo di Vienna Friedrich Nausea, il quale sottolinea al tempo stesso che questa prassi può richiamarsi legittimamente al modo in cui Cristo ha istituito l'eucaristia<sup>24</sup>.

Contro questa posizione, che riflette la sensibilità di pastori le cui comunità sono attraversate da aspirazioni simili a quelle di cui la Riforma si è fatta interprete e, insieme, il desiderio dell'imperatore di dare alle comunità protestanti un segnale distensivo, si schiera apertamente il domenicano Baltasar de Heredia, arcivescovo di Cagliari: la comunione sotto le due specie anche ai laici non è di diritto divino e la sua concessione ai tedeschi non deve essere considerata, a meno che essi stessi non la richiedano e concordino in tutto il resto con il Concilio, «*quod impossibile est, cum nihil aliud profiteantur quam di-*

<sup>21</sup> CT VII/1, 144.

<sup>22</sup> Sulla stessa linea l'arcivescovo di Mainz, Sebastian von Heusenstamm (cfr. CT VII/1, 144), l'arcivescovo di Trier, Johannes von Isenburg (cfr. CT VII/1, 145), Georg Flach, ausiliare di Würzburg (cfr. CT VII/1, 156-157; CT VII/2, 198-199).

<sup>23</sup> CT VII/1, 145. Del medesimo vescovo cfr. *Ad articulos de sacramento eucharistiae in sacra synodo propositos responsio*; CT VII/2, 151-153.

<sup>24</sup> Cfr. *Ad interrogata super sequentibus de sacrosancto eucharistiae sacramento articulis in oecumenico concilio Tridentino responsio*; CT VII/2, 160-169.

*scessionem a catholica ecclesia. Ideo relinquendi sunt in eorum pertinacia»*<sup>25</sup>. Contrario alla concessione della comunione sotto le due specie si dichiara anche il vescovo di Huesca Pedro Agustìn, il quale si richiama alle decisioni dei concili di Costanza e di Basilea e ritiene che ci si debba attenere alla consuetudine della chiesa «dal momento che Cristo non ha mai comandato la comunione sotto le due specie ai laici, ma non l'ha neppure proibita ad essi in maniera generale, ma ha lasciato libertà alla chiesa di disporre secondo quanto le sarebbe apparso conveniente. La quale chiesa da molti anni per giustissime cause ha proibito di amministrare ai laici l'eucaristia sotto entrambe le specie»<sup>26</sup>. In ogni caso, l'eventuale concessione della comunione sotto le due specie deve avvenire a condizione che vi sia il riconoscimento della presenza integra di Cristo sotto ciascuna delle specie eucaristiche e della legittimità della decisione con cui la chiesa proibisce o concede al popolo la comunione *sub utraque*<sup>27</sup>.

Negli interventi dei teologi e dei padri sulla questione si intrecciano dunque il punto di vista dottrinale, se cioè la comunione sotto le due specie possa essere ritenuta di diritto divino anche per i laici (e per i sacerdoti che si comunicano senza celebrare), e il punto di vista pratico, se cioè questa concessione sia opportuna per favorire l'unità della chiesa. La pratica della chiesa appare l'elemento decisivo nel negare la necessità della comunione sotto le due specie ai laici, anche se c'è una tensione tra il richiamo alla pratica "costante" della comunione sotto la sola specie del pane, la cui autorevolezza non può non essere riconosciuta, e l'affermazione che alla chiesa è data l'autorità per intervenire in maniera significativa su aspetti della vita ecclesiale e della stessa celebrazione dei sacramenti attestati nel Nuovo Testamento.

Il vescovo di Monopoli, Ottaviano Preconio osserva al riguardo che «poiché la chiesa ha stabilito di fare altrimenti, ciò deve essere

<sup>25</sup> CT VII/1, 149. Lo spagnolo Hernán de Belosillo annota che la chiesa non è mai stata accondiscendente nei confronti delle richieste degli eretici: «*Neque petitioni stultae filiorum mater prudens condescendit; ita nec ecclesia haereticis aures praebere debet, praesertim cum ecclesia hoc modo scinderetur*» (CT VIII, 543).

<sup>26</sup> *Sententia super articulis de sacramento eucharistiae propositis*; CT VII/2, 192.

<sup>27</sup> Cfr. la posizione del vescovo di Castellammare di Stabia, Giovanni Fonseca, il quale afferma che la comunione

sotto le due specie non è dovuta ai laici per diritto divino e aggiunge riguardo alla concessione da fare ai tedeschi: «*si ipsi prius confiterentur, ecclesiam recte prohibuisse et prohibere eam populo, et quod prohibere id poterent, concedi posset; aliter nullo modo concedenda est*» (CT VII/1, 151). Del medesimo vescovo cfr. anche *Sententiam in decem articulos sacramenti eucharistiae synodo propositos per Illustrissimum et Reverendissimum D. cardinalem Marcellum, legatum a latere Sanctissimi D. N. Iulii III, et per Reverendissimos D. praesidentes*; CT VII/2, 183-185.

mantenuto, così come la chiesa stessa ha modificato molte altre cose nell'ambito del diritto divino (*circa ius divinum*), come per la norma del battesimo, il portare il bastone e la bisaccia [cfr. *Mt* 19,9s], la circoncisione, il sangue e gli animali soffocati, che la chiesa ha potuto modificare. Questo articolo 8 è dunque eretico, non perché è contro il diritto divino, ma perché è contro la chiesa»<sup>28</sup>. Nel medesimo senso si pronuncia il 30 settembre 1551, alla fine del dibattito, Sebastiano Pighino, arcivescovo di Siponto, secondo presidente del Concilio, il quale introduce la distinzione tra una *institutio de iure divino* e un *praeceptum iuris divini*. Un'istituzione di diritto divino non obbliga tutti, come è evidente nel caso dei sacramenti dell'ordine e del matrimonio, mentre un precetto di diritto divino è normativo per tutti. Le parole con le quali Gesù istituisce l'eucaristia non sono da intendere come *praeceptum*, ma come *institutio*. Egli distingue poi gli *essentialia sacramentorum* e la *forma verborum*, che la chiesa non può cambiare, e l'*usus sacramentorum*, al cui ambito appartiene la comunione sotto le due specie o sotto una sola specie, riguardo al quale la chiesa ha piena autorità<sup>29</sup>.

È interessante osservare che, a differenza di coloro che negavano recisamente che la comunione *sub utraque* potesse essere considerata di diritto divino, si è fatta strada in uno dei presidenti del Concilio l'idea che la presenza dei due segni nell'atto istitutivo del sacramento non permette di considerarlo del tutto esterno all'*institutio de iure divino*, anche se ciò non significa che debba valere immediatamente come *praeceptum iuris divini* e rimane il diritto dell'autorità della chiesa a determinare la forma concreta della celebrazione del sacramento.

Alla ripresa della discussione nel giugno 1562, ritornano i temi già proposti nel precedente periodo conciliare. Il gesuita Alfonso Salmeron richiama gli argomenti tradizionali a favore della comunione sotto una sola specie e le decisioni conciliari in proposito e conclude: «*ergo ea communio sub una non est contra ius divinum*»<sup>30</sup>. Si no-

<sup>28</sup> CT VII/1, 158. Cfr. anche l'intervento del domenicano Juan Ludeña (CT VIII, 556) e dell'agostiniano Simone di Firenze (CT VIII, 560).

<sup>29</sup> «*Cuius rei difficultatem omnem in verbis manere ostendit, an videlicet sit institutio de iure divino, an praeceptum iuris divini. Institutio enim non omnes obligat, prout nec ordo et matrimonium; praeceptum autem obligat. At hoc non praeceptum, sed institutio est. Alias enim, dum dicitur: Facite, bibite, si obligaret omnes, omnes essent sacerdotes; alias enim non*

*possent conficere; et confectio pari modo cum bibitione praecipitur. Igitur verba illa dicta sunt solis sacerdotibus et discipulis illis, quos eo actu Christus sacerdotes instituit. [...] Igitur ecclesia non potest mutare essentialia sacramentorum, imo neque formam verborum [...] Circa usum autem sacramentorum ecclesia plenam habet auctoritatem; circa quem usum communio sub utraque consistit, qui immutari ab ipsa ecclesia potest. Ecclesia enim ex causa etiam sacramenta omnia interdicit, nedum eorum usum alterat*» (CT VII/1, 173).

ti la prudente formulazione negativa utilizzata, che riflette la tensione tra la norma attestata nel gesto di Gesù e la prassi che la chiesa ha adottato. In modo più raffinato, il conventuale Bonaventura da Meldola distingue ciò che è *de iure divino simpliciter*, cioè la consacrazione dei due elementi e la comunione sotto le due specie del celebrante, e ciò che è *de iure divino secundum quid*, cioè la comunione dei fedeli, che è materia che può essere regolata dalla chiesa, ammettendo in questo modo che la comunione sotto le due specie non è estranea al diritto divino<sup>31</sup>.

Sulla possibilità di concedere la comunione sotto le due specie in Germania l'orientamento del dibattito teologico del 1562 è invece prevalentemente negativo, anche se non mancano voci favorevoli. Pietro Canisio, dopo aver ribadito il principio che non si deve cedere alle richieste degli eretici, ricorda che vi sono cattolici che vivono in mezzo agli eretici, ai quali sarebbe opportuno concedere il calice «*cum alias in religione et officio retineri non possunt*»<sup>32</sup>. In alcuni casi si giunge a proporre che la questione sia regolata dai vescovi della provincia<sup>33</sup> o addirittura dai singoli vescovi<sup>34</sup>. Si tratta tuttavia di posizioni isolate e distanti dal sentire della maggior parte dei padri.

Già al termine del dibattito del settembre 1551 erano stati formulati dei canoni sulla comunione sotto le due specie<sup>35</sup>, ma non erano stati promulgati per non pregiudicare la possibilità che i protestanti venissero a Trento e le loro ragioni potessero essere ascoltate dal Concilio. Il legato aveva infatti suggerito di soprassedere a ogni decisione sulla materia, per non offrire ai protestanti pretesti per non presentarsi al Concilio<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> CT VIII, 538.

<sup>31</sup> «*In sacramento itaque eucharistiae duo sunt: unum de iure divino simpliciter, quod est conficere sub utraque specie, alterum de iure divino secundum quid, scil. communicare sub una tantum specie, conficere in azymo aut fermentato etc. Cum autem communicare aut sub una aut sub duabus sit de iure divino secundum quid et non simpliciter: potuit ecclesia propter necessitatem urgentem et rationabiles rationes determinare et statuere, quod laici et sacerdotes non conficientes sub altera tantum communicarentur. Non tamen sic potuisset de sacerdote conficiente, quia hoc est simpliciter de iure divino*» (CT VIII, 600).

<sup>32</sup> CT VIII, 558.

<sup>33</sup> Cfr. l'intervento di Francisco Orantes in CT VIII, 559.

<sup>34</sup> Cfr. l'intervento dello spagnolo Pedro Morcat, teologo del vescovo di Vich: «*Ad tertium respondit, pertinere ad politiam, et concilium debere relinquere liberum unumquemque episcopum de communicando suos sub utraque, quia id non esset adversus legem Dei*» (CT VIII, 611).

<sup>35</sup> «8. Si quis dixerit, necessarium esse ad salutem et divino iure praeceptum omnes et singulos Christifideles sub utraque specie communicare, aut errasse hactenus ecclesiam, quod laycos et non celebrantes sacerdotes sub sola panis specie communicaverit: anathema sit. [...] 10. Si quis dixerit, minus sumi sub una specie quam sub utraque, vel laycis iniuriam fieri aut ipso sacramenti fructu defraudari, qui sub unica specie communicant: anathema sit» (CT VII/1, 178).

<sup>36</sup> Cfr. CT VII/1, 181; 193; 207-208.

La questione si ripropone nell'ultima fase del dibattito conciliare per l'intervento dei rappresentanti dell'imperatore Ferdinando, i quali il 27 giugno 1562 presentano un documento con la richiesta della comunione sotto le due specie per i boemi, i moravi e gli austriaci<sup>37</sup>. Il 22 agosto 1562 il card. Ercole Gonzaga riferisce al concilio la richiesta dei rappresentanti dell'imperatore che si discutano i due articoli sulla concessione della comunione sotto le due specie<sup>38</sup>. Il 27 agosto Georg Draskovich, vescovo di Pecs (Fünfkirchen), ultimo rappresentante ecclesiastico dell'imperatore rimasto a Trento, tiene un'*oratio* nella quale esorta l'assemblea a concedere il calice ai laici per venire incontro ai deboli e aggiunge che il papa non solo non era contrario, ma desiderava la concessione dell'indulto su questa materia<sup>39</sup>.

Negli interventi dei padri domina l'incertezza. Alcuni si dichiarano favorevoli alla concessione della comunione sotto le due specie<sup>40</sup>; altri affermano che non è possibile valutare le conseguenze di una tale decisione<sup>41</sup>. Giambattista Castagna si fa interprete dei dubbi circa l'opportunità di modificare la disciplina ecclesiastica in materia di comunione eucaristica, per non incoraggiare gli amanti delle novità e non suscitare scandalo.

Tutti sappiamo che nella chiesa di Dio nulla vi è di più dannoso dei cambiamenti e delle novità e specialmente quelle che danno motivo per calunniare la chiesa stessa e i sommi pontefici e insegnare ai popoli, che conducono miseramente alla perdizione, che la chiesa ha errato e, soprattutto nella materia in questione, che sono stati empì i pontefici che, come dicono, hanno negato la metà della cena del Signore. Le variazioni predette sono sempre cattive, ma sono pessime in questo tempo e riguardo a questo santissimo sacramento e soprattutto se sono introdotte con l'autorità del sinodo universale, perché mai vi furono tante eresie su questo sacramento come quelle che oggi si sono scatenate<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. CT VIII, 627-630.

