

GIACOMO GRASSO o.p.*

L'Eucaristia sacramento di unità in san Tommaso d'Aquino

San Tommaso d'Aquino non ha mai goduto stabile accoglienza nella Chiesa, nonostante la canonizzazione, la proclamazione a dottore e l'appoggio ufficiale al suo insegnamento, anche filosofico, da parte dei Papi, partendo almeno da Leone XIII. Alcuni Concili Ecumenici, è vero, ne hanno tenuta presente la dottrina; il Vaticano II ha detto che l'insegnamento della teologia sistematica avvenga *Thoma magistro*, ma le difficoltà restano¹.

Sono difficoltà che in questi ultimi anni riguardano anche la riflessione teologica sull'Eucaristia: c'è chi gli preferisce Occam, chi ritiene sia meglio, col sussidio di scienze positive (liturgiche, patristiche), limitarsi ad asserire senza argomentare, aiutando così il lettore, o l'ascoltatore, ad incamminarsi silenzioso nel mistero².

*Docente della Facoltà di Teologia della Pontificia Università di san Tommaso d'Aquino in Urbe.

¹ Canonizzato nel 1323 dal Papa Giovanni XXII (ma tre anni dopo la morte, nel 1277, erano state condannate una ventina di proposizioni e con queste le posizioni metodologiche del maestro domenicano, cfr. M.D. CHENU, *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Gribaudi, Torino 1977, p. 126), sarebbe stato proclamato Dottore della Chiesa da san Pio V, un papa domenicano, nel 1567, e patrono delle scuole cattoliche da Leone XIII nel 1879, l'anno stesso della pubblicazione dell'enciclica «*Aeterni Patris*» sull'insegnamento della filosofia tomista. Ben di più farà successivamente san Pio X, a partire dall'enciclica «*Pascendi*» del 1907 (per tutto questo, e per le posizioni dei successivi Papi, cfr. P.P. RUFFINENGO, *L'insegnamento della filosofia negli studi ecclesiastici da Leone XIII ad oggi. Problemi e prospettive*, in *Annali Chieresì*, 1 (1985), da p. 26 in avanti). Il Vaticano II parla di «*Thoma magistro*» in *Optatam totius*, 16. A parte l'Ordine domenicano che domandò, già nel XVII secolo, un giuramento di seguire la dottrina di san Tommaso ai suoi membri dediti all'insegnamento, san Tommaso, teologo molto radicale nella sua metodologia, non godette «di fatto» sufficiente attenzione. È una mia convinzione. Basterebbe, però, come prova, controllare alcuni ambiti, ad es. quello morale. San Tommaso non imposta la sua morale sui Dieci Comandamenti, come invece faranno innumerevoli manuali (non domenicani), ma sulle virtù, parlando si anche dei vizi opposti, ma dando spazio ai doni dello Spirito Santo, e alle Beatitudini (connesse alle virtù), secondo lo stile della Chiesa antica.

² Per Occam, cfr. A. GERKEN, *Teologia dell'eucaristia*, Paoline, Alba 1977, pp. 139-158; per l'altra preferenza, cfr. AA.VV., *Anamnesis I e II*, Marietti, Casale 1974 e 1978.

Non intendo qui fare l'apologia dell'Angelico Dottore: non ne ha bisogno, e forse non ne sarei capace. Non conosco a sufficienza Occam, e non ritengo conveniente confutare itinerari spirituali che possono esser adatti ad alcuni. Mi limito ad osservare solo questo: chi, conoscendo a fondo Occam lo ritiene grande teologo dell'Eucaristia potrebbe provarlo senza falsamente criticare san Tommaso (accusato di... cosismo!); chi ritiene metodologicamente corretto (e non tutti son d'accordo, penso a don Botte e ai suoi discepoli) fare un certo tipo di teologia liturgica, o un certo tipo di teologia patristica (e non tutti sono d'accordo, penso al mio Maestro, p. Luigi I. Scipioni), dovrebbe anzitutto provare la correttezza metodologica in questione³.

Desidero invece, qui, proporre sinteticamente la teologia sull'Eucaristia «sacramento di unità» così come l'incontro, con entusiasmo, almeno da sei anni, da quando cioè ho iniziato ad insegnare nel corso istituzionale il trattato sull'Eucaristia e, in quelli per la licenza e il dottorato, corsi speciali su argomenti ad esso collegati. Ho scritto che il mio incontro avviene con entusiasmo proprio perché incontro il pensamento di san Tommaso d'Aquino. È l'entusiasmo non è solo mio. È anche dei miei studenti che si aprono a campi di riflessione e, spero, di contemplazione, prima neppure intravvisti o imprevedibili. Di più: la mia colleganza con docenti universitari per interessi nel campo del metodo scientifico mi ha fatto sperimentare quanta sia in essi la stima a fronte del procedere rigorosamente scientifico dell'Aquinate anche nell'ambito della sacramentaria e in particolare della teologia eucaristica, e la consapevolezza, in essi, di trovarsi a fronte di un credente nell'evangelo che non dimentica mai il buon annuncio e lo propone, da scienziato, fino nei più piccoli particolari degli oggetti del suo insegnamento⁴.

³ È proprio il Gerken (appena citato) ad insistere sulla cosificazione (A. GERKEN, *op. cit.*, pp. 136-138); certa «teologia liturgica» non mi sembra abbia ancora provato il proprio statuto, né nei confronti della scienza liturgica, né nei confronti della scienza teologica (a meno di non avere della teologia la concezione di C. Vagaggini, cfr. C. VAGAGGINI, *Teologia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Alba 1977, pp. 1579-1711).

⁴ Porto sempre ad esempio, proprio perché riscuote massima attenzione sotto il profilo metodologico, quanto si legge nella III, 76,8: un articolo nel quale ci si chiede se lì ci sia veramente il corpo di Cristo quando miracolosamente appare nell'ostia carne, sangue o anche un bambino. La risposta, da controllare nel testo, non nega il miracolo, evidenzia come lì ci sia veramente il corpo di Cristo, e prova come quella carne o quel sangue *non siano* carne o sangue di Cristo, ma solo accidenti di carne o di sangue che si sostituiscono, miracolosamente, agli accidenti del pane.

San Tommaso d'Aquino va — perché lo si possa valutare pienamente — conosciuto davvero. È stato per me gran dono del Signore l'aver avuto la possibilità di compiere per almeno sette anni studi sistematici su san Tommaso con buoni docenti in genere, formati da altri buoni docenti: quelli dello *Studium Generale* di Torino-Chieri e di Bologna che avevano studiato all'*Angelicum* di Roma, a Friburgo, e Le Saulchoir e che erano circondati da altri docenti che — nelle discipline positive — si erano formati all'*Ecole Biblique* di Gerusalemme, all'*Institut Catholique* di Parigi, ad Oxford, a Montreal. Quelli poi di Torino-Chieri conservavano la preziosa eredità dello *Studium Generale* di Bosco Marengo, e dell'insegnamento di uomini insigni come i Padri Vallaro, Maggiolo, Daffara⁵. Né posso dimenticare l'amicizia sempre stimolante di padre M.D. Chenu, e le profonde intuizioni di padre Stefano Deandrea. L'aver recentemente tradotto un'opera su san Tommaso di padre A. Patfoort mi ha ulteriormente aiutato, come mi ha giovato essere l'editore della seconda edizione (postuma) del lavoro di padre C. Pera, *Le fonti del pensiero di san Tommaso d'Aquino nella Somma teologica*⁶.

Detto questo, e non credo sia inutile che uno che si occupa di teologia, ad una certa età cominci anche a raccontare il perché delle sue posizioni, dei suoi entusiasmi e delle sue gioie, cerco di entrare nell'argomento che mi sono proposto⁷.

⁵ Ancor oggi a Chieri, ove allo *Studium Generale* è succeduto l'*Istituto di Filosofia* (in ottemperanza alla nuova legislazione sugli studi dell'Ordine domenicano, cfr. *Ratio Studiorum Generalis* promulgata dal Maestro dell'Ordine V. de Couesnongle nel 1974), Affiliato alla Facoltà di Filosofia della Pontificia Università san Tommaso in Urbe, gli Studenti arrivano al Baccalaureato dopo tre anni di studi filosofici che ruotano attorno al pensiero di san Tommaso, anche se sussidiati da discipline storiche e da scienze umane. Lo *Studium* di Torino ha fornito la maggior parte degli Editori dell'edizione manuale «taurinense» di Marietti che, ancor oggi disponibile, è presente in tutte le più importanti biblioteche del mondo.

⁶ Padre Chenu è troppo noto per i suoi studi sulla teologia medievale e su quella di san Tommaso per aver bisogno di presentazioni; padre Deandrea, professore emerito dell'*Angelicum*, ha svolto per quasi trent'anni corsi di sacramentaria a Roma; padre Patfoort ha pubblicato nel 1983 un libro dal titolo: *Thomas d'Aquin, les clés d'une théologie* che apparirà prossimamente presso l'editore Marietti. Per l'edizione postuma dell'opera di padre Pera non va dimenticato l'apporto bibliografico di padre C. Vanstenkiste, anche lui professore emerito dell'*Angelicum* che continua la pubblicazione del *Bulletin Thomiste* (ora *Rassegna di Letteratura Tomista*).

⁷ Lo hanno fatto, e più ampiamente, anche altri colleghi, cfr. AA.VV., *Essere teologi oggi. Dieci storie*, Marietti, Casale 1986.

Mi riferirò al san Tommaso della *Summa theologiae*, un teologo maturo che scrive sì per *huius doctrinae novitios*, e cioè per gente che non sarebbe facilitata nel proprio impegno di conoscere bene la teologia per poter bene annunciare l'evangelo se dovesse rifarsi ad una diversificata produzione teologica, ma che ne scrive con tutto il ricco bagaglio di produzione scientifica di cui si è arricchito nei lunghi anni di insegnamento universitario⁸. Un insegnamento, come è noto, che ha sempre avuto come base la Sacra Scrittura, anche se il circolo ermeneutico nel suo far teologia l'Aquinate lo ha arricchito metodologicamente assumendo la sapienza antica, e anche quella più recente, non solo dei Padri della Chiesa ma anche dei pensatori laici nell'orizzonte il più ampio possibile ad un uomo del suo secolo⁹. Né turbavano la sua ricerca, e la fedeltà al suo metodo, le obbiezioni che gli provenivano da famosi colleghi, e anche questa sua calma gli arrivava, a mio parere, dall'impostazione evangelica chiarissima che gli era propria¹⁰.

Per arrivare ad una conclusione ordinata debbo partire da alcune annotazioni sulla teologia sacramentaria in genere di san Tommaso: solo cogliendone almeno gli elementi essenziali è possibile poi comprendere la sua teologia sull'Eucaristia (anche di essa dirò qualcosa sommariamente) per dire infine quanto riguarda più specificamente il nostro tema che è poi quello che interessa il Congresso Eucaristico Nazionale del 1988 che porterà l'attenzione delle Chiese in Italia su «l'Eucaristia sacramento di unità».

⁸ Lo ha ripetuto recentemente il Capitolo Generale dei Domenicani nel suo documento sugli studi (redatto da una commissione presieduta da p. L. Boyle, Prefetto della Biblioteca Vaticana) in cui si legge: «Tommaso d'Aquino non considerava la Somma Teologica un contributo alle problematiche teologiche controverse, ma piuttosto, come lui stesso sottolinea, un manuale di teologia per studenti, e cioè per quei domenicani che si preparavano a predicare la Parola di Dio». Questo stile è rimasto nell'Ordine. Continua il documento citato: «Qualche secolo dopo il padre Lagrange scrive nel primo numero della *Revue Biblique* che la *Ecole Biblique* che aveva fondato aveva come fine principale quello di aiutare alla "salvezza delle anime" attraverso ricerche bibliche e la pubblicazione dei risultati di queste ricerche» (cfr. *Acta Capituli Generalis... Abulae celebrati*, Romae, Apud S. Sabinam 1986).

⁹ È sufficiente il rinvio all'opera di padre C. Pera appena citata e alla breve e significativa *Presentazione* di p. Chenu.

¹⁰ A chi gli obietta (forse san Bonaventura) che usare la sapienza pagana è un po' come annacquare il buon vino della sapienza divina, san Tommaso risponde che a lui risulta che a Cana di Galilea l'acqua è diventata vino... Ecco lo stile del teologo (cfr. M.D. CHENU, *op. cit.*, pp. 33 e 37-38).

La teologia sacramentaria in san Tommaso d'Aquino

Nella *Summa theologiae* l'Aquinata affronta sistematicamente i sacramenti nella III pars, dopo aver approfondito «*quae pertinent ad mysteria Verbi incarnati*», indagine appassionata che riguarda gli «*acta et passa Christi*»¹¹. Come si sa non esiste nella *Summa* un organico trattato «*de Ecclesia*», anche se san Tommaso ha un'interessante ecclesiologia¹². Così comincia a parlare dei sacramenti, evidenziando subito che sono sacramenti della Chiesa «*quae ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent*»¹³.