<sup>38</sup> Cfr. CT VIII, 774-776. La questione della comunione sotto le due specie è uno dei punti in cui si intrecciano interessi e finalità diverse perseguite dai protagonisti del concilio di Trento e si coglie la distanza tra coloro che davano la precedenza alla precisazione dottrinale e coloro che, come l'imperatore, erano mossi da interessi di politica ecclesiastica; cfr. J. LORTZ, *Zur Zielsetzung des Konzils von Trient* [1960], in R. BAÜMER (ed.), *Concilium Tridentinum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979, 54-55.

<sup>39</sup> CT VIII, 788-790 cfr. anche il suo *votum* del 29 agosto; CT VIII, 814-816.

<sup>40</sup> Cfr. il vescovo di Trento, card. Ludovico Madruzzo (CT VIII, 791), Ottaviano Preconio, arcivescovo di Palermo (CT VIII, 808-812), Giacomo Nacchianti, vescovo di Chioggia (CT VIII, 813-814).

<sup>41</sup> Cfr. Pedro Guerrero, arcivescovo di Granada (CT VIII, 792).

<sup>42</sup> CT VIII, 793-794. Ampiamente argomentata e negativa anche la posizione di Diego Lainez; cfr. CT VIII, 879-898.

Negativa è anche la posizione dell'unico vescovo tedesco presente, l'ausiliare di Eichstätt, Leonhard Haller, a giudizio del quale la richiesta non viene dai cattolici, ma dagli eretici i quali, nel caso fosse loro concessa la comunione sotto le due specie, sarebbero confermati nel loro errore<sup>43</sup>.

L'incertezza induce l'assemblea conciliare a decidere di non decidere. La discussione sulla concessione del calice ai laici giunge così a una conclusione il 15 settembre 1562 con la proposta del decreto che stabilisce di rimettere la questione al papa<sup>44</sup>. Siccome però alcuni ritengono che il decreto proposto sia troppo sbilanciato a favore delle ragioni per cui è richiesta la comunione sotto le due specie e offra al papa un consiglio che potrebbe vincolarlo<sup>45</sup>, ne è proposta una versione in cui in forma più neutrale si rimette la decisione al papa<sup>46</sup>.

Il dibattito sulla comunione sotto le due specie riflette la consapevolezza che la norma per la celebrazione sacramentale non può essere ricercata positivisticamente nel gesto biblico, da riprodurre tale e quale, ma un ruolo insostituibile spetta alla recezione da parte della chiesa, la cui tradizione è il luogo in cui l'istituzione del sacramento è conservata e fatta valere<sup>47</sup>. D'altra parte, la tradizione vivente della chiesa vede la presenza al suo interno di elementi normativi e di dati storicamente contingenti, che impongono un discernimento accurato. Tale discernimento è compiuto in alcuni interventi nel dibattito tridentino con grande finezza interpretativa e capacità di differenziazione, mentre in altri interventi è presente la tendenza ad attribuire una normatività indifferenziata alla prassi attuale della chiesa cattolica. Rimane in ogni caso difficile riconoscere la funzione propria del criterio biblico nello sforzo di discernere l'elemento normativo nella tradizione e per l'eventuale riforma da introdurre nella prassi allo sco-

<sup>43</sup> «Cum, si concedatur, Catholici non petunt; si sunt haeretici, confirmantur in eorum errore, praesertim cum in Germania plures sectae sint, ut facile ad unionem reduci nequeant. Et considerandum est, quod si iis, qui petunt, concedatur, ne alia regna postea idem petant. Et licet res exigua videtur, tamen magna est et posset esse causa magni mali» (CT VIII, 813).

<sup>44</sup> CT VIII, 942-943.

<sup>45</sup> Cfr. D. Lainez (CT VIII, 948-949).

<sup>46</sup> CT VIII, 952-953; 968. Interessante la spiegazione del senso di questa decisione proposta da Pietro Sforza Pallavicino: «Ed è degno di notarsi, che quella particella: volendo provveder nell'ottima forma, con ciò che seguiva,

fu posta avvedutamente, per significare: che que' popoli, havendo errato in ricusar di ricorrere all'autorità del Pontefice, non potevano esser meglio emendati che venendo a quella rimessi» (*Istoria del Concilio di Trento scritta dal Padre Sforza Pallavicino*, II, lib. XVIII, cap. 8, 480).

<sup>47</sup> «Il dibattito sulla comunione sotto le due specie è stata l'occasione per un'affermazione di grande portata per la metodologia liturgica: il culto è una realtà di cui la chiesa è sovrana. Il ritorno agli usi antichi non è per sé il migliore perché la vera tradizione della chiesa è la sua stessa vita» (A. DUVAL, *Des sacrements au Concile de Trente*, Cerf, Paris 1985, 45).

po di dare maggiore evidenza e leggibilità – la *plenior significatio sacramenti* di Melchior Cano – al gesto liturgico compiuto nella celebrazione dell'eucaristia.

L'interrogativo sulle ragioni dell'istituzione dell'eucaristia sotto le due specie viene sollevato da molti padri, ma non trova una risposta soddisfacente nell'argomentazione continuamente riproposta che le due specie sono necessarie per il sacrificio e per chi lo offre, ma non per il sacramento e per la comunione dei fedeli. Questa posizione rivela piuttosto che l'unità di sacramento e sacrificio costituisce un problema irrisolto per il Tridentino. «La frattura teologica tra sacramento e sacrificio è stata anzi approfondita dalla pratica ecclesiale corrente della comunione. Il peso di questa prassi sembra essere stato così grave che la Riforma ha potuto fondare una nuova prassi solo amputando completamente il “sacrificio della messa” praticato fino ad allora e in questo modo andò a finire con una comprensione dell'eucaristia esclusivamente come sacramento»<sup>48</sup>.

## *2. La transustanziazione: la continuità della fede e la “novità” della dottrina*

L'insegnamento tridentino sulla presenza di Cristo sotto i segni del pane e del vino intende in primo luogo respingere l'interpretazione zwingliana delle parole dell'istituzione, intese nel senso di un simbolismo debole ed esteriore. Su questo punto il realismo sacramentale dei padri tridentini è in sintonia con quello di Lutero. Rispetto a Lutero e alla critica da lui rivolta al concetto di transustanziazione, il Concilio di Trento ribadisce invece la validità di tale concetto come espressione del mutamento reale del pane e del vino mediante la consacrazione<sup>49</sup>.

Sul primo versante, secondo il giudizio dei teologi tridentini, il fatto che le parole di Gesù *Hoc est corpus meum* non debbano essere intese nel senso di *Hoc significat corpus meum* è evidente per elementari

<sup>48</sup> J. WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient*, 343.

<sup>49</sup> Sulla discussione tridentina circa il sacramento dell'eucaristia cfr. L. GODEFROY, *Eucharistie d'après le concile de Trente*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* V/2, Letouzey et Ané, Paris 1913, 1326-1356; B. NEUNHEUSER, *Eucharistie im Mittelalter und Neuzeit* (Handbuch der Dogmengeschichte

IV/4b), Herder, Freiburg - Basel - Wien 1963, 57-62; W. BEINERT, *Neue Deutungsversuche der Eucharistielehre und das Konzil von Trient*, «Theologie und Philosophie» 46 (1971) 346-351; I. JERICÓ BERMEJO, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía. ¿Se redactó esta verdad en Trento como artículo nuevo de fe?*, «Revista Agustiniana» 47 (2006) 285-310.



ragioni di carattere linguistico, prima che per ragioni di ordine teologico. Lo sottolinea nel dibattito avviato a Trento nel febbraio 1547, prima del trasferimento del Concilio a Bologna, il minore osservante Girolamo Lombardelli a giudizio del quale le parole di Gesù non possono essere intese in senso figurato. Il Signore infatti, dopo le parole *Hoc est corpus meum*, soggiunge *quod pro vobis tradetur*, in riferimento al corpo che è stato realmente offerto sulla croce per noi. Appare dunque con evidenza che egli parlava del suo corpo reale «sia perché i sacramenti della nuova legge differiscono da quelli dell'antica alleanza perché non sono soltanto segni o figure, ma contengono anche ciò che rappresentano, sia perché al fine di mostrare che là vi era realmente il suo corpo non avrebbe potuto usare parole più chiare»<sup>50</sup>.

Nel dibattito del 1551 Diego Lainez interviene sul medesimo tema e qualifica come eretico il primo articolo sottoposto all'esame dei teologi<sup>51</sup>. Sull'interpretazione dell'*est* nelle parole dell'istituzione nel senso di *significat* la posizione del teologo gesuita è così riassunta nel verbale di Massarelli:

Nel nostro caso [*est*] è da intendere in senso proprio e sostantivo, come anche tutti gli antichi padri hanno ritenuto. Quel senso dunque che è ritenuto da tutti i padri, deve essere ricevuto come cattolico, perché si deve credere che lo Spirito Santo l'abbia suggerito e secondo quel senso sono state condannate tutte le eresie fino a questo momento. Inoltre, quando una parola può essere intesa in senso proprio, non deve essere intesa in senso figurato. Ancora, perché Cristo nell'istituzione dei sacramenti ha sempre parlato in senso proprio e senza figure e l'ha dimostrato riferendosi al battesimo: *Se uno non rinasce dall'acqua*, e alla penitenza: *A chi rimetterete i peccati*<sup>52</sup>.

Oltre alle testimonianze dei padri a favore della presenza reale di Cristo nell'eucaristia, si menziona anche il fatto che le tesi di Zwingli e di Ecolampadio non possono richiamarsi a nessun precedente, se non alla dottrina di Berengario che è stata condannata dalla chiesa<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> CT V, 914.

<sup>51</sup> «*In Eucharistia non esse revera corpus et sanguinem neque divinitatem D. N. Iesu Christi, sed tantum ut in signo*» (CT VII/1, 111).

<sup>52</sup> CT VII/1, 116. Cfr. anche l'intervento di Francisco de Toro (CT VII/1, 129).

<sup>53</sup> Il vescovo di Tui (Spagna), Juan de San Millán illustra la seguente posizione: «*Primum articulum haereticum confirmavit, et esse contra sacram scripturam et ecclesiam, quae errare non po-*

*test; alias enim errasset et Spiritus Sanctus cum ea non fuisset; pro cuius tamen fide Christus oravit, ne deficeret; et ecclesia semper id tenuerit, Christum scil. esse vere in Eucharistia, patet quia contrariae assertionis non habetur mentio nisi sub Berengario et hoc tempore sub Zwinglio. Alias etiam Spiritus Sanctus non docuisset veritatem nisi Berengario et Zwinglio et ecclesiam in mendacio reliquisset per tot saecula et illis tantum duobus adhaesisset. Praeterea vel ecclesia catholica est*

Sul secondo versante, la critica rivolta da Lutero, e condivisa dagli altri riformatori, alla nozione di transustanziazione è pure fatta oggetto di valutazione da parte dei teologi conciliari e determina uno spostamento della riflessione dal piano della fede nel sacramento al piano della comprensione teologica del modo in cui si realizza la presenza di Cristo nell'eucaristia. Ripercorrendo il dibattito relativo al tema della presenza eucaristica, colpisce lo scarso rilievo attribuito alla questione della transustanziazione e la mancanza di una connessione necessaria tra il concetto di transustanziazione e l'affermazione della presenza reale di Cristo<sup>54</sup>. L'interesse dei teologi e dei padri tridentini era orientato a riaffermare la presenza reale di Cristo nell'eucaristia, mentre non era loro intento primario mettere a punto il significato di una categoria tecnica utilizzata dalla teologia scolastica e, tanto meno, canonizzare una particolare dottrina filosofica. La maggior parte degli interventi sul tema della transustanziazione intendono respingere la critica di Lutero secondo cui si tratta di un concetto nuovo, introdotto di recente da una teologia inquinata dal pensiero aristotelico, e che non può quindi essere considerato come appartenente alla tradizione autentica della fede<sup>55</sup>.

Il minore conventuale Sebastiano da Castello ammette che «*transubstantiatio non habetur expresse in evangelio, sed iure positivo, ut in concilio Ephesino, Lateranensi, Constantiensi etc.*»<sup>56</sup>. La tesi sostenuta dalla maggior parte degli interventi nel dibattito conciliare è che la categoria di transustanziazione è nuova, ma la fede che essa espri-

*sponsa Christi vel ecclesia haeticorum; si nostra catholica, habemus intentum; si haeticorum, ergo ecclesia non fuit semper post Christum, quia Berengarius fuit per multos annos post Christum. Et post Berengarium desiisset ecclesia esse et iterum cepisset sub Oecolampadio et Zvinglio. Quod impium est et blasphemum, quia ecclesia nunquam defecit neque deficere potest usque ad consummationem saeculi. Ecclesia igitur, quae semper fuit, tenuit et tenet realiter Christum esse in hoc sacramento, non erravit nec errare potuit»* (CT VII/1, 160-161).

<sup>54</sup> «L'attenzione non si rivolge però a questo concetto [transustanziazione], ma ha di mira l'assicurazione della presenza reale» (W. BEINERT, *Neue Deutungsversuche der Eucharistielehre und das Konzil von Trient*, 348). Cfr. J. McCUE, *The Doctrine of Transubstantiation from Berengar through the Council of Trent*, in P.C. EMPIE - T. AUSTIN MURPHY

(ed.), *Lutherans and Catholics in Dialogue III. The Eucharist as Sacrifice*, Augsburg Publishing House, Minneapolis (Minnesota) 1967, 117; J. WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient*, 181.

<sup>55</sup> Lutero scrive nel *De captivitate babylonica ecclesiae praeludium* (1520): «Sed et Ecclesia ultra mille ducentos annos recte credidit, nec usquam nec unquam de ista transsubstantiatione (portentoso scilicet vocabulo et somnio) meminerunt sancti patres, donec cepit Aristotelis simulata philosophia in Ecclesia grassari, in istis trecentis novissimis annis, in quibus et alia multa pepera sunt determinata, quale est, Essentiam divinam nec generari nec generare, Animam esse formam substantialem corporis humani, et his similia, quae nullis prorsus asseruntur rationibus et causis» (WA 6, 509).

<sup>56</sup> CT V, 913.

me è antica<sup>57</sup>. Del resto, il ricorso a questo concetto riflette il modo di procedere dei concili nella storia della chiesa: quando si sono trovati a dover affrontare posizioni eretiche, si sono serviti anche di concetti che non erano immediatamente biblici, ma erano tratti dal linguaggio della filosofia greca. L'*omoousios* di Nicea è il paradigma di questo modo di procedere nella ricerca di una formulazione della fede in grado di respingere le deformazioni eretiche. L'analogia è proposta in modo esplicito nell'intervento del minore osservante Jean du Conseil, dottore parigino, il quale osserva che transustanziazione è parola nuova, come è nuovo rispetto al linguaggio biblico l'*omoousios* di Nicea:

Prima che sorgessero gli ariani, nessuno aveva usato il termine *omoousios* proprio perché non ve n'era la necessità. Quando invece sono sorti gli ariani, allora i cattolici hanno opposto con forza a quegli eretici il termine *omoousios*. Così prima di Berengario, per mille anni, quando nessuno che voleva essere ritenuto cristiano negava apertamente la verità dell'Eucaristia, non v'era bisogno di quel termine. Ma dopo che erano sorti quegli empi "sacramentari", allora i cattolici hanno cominciato ad opporsi loro con forza con il termine transustanziazione, e benché non si trovi nelle scritture canoniche, come non si trova neppure il termine *omoousios*, fu recepito dal concilio Lateranense sull'esempio del concilio Niceno<sup>58</sup>.

Se non c'è il termine transustanziazione, secondo il teologo parigino, è possibile dimostrare che la «*virtus vocis*», il significato della parola, è contenuto nel vangelo e negli scritti di Paolo, come confermano i loro interpreti antichi<sup>59</sup>. Jean du Conseil richiama in particolare i testimoni della tradizione patristica greca e latina e suggerisce che il termine *transsubstantiatio* altro non è se non la "traduzione" del dato tradizionale della fede, che in epoca patristica aveva plasmato un proprio vocabolario, all'interno di un nuovo orizzonte di pensiero. «Se ai

<sup>57</sup> Cfr. p. es. la serie di testimonianze patristiche che mostrano l'antichità della dottrina della transustanziazione illustrate dal carmelitano Vincenzo da Leone in CT V, 884-886. Sull'origine e lo sviluppo del concetto di transustanziazione cfr. M. LAARMANN, *Transsubstantiation. Begriffsgeschichtliche Materialien und bibliographische Notizen*, «Archiv für Begriffsgeschichte» 41 (1999) 119-150. L'autore mostra che l'affermazione della categoria in ambito teologico e la sua fissazione nel linguaggio magisteriale sono precedenti

rispetto alla sua interpretazione rigorosa nella prospettiva della metafisica aristotelica, dovuta a Tommaso d'Aquino. «Luogo d'origine del concetto non è perciò il contesto della discussione filosofica, ma lo sforzo delle scuole teologiche del XII secolo, versate nella grammatica e nella dialettica, di acquisire un modo di esprimersi valido sotto il profilo logico-linguistico per gli elementi ontologici del trattato sull'eucaristia, conservando al tempo stesso una prospettiva d'insieme soteriologica» (*ivi*, 121).

<sup>58</sup> CT V, 944.

cristiani di lingua greca – si chiede retoricamente il teologo parigino – è permesso senza alcuno scandalo questo vocabolo “transelementazione”, *metastoeicheiosis*, ai latini sarà forse proibito, quando se ne presenti la necessità, di coniare un nuovo termine per esprimere una realtà nuova e che sfugge alla presa dei concetti?»<sup>60</sup>. La realtà espressa dal concetto di transustanziazione deve dunque essere creduta come vera perché, anche se il termine è recente, la fede che in esso è formulata è antichissima<sup>61</sup>.

Alla ripresa del dibattito nel 1551, Melchior Cano e Cornelio Musso ribadiscono che il fatto che “transustanziazione” sia un vocabolo nuovo non significa necessariamente che esso debba essere rifiutato, dal momento che esprime una verità sempre creduta dalla chiesa. Come il termine *omoousios*, si tratta di un concetto nuovo introdotto per rispondere a una nuova eresia<sup>62</sup>. Melchior Cano esemplifica, da una parte, l'attitudine dei teologi presenti a Trento che pensavano spontaneamente l'eucaristia nelle categorie della teologia scolastica e condividono la convinzione che la legittimità teologica del concetto di transustanziazione debba essere difesa contro la critica formulata dai riformatori<sup>63</sup>. Lo stesso Melchior Cano, d'altra parte, ritiene che il rifiuto della categoria non debba essere ritenuto in quanto tale eretico, perché il concilio di Firenze non l'ha proposta come appartenente alle verità di fede. Eretico può essere detto solo chi afferma che il pane non si trasforma nel corpo di Cristo<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> «Porro virtutem vocis haberi in evangelio et Paulo, satis superque ostensum est ab aliis et ostenditur ab omnibus priscis evangeliorum interpretibus, quando alius dicit, Deum Verbumve hic mutare naturam rerum, ut Ambrosius, alius, converti panem et vinum in corpus et sanguinem Christi, quorum est Augustinus, alius, ut Theofilactus, transformari transelementarique, alius, ut Damascenus ait, panem et vinum transsumi» (CT V, 944).

<sup>60</sup> CT V, 945. Secondo George Hunsinger, la concezione orientale della “transelementazione” mediante l'epiclesi, può rappresentare un valido punto di incontro tra la dottrina tridentina e quella della Riforma; cfr. G. HUNSINGER, *The Eucharist and Ecumenism. Let us Keep the Feast*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 64-71.

<sup>61</sup> «Itaque vera credenda est transubstantiatio et verbum transsubstantiationis haereticis opponendum. Et licet vox sit recentior, fides aut res nihilominus est antiquissima, ut ex praemissis patet, fuitque ea fides olim in ecclesia

non obscura adeo, ut ne haereticos quidem latuerit» (CT V, 945-946).

<sup>62</sup> Il vescovo di Bitonto Cornelio Musso, afferma: «Nihil autem referto, quod propria illa vox non inveniatur in sacris litteris, in quibus multae aliae voces, quibus ecclesia utitur, et sunt essentialia de fide, non inveniuntur, ut homusio (sic), ut Theotogon (sic), et multa alia, quae Spiritus Sanctus suo tempore ecclesiae revelavit» (CT VII/1, 172).

<sup>63</sup> «Da questo intervento [di Melchior Cano] così come dai pareri espliciti di altri padri emerge che il motivo principale che ha indotto i padri tridentini a mantenere la parola controversa è stato la sua contestazione da parte degli eretici. Essa è diventata parola d'ordine di tutta la discussione; se da parte cattolica si fosse deciso di rinunciare ad essa, sarebbe nato il sospetto di essersi allontanati anche dalla concezione ortodossa» (W. BEINERT, *Neue Deutungsversuche der Eucharistielehre und das Konzil von Trient*, 349).

<sup>64</sup> «Et quae habentur in concilio Florentino, non credit, omnia ita astringi ad

Una certa cautela riguardo al carattere tradizionale del concetto di transustanziazione si riscontra nella formulazione del canone 2 del decreto della sessione XIII. Quello di *conversio* rimane il concetto centrale, che esprime la fede attestata dalla tradizione della chiesa fin dai primi secoli. Il concetto di transustanziazione è presentato come traduzione corretta e legittima del concetto di conversione, anche se, rispetto al canone redatto nel corso del dibattito bolognese, si rinuncia ad affermare che esso fosse già conosciuto dai padri, per limitarsi ad affermare che la chiesa cattolica chiama in modo assai appropriato la conversione eucaristica transustanziazione<sup>65</sup>.

Da questi dati è possibile ricavare un importante criterio ermeneutico per apprezzare il valore della dottrina tridentina della transustanziazione. Essa, da una parte, non intende essere altro che espressione della fede tradizionale della chiesa e all'interno di tale tradizione deve quindi essere interpretata. Dall'altra, la continuità della tradizione della fede non consiste in una semplice ripetizione di formule, ma assicura la libertà di ricorrere a concetti e a termini nuovi, giudicati adatti a rispondere alle nuove questioni sollevate in un determinato contesto.

Alcuni teologi tridentini si limitano a documentare il carattere tradizionale della fede nella conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue del Signore e a difendere il concetto di transustanziazione come spiegazione appropriata di tale conversione<sup>66</sup>. Altri teologi si ad-

*fidem, ut ea negantes haberi debeant pro haereticis: haereticum autem esse credit, qui asserit, panem non converti in corpus Christi»* (CT VII/1, 125).

<sup>65</sup> Nella serie di canoni redatti a Bologna, il can. 2 del 9 maggio 1547 usa la formula seguente: «*quae quidem conversio a patribus nostris aptissime transsubstantiatio nuncupata est*» (CT VI/1, 124); la medesima formula ritorna nella redazione del can. 2 del 25 maggio (CT VI/1, 155) e del 28 maggio (CT VI/1, 166). Nella formulazione dei canoni proposta a Trento il 3 ottobre 1551, nel can. 2 si legge la seguente espressione: «*quam quidem conversionem patres nostri et universa catholica ecclesia aptissime transsubstantiationem nuncuparunt*» (CT VII/1, 178). Il 9 ottobre il riferimento ai padri scompare insieme alla qualifica *universa* attribuita alla chiesa cattolica: «*conversionem, quam catholica ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat*» (CT VII/1, 187). Pressoché

immutata è la formulazione nella redazione finale del canone dell'11 ottobre 1511: «*quam quidem conversionem catholica ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat*» (CT VII/1, 203). Cfr. al riguardo J. WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient*, 290.

<sup>66</sup> Juan Zaballos afferma in un suo *votum*: «*Duplex hic novitas admiranda proponitur: altera continentiae, altera conversionis substantiae panis et vini in verum corpus et sanguinem Domini nostri Ihesu Christi. De prima nulla inter catholicos questio aut ambiguitas est, siquidem ex verbis Domini constat. De modo autem conversionis est disputatio, quae ut incompraehensibilis nequit aliunde quam a sanctorum institutionibus, conciliorum statutis patrumque assertionibus intelligi; est enim mutatio spiritus sancti virtute facta*» (*Sententia de eucharistiae articulis*, CT VII/2, 152).

dentrano invece nell'illustrazione delle ragioni per cui la conversione eucaristica deve essere pensata come conversione della *sostanza* del pane e del vino nella *sostanza* del corpo e sangue di Cristo<sup>67</sup>.

Esemplare di questo secondo modo di procedere è l'argomentazione sviluppata dal minore conventuale Francesco Visdomini. Egli afferma che il mutamento di sostanza è l'unico modo sensato per pensare la presenza eucaristica e dimostra la sua tesi procedendo per esclusione: la conversione del pane e del vino non può essere intesa come *generatio*, come hanno mostrato i padri, perché non rimane il *subiectum*; non è una *annihilatio* perché il termine di questa trasformazione non è il nulla; non è neppure un'unione del pane a Cristo (*si panis uniretur Christo*) perché in questo caso il pane avrebbe la medesima funzione del corpo nell'incarnazione (*sicut homo in Christo factus est Deus*). Non rimane dunque altra possibilità che di pensare la presenza eucaristica come *transsubstantiatio*, cioè come «*mutatio ab una tota substantia in totam aliam, materia in materiam, forma in formam*»<sup>68</sup>. L'argomentazione con la quale Francesco Visdomini cerca di definire la peculiarità della presenza eucaristica rispetto ad altre "trasformazioni" è rivelatrice di una prospettiva che, da una parte, spiega la presenza eucaristica servendosi degli strumenti filosofici che ha a disposizione, ma, dall'altra, ha ben presente l'esigenza di definire il carattere specifico della presenza sacramentale rispetto all'incarnazione (anche se il concetto di *species* suggerisce una consistenza piuttosto debole del segno sacramentale).

Qual è il significato dei concetti messi a punto dalla riflessione scolastica per la dottrina tridentina sull'eucaristia? Da una parte, è innegabile che nella loro risposta alla Riforma, teologi e padri del Concilio di Trento fanno spontaneamente ricorso ai concetti della teologia scolastica sui sacramenti e sull'eucaristia<sup>69</sup>. Dall'altra, il Concilio dedi-

<sup>67</sup> A questo punto si colloca, secondo Karl Rahner, la linea di demarcazione tra la dottrina *logica* della transustanziazione, che si propone semplicemente come spiegazione della parola di Gesù "questo è il mio corpo", e la dottrina *ontica* della transustanziazione, che però non è dogmaticamente vincolante, come conferma la diversità di posizioni ammesse nella teologia cattolica; cfr. K. RAHNER, *La presenza di Cristo nel sacramento della Cena del Signore*, in *Id.*, *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 197-214.