Le annotazioni che seguono, volendo puntare su pochi elementi che reputo determinanti e molto caratteristici, non faranno riferimento ad aspetti che collegano l'insegnamento di san Tommaso a tutto quello che l'Antico e il Nuovo Testamento ci dicono sull'argomento, o a tutto quello che può dire la celebrazione dei misteri cristiani, o a quanto ci è giunto dalla tradizione dei primi secoli e dall'insegnamento dei Padri della Chiesa. Il nostro Dottore non solo non l'ignora ma l'utilizza ampiamente in un insieme che prova la sua attenzione globale nei confronti di quelli che per lui sono sacramenti della fede, della Chiesa e del Regno, memoriale della Pasqua¹⁴.

Gli elementi che segnalo sono principalmente due: san Tommaso d'Aquino elabora una sacramentaria che ruota su un perno principale quanto all'attribuzione di un «genere» ai singoli sacramenti: i sacramenti appartengono al genere del segno¹⁵. Per quanto riguarda poi la causalità, e dunque l'efficacia dei sacramenti, san Tommaso introduce la categoria «causa efficiente strumentale»¹⁶. In que-

¹¹ Cfr. III, 1-59.

¹² Lo ha provato ampiamente il card. J. Hamer: cfr. J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, Morcelliana, Brescia 1964.

¹³ III, 60 *proemium*.

¹⁴ Una sintesi di questo pensiero si ha nell'antifona *O sacrum convivium* (solennità del *Corpus Domini*: l'antifona è attribuita a san Tommaso); cfr. J.M.R. TILLARD, *Le nuove prospettive della teologia sacramentaria*, in *Sacra Doctrina*, 45 (1967), pp. 37-58.

¹⁵ III, 60, 1 (ma anche 2-8).

¹⁶ III, 52, 1.

sto modo evita due difficoltà che hanno sempre accompagnato la comprensione dei sacramenti (in concomitanza, del resto, con le due difficoltà che hanno sempre accompagnato la comprensione di Cristo: c'è chi ne ignora la divinità e chi ne ignora l'umanità essendo sempre più facile, anche se con conseguenze che non rispettano la realtà profonda del mistero, semplificare). Le due difficoltà in sacramentaria sono quelle di una lettura cosificante, sacrale-magica: i sacramenti vengono interpretati alla stregua di oggetti, diventano quasi piccoli marchingegni che bisogna solo far funzionare; nell'ipotesi migliore sono considerati al livello di quei gesti culturali che l'Antico Testamento ci ricorda e che avevano già subito la dura condanna dei Profeti, per essere infine contestati dall'evangelo, e dichiarati non salvifici dall'insegnamento di san Paolo¹⁷.

Si tratta di una difficoltà reale, continuamente in agguato, cui può seguire o una pratica per lo meno quasi-magica che avvilisce la vita cristiana, o — oggi soprattutto in un mondo profondamente scolarizzato — l'abbandono della pratica sacramentale, e anche della Chiesa, nella vana speranza di potersi collegare più veracemente a Cristo. È una difficoltà, e sono conseguenze, che il Magistero di Paolo VI e quello di svariati Episcopati Nazionali hanno evidenziato in recenti documenti, e sulle quali sono tornati più volte sia i teologi che gli uomini spirituali¹⁸.

Affermare e provare, come san Tommaso fa, che i sacramenti appartengono al genere del segno vuol dire evitare dall'origine la difficoltà e recuperare una dimensione che con altre espressioni era appartenuta alla cultura neoplatonica dei Padri antichi, collocandola però in un'area di pensiero nuova e ancor oggi comprensibile. La cultura — anche contemporanea — dà al «segno» un'attenzione crescente, e così anche oggi questo perno della sacramentaria

¹⁷ Cfr. Os 6,6: «poiché voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti»; Is 58,5: «Non è piuttosto questo il digiuno che voglio: sciogliere le catene inique...»; Mc 2,27: «Il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato». Per Paolo, cfr. le lettere ai *Galati* e ai *Romani*.

¹⁸ Cfr. PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi* (l'Esortazione Apostolica dell'8 dicembre 1975, pubblicata in seguito all'Assemblea Ordinaria del Sinodo permanente dei Vescovi del 1974 sull'evangelizzazione); cfr. i programmi dell'Episcopato Francese su «*foi et sacaments*»; cfr. C.E.I., *Evangelizzazione e sacramenti* (il documento con cui è iniziato il piano pastorale sullo stesso argomento, 1973); la Comunità monastica di Bose (cfr. il *Qigaion* di Bose, pentecoste 1975), esprimeva le stesse preoccupazioni e avvertiva: «si perde la Chiesa e poi la fede».

dell'Aquinate mantiene tutta la sua attualità. Gli studi di semiologia, e del linguaggio, confermano questo ruolo¹⁹. Il metodo che san Tommaso usa per parlare del sacramento come appartenente al genere del segno è quello di introdurre, a proposito dell'espressione «sacramento» l'uso dell'analogia, in base alla quale prova come ci possano essere diverse accezioni di «sacramento» e tra esse quella che importa una relazione al segno²⁰.

Ma esiste una seconda difficoltà, in qualche modo opposta alla prima: i sacramenti vengono per così dire svuotati: non sono essi a causare la salvezza, la grazia. Essi sono gesti umani e come tali privi di forza. È «in occasione di essi» che Iddio salva. Questo, per chi sosteneva — e forse per chi ancor oggi sostiene — questa opinione, è anche un modo per mantenere la dignità di Dio al suo giusto posto. Che ne sarebbe se l'Onnipotente dovesse servirsi di piccoli gesti, di piccole cose, per poter salvare l'uomo?²¹.

L'obbiezione è rilevante. San Tommaso la supera formalmente dicendo, ed è suo insegnamento abituale (presente anche nella *Summa contra Gentes*), che Dio nel rivolgersi all'uomo tiene sempre conto di quello che l'uomo è, così come è stato da Lui creato²². È un insegnamento che troviamo ad esempio là dove motiva la «convenienza» dei sacramenti. L'Angelico sa bene che «*gratia non alligatur sacramentis*» e che la potenza amorosa di Dio supera ogni schema (e anche questo è profondamente evangelico), ma porta alcune motivazioni di tipo antropologico che testimoniano della sua profonda convinzione: Dio nel rivolgersi all'uomo ne rispetta a fondo la

¹⁹ Cfr. G. DURAND, *Le statut du symbole et de l'immaginaire aujourd'hui*, in *Lumiere et vie*, 81 (1967), pp. 41-74.

²⁰ Cfr. III, 60, 1 *corpus*: in esso dopo aver detto che sacramento può voler dire «*sacrum secretum*», san Tommaso aggiunge: «*Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis secundum quod importat habitudinem signi. Et secundum hoc sacramentum ponitur in genere signi*».