<sup>68</sup> CT V, 899. Nella medesima linea, il minore osservante Girolamo Lombardelli dichiara: «*Cum igitur omnes praecipui doctores a tempore apostolorum usque ad tempora nostra astruant, quod panis et vinum per verba consecrationis mutantur, convertantur, transmutentur seu transformantur in corpus et sanguinem Christi: profecto eandem panis aut vini substantiam in sua forma remanere cum corpore Christi omnino est impossibile*» (CT V, 915).

<sup>69</sup> Cfr. P.H. JONES, *Christ's Eucharistic Presence. A History of the Doctrine*, Peter Lang, New York - S. Francisco - Bern 1994, 146-149.



ca un'attenzione relativamente secondaria alla questione tecnica della transustanziazione, mentre ciò che sta a cuore ai padri è di ribadire la realtà della presenza sacramentale. Al riguardo alcuni interpreti fanno notare come al ricorso al concetto di *sostanza* non corrisponda da parte dei padri tridentini un uso del concetto di *accidenti*, ma si mantenga il linguaggio tradizionale che parla di *specie* eucaristiche<sup>70</sup>.

In effetti, una proposta formulata nel dibattito conciliare di sostituire *species* con *accidentes* non è stata accolta. A favore dell'introduzione della categoria di *accidens* si era pronunciato il vescovo di Ascoli Filos Roverella, il quale aveva chiesto di inserire nel secondo canone *accidentibus* invece di *speciebus*<sup>71</sup>. Il termine *species* era invece stato difeso dall'arcivescovo di Nasso Sebastiano Lecavela, perché esso era stato usato dal Lateranense, dal Fiorentino e da numerosi dottori<sup>72</sup>. Quest'ultima posizione, sostenuta anche da altri vescovi, è quella che alla fine prevale. Questa scelta non deve essere sovraccaricata di significato, perché si tratta di una questione prevalentemente di formulazione linguistica e, in realtà, molti teologi e padri ritenevano equivalenti i concetti di *species* e di *accidens*. Rimane però il fatto che il Concilio ha scelto un linguaggio tradizionale invece di un'espressione tecnica della teologia scolastica<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Cfr. O. SEMMELROTH, *Eucharistische Wandlung. Transubstantiation, Transfinalisation, Transsignifikation*, Butzon & Berker, Kevelaer 1967, 8-10; G. GHYSENS, *Présence réelle eucharistique et transsubstantiation dans les définitions de l'Église catholique*, «Irénikon» 32 (1959) 420-435; di opinione contraria E. SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, 54-58.

<sup>71</sup> CT VI/1, 157.

<sup>72</sup> CT VI/1, 160.

<sup>73</sup> Non è condivisibile la posizione di E. Gutwenger, a giudizio del quale dalla rinuncia tridentina a parlare di accidenti e a usare il termine specie non si può dedurre nulla. Particolare rilievo attribuisce questo autore al richiamo continuo di Trento al Concilio di Costanza che aveva condannato Wyclif servendosi della distinzione sostanza-accidenti. «In questo modo vengono alla luce i fili che collegano la dottrina eucaristica di Trento e di Costanza. È chiaro senza alcun dubbio che il Concilio di Trento ha riconosciuto in tutto e per tutto le decisioni di Costanza sulla materia. Come si è mostrato, la parola *accidentia* è stata sostituita con *species* solo per motivi linguistici e tradizionali. Inoltre il Concilio di Trento rico-

nosce la legittimità della concezione di sostanza e accidente in connessione con la dottrina dell'eucaristia» (E. GUTWENGER, *Substanz und Akzidenz in der Eucharistielehre*, 276; cfr. 257-278). La convinzione che Trento non abbia canonizzato le categorie aristoteliche in quanto tali è oggi generalmente accettata, anche se da essa sono state tratte conclusioni opposte. Secondo Schillebeeckx, «Il dogma fu enunciato e concepito con categorie "aristoteliche", ma ciò che in quelle categorie è specificamente aristotelico rimase estraneo a ciò che era inteso con intenzione dogmatica. La presenza reale eucaristica non è perciò legata a categorie logiche aristoteliche» (*La presenza eucaristica*, 108). Secondo l'interpretazione neoscolastica, al contrario, il Tridentino usa un concetto "prefilosofico" di sostanza, da considerare normativo indipendentemente dalla validità delle categorie ontologiche aristoteliche. Cfr. R. MASI, *La conversione eucaristica nella teologia odierna. Transustanziazione e transsignificazione*, «Divinitas» 10 (1966) 290-297; A. BERTULETTI, *A proposito di uno studio recente sulla presenza reale e transustanziazione*, «Divinitas» 10 (1966) 331-348; R.J. CONNELL, *Substance and Transsubstantiation*, «Angelicum» 70



Il confronto con Lutero non si limita a respingere la critica che il riformatore aveva rivolto al concetto di transustanziazione, ma discute criticamente anche la concezione luterana della presenza eucaristica, strettamente legata alla sua cristologia. Non è possibile qui una presentazione neppure sommaria della concezione luterana dei sacramenti e della presenza eucaristica. Basterà ricordare che nella teologia di Lutero al realismo con cui pensa l'unità della divinità e dell'umanità nell'incarnazione corrisponde il realismo nella concezione dell'efficacia dei sacramenti e della presenza eucaristica. Lutero «stabilisce un parallelismo tra l'unione ipostatica e l'unione sacramentale»<sup>74</sup> e questo elemento è registrato anche nel terzo degli *articuli haereticorum* sottoposto all'esame dei teologi nel 1551, nel quale l'alternativa protestante alla transustanziazione è descritta come l'unione ipostatica dell'umanità di Cristo con la sostanza del pane e del vino<sup>75</sup>.

Tra i teologi che si sono pronunciati su questo tema si può ricordare lo spagnolo Francisco de Villalba, il quale si distingue rispetto a molti altri interventi per l'esattezza con la quale coglie la posizione di Lutero circa la presenza reale di Cristo nel pane e nel vino. Egli allude infatti alla dottrina sacramentaria di Lutero e nella sua argomentazione si coglie un riferimento al tema luterano dell'acqua battesimale riscaldata dallo Spirito. Al tempo stesso, la fiducia da lui spontaneamente accordata all'argomentazione filosofica, che appare ai suoi occhi inconfutabile e risolutiva, rivela come dal suo punto di vista sia semplicemente impensabile uscire dall'orizzonte della teologia scolastica. Egli appare dunque fermamente convinto che le posizioni sostenute da Lutero possano essere confutate per via filosofica, cioè collocandosi su quel terreno e servendosi di quegli argomenti di cui il riformatore aveva contestato la legittimità e la pertinenza in sede teologica.

Lo stesso Martin Lutero e altri Luterani – scrive Francisco de Villalba – ammettono talvolta che Cristo è qui realmente; ma nondimeno rima-

(1993) 3-37. Per B. Welte e J. Ratzinger il concetto di sostanza coincide con quello di "creatura"; cfr. B. WELTE, *Zum Verständnis der Eucharistie*, in *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Herder, Freiburg i. Br. 1965, 459-467; J. RATZINGER, *Il problema della transustanziazione e la questione circa il senso dell'eucaristia*, in J. RATZINGER - W. BEINERT, *Il problema della transustanziazione e del significato dell'eucaristia*, 48-50.

<sup>74</sup> M. LIENHARD, *Luther Témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la Christologie du Réformateur*, Cerf, Paris 1973, 228; cfr. 197-251.

<sup>75</sup> «In Eucharistia esse quidem corpus et sanguinem D. N. Iesu Christi, sed simul cum substantia panis et vini, ita ut non sit transubstantiatio, sed unio hypostatica humanitatis et substantiae panis et vini, ita ut verum sit dicere: Hic panis est corpus meum, et: Hoc vinum est sanguis meus» (CT VII/1, 112).

ne la sostanza del pane come prima. Non affermano che vi è un'unione ipostatica, ma dicono anche che questa proposizione è vera: *Panis est corpus Christi, vinum est sanguis Christi*. Ma anche questo è eretico e contrario alla verità, perché in tal caso la forma della consacrazione – *Hoc est corpus meum* – sarebbe falsa e si dovrebbe invece dire: *Hic est corpus meum etc.* E argomento che è falsa la proposizione *Panis est corpus Christi* perché è affermativa e dunque i due termini hanno il medesimo *suppositum*. Ma secondo Lutero i termini non hanno il medesimo *suppositum*, anzi i *supposita* sono distinti; dunque sarà falsa. Lutero ritiene che questa regola di Aristotele non sia vera, dal momento che questa è vera: l'acqua è calda e tuttavia il calore non è acqua; perciò anche Paolo chiama questo sacramento *panis* [...] Ma a questo proposito noi diciamo che questa proposizione è vera: l'acqua è calda perché i termini suppongono il medesimo *suppositum*; l'acqua infatti è informata dal calore. Ma il corpo di Cristo non è informato dal pane, né avviene il contrario<sup>76</sup>.

Un impianto argomentativo simile si coglie nelle osservazioni di un anonimo teologo tedesco, il quale elenca gli argomenti a favore della posizione di Lutero sulla transustanziazione e quelli contrari per poi far seguire il suo giudizio.

*Pro Lutero*: credere che Cristo è presente sotto la specie consacrata basta. Né si deve stabilire il modo in cui la sostanza del pane venga meno o scompaia, tanto più che la Scrittura non lo dice e la chiesa non lo ha definito.

*Contra*: è verità cattolica che nell'eucaristia consacrata non rimane il pane, né è annientato, né è dissolto, né si corrompe, ma si trasforma nel corpo di Cristo [...].

È evidente la risposta circa ciò che la chiesa sente riguardo alla transustanziazione. Dico dunque che gli accidenti, come la bianchezza, il sapore, la rotondità, che sono necessari per indicare il sacramento, devono essere presenti. La forza onnipotente del pane che dà la vita invece non ha bisogno di alcun sostegno, dal momento che nella lettera agli Ebrei [1,3] si dice che egli *sostiene ogni cosa con la sua parola potente*<sup>77</sup>.

È evidente dietro a queste affermazioni il riferimento alla riflessione medievale e, in particolare a Tommaso d'Aquino, che aveva elaborato la dottrina della conversione della sostanza, respingendo sia l'idea della *annihilatio* della sostanza del pane e del vino, sia l'idea di una loro *resolutio* nella materia precedente<sup>78</sup>. A questa duplice delimi-

<sup>76</sup> *Sententia super articulis de eucharistia*; CTVII/2, 137.

<sup>77</sup> *Anonymi cuiusdam theologi Germani Theses Tridentinae*; CT VII/2, 148-149.

<sup>78</sup> STh III, q. 75, art. 2-3.

tazione, l'analogia dell'incarnazione adottata da Lutero per spiegare la presenza eucaristica costringe ad aggiungerne un'altra: il modo della presenza mediante la generazione e l'*unio hypostatica*. Su questa linea si muove il *votum* del vescovo ausiliare di Würzburg Georg Flach, il quale tratta il tema dei modi della presenza di Cristo e della peculiarità della sua presenza nell'eucaristia, facendo intervenire tra l'altro contro Lutero anche l'argomento di Calvinio secondo il quale una presenza locale di Cristo nel pane e nel vino comporterebbe che egli cessi di essere alla destra del Padre. Rispetto a Calvinio è tuttavia diversa la conclusione tratta: se Lutero ammette la presenza di Cristo nel sacramento dell'eucaristia, dichiara l'ausiliare di Würzburg, allora egli deve ammettere la trasformazione della sostanza degli elementi. Il corpo e il sangue di Cristo possono infatti essere presenti nel sacramento o mediante la discesa locale, o per generazione o per la conversione del pane nel medesimo Cristo (*per localem descensum e coelo, aut sunt ibi per generationem aut per conversionem panis in ipsum*).

[Il corpo e il sangue di Cristo] Non possono essere presenti mediante discesa locale, perché egli cesserebbe così di essere in cielo e in questo modo l'articolo di fede che asserisce che Cristo siede in cielo alla destra del Padre sarebbe falso. Non può essere presente per generazione, così che nascerebbe di nuovo dalla vergine, perché allora non sarebbe questo corpo che è stato offerto per noi. Poiché tuttavia Cristo ha detto queste parole di questo corpo, che è in questo sacramento, è dunque necessario che sia presente mediante la conversione del pane in lui. Se dunque il pane si converte nel corpo di Cristo, ciò avverrà secondo gli accidenti del pane o secondo la sostanza. Non avviene secondo gli accidenti, perché vediamo che essi rimangono dopo la consacrazione. Dunque avviene secondo la sostanza. È così evidente che compie la transustanziazione<sup>79</sup>.

Del paradigma cristologico che governa la dottrina eucaristica di Lutero i teologi tridentini non colgono gli elementi potenzialmente fecondi sul piano teologico, ma si limitano a segnalare i limiti, cioè l'inadeguata distinzione tra la presenza storica di Gesù con il suo corpo e la presenza sacramentale, e il rischio di compromettere l'unicità dell'unione ipostatica con una moltiplicazione della medesima.