²¹ Questa, talora radicalizzata, è la posizione che s'incontra talvolta tra i Riformati. Ma è anche la posizione di san Bonaventura, contro la quale si muove san Tommaso. Scrive san Bonaventura: «*Dum nimis damus corporalibus signis ad laudem, subtrahamus honorem gratiae curanti et animae suspiciendi*», mentre obietta san Tommaso: «*Detrahere perfectioni creaturum est detrahere perfectioni divinae virtutis*» (cfr. rispettivamente *Comm. super IV Sent. lib. IV*, d. I, p. I, a. 1, Q. 3 e *Contra Gentes*, III, 69 (ed. Pera, 2446), citati da M.D. CHENU, *Profanidad del mundo. Sacramentalidad del mundo. Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura*, in *Ciencia Tomista*, 2-3, 1974, pp. 183-189).

²² Cfr. III, 60, 4 c; 61, 1 c.

struttura²³. Ma supera anche la difficoltà introducendo, a livello di causalità efficiente, la categoria della «causa efficiente strumentale». Il Padre è causa efficiente principale della grazia, in quanto vero Dio lo è anche il Cristo nella sua divinità, e lo è pure lo Spirito Santo, anche lui vero Dio; ma c'è una prima causa strumentale (tecnicamente si chiama «causa sacramentale congiunta») che è l'umanità autentica di Cristo e, infine, una «causa strumentale separata»: sono i sacramenti. Essi, appunto, funzionano come funziona uno strumento: per esemplificare si può dire che è la mia intelligenza che mi permette di scrivere (causa efficiente principale), la mia mano che tiene la penna (causa efficiente strumentale congiunta), la mia penna che scrive (causa efficiente strumentale separata). E se ne può concludere che è veramente la mia penna a scrivere, anche se abbisogna della mia mano e della mia intelligenza. I sacramenti realizzano davvero quello che significano, perché sono strumenti separati, laddove Cristo-uomo è strumento congiunto, e la Trinità causa efficiente principale²⁴.

Evidenziando la causalità efficiente strumentale dei sacramenti nulla si toglie alla potenza di Dio, tutto si mantiene al sacramento che non finisce per essere una realtà senza senso e a chi lo celebra, come ministro o come fedele, che sa di non essere invitato ad un gesto solo occasionante, ma ad un gesto che, come tutti gli altri che compie, entra nella storia *anche* come suo. Su questa linea, e in questa prospettiva, i sacramenti del Settenario evidenziano la loro densa analogicità con quel sacramento fontale che è Cristo, e con la Chiesa che è sacramento di Dio, e con la Parola che, annunciata, penetra come una spada, e testimonia una continuità omogenea tra evangelizzazione e sacramentalizzazione²⁵.

²³ Cfr. III, 61,1: i sacramenti sono necessari all'umana salvezza per tre ordini di motivi. Anzitutto per la condizione dell'umana natura cui è proprio arrivare alle realtà spirituali e intelligibili attraverso quelle corporee e sensibili; poi per la realtà dell'uomo che peccando si è sottomesso alle realtà corporee; infine se si è attenti all'agire umano ci si accorge che principalmente riguarda dimensioni corporee.

²⁴ Il tutto, apparentemente un po' complicato, ha invece non solo una sua logica interna ma un'omogeneità col vissuto quotidiano nel quale si fa continuamente uso di strumenti (separati o congiunti).

²⁵ Per un approfondimento della dimensione sacramentale di Cristo secondo san Tommaso, cfr. R. CUESTA, *Cristo, sacramento fontal segun Santo Tomàs de Aquino*, in *Escritos del Vedat*, (Torrente), I (1971), pp. 279-329; per la Chiesa-sacramento, cfr. l'ormai classico O. SEMMELROTH, *La Chiesa sacramento di salvezza*, D'Auria, Napoli 1965 e, dello stesso, *La Chiesa come sacramento di salvezza*, in *Mysterium Salutis*, VII, pp. 377-437.

Alcuni aspetti della sacramentaria di san Tommaso d'Aquino è possibile coglierli certo nei loro limiti (non è subito così evidente, ad esempio, il loro collegamento con la storia della salvezza: il riferimento di ogni sacramento ad ogni principale tappa della vita umana è quello che appare con più immediatezza quando si scorre l'elenco del Settenario), anche se un'indagine più accurata, in stretto collegamento con l'insieme della cristologia e dell'ecclesiologia di san Tommaso, permetterebbe ben diversa conclusione²⁶. I due elementi citati sono però sufficienti a mostrare il rigore contenutistico (ripeto: attraverso di essi i sacramenti non sono né oggetti magici, né vuote gestualità), e — se inseguiti nei singoli sacramenti, e in particolare proprio nella teologia sull'Eucaristia come faremo — quello metodologico. Nel soffermarsi ancora un momento su di essi ne testimonio l'evangelicità: è buon annuncio sapere di essere liberati da ogni magia, e da ogni «blocco culturale». È davvero lo Spirito che libera, mentre la lettera uccide. La Legge nuova, legge d'evangelo è la grazia dello Spirito Santo, come prova l'Aquinate, viene prima d'ogni legge scritta²⁷. E ancora è buon annuncio constatare che nei sacramenti la creazione partecipa veramente, efficacemente, anche se strumentalmente, alla storia di salvezza e che quindi c'è in qualche modo un collegamento tra storia universale e storia di salvezza²⁸.

La teologia eucaristica di san Tommaso d'Aquino.

Il trattato sull'Eucaristia san Tommaso lo sviluppa in undici questioni per complessivi settantasei articoli. Si tratta di un discorso affrontato con massima attenzione e completezza che merita davve-

²⁶ Basti rinviare ai citati studi dell'Hamer e del Tillard, o a quelli del Roguet (editore del volumetto sui sacramenti dell'edizione francese della *Somme théologique* detta della *Revue des Jeunes*; il Roguet ha anche curato, per le edizioni du Cerf, Parigi, la migliore traduzione in lingua corrente — francese — della *Summa theologiae*).

²⁷ Cfr. I-II, 106, 1: anche questo è un «alto luogo» del pensiero di san Tommaso d'Aquino, e bene ne esprime tutta l'evangelicità, come ben sanno quanti conoscono a fondo la teologia dell'Aquinate.

²⁸ Cfr. lo studio di un profondo studioso di san Tommaso: J.-H. NICOLAS, *Histoire du salut et histoire universelle*, in *Nova et vetera*, 4, 1980, pp. 295-308.

ro all'Autore il titolo di cantore dell'Eucaristia, ma anche quel Dottrinario che prima ancora che san Pio V, nel 1567, gli attribuisse, gli era abitualmente riconosciuto nel dirlo *Doctor Communis*. Può essere anche solo un gioco di parole, ma corrisponde a una verità profonda: la comunione è un modo molto esatto di denominare l'Eucaristia²⁹.