I temi della discussione sulla differenza tra la conversione eucaristica e l'impanazione, compresa da Lutero in analogia con l'unione ipostatica, non hanno trovato espressione nel canone 2 del decreto

<sup>79</sup> *Sententia super articulis de sacramento eucharistiae*; CT VII/2, 195-196.

sul sacramento dell'eucaristia, nel quale non è dunque stata recepita la critica formulata nel corso del dibattito conciliare contro un "troppo" di presenza reale che distrugge il carattere sacramentale della presenza eucaristica e viene a trovarsi in contraddizione con convinzioni fondamentali nel campo della cristologia e della soteriologia. Il concetto di *conversio* è necessario per evitare che la sacramentalità sia sostituita dall'idea di una nuova incarnazione, di impanazione e di unione ipostatica. Contro il rischio di confondere l'eucaristia con il modo della presenza di Cristo caratteristico dell'incarnazione, i concetti di conversione e transustanziazione «garantiscono ugualmente la presenza e il carattere di segno dell'eucaristia»<sup>80</sup>.

L'analisi proposta in numerosi interventi è raffinata, ma rimane all'interno di un orizzonte assai ristretto ed è condizionata da quella che con H. Holstein si può definire «una sorta di miopia, che concentra lo sguardo esclusivamente sul fatto della *presenza*, senza riferimento al contesto sacro in cui essa si produce»<sup>81</sup>. Tale prospettiva riflette la preoccupazione di difendere la presenza reale di Cristo nel sacramento, ma rivela anche l'estrema difficoltà di pensare il sacramento non solo come realtà da analizzare nella sua costituzione ontologica, ma come azione che si compie. Dal concetto di sacramento viene così ad essere esclusa la realtà dell'evento, il fatto della presenza personale del Signore, il dono di sé che egli ha portato a compimento sulla croce. «La distinzione teologica dell'eucaristia in sacramento e azione sacrificale significa dunque, da una parte, una descrizione assai statica, in parte quasi cosificata della presenza reale e ha portato, dall'altra parte, a un discorso sul sacrificio che non era più in grado di

<sup>80</sup> J. WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient*, 457. La "decisione fondamentale" del can. 2 del decreto tridentino sull'eucaristia può perciò essere riassunta, secondo l'autore, in questo modo: «Non unione, ma trasformazione. Il cammino e i motivi per cui si è giunti a questa decisione sono per molti aspetti rivelatori: in primo luogo la riflessione sulle fonti della tradizione portò a mettere al centro del canone non *transsubstantiation*, ma *conversio*. D'altra parte non è lasciato cadere il termine *transsubstantiation* perché si vedeva in esso l'espressione dell'autorità regolatrice del linguaggio propria della chiesa (in particolare nel Lateranense IV). Per questa ragione il mantenimento della parola non depone a favore di un pensiero aristotelico-

scolastico, ma piuttosto del fatto che si è presa sul serio la tradizione ecclesiale o almeno si riteneva di poter dimostrare l'apertura di questo termine nei confronti della patristica e della Scrittura. In questo sforzo si ammetteva con franchezza la provenienza "moderna" (nel senso di allora) del termine *transsubstantiation*» (ivi, 456). E. Schillebeeckx ritiene invece che la comprensione della conversione eucaristica in analogia con l'unione ipostatica sia in linea con la concezione della patristica greca; cfr. E. SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, 68-70.

<sup>81</sup> J. LECLER - H. HOLSTEIN - P. ADNÈS - C. LEFEBVRE, *Trente II*, 56-57; cfr. anche M. SALAMOLARD, *Eucharistie et transsubstantiation*, 390.

mantenere l'unità dell'evento della croce e del segno eucaristico che lo ripresenta. Su una tale base teologica infatti una presenza sacramentale attuale – in analogia con la presenza reale del suo corpo donato – non si può più esprimere»<sup>82</sup>.

### *3. L'unico sacrificio e la sua presenza sacramentale*

Nella critica rivolta da Lutero alla dottrina medievale dell'eucaristia e alla prassi di offrire messe per i vivi e i defunti assume un rilievo particolare il rifiuto della concezione della messa come *opus bonum et sacrificium*<sup>83</sup>. L'obiezione luterana alla comprensione della messa come sacrificio presenta una struttura analoga alla critica delle opere nel contesto della dottrina della giustificazione. In entrambi i casi il cristiano viene a trovarsi nella condizione di chi deve guadagnare la salvezza compiendo delle opere, mentre per Lutero la vita cristiana, dall'inizio alla fine, può essere solo accoglienza credente del perdono donato gratuitamente da Dio<sup>84</sup>.

A questo motivo fondamentale si aggiunge la difesa dell'unicità del sacrificio di Cristo, che non può essere in alcun modo ripetuto. Al riguardo, Erwin Iserloh ritiene che Lutero abbia rifiutato il carattere sacrificale dell'eucaristia «perché era prigioniero di un pensiero nominalista, essenzialmente asacramentale, e per questo non era in grado di comprendere la memoria in termini biblici come un divenire presente dell'evento salvifico»<sup>85</sup>. A giudizio di Iserloh, tuttavia, an-

<sup>82</sup> TH. SCHNEIDER, *Opfer Jesu Christi und der Kirche. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient*, in K. LEHMANN - E. SCHLINK (ed.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*, Herder - Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg i. Br. - Göttingen 1983, 177. Cfr. anche F. PRATZNER, *Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik*, Herder, Wien 1970; S. HELL, *Der sakrifizielle Charakter eulogischer Vollzüge. Ökumenische Anmerkungen zum Meßopfer*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 127 (2005) 215-220.

<sup>83</sup> *De captivitate babilonica ecclesiae praeludium*; WA 6, 512.

<sup>84</sup> Cfr. J.F. McCUE, *Luther and Roman Catholicism on the Mass as Sacrifice*, in P.C. EMPIE - T. AUSTIN MURPHY

(ed.), *Lutherans and Catholics in Dialogue III. The Eucharist as Sacrifice*, Augsburg Publishing House, Minneapolis (Minnesota) 1967, 62. Cfr. anche W. SCHWAB, *Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther*, P. Lang - H. Lang, Frankfurt a. M. - Bern 1977, 194-220.

<sup>85</sup> E. ISERLOH, *Das tridentinische Meßopferdekret in seinen Beziehungen zu der Kontroverstheologie der Zeit*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del Convegno storico internazionale. Trento 2-6 settembre 1963 II*, Herder, Roma - Freiburg - Basel - Barcellona - Wien 1965, 403. Sulla concezione del sacrificio eucaristico nella teologia tardomedievale cfr. E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*, Franz Steiner Verlag, Wiesba-

che la teologia eucaristica dei controversisti era del tutto inadeguata al compito di spiegare la relazione tra l'eucaristia e il sacrificio di Cristo poiché anch'essi erano condizionati dal medesimo pensiero nominalista. Si può dunque affermare che «Lutero ha rifiutato la messa come sacrificio, anzi, dal suo punto di vista, ha dovuto rifiutarla perché era nominalista e i suoi avversari in quanto nominalisti non hanno potuto difenderla in modo adeguato»<sup>86</sup>.

Non si deve poi dimenticare che la Riforma reagisce non solo alla concezione del sacrificio eucaristico formulata dalla teologia del tempo, ma anzitutto a una prassi pastorale e liturgica, la quale inclinava verso una concezione magica dell'efficacia che era possibile attendersi dalla celebrazione della messa<sup>87</sup>.

La discussione sul sacrificio eucaristico si è protratta per tutti e tre i periodi del Concilio di Trento e nelle diverse fasi sono state prese in considerazione la questione se la messa sia semplice *commemoratio* del sacrificio della croce oppure possa essere detta *repraesentatio* nel senso forte della parola, la natura dell'*applicazione* del sacrificio di Cristo mediante la messa e la possibilità di attribuire all'ultima cena di Gesù un carattere sacrificale<sup>88</sup>.

den 1956. Rilievi critici alla tesi di Iserloh sono formulati in H.A. OBERMAN, *Spätscholastik und Reformation. Band I. Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, EVZ-Verlag, Zürich 1965, 252-261.

<sup>86</sup> E. ISERLOH, *Das tridentinische Meßopferdekret in seinen Beziehungen zu der Kontroverstheologie der Zeit*, 404. Dalla tesi di Iserloh e di J. Lortz sull'inadeguatezza dei teologi controversisti e sulla difficoltà di individuare con esattezza quanto appartiene all'insegnamento cattolico normativo dissente Francis Clark, secondo il quale «alla fine del medioevo, il concetto di sacrificio non era affatto avvolto nella confusione e nell'errore, ma i teologi del tempo trasmettevano un insegnamento coerente e tradizionale» (F. CLARK, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation*. Second Edition with a Foreword by Card. J. HEENAN, Basil Blackwell, Oxford 1967, 95; cfr. 73-98). Questa interpretazione non ha però trovato consenso tra gli studiosi; cfr. p.es. la critica di J.F. McCUE, *Luther and Roman Catholicism on the Mass as Sacrifice*, 47-48.

<sup>87</sup> «Non è propriamente la dottrina ecclesiale quale si trova nelle opere dei teologi a interessare questi riformatori religiosi e pastori [Biel e Lutero], ma

in misura assai più grande la coscienza religiosa diffusa dei contemporanei e la prassi dominante» (F.X. ARNOLD, *Vorgeschichte und Einfluß des Trienter Meßopferdekrets auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit*, in F.X. ARNOLD - B. FISCHER [ed.], *Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen*, Herder, Freiburg in Br. 1953<sup>2</sup>, 122; cfr. 123-126).

<sup>88</sup> Sullo sviluppo della discussione tridentina cfr. J. RIVIÈRE - A. MICHEL, *Messe*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* X/1, Letouzey et Ané, Paris 1928, 1112-1142; P. RUPPRECHT, *Una eademque hostia - idem offerens. Das Verhältnis von Kreuz- und Meßopfer nach dem Tridentinum*, «Theologische Quartalsschrift» 120 (1939) 1-36; F.X. ARNOLD, *Vorgeschichte und Einfluß des Trienter Meßopferdekrets auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit*, 146-161; E. ISERLOH, *Das tridentinische Meßopferdekret in seinen Beziehungen zu der Kontroverstheologie der Zeit*, 417-438; A. DUVAL, *Des sacrements au Concile de Trente*, 61-150; TH. SCHNEIDER, *Opfer Jesu Christi und der Kirche*, 178-189; J.A. VELASCO PÉREZ, *El concepto de memo-*



Come per i temi già esaminati, il dibattito si è sviluppato a partire dall'esame e dal giudizio pronunciato dai teologi sugli *articuli haereticorum* relativi al sacrificio della messa. Fin dalla discussione bolognese dell'estate del 1547, il principio che il sacrificio è elemento essenziale di ogni religione e che perciò esso non può mancare nemmeno nella religione cristiana appare evidente e non bisognoso di dimostrazione. Lo dichiara in modo perentorio il gesuita Claudio Jay, a giudizio del quale «sotto ogni legge, sia quella di natura, sia quella scritta, sia quella della grazia, benché differenti, vi è sempre stato l'uso di sacrificare. La legge evangelica ha dunque il suo sacrificio che è l'oblazione eucaristica»<sup>89</sup>. Il tema ritorna nella discussione del secondo periodo conciliare<sup>90</sup>, ed è ribadito nell'ultimo periodo, quando il domenicano Camillo Campeggio afferma che «il sacrificio appartiene al diritto di natura e per questo tutte le genti devono averlo, dal momento che non vi fu mai gente che ne sia stata priva; dunque molto meno potrà esserne priva la gente cristiana [...] E benché Cristo sia stato immolato una volta sola, questa è la medesima vittima; né per questo motivo la religione cristiana deve mancare del sacrificio quotidiano, dal momento che abbiamo il sacerdozio, che non può essere senza sacrificio. Altrimenti Cristo non avrebbe istituito un ordinamento ottimo quando ha istituito la legge e il sacerdozio, se non avesse istituito anche il sacrificio»<sup>91</sup>.

Particolarmente sviluppato è il confronto tra l'ordinamento salvifico di Israele, che prevedeva il sacrificio e il sacerdozio, e quello della nuova alleanza, che non può esserne priva, a meno di dover essere ritenuta inferiore all'antica alleanza<sup>92</sup>. Se la figura è il sacrificio – os-

*rial objetivo en el decreto tridentino sobre el sacrificio de la misa*, «Revista Española de Teología» 54 (1994) 5-48; R. SILVA ROSA, *Eucaristia, presença real do sacrificio de Cristo*, «Estudios Teológicos» 14 (2010) 204-228. Sullo stato del dibattito ecumenico contemporaneo circa l'eucaristia come sacrificio cfr. CH. BÖTTIGHEIMER, *Eucharistie als Opfer. Eine kontroverstheologische Frage?*, «Stimmen der Zeit» 130 (2005) 651-664.

<sup>89</sup> CT VI/1, 337.

<sup>90</sup> Ambrogio Pelargo afferma: «*In lege naturae et in lege Moisi fuit sacrificium. Ergo et in lege nova et evangelica est sacrificium. Item ex correlativis; ubi enim est sacerdotium, ibi est et sacrificium. In lege nova est sacerdotium, ergo et sacrificium*» (*Disputatio habita die Iovis, qui fuit 17. Decembris* [1551]; CT VII/2, 555).

<sup>91</sup> CT VIII, 727.