Lo schema è semplice e, apparentemente un po' restrittivo: ci si chiede se l'Eucaristia sia un sacramento, si parla della «materia», della «forma», degli effetti, di chi riceve il sacramento, del ministro e del rito³⁰. Ma al di sotto dello schema, e lo ha fatto rilevare più di sessant'anni orsono l'abate benedettino Vonier in un libricino che continua ad avere un suo grande valore, c'è una dottrina insieme solida e ardita, metodologicamente conseguente e, lo ripeto ancora una volta, evangelica³¹.

Esaminiamo sommariamente questa dottrina. Essa si sviluppa sulla base dei due elementi fondamentali della sacramentaria di san Tommaso dei quali si è appena detto. Così non ci si dimentica che i sacramenti, e anche l'Eucaristia, sono nel genere del segno, e non si dimentica che si tratta di un'efficacia derivante da una causalità strumentale. Non ci si dimentica neppure che in ogni sacramento si dà sia il *sacramentum tantum*, cioè l'oggetto che si presenta immediatamente ai nostri sensi, sia il *sacramentum et res*, cioè l'insieme della realtà e del segno, sia la *res tantum*, cioè la realtà significante che è lo scopo ultimo del sacramento³². Il *sacramentum et res* esprime l'efficacia *ex opere operato*, la *res tantum* richiede le buone disposizioni del soggetto (il che esclude qualsiasi meccanicità).

«Sacramento perfetto della passione del Signore», l'Eucaristia è

²⁹ Cfr. III, 73, 4 c: «Aliam autem significationem habet respectu rei praesentis, scilicet ecclesiasticae unitatis, cui homines congregantur per hoc sacramentum. Et secundum hoc nominatur communio...».

³⁰ Cfr. III, 73, *Proemium*.

³¹ M. VONIER, *La chiave della dottrina eucaristica*, Ancora, Milano 1955 (l'edizione originale inglese, del 1925, porta come titolo: *A Key to the doctrine of the Eucharist*). Il Vonier, un benedettino tedesco, è stato a lungo monaco e poi abate in un'abbazia, fondata da monaci tedeschi, in Inghilterra.

³² Cfr. A.M. ROGUET, *Notes explicatives*, in *Somme théologiques, l'Eucharistie*, Cerf, Parigi 1960, pp. 282-285; 341-351.

realità complessa che dice insieme nutrimento e sacrificio³³. Questo ancora considerando tre dimensioni che appartengono ad ogni sacramento: la riattualizzazione della Pasqua che collega ogni sacramento al passato, per far vivere il presente e anticipare il futuro; l'essere culto divino perché riattualizzazione dell'atto supremo di culto, quello compiuto una volta per tutte da Cristo (cfr. Eb 8-10); il contenere quello che significa: per cui san Tommaso può dire dell'Eucaristia che è detta sacrificio perché riattualizza la stessa passione di Cristo, ma anche ostia perché contiene lo stesso Cristo, che è ostia salutare, come dice Ef 5,2³⁴.

Realtà complessa l'Eucaristia manifesta nella diversità una profonda unità. Unità che si coglie anche nell'essere insieme (*non sono due realtà distinte!*) sacramento e sacrificio come ricorda il Vonier:

«Un solo e stesso sacramento possiede una duplice funzione: la funzione sacramentale più comune di nutrire l'anima, che l'apparensa con gli altri sacramenti e che, di conseguenza, può essere chiamata direttamente sacramentale; e una funzione sacrificale che è proprietà esclusiva dell'Eucaristia, e che si può legittimamente distinguere dalla funzione ordinaria di cibo spirituale senza che le si faccia perdere in alcun modo la sua natura propria, originale, di sacrificio»³⁵.

È proprio qui che si manifesta ampiamente la correttezza metodologica dell'Aquinate: anche il sacrificio ha ragione di sacramento: il che gli permetterà di evitare sia dimensioni quasi cosificanti, sia il superare la difficoltà «unico sacrificio della Croce e pluralità di celebrazioni eucaristiche», evidenziando come sul Calvario Cristo si offrì *in propria specie* e sull'altare *in specie sacramenti*³⁶.

Sarà così poi possibile indagare con san Tommaso sull'essenza del sacrificio eucaristico che per l'Aquinate è direttamente mistero e non della Persona di Cristo, ma del suo Corpo e del suo Sangue, e

³³ Cfr. III, 73, 5, ad 12.

³⁴ Cfr. III, 73, 4, ad 3.

³⁵ M. VONIER, *La chiave della dottrina eucaristica*, op. cit., p. 91.

³⁶ Cfr. III, 80, 2 c; ma anche III, 80, 5, ad 1: «Peccatum occidentium Christum fuit multo gravius. Primo quidem, quia illud peccatum fuit contra corpus Christi in specie propria; hoc autem est contra corpus Christi in specie sacramenti...».

ancora dell'Eucaristia come riattualizzazione, applicazione e immolazione, e ancora del rapporto tra sacrificio eucaristico e sacrificio della Croce³⁷.

Quanto al modo di compiersi di quel cambiamento per cui non si ha più — secondo il modo di esprimersi di alcuni Padri — un pane comune e del vino comune ma Corpo e Sangue del Signore, san Tommaso perfeziona la dottrina della «transustanziazione» con quel rigore assolutamente semplice, e collegato ad una filosofia della realtà che è vero può suscitare anche difficoltà in una cultura in genere disattenta alle questioni metafisiche ma che può avere ancora un suo fascino e sue risposte, e che domanda di essere per lo meno considerato³⁸. Anche nell'ambito di questa dottrina il Dottore Comune ha modo di trasferire la sua metodologia. Ho già segnalato un articolo che è molto indicativo al proposito, e la cui conclusione anche se può stupire è evangelica³⁹.

Né mancano i riferimenti alla liturgia e alla sua dimensione di partecipazione in base al fatto che «nella nuova legge il vero sacrificio di Cristo è comunicato ai fedeli sotto la specie del pane e del vino»⁴⁰. E si aprono qui le possibilità di aprire ad una teologia del sacerdozio cristiano inteso, come fà il Vaticano II, nel senso più ampio di sacerdozio comune o regale, e nel senso di ministero ordinato proprio del sacerdozio gerarchico⁴¹.

Le riflessioni sulla «partecipazione» sono quelle che, attraverso altre che riguardano il «rito», portano al tema della comunione che è il più vicino a quello riguardante l'Eucaristia come sacramento di unità di cui ci occupiamo qui e che considereremo più propriamen-

³⁷ Cfr. III, 81, 4 (tutto il testo, comprese le obbiezioni e le risposte ad esse). Ed inoltre cfr. l'opera del Vonier citata che dedica alcune pagine a questi specifici temi.

³⁸ Sono note le discussioni degli anni '60 sulla possibilità di usare altre terminologie (transsignificazione, transfinalizzazione). Paolo VI, in *Eucharisticum mysterium* (1965) usò il termine *transelementazione*, pur ribadendo la dottrina tradizionale della transustanziazione e annotando la possibilità dell'uso di altri termini purché non usati in opposizione a quello ormai classico che bene esprime quanto si compie col mutamento.

³⁹ Cfr. sopra, n. 4.

⁴⁰ Cfr. III, 22, 6 c, e ad 2 (ove si parla di partecipazione; cfr. anche III, 1 c.

⁴¹ Cfr. *Lumen gentium*, 10: «Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro...». Cfr. anche ATI, *Popolo di Dio e sacerdozio*, Messaggero, Padova 1983 (sono gli atti di un Congresso nazionale dell'Associazione teologica italiana).

te tra poco, avendo esposto quanto è necessario per cogliere le conclusioni in san Tommaso d'Aquino.

Trattandosi volutamente di un sommario non si può che concludere quanto scritto fin qui con l'invito ad approfondire la dottrina eucaristica dell'Aquinate, facendosi magari aiutare ancora una volta dal piccolo ma denso lavoro del Vonier, ma cercando anche di avere sotto gli occhi i gustosi testi della *Summa theologiae* che riserbano sempre sorprese ad un lettore insieme attento e aiutato da altri attenti lettori di san Tommaso. L'attenzione ai testi è sempre preziosa⁴².

L'Eucaristia sacramento di unità ha in san Tommaso un Maestro

Eccoci finalmente al nodo del nostro argomento. Credo, però, che le pagine che lo precedono siano indispensabili. San Tommaso d'Aquino è davvero un Maestro nel presentare l'Eucaristia come «sacramento di unità», ma lo è perché è Maestro in sacramentaria e in teologia eucaristica.

Padre Jean-Hervé Nicolas, o.p., che per più di venticinque anni è stato Ordinario di Teologia Dogmatica alla Facoltà di Teologia dell'Università cantonale di Friburgo, in Svizzera, nel suo lavoro di sintesi teologica intitola un capitolo del suo trattato sull'Eucaristia al «sacramento dell'unità», e lo fa bene sintetizzando il pensiero dell'Aquinate⁴³. Non è un caso che padre Jérôme Hamer, ora cardinale, abbia potuto produrre un lavoro che indubbiamente ha influenzato i lavori del Vaticano II a proposito del mistero della Chiesa, e dunque *Lumen gentium*. Il suo libro ruota attorno all'ecclesiologia di san Tommaso che ha un certo modo d'intendere l'Eucaristia⁴⁴.

⁴² E libera dalle prevenzioni che possono produrre i manuali, ormai non più accettabili in una cultura attenta al dato storico e positivo.

⁴³ J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité*, Ed. Universitaires Fribourg-Beauchesne, Friburgo-Parigi 1985, pp. 1000 e seguenti.

⁴⁴ J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, Morcelliana, Brescia 1964.

L'ecclesiologia «eucaristica», quella di cui negli ultimi venti anni si sono impossessati anche i teologi cattolici, è stata ampiamente considerata nel mondo ortodosso⁴⁵. Una buona conoscenza, e un effettivo utilizzo, non solo celebrativo, della teologia di san Tommaso d'Aquino, avrebbe potuto dare spazi effettivi a questa ecclesiologia: ed è un merito di un grande studioso di san Tommaso come il card. Ch. Journet l'averla cominciata ad accogliere⁴⁶. Gli studi di Y. Congar la considerano ampiamente, come del resto quelli di K. Rahner⁴⁷.

Torniamo a san Tommaso d'Aquino. Abbiamo visto che il *sacramentum tantum*, il segno ben visibile, sono le apparenze (gli accidenti) pane e vino; che il *sacramentum et res* è il corpo e il sangue del Signore Gesù; che la *res tantum* (o *res sacramenti*, il significato non significante, «la realtà significata e non contenuta») è il Corpo mistico, cioè la società dei santi, perciò il sacramento del Corpo di Cristo è sacramento dell'unità della Chiesa⁴⁸.

Che ci si trovi dinanzi a pane e vino che, per fede, il fedele sa essere solo «apparenze di pane e di vino», essendo la realtà profonda, la sostanza, un'altra, e cioè corpo e sangue di Gesù Cristo, è evidente: si tratta di un cibo che fu confezionato con farina di frumento, di una bevanda che fu confezionata, e trattata, partendo dall'uva, per avere vino. Da notare che è solo la fede che mi fa affermare che al di là di quanto appare c'è il vero corpo e il vero sangue di Cristo: san Tommaso lo afferma con vigore proprio mentre comincia a parlare della transustanziazione:

«Che vi sia in questo sacramento il vero corpo e il vero sangue di Cristo non lo può cogliere la nostra conoscenza sensitiva (non sensu), ma soltanto la fede che si basa sull'autorevolezza di Dio»⁴⁹.

⁴⁵ Tra gli Ortodossi, cfr. N. AFANASSIEFF, *La Chiesa che presiede nell'amore*, in O. CULLMANN e altri, *Il primato di Pietro*, Mulino, Bologna 1965, pp. 487-555; tra i cattolici, cfr. B. FORTE, *La Chiesa nell'eucaristia*, D'Auria, Napoli 1975, con buona bibliografia.

⁴⁶ Nella grande opera *L'Eglise du Verbe incarné* (pubblicata da Desclée de B. dal 1951 al 1969, in tre volumi).

⁴⁷ Per entrambi cfr. la bibliografia nell'opera di B. Forte sopra citata.

⁴⁸ Cfr. III, 67, 2 c; III, 80, 4 c.

⁴⁹ III, 75, 1 c.

E questo atto di fede, secondo l'Autore, perfeziona la fede stessa (e in questo senso è conveniente) che non ha riscontri quanto la divinità di Cristo, e qui neppure quanto l'umanità⁵⁰.

È nella fede, dunque, che il fedele riconosce la presenza di Gesù Cristo sotto le specie del pane e del vino: e in forza del sacramento si tratta della presenza del corpo e del sangue: e su questo san Tommaso insiste. Si tratta del corpo e del sangue del Cristo *passus*⁵¹. «Per concomitanza», poi, in forza dell'unione ipostatica, e in forza dell'unità dell'essere umano si avranno anche la sua divinità, e la sua anima: ma per concomitanza. Il sacramento in quanto tale rimanda solo al vero corpo e al vero sangue⁵².