<sup>92</sup> Alfonso Salmeron afferma al riguardo: «*Item in novo testamento sunt sacerdotes [...] Ergo sunt et sacrificia, quia sacerdotes non possunt esse sine sacrificiis. Neque sacrificium crucis evacuavit alia sacrificia, i.e. quod amplius in novo testamento non sacrificarent sacerdotes*» (CT VI/1, 377). Il tema ritorna anche nelle fasi successive del dibattito. Il professore di Lovanio Ioannes Mausius dichiara: «*Si enim missa non esset sacrificium, Christiani non haberent sacrificium et essent cunctis gentibus infeliciores, cum nulla unquam gens fuerit, quae illud non habuerit*» (CT VII/1, 400) e Martin Olave aggiunge: «*Et ita convenit, ut hoc sacrificium Christianis relinquatur, cum nulla unquam natio sacrificium non habuerit, haecque evangelica esset cunctis aliis deterior. Quod falsum*



serva l'agostiniano Francesco da Cesena – «lo è a maggior ragione la realtà prefigurata»<sup>93</sup>.

Sono voci isolate quelle che ritengono debole la fondazione biblica del carattere sacrificale dell'eucaristia. Ma non è un caso che si registrino nella fase finale del dibattito, quando oltre ai canoni prende forma anche una *doctrina* che intende offrire un'esposizione positiva della concezione cattolica del sacrificio eucaristico. Proprio il passaggio dalla condanna delle posizioni eretiche all'esposizione positiva rivela la fragilità del fondamento biblico che i teologi sono in grado di offrire. In particolare, gli argomenti più comuni presuppongono una lettura tipologica e allegorica dell'Antico Testamento che viene avvertita lontana dai criteri ermeneutici accreditati dall'umanesimo anche nella teologia cattolica. Tra le voci critiche riguardo alla solidità del fondamento biblico della concezione sacrificale dell'eucaristia si può ricordare quella del domenicano portoghese Francisco Ferrer il quale ritiene poco convincenti le prove bibliche addotte per dimostrare il carattere sacrificale dell'eucaristia, mentre è incomparabilmente più efficace il ricorso alle testimonianze della tradizione<sup>94</sup>. In termini ancora più netti, il 6 agosto 1562, al momento in cui è presentata ai padri la *doctrina de sacrificio missae*, si esprime il domenicano Sebastiano Lecavela, arcivescovo di Nasso, il quale dichiara la sua insoddisfazione per il testo «perché procediamo da principi deboli quando adduciamo quelle tre *auctoritates*: Melchisedec, Malachia e il Vangelo, mentre abbiamo questo piuttosto dalla tradizione»<sup>95</sup>.

*est*» (CT VII/1, 404). Secondo Ambrogio Pelargo «*Ubi cumque enim est sacerdotium externum, necesse est, ut sit sacrificium etiam externum, ut Paulus ad Hebr. 8 [3sq] declarat. Cum autem lex vetus ablata sit, necesse fuit, ut sacerdotium et sacrificium transferrentur, ut idem Paulus testatur. Christus autem sacerdos est in aeternum secundum ordinem Melchisedech et eius sacerdotium in ecclesia conservatur, et sacrificium per sacerdotes in oblatione missae*» (CT VII/1, 411). Nell'ultima fase del dibattito il minore conventuale Ottaviano Caro indica nella Scrittura i luoghi dai quali si evince che il sacrificio appartiene alla legge naturale e alla legge mosaica: «*Ad primum respondit, missam esse sacrificium, quod iure naturae fuit, ut Abel et Noe post egressum ex arca; Abraham obtulit filium suum, Iacob idem, et apud gentes Iob quotidie pro filiis offerebat. In lege etiam*

*Deus illud praecepit apud Leviticum. Impium igitur est dicere, quod in lege gratiae non sit sacrificium; alias lex gratiae esset inferior et ignobilius lege naturae vel veteri*» (CT VIII, 740).

<sup>93</sup> CT VI/1, 367.

<sup>94</sup> «*Quoad I. articulum, liceat non habeatur in sacris litteris, missam esse sacrificium, satis est haberi id ex traditione, quae ita magni facienda est ac Scriptura. Traditio autem in toto orbe habet, missam esse sacrificium, et ita de fide tenendum est. [...] Ad quintum art. respondit, verbis Hoc facite non probari, Christum sacrificasse, neque dedisse apostolis potestatem offerendi, neque ex verbis Benedixit, quia, cum multiplicavit panes, benedixit etiam, et tamen non sacrificavit*» (CT VIII, 731-732). Contro questa opinione si pronuncia Diego de Paiva (CT VIII, 732-734).

<sup>95</sup> CT VIII, 756.

In effetti, il ricorso alla tradizione per provare il carattere sacrificale dell'eucaristia è assai frequente negli interventi dei teologi e dei vescovi. Da una parte, si raccolgono le numerose testimonianze della tradizione antica riguardo al sacrificio eucaristico. Tra gli altri, Ruard Tapper ricorda che «tutti i padri chiamano la messa sacrificio [...] e questo ritiene il consenso e la consuetudine della chiesa cattolica. [...] Lo stesso ritiene anche la consuetudine della chiesa nel canone della messa, quando dice: *Offerimus praeclarae Maiestati tuae etc.*»<sup>96</sup>. Dall'altra, si sottolinea che, se l'eucaristia non fosse sacrificio, ritenendola tale, la chiesa avrebbe errato per molti secoli, il che non si può affermare<sup>97</sup>.

L'argomento secondo cui la nuova alleanza non può essere priva di sacrificio potrebbe per sé concludere che il solo sacrificio di Cristo sia compimento delle figure anticotestamentarie, ma i teologi tridentini tendono a mettere in relazione in forma immediata la pluralità dei sacrifici dell'Antico Testamento con la pluralità delle celebrazioni del sacrificio eucaristico<sup>98</sup>. Il presupposto ovvio di questo è che il sacrificio di Cristo si rende presente ogni volta che la chiesa celebra l'eucaristia. Proprio lo sforzo di descrivere con i concetti più appropriati e in modo pertinente il rapporto tra il sacrificio di Cristo e il sacrificio della messa si trova al centro del dibattito tridentino.

Il termine di confronto rispetto al quale si definisce la dottrina cattolica è la concezione luterana dell'eucaristia come *commemoratio* del sacrificio compiuto sulla croce, come *testamentum* di Gesù e come *promissio remissionis peccatorum*, ma non come *sacrificium*<sup>99</sup>. La

<sup>96</sup> CT VII/1, 386-387; del medesimo autore cfr. Ruardus Tapper, *decanus Lovaniensis Iudicium super articulis 1. 2. 5. 6. et 7. de sacrificio missae propositis* (CT VII/2, 370-379). Cfr. anche Diego Lainez (CT VII/1, 379-383); Alfonso de Castro (CT VII/1, 391); Bartolomé Carranza de Miranda, *Articulus de sacrificio missae examinatus in concilio Tridentino* (CT VII/2, 512).

<sup>97</sup> Secondo l'agostiniano Mariano da Feltre, «*si missa non esset sacrificium sed idolatria etc., ecclesia Christianorum errasset iam tot annis et Christus non fuisset in ea, quod blasphemum est et contra eius promissionem*» (CT VII/1, 423). Del medesimo autore cfr. il *Votum super articulis de eucharistia* (CT VII/2, 127-133) e la *Sententia super primo et sexto articulo de sacrificio missae* (CT VII/2, 471-473).

<sup>98</sup> Cfr. p.es. quanto afferma il domenicano portoghese Jerónimo Oleastro:

*«Item omnia sacrificia veteris legis, praesertim in agno paschali, repraesentabant passionem Christi, et nihilominus illa erant etiam sacrificia etc. Item sequeretur, si missa non esset sacrificium, quod sacrificia novae legis non essent eiusdem qualitatis cum sacrificiis veteris legis, quae sacrificia et erant vera sacrificia et repraesentabant sacrificium in cruce peragendum; et tamen secundum Lutheranos repraesentaret tantum passionem Christi et non esset sacrificium; ergo sacrificia veteris legis essent nobiliora quam novae, quod falsum est»* (CT VI/1, 344).

<sup>99</sup> Il primo degli articoli haereticorum recita: «*Missam non esse sacrificium nec oblationem pro peccatis, sed tantum commemorationem sacrificii in cruce peracti, vocari autem a patribus translato nomine sacrificium; et vere et proprie non esse, sed tantum testamentum et promissionem remissionis peccatorum*» (CT VII/1, 375)

confutazione della posizione protestante avviene in due modi distinti: attraverso la denuncia dell'insufficienza del concetto di *memoria* per descrivere il rapporto tra la croce e l'eucaristia, oppure attraverso la definizione della *memoria* che Cristo ha comandato di celebrare in un senso più forte rispetto a quello, attribuito ai riformatori, del semplice ricordo umano di un evento passato.

Sul primo versante, Juan Arze afferma che l'eucaristia «non è solo sacrificio commemorativo, ma è sacrificio propiziatorio per i peccati, così che è in senso vero e proprio sacrificio nel quale Cristo è immolato, non come nelle figure dell'antico testamento, nelle quali Cristo era immolato in figura. Né il sacrificio eucaristico differisce da quello compiuto sulla croce, se non perché quello è stato cruento, mentre questo è incruento; e quello è stato offerto una volta sola, questo è ripetuto ogni giorno. È anche sacrificio eucaristico e commemorativo, ma non soltanto»<sup>100</sup>. In modo ancora più netto Alfonso de Castro afferma che la *repraesentatio* della morte di Cristo e del sacrificio della croce «*non potest fieri absque sacrificio*»<sup>101</sup>.

Sul secondo versante, Diego Lainez assume positivamente il concetto di memoria, che può darsi secondo gradi diversi di intensità. Il teologo gesuita menziona tre modi in cui è possibile intendere la commemorazione di qualcuno: il primo è mediante le parole di un racconto storico, il secondo mediante una azione teatrale in cui una persona assume le sembianze di un'altra e la rappresenta, il terzo è attraverso la medesima persona che è rappresentata, come avverrebbe nel caso di un principe che ha liberato una città e che poi ne faccia egli stesso la commemorazione in prima persona. Questo terzo modo si realizza nella celebrazione del sacrificio di Cristo «la cui passione è veramente ripresentata da lui stesso»<sup>102</sup>.

La questione centrale del dibattito tridentino è ovviamente quella della relazione tra l'eucaristia e il sacrificio della croce. La tesi prevalente tra i teologi e i padri tridentini è che il sacrificio della croce e quello eucaristico sono un unico sacrificio. In questo modo si intende respingere l'accusa luterana di compromettere l'unicità del sacrificio di Cristo e, al tempo stesso, assicurare che l'unico sacrificio di Cristo è presente effettivamente ogni volta che si celebra l'eucaristia. Le argomentazioni sviluppate si limitano in alcuni casi a respingere l'accusa protestante, mentre in altri casi propongono un'elaborata teoria del sacrificio eucaristico e del suo rapporto con il sacrificio della croce.

<sup>100</sup> CT VII/1, 392.

<sup>101</sup> CT VII/1, 391.

<sup>102</sup> CT VII/1, 118.

ce. Alcuni esempi possono illustrare le diverse vie percorse dai teologi tridentini per dimostrare l'unicità del sacrificio di Cristo e per metterlo in relazione con la molteplicità delle celebrazioni eucaristiche.

Johannes Gropper afferma che ad essere controverso con i protestanti non è se la messa sia un sacrificio spirituale e commemorativo, ma se vi sia nella chiesa un sacrificio visibile che sia sacramento del sacrificio invisibile, istituito da Cristo, da lui offerto e affidato agli apostoli e alla chiesa perché lo celebri per sempre come sacrificio propiziatorio ed eucaristico. Egli afferma che «l'immolazione e la consacrazione nella messa sono compiute da Cristo stesso; i sacerdoti esercitano solo un ministero. In questo modo si confuta quello che dicono i Luterani, che cioè noi con il sacrificio di Cristo deroghiamo all'offerta di Cristo, dal momento che oltre a questa offerta anche noi immoliamo e offriamo nella messa»<sup>103</sup>.

La tesi del teologo di Colonia presuppone una definizione del sacrificio della messa come unico sacrificio visibile e mistico con il quale, per istituzione di Cristo e su suo comando, le specie consacrate che significano e contengono il corpo e il sangue di Cristo sono offerte a Dio mediante il ministero dei sacerdoti per la redenzione delle anime e le offerte sono ricevute dai fedeli in nutrimento spirituale. La relazione tra il sacrificio della croce e la celebrazione eucaristica si comprende correttamente solo se si mantiene il carattere unico del sacrificio di Cristo e il carattere sacramentale della sua rappresentazione nella celebrazione dell'eucaristia. Quest'ultima infatti è un sacrificio visibile e sacramentale con il quale è rappresentato misticamente ed esibito sacramentalmente il sacrificio di Cristo, ma ciò non avviene secondo il modo della propiazione eterna che, dal giorno in cui fu effuso il sangue dal fianco di Cristo, egli come eterno sacerdote non cessa di compiere presso il Padre. Si deve notare che, rispetto alla generale tendenza a separare sacramento e sacrificio, Gropper è uno dei pochi che valorizza la categoria di sacramento per rendere ragione della presenza del sacrificio di Cristo nell'eucaristia. In questo modo, la messa può essere compresa come forma visibile dell'offerta invisibile di Cristo, che si è compiuta una volta sulla croce e, da allora, perdura in eterno, nel suo sacerdozio e nell'intercessione che egli non cessa di

<sup>103</sup> CT VII/1, 408. A una maggiore precisione nel riferire la posizione dei luterani sul sacrificio eucaristico invita l'ausiliare di Würzburg Georg Flach; Melantone infatti nell'*Apologia della Confessio Augustana* afferma che la questione

controversa non è la presenza del sacrificio di Cristo nella messa, ma la qualità e l'effetto di questo sacrificio; cfr. *Circa articulos et doctrina de missa et ordine annotationes* (CT VII/2, 634).

presentare per noi davanti al Padre<sup>104</sup>. «Ciò che facciamo sacrificando non è dunque altro se non applicare a noi la propiziazione perpetua che Cristo compie nel suo sacerdozio eterno»<sup>105</sup>. Cristo infatti non offre invano al Padre il suo sacrificio, così che questo rimanga senza frutto, ma per disposizione divina il frutto del sacrificio è applicato e giova a colui per il quale è offerto.

Il tema del sacerdozio eterno di Cristo come fondamento del sacrificio eucaristico è messo in risalto anche da Melchior Cano, a giudizio del quale le affermazioni del cap. 7 della lettera agli Ebrei sull'unico sacrificio di Cristo che ha posto fine ai molti sacrifici si riferiscono ai sacerdoti della legge antica, mentre i nostri sacerdoti offrono l'unica vittima.

E Cristo è il solo sacerdote, che offre se stesso; noi invece siamo suoi vicari e offriamo in suo nome la medesima vittima; uno e medesimo è il sacerdozio di Cristo e il nostro e una è la vittima, non molteplici. Né è di ostacolo che siano peccatori gli offerenti, perché la vittima per se stessa rimette i peccati. [...] Riguardo al fatto che Cristo si è offerto una volta sola, risponde che l'offerta si deve intendere in duplice modo, in quanto universale e particolare. È universale infatti l'offerta che Cristo ha compiuto sulla croce, mentre è particolare quella mediante la quale partecipiamo di essa. E quella universale è sufficiente a sanare tutti i peccati, questa solo quelli particolari. [...] né per questo si dice che sono più offerte; quella particolare è infatti subordinata a quella universale<sup>106</sup>.

La funzione svolta in Cano dalla coppia di concetti *universale/particolare* è svolta per Ambrogio Pelargo dallo schema *causa/effetto*. Per il domenicano tedesco, il sacrificio dell'altare è identico a quello della croce e come quello della croce giova a tutti coloro che sono ben disposti. «E non vale l'obiezione che il sacrificio di Cristo sulla croce ha cancellato tutti i peccati passati, presenti e futuri, quindi non ab-

<sup>104</sup> «*Sacrificium, inquam, visibile et sacramentale, quo mystice repraesentatur et sacramentaliter exhibetur sacrificium Christi invisibile non tantum secundum modum propiciationis perpetuae, quam ab eo die, quo de saucio latere sanguis exivit, item, qui per eundem sanguinem suum in non manufacta sancta ingressus est, Iesus pontifex factus in aeternum secundum ordinem Melchisedech, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis, sui fidelibus peragere non cessat. [...] Rursus aio missam tale externum esse sacrificium, quo non solum sacrificium illud a nobis affectibus deductum perpes et sem-*

*per permanens holocaustum sub signis visibilibus repraesentatur, sed unicuique fidelium pro modo et mensura fidei suae, qua se ad huius tanti pretii sacramentum alligavit vel alligat, applicatur, sic, ut missa visibilis si invisibilis oblationis Christi olim in cruce et inde semper sine intermissione in sempiterno suo sacerdotio patri coelesti se pro nobis sistens et delicta nostra repropiciantis visibilis forma*» (Ioannes Gropper, *canonicus Colonensis, praepositus Bonnensis. Excerpta e sententia de sacrificio missae*; CT VII/2, 443).

<sup>105</sup> CT VII/2, 447.

<sup>106</sup> CT VII/1, 389.

biamo bisogno di un alcun sacrificio, perché questo è vero quanto alla causa (*causaliter*), non quanto all'effetto (*effectualiter*), perché è necessario che il sacrificio della croce sia applicato. E dal momento che questo sacrificio è offerto per coloro ai quali sono già stati rimessi i peccati, giova per il rendimento di grazie e per l'incremento della grazia, per impetrare gli altri benefici e per cancellare la pena temporale»<sup>107</sup>.

Sono i teologi domenicani che, richiamandosi alla concezione di Caietano dell'unicità del sacrificio di Cristo e della diversità di modi in cui esso si è compiuto e si rende presente, mettono in luce con maggiore coerenza l'unità esistente tra la croce e il sacrificio eucaristico<sup>108</sup>. Tra di essi, Bartolomé Carranza sottolinea che, secondo i padri della chiesa, il sacrificio è unico e l'oblazione compiuta sulla croce è la stessa che si compie nell'eucaristia «*quia res, quae offertur, est eadem, licet modus offerendi sit diversus*»<sup>109</sup>. Sulla croce l'oblazione è avvenuta sotto la figura propria dell'uomo, mentre nell'eucaristia sotto la figura del pane consacrato. Sulla croce Cristo ha veramente patito ed è morto, nell'eucaristia si compie una «*vera et germana repraesentatio*» di ciò che si è compiuto sulla croce. Sulla croce Cristo ha soddisfatto e ha meritato per tutti la redenzione e la remissione dei peccati, mentre per mezzo del sacrificio eucaristico, che ripresenta la sua passione e morte, applichiamo a noi questi doni. Il sacrificio eucaristico può perciò essere detto *repraesentativus* di quello della croce ed è esemplato su di esso.

Benché il modo sia diverso, ciò non basta a distinguere essenzialmente le oblazioni, come bene annota il cardinal Caietano. Dunque l'offerta della messa e l'offerta compiuta sulla croce non sono propriamente due, ma una perché, come il medesimo annota, quando una realtà è a motivo di un'altra (*quando unum est propter aliud*), non sono propriamente due, ma una cosa, come siamo soliti dire che è lo stesso il moto nell'immagine e nella realtà di cui è immagine<sup>110</sup>.

Carranza non sminuisce il valore dell'affermazione dell'unicità del sacrificio di Cristo contenuta nella lettera agli Ebrei, come tendono a fare coloro che ne limitano il valore in riferimento ai sacrifici dell'an-

<sup>107</sup> CT VII/1, 411.

<sup>108</sup> Sulla concezione del sacrificio eucaristico di Caietano cfr. E. ISERLOH, *Das tridentinische Meßopferdekret in seinen Beziehungen zu der Kontroverstheologie der Zeit*, 409-412.

<sup>109</sup> *Articulus de sacrificio missae examinatus in concilio Tridentino*; CT VII/2, 521.

<sup>110</sup> *Ivi*.

tica alleanza, ma escludono che si applichi all'eucaristia celebrata dalla chiesa. Egli sottolinea il legame proposto dalla medesima lettera tra l'unicità del sacrificio della croce e l'intercessione eterna di Cristo di fronte al Padre e conclude che il sacrificio di Cristo si è compiuto in un momento storico, ma ha un valore eterno e quindi può diventare attuale in ogni momento, attraverso la partecipazione dei fedeli all'offerta di Cristo.

Da quanto si è detto, è evidente che nella messa non si compie un'altra offerta o immolazione, né c'è un'altra vittima rispetto a quella che è stata offerta sulla croce e neppure è in senso proprio ripetizione della medesima vittima, ma ripresentazione e applicazione secondo il modo diverso (*neque sit proprie repetitio eiusdem hostiae, sed repraesentatio et applicatio per diversum modum*) in cui si compie sull'altare. Se vuoi comprendere questo in modo perspicuo, immagina che Cristo rimane per sempre nell'atto dell'offerta di sé sull'altare della croce come prezzo per i nostri peccati: se è così, noi adesso veramente offriamo quella vittima con lo stesso Cristo offerente. Benché infatti quella oblazione esterna sia passata rispetto a noi, essa tuttavia davanti a Dio rimane in eterno, così che non è meno efficace davanti al Padre ora che in quel giorno. Dunque offriamo veramente la medesima vittima della croce, come hanno potuto fare anche coloro che allora erano presso la croce, con l'unica differenza che essi l'hanno fatto senza immagine, poiché una realtà viva e presente era posta davanti ai loro occhi, noi invece sotto una figura. Ma questo non impedisce che noi offriamo lo stesso sangue che Cristo ha versato sulla croce, come se fosse versato adesso<sup>111</sup>.

Anche l'agostiniano Mariano da Feltre si allinea alla convinzione che è unico il sacrificio di Cristo e che non c'è bisogno di aggiungere nulla al sacrificio della croce che ha meritato la completa remissione di tutti i nostri peccati<sup>112</sup>.

Il minore conventuale Giovanni Antonio Delfino concorda nella sostanza con l'affermazione dell'unico sacrificio di Cristo, ma ricorre

<sup>111</sup> CT VII/2, 522-523. Del medesimo autore cfr. anche *Disputatio habita post festivitatem natalis Domini salvatoris nostri die 29. Decembris ante prandium*; CT VII/2, 578-582.

<sup>112</sup> «Nos autem pro unica illa hostia (quam divus Paulus commendat) non aliam cupimus, nedsum laboramus substituere (quod ipsi nos velle facere dicunt), sed illam ipsam praedicamus esse sufficientissimam pro remissione peccatorum totius mundi. Et quoniam tam

preciosa est in conspectu patris et pro omni incommodo nostro extinguendo sufficientissima nobisque a Deo donata, non immerito illam ipsam non passibilem, non cruentam, non mortalem, sed impassibilem, incruentam, vivificantem Deo offerimus, ipsum obtestantes, ut huius efficacissimae hostiae nos velit esse participes et nos illius perpetuo velit frui meritis» (*Sententia super primo et sexto articulo de sacrificio missae*; CT VII/2, 476).



a un linguaggio che è maggiormente esposto al rischio di fraintendimento quando non distingue semplicemente i *modi* in cui l'unico sacrificio si compie, ma parla di «*tres oblationes corporis Christi: prima in coena, secunda in cruce, tertia in missa*»<sup>113</sup>. Il teologo francescano insiste sul fatto che il sacrificio eucaristico non toglie nulla al sacrificio di Cristo, così come l'aria illuminata dal sole ci illumina senza togliere nulla alla luce del sole, ma anzi essendo una cosa sola con la luce del sole<sup>114</sup>. Egli chiarisce anche la relazione dell'offerta che Cristo ha fatto di sé nella cena e dell'offerta che si compie nella celebrazione eucaristica con il sacrificio della croce. Sia l'ultima cena che l'eucaristia sono un'offerta *repraesentativa*, cioè che sotto una figura rimanda a una realtà ripresentata; la differenza tra l'ultima cena e la celebrazione eucaristica è che nella prima l'offerta si compie «*non quidem commemorative, sed quasi prognostice*», mentre nell'eucaristia l'offerta è «*commemorativa*»<sup>115</sup>. I concetti di anticipazione e di memoria mettono in evidenza il legame essenziale dell'eucaristia con l'evento della croce, il linguaggio delle tre offerte orienta invece nella direzione di un'autonomia relativa dei tre momenti.

Dall'affermazione che il sacrificio di Cristo si rende presente nell'eucaristia e si rinnova l'offerta a Dio della medesima vittima, si potrebbe in linea di principio concludere che si rinnova l'efficacia del sacrificio della croce per la remissione dei peccati. In questo modo, tuttavia, verrebbe svuotato di significato il sacramento della penitenza o, comunque, questo non avrebbe più una fisionomia propria rispetto alla celebrazione dell'eucaristia. Per chiarire l'efficacia del sacrificio di Cristo in chi offre l'eucaristia o partecipa all'offerta, i teologi e i vescovi tridentini ricorrono in modo costante al concetto di

<sup>113</sup> CT VII/1, 427.

<sup>114</sup> «*In prima et tertia [oblatione] offertur Christus sub speciebus panis et vini; in secunda autem Christi corpus naturaliter, et haec fuit cruenta et passibilis; illae duae incruentae et impassibiles. Secunda oblatio figurata fuit in agno paschali; prima et tertia sacrificio Melchisedech. Et prima et tertia secundae est figura. Secunda etiam fuit generalis; tertia est particularis et ab illa secunda pendet et vim ab ea recipit et in ea inest. Et sicut aer a sole illuminatus nos illuminat neque propterea derogatur solis lumini, ita sacrificium missae vim habens et virtutem a sacrificio crucis illud non obscurat neque ei derogat, sed magis illud illustrat. Et sicut aer illuminatus non distinguitur a lumine solis, ita hoc sacri-*

*ficium altaris non distinguitur a sacrificio crucis*» (CT VII/1, 427).

<sup>115</sup> «*Triplex est oblatio Christi: una, quae facta fuit in coena; altera, quam fecit in cruce; tertia altaris, quam faciunt sacerdotes in missa. Prima oblatio repraesentativa erat, non quidem commemorative, sed quasi prognostice, et fiebat causa eius, quae futura erat. – Tertia autem est repraesentativa et commemorativa. In ara crucis Christus obtulit se sub propria forma, in coena autem sub speciebus panis et vini; in coena et in cruce semel, in altari autem quotidie, in coelo semper*» (Disputatio penultima habita die 23. Decembris [1551]; CT VII/2, 574). Sul tema Delfino era già intervenuto a Bologna nel dibattito del luglio 1547; cfr. CT VI/1, 349-351.

*applicazione*. Esso infatti permette di garantire che non c'è ripetizione del sacrificio della croce e, al tempo stesso, di mantenere l'efficacia della celebrazione eucaristica. Ma come può essere pensata l'efficacia del sacrificio eucaristico?

Il concetto di applicazione permette a Giovanni Antonio Delfino di recuperare l'unità dell'eucaristia con il sacrificio della croce che il discorso sulla triplice offerta rischiava di offuscare. Egli infatti afferma che il sacrificio di Cristo è applicato da Dio che agisce *efficaciter*, mentre il sacerdote che celebra la messa agisce come ministro – *ministerialiter* – nell'applicare i frutti della croce, i quali dispiegano la loro efficacia – *effectualiter* – in coloro che sono bene disposti<sup>116</sup>. Riguardo al frutto che viene applicato attraverso la celebrazione dell'eucaristia, sono diverse le posizioni sostenute dai teologi.