Si tratta del vero corpo e del vero sangue, in forza del sacramento, ma anche dell'anima e della divinità. Fermiamoci però per un momento ai soli «vero corpo e vero sangue»: e la corporeità di Gesù Cristo nella sua totalità, una corporeità che proprio perché «di uomo» dice per dir così una relazione trascendentale all'anima che ne è la forma (attenzione a non intendere banalmente come se si trattasse di due realtà separate, collegate tra loro come se costituissero un agglomerato: distinzione non è separazione!). E si tratta di quell'uomo che è «vero Dio»: le due nature sono insieme senza confusione e senza divisione⁵³.

Dunque l'Eucaristia, nel *sacramentum et res*, ci dà veramente Cristo, il Verbo di Dio che per opera dello Spirito Santo uomo si è fatto nel seno di Maria; è nato; è cresciuto; ha predicato e operato; ha celebrato la Pasqua con i suoi; è stato arrestato; è stato condannato e messo a morte; è stato risuscitato; è apparso ai suoi; è asceso al cielo da dove invia lo Spirito e ove siede alla destra del Padre⁵⁴. È colui

⁵⁰ «... *hoc competit perfectioni fidei, sicut est de divinitate Christi, ita est de eius humanitate... Et quia fides est invisibilium, sicut divinitatem suam nobis exhibet Christus invisibiliter, ita et in hoc sacramento carnem suam nobis exhibet invisibili modo*», III, 75, 1 c.

⁵¹ Cfr. III, 73, 3, ad 3; è l'interpretazione sulla quale insiste il Vonier (cfr. M. VONIER, *op. cit.*, p. 136); contro di essa, perché ritiene che si tratti del Cristo glorioso, cfr. J.-M.R. TILLARD, *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, Paoline, Roma 1965).

⁵² Cfr. III, 76, 2 c, e ad 1. Si noti l'insistenza del teologo che si mantiene nell'ambito di una metodologia precisa: dal segno (il sacramento è nel genere del segno) si è rinviati solo a quello che il segno, nella sua totalità di realtà e di parole, significa.

⁵³ È il dettato di Calcedonia, mai abbastanza approfondito, e, se tenuto presente in cristologia, ma anche in ecclesiologia, portatore di ricchissime conseguenze di verità e libertà.

⁵⁴ Per rifarsi agli *acta et passa Christi* come ci vengono consegnati dalla professione di fede niceno-costantinopolitana (il *Credo* più abitualmente usato nella celebrazione eucaristica).

che avendola fondata, è Capo della Chiesa: quella Chiesa che è la sua sposa, e il suo Corpo misterioso, corpo di cui Lui è la Testa⁵⁵.

Mentre il *sacramentum et res* direttamente, in forza appunto del *sacramento*, e perciò nel segno compreso nella fede, ci consegna il vero corpo e il vero sangue, e indirettamente, per concomitanza, anima e divinità di Gesù Cristo, e l'«indirettamente e per concomitanza» sono strettamente legati a quanto per fede il fedele coglie — sotto le specie del pane e del vino — nella pienezza del sacramento (il *sacramentum et res*), e cioè appunto il vero corpo e il vero sangue del Cristo «*passus*», quanto dice «Chiesa», e dunque quanto dice «quel corpo di cui Cristo è la testa» viene solo simbolicamente (dunque non sacramentalmente in senso stretto, cioè efficacemente) espresso dal pane derivato da molteplici chicchi di frumento, dal vino derivato dal succo di molteplici acini d'uva⁵⁶. Ma non si tratta invece di un rinvio simbolico quando si parte dalla realtà colta dalla fede del «vero corpo e vero sangue», con quanto vi è annesso per concomitanza, e cioè anima e divinità: non è rinvio simbolico, ma sacramentale, cioè efficace, perché il «vero corpo e il vero sangue» dicono veramente (non come le specie di pane e di vino) Gesù Cristo: e dicono veramente perciò Colui che è il Capo della Chiesa, Chiesa che è misticamente (non in senso morale ma in senso fisico-biblico) il suo corpo, quello di cui Lui è Testa⁵⁷. È proprio questa dimensione profonda che prende il nome di *res tantum* o *res sacramenti*, la Chiesa, cioè, il Corpo mistico di Cristo, che è la società dei santi⁵⁸.

Proprio per questo san Tommaso può affermare che il sacramento del Corpo di Cristo è sacramento dell'unità della Chiesa: e lo prova citando un testo di san Paolo. È il testo di 1 Cor 10,17. Nella traduzione italiana vi si legge: «Poiché c'è un solo pane, noi, pur essen-

⁵⁵ Basti la sintesi che ne fa *Lumen gentium*, 6 e 7.

⁵⁶ Immagini care ai Padri Apostolici, e ai Padri della Chiesa, e ancora presenti in testi liturgici, ma anche ricordate da san Tommaso: cfr. *Super primam epistolam ad Corinthios lectura*, in S. Thomae Aq. *Super Epistolas S. Pauli lectura*, I, ed. Cai, Marietti, Torino-Roma 1953, n. 654: è proprio qui che dopo aver ricordato chicchi e uve, san Tommaso aggiunge «*Est autem Eucharistia specialiter sacramentum unitatis et charitatis, ut dicit Augustinus super Joannem*».

⁵⁷ Per il significato non morale ma fisico-biblico, cfr. P. BENOIT, *Eségèse et théologie*, II, Cerf, Parigi 1961, pp. 107-153.

⁵⁸ Cfr. III, 80, 4 c.

do molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane». San Tommaso d'Aquino accoglie una lettura leggermente diversa: aggiunge «*et de uno calice*», lettura forse corrente ai suoi tempi, e comprovata da molti codici⁵⁹.

È un testo che, in filigrana, per così dire in negativo, fa riferimento alla «comunione», cioè all'unità. Infatti subito dopo si legge che chi mangia le vittime sacrificiali è «in comunione» con l'altare (cfr. 1 Cor 10,18). Ma, soprattutto, è un testo che è preceduto da un versetto dove per due volte si usa, e in positivo, cioè secondo il senso di quella comunione che esprime la fedeltà di Dio alle sue promesse (cfr. 1 Cor 1,9), l'espressione «comunione» (*koinonia* nel testo greco, *communicatio* e *participatio* in quello della *Vulgata*), ad indicare che il calice di benedizione e il pane spezzato è intima unione col sangue e col corpo di Cristo, del Signore⁶⁰.

Insistendo su questo tema, l'Angelico Dottore afferma che la *res sacramenti* «è l'unità del Corpo mistico, senza la quale non c'è salvezza»⁶¹, e poco prima, citando lo stesso testo di 1 Cor 10,17, aveva detto che «da questo è chiaro che l'Eucaristia è il sacramento dell'unità della Chiesa»⁶². E in questo riprendeva un insegnamento di sant'Agostino⁶³.