Melchior Cano afferma che quando il sacrificio eucaristico è offerto per coloro ai quali sono già stati rimessi i peccati, è loro concessa la remissione delle pene dovute per il peccato. Per la remissione dei peccati non si deve ricorrere alla celebrazione del sacrificio eucaristico, ma sono stati istituiti i sacramenti del battesimo e della penitenza. «La sola offerta sulla croce è stata vittima per i peccati; e questa offerta della croce è applicata mediante i sacramenti. Quindi l'ostia che è offerta dalla chiesa sull'altare è per la remissione delle pene, mentre Paolo [Ebrei 10,18: *ubi est remissio, non est oblatio*] non si riferiva a queste cose, ma alla colpa e al battesimo»<sup>117</sup>.

Il teologo di Lovanio Josse Ravesteyn argomenta che, diversamente da quanto sostiene Lutero, la messa non è semplicemente la promessa del testamento da parte di una persona che va verso la morte, ma è sacramento e sacrificio e quindi offerta del corpo di Cristo. Il concetto di *promissio*, che è centrale nella definizione luterana del sacramento e il cui contenuto è il perdono dei peccati, viene però ripreso in senso positivo da Ravesteyn e, diversamente da Melchior Cano, il teologo fiammingo attribuisce alla celebrazione eucaristica un'efficacia per la remissione dei peccati. «E in quanto offerta [la messa] ha la promessa della remissione dei peccati e vale per i peccati, come insegna Paolo nella lettera agli Ebrei, che è proprio del sacrificio rimettere i peccati. Giova dunque per la pena, così come giova ai defunti ai quali è rimessa la colpa; ancora giova per i peccati veniali; giova infine anche per i peccati mortali. Se infatti non giovasse per i peccati mortali, la nuova alleanza sarebbe inferiore e più inefficace dell'anti-

ca alleanza, dal momento che in essa la colpa era rimessa con i sacrifici»<sup>118</sup>. Alla prevedibile obiezione che, in questo modo, il sacramento della penitenza diviene inutile, Ravesteyn offre una duplice risposta. Sul versante della natura e del fine proprio dell'eucaristia, egli osserva che al sacrificio eucaristico non è possibile attribuire un'efficacia *ex opere operato* per la remissione dei peccati mortali. È vero infatti che il valore dell'eucaristia deriva non dall'azione del sacerdote che la offre, ma dalla dignità della vittima offerta. Ma l'efficacia dell'eucaristia in relazione alla remissione dei peccati si realizza *per modum impetrationis*, cioè nella forma di un'invocazione della misericordia che Dio gratuitamente concede, non in virtù di un *pactum* o di una *infallibilis promissio* della remissione dei peccati che sarebbe legata all'eucaristia<sup>119</sup>. Sul versante del soggetto che partecipa ai frutti del sacrificio eucaristico, Ravensteyn sottolinea che, perché esso esprima il suo effetto di remissione dei peccati, è necessaria la buona disposizione personale, che include il sacramento della penitenza *saltem in voto*. Il sacrificio eucaristico non ha dunque la capacità di "meritare" per altri, ma è applicato a coloro che meritano e, perché questo possa accadere, si richiedono le buone disposizioni del distacco dal peccato, del pentimento e del proposito di confessarsi<sup>120</sup>.

Le raffinate distinzioni proposte mostrano la difficoltà di conciliare un'affermazione decisa del carattere sacrificale dell'eucaristia e la convinzione che la sua efficacia non si esprima in forma immediata e principale nella direzione della remissione dei peccati. In Diego Lainez l'accentuazione del carattere sacrificale dell'eucaristia si traduce

<sup>118</sup> CT VII/1, 397.

<sup>119</sup> «Ex iis similiter licet intelligere, utrum sacrificium hoc dicendum sit valere ad remissionem peccatorum ex opere operato, an tantum ex opere operantis. Cum enim ostensum sit valere ex dignitate et valore rei oblatae et ex virtute illius veri sacrificii in cruce oblatis, manifestum est non valere tantum ex dignitate, merito et qualitate operantis et offerentis sacerdotis, sed maxime ex rei oblatae pretio et gratia, hoc est ex opere operato. Verum, quia sicut dictum est, valet per modum impetrationis, quam constat gratuita Dei misericordiae niti, ideo non est hic pactum aliquod et promissio infallibilis requirenda, qualem in sacramentis requirimus et reperimus, sed tota virtus totusque effectus huius sacrificii divinae bonitati et misericordiae est committendus» (Judicium magistri nostri D. Iodoci Tiletani a Ravesteyn ad su-

pradictorum articulorum duos, primum scilicet et nonum, de sacrificio missae; CT VII/2, 412).

<sup>120</sup> «Respondit, sacramentum poenitentiae necessario requiri saltem in voto; alias quis non diceretur bene dispositus. Hoc tamen sacrificium non meretur pro aliis, sed aliis, qui merentur, applicatur, id est operatur in eis remissionem peccatorum. Requiritur igitur bonus motus et dispositio; ideo non valet ex opere operato quatenus per se, nisi suscipiens mereatur, ut illud ei prosit. Quod meritum habetur per previas et requisitas dispositiones. Dispositi autem sunt, qui qui deponunt affectum peccandi, de peccatis dolent, habent propositum confitendi et sacramentum absolutionis recipiendi. Ii enim, si missae adsint, vel pro eis offertur, acquirunt remissionem peccatorum» (CT VII/1, 398). Cfr. anche Martin Olave (CT VII/1, 404).

in una corrispondente accentuazione della sua efficacia nella remissione dei peccati. «Sono rimessi i peccati – afferma il generale dei Gesuiti – mediante l'eucaristia *ex pacto Dei*, perché così ha stabilito che gli fosse offerta e anche perché in qualche modo è cruenta per la rappresentazione e commemorazione che fa della vittima cruenta. Solo per mezzo del sangue di Cristo i peccati sono rimessi, come dice Paolo. E l'eucaristia ripresenta in molti modi l'offerta cruenta»<sup>121</sup>. Rispetto alla perentorietà di queste affermazioni, tuttavia, poi anche il teologo gesuita si allinea alla posizione più comune, secondo la quale il frutto del sacrificio eucaristico è applicato ai vivi e ai defunti in modi diversi. «Si applica infatti ai vivi in relazione ai peccati veniali senza altro sacramento e solo per mezzo della devozione; in relazione ai peccati mortali, solo per mezzo del sacramento della penitenza»<sup>122</sup>. La ragione di questa limitazione dell'efficacia del sacrificio eucaristico rimane però implicita e sembra dettata dall'esigenza di preservare il carattere specifico del battesimo e della penitenza più che dalla teoria del sacrificio eucaristico proposta.

Complessivamente il dibattito tridentino sul sacrificio della messa rivela che la convinzione che la messa e il sacrificio della croce siano un unico sacrificio era largamente condivisa. Cristo ha anticipato il suo sacrificio nell'ultima cena e la chiesa, secondo il suo comando, lo celebra nella messa. Gli interventi dei teologi e dei vescovi mostrano però anche la difficoltà «di giustificare l'unità del sacrificio della croce e della messa, senza dissolvere il sacrificio in una *nuda commemoratio* o, all'opposto, mettere in pericolo la sua unità attraverso l'idea di un secondo sacrificio, anche se incruento»<sup>123</sup>. Si è professata l'unità del sacrificio di Cristo, senza riuscire a produrre una giustificazione teologica adeguata e condivisa, così che rimane un'ambiguità insuperata tra l'affermazione dell'unico sacrificio e talune spiegazioni del sacrificio eucaristico che di fatto svuotano l'affermazione della sua unicità<sup>124</sup>. Secondo F.X. Arnold, anzi, rispetto alla risposta alla Riforma formulata dai teologi prima di Trento, che comprendeva in chiave sacramentale la presenza del sacrificio di Cristo nella celebra-

<sup>121</sup> CT VII/1, 382.

<sup>122</sup> *Ivi*.

<sup>123</sup> E. ISERLOH, *Das tridentinische Meßopferdekret in seinen Beziehungen zu der Kontroverstheologie der Zeit*, 438. La convinzione che il Tridentino abbia ribadito la posizione della tradizione cattolica sul sacrificio eucaristico, senza tuttavia produrre una teoria teologi-

ca all'altezza del problema è condivisa anche da J. RIVIÈRE - A. MICHEL, *Messe*, DThC X/1, 1142 e da H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento III*, 481.

<sup>124</sup> Cfr. J.A. VELASCO PÉREZ, *El concepto de memorial objetivo en el decreto tridentino sobre el sacrificio de la misa*, 8-15.

zione eucaristica, a Trento il concetto di sacrificio diviene autonomo e tende a caricarsi di elementi provenienti da una concezione naturale del sacrificio<sup>125</sup>. Alla radice della difficoltà rivelate dal dibattito tridentino si può dunque riconoscere un concetto di sacrificio che manca di coerenza perché è definito, da una parte, secondo il paradigma dell'offerta di sé compiuta da Cristo e culminata sulla croce e, dall'altra, ripropone il modello religioso che descrive il sacrificio come offerta di qualche cosa alla divinità<sup>126</sup>. Se Cristo, con la sua offerta di sé al Padre, è il soggetto del sacrificio eucaristico nel quale unisce a sé la chiesa, non è difficile mostrare l'unità tra eucaristia e croce. Se al contrario l'eucaristia è vista come l'offerta della vittima da parte della chiesa, la tendenza è inevitabilmente a moltiplicare i sacrifici. Il dibattito sulla natura del sacrificio eucaristico nella teologia posttridentina conferma che il problema è rimasto a lungo irrisolto<sup>127</sup> ed è sintomatico che un articolo del 1963, non senza cautela, registri «come un fatto ormai acquisito l'accordo sostanziale dei teologi contemporanei intorno alla cosiddetta teoria sacramentale sulla essenza del sacrificio della S. Messa»<sup>128</sup>.

<sup>125</sup> Cfr. F.X. ARNOLD, *Vorgeschichte und Einfluß des Trienter Meßopferdekrets auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit*, 151-154.

<sup>126</sup> Il vescovo di León Andreas Cuesta afferma che la messa è sacrificio perché «*Christus aliquo modo moritur et a sacerdote mactatur. Nam sacerdos ex vi sacramenti separat corpus a sanguine, licet per concomitantiam utrumque simul sit cum anima et divinitate. Et hac ratione dicitur sacrificium missae repraesentare mortem Christi, et veram veri sacrificii rationem habet*» (CT VIII, 777). Cfr. TH. SCHNEIDER, *Opfer Jesu Christi und der Kirche*, 187-188.

<sup>127</sup> Lessio e numerosi tomisti sostengono la teoria dell'immolazione virtuale di Cristo nell'eucaristia, secondo cui la consacrazione distinta delle due specie realizza la separazione sacramentale del corpo e del sangue e quindi il sacrificio. Una seconda linea ritiene invece che vi sia una mutazione effettiva di Cristo offerto nell'eucaristia. In questo senso, riprendendo la tesi di Belarmino secondo cui l'offerta sacrificale trasforma l'oggetto offerto, il card. de Lugo sostiene che il sacrificio eucari-

stico colloca Cristo stesso in uno stato di umiliazione. La consacrazione deve quindi essere considerata l'essenza del sacrificio perché, pur non essendovi distruzione fisica delle specie, la vittima è posta in *statum aliquem declivorem*, tale che è possibile considerarla distrutta. Nella comunione la distruzione della vittima è portata a compimento. Nel XIX secolo la tesi di Lugo è ripresa da J.B. Franzelin. Cfr. J. RIVIÈRE - A. MICHEL, *Messe*, DThC X/1, 1143-1289; R. SILVA ROSA, *Eucaristia, presença real do sacrificio de Cristo*, 228-223.

<sup>128</sup> G. ANICHINI, *Note alla teoria sacramentale del Sacrificio eucaristico*, «La Scuola Cattolica» 91 (1963) 331. E con la riproposizione della prospettiva tomista da parte di P. Billot nel *De Ecclesiae Sacramentis* del 1893 che «veniva tolta ogni base alle teorie di quei teologi posttridentini che riponevano l'essenza della Messa in una nuova – effettiva o virtuale – immolazione fisica del Cristo che implicava una modificazione intrinseca del suo essere, un suo abbassamento reale, uno «*status declivior*», quasi una seconda morte: qualcosa insomma che si aggiungeva alla immolazione del Calvario come realtà dello stesso ordine» (*ivi*).

## SUMMARY

*The doctrine on Eucharist taught by the Council of Trent seems to receive very little attention by contemporary catholic theology. The reason for this lack of interest is probably the preference given to a liturgical approach to the sacraments and the suspicion toward a heavy use of scholastic language in the conciliar decrees. On the other hand, the dogmatic character of the Tridentine doctrine on Eucharist calls for an appropriate interpretation, which is able to distinguish between binding teaching and theological language of the time. To help this discernment, the article exposes the main questions discussed at Trent by theologians and bishops during the debate that lead to the formulation of canons and doctrine. Three main issues are considered: the communion under both kinds and the tension between Christ's institution and the practice of the Church, the real presence of Christ and the need for ontological categories to preserve catholic faith, the Eucharist as sacrifice and its relationship with the sacrifice of the Cross.*

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.