Procedendo su questa linea ne consegue un'affermazione molto importante. Si è fatto notare sopra che la distinzione di san Tommaso tra *sacramentum tantum*, *res et sacramentum* e *res tantum* ci fa capire che se la *res et sacramentum* opera, per la potenza di Dio, *ex opere operato*, la *res tantum* coinvolge la disponibilità del soggetto, ed evita le interpretazioni magiche⁶⁴. Proprio per questo afferma il

⁵⁹ Cfr. al versetto citato l'edizione critica del Nestle (E. NESTLE, curavit..., *Novum Testamentum...*, Stuttgart 1963²², p. 442). San Tommaso lo cita in III, 67, 2 c.

⁶⁰ Per i diversi significati di *koinonia*, cfr. P.C. BORI, *Koinonia. L'idea di Chiesa nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1972 (con ottima *Bibliografia*). L'opera del Bori è invece criticabile quanto ad alcuni suoi assunti, cfr. G. GRASSO, *Sul significato di «comunione»*, in AA.VV., *Teologia e progetto/uomo in Italia*, Cittadella, Assisi 1980, pp. 273-282.

⁶¹ III, 73, 3 c.

⁶² III, 73, 2 sed contra.

⁶³ Dice sant'Agostino, dopo aver citato 1 Cor 10,17: «Oh grande mistero d'amore! grande simbolo di unità! grande legame di carità! Chi vuol vivere, ha dove vivere, ha di che vivere. Si avvicini, creda, entri nel corpo e parteciperà alla vita. Non fugga l'unione con gli altri membri...» (*In Ioan*, tract. XXVI, 13, ML 35, 1613; la traduzione è quella del *Commento al vangelo di S. Giovanni*, Città Nuova, Roma 1965).

⁶⁴ Vedi sopra p.

Dottore Comune: «...nel sacramento dell'Eucaristia la *res sacramentum* appartiene alla materia, ma la *res tantum* cioè la grazia che viene data, è in chi la riceve»⁶⁵. E continua notando: «...la realtà significata e non contenuta (cioè non significante: il pane e il vino non la significano; né la significano in quanto tali il corpo e il sangue che il credente coglie per fede sotto le specie del pane e del vino, n.d.A.), cioè il corpo mistico di Cristo che è la società dei santi (fà sì che) chiunque assume questo sacramento, per il fatto stesso manifesta («*significat*») di essere unito a Cristo e incorporato alle sue membra. E questo avviene attraverso la fede formata (dalla carità)»⁶⁶. Si apre così uno splendido itinerario teologico spirituale che collega l'Eucaristia, attraverso la passione di Cristo, alla carità, virtù teologale che dà una struttura architettonica a tutta la vita in Cristo, anche nei suoi aspetti sociali (cioè ecclesiali), quasi come la prudenza politica compie a livello di vita umana nel sociale⁶⁷.

Il riferimento alla fede e alla passione di Cristo chiede di essere ancora ripreso perché san Tommaso, proprio dove insiste che si tratta della fede formata dalla carità parla della Chiesa corpo mistico di Cristo. Dice infatti:

«...la passione di Cristo causa la remissione dei peccati secondo il modo della redenzione. Infatti Lui è il nostro capo che ci ha liberato, per mezzo della passione che affrontò per amore e obbedienza, in quanto sue membra, dai peccati, quasi a prezzo della sua passione: un po' come se un uomo per mezzo di un'azione meritoria compiuta da una mano si redimesse dal peccato compiuto da un piede. Ora come il corpo naturale è uno, formato di membra diverse, così tutta la Chiesa, che è il mistico corpo di Cristo, è considerata quasi come una sola persona col suo capo che è Cristo»⁶⁸.

Mi sembra sia possibile intravvedere un collegamento tra questo insegnamento e quello che stiamo inseguendo nell'ambito del trattato dell'Eucaristia, che proprio per la sua densità è luogo di sintesi

⁶⁵ «*Nam in sacramento Eucharistiae id quod est res et sacramentum est in ipsa materia; id autem quod est res tantum, est in suscipiente, scilicet gratia quae confertur*», III, 73, 1, ad 3.

⁶⁶ III, 80, 4 c.

⁶⁷ Cfr. III, 49, 1, ad 5; cfr. anche II-II, 23, 8, quanto alla carità forma di tutte le altre virtù; II-II, 50, 2, in particolare ad 2, per la funzione architettonica della prudenza.

⁶⁸ III, 49, 1 c.

e di collegamento di quanto fà riferimento alla nostra fede⁶⁹.

Ma è anche importante ricordare — sempre per la nostra tematica — il ruolo dello Spirito santo. Lo ha studiato il padre Tillard in un suo noto lavoro sull'Eucaristia Pasqua della Chiesa⁷⁰.

Lo Spirito santo ha, per san Tommaso d'Aquino, un fondamentale ruolo quanto l'efficacia dei sacramenti⁷¹. Né va dimenticato che sempre per l'Aquine la «grazia cristiana» ha un nome proprio: è la «grazia dello Spirito santo», Legge nuova che sostituisce l'antica, permettendo così una vita nuova in Cristo⁷².

Ed è lo Spirito santo che fà sì che l'Eucaristia abbia la forza di rimettere tutti i peccati, senza eccezione, fossero anche i più enormi⁷³.

In questa prospettiva è anche possibile cogliere una dimensione escatologica che non è solo quella di offrire, attraverso il «viatico» una strada per arrivare a fruire Dio, ma qualcosa di ben più ecclesiale⁷⁴. Proprio perché la *res sacramenti* è l'unità della Chiesa chi si nutre dell'Eucaristia realizza un'intima unione col Cristo e l'incorporazione ai suoi membri, in una Chiesa che è colta nella sua dimensione di Chiesa perfetta nella sua condizione di pienezza⁷⁵.

Sia il denso riferimento al ruolo dello Spirito santo che è forza unitiva, sia quello alla Chiesa nella sua perfezione di Cristo celeste verso cui cammina la Chiesa peregrinante già ad essa unita (cfr. LG, 48-51), possono servire da conclusione all'indagine fin qui compiuta che manifesta, nelle categorie di una teologia elaborata più di sette secoli orsono, la qualifica di san Tommaso d'Aquino come Maestro

⁶⁹ Sempre in riferimento alla comunione ecclesiale si potrebbe esaminare l'ampio commento del Gaetano su II-II, 39, 1 (cfr. il testo del Gaetano nell'edizione critica della *Leonina*). Si è nel trattato sulla Carità, si esaminano i vizi opposti alla pace, si indaga sullo «scisma». Il Gaetano con grande finezza ne tratta gli aspetti di fondo, collegati alla comunione ecclesiale. Cfr. al proposito anche J. HAMER, *op. cit.*, pp. 186-191.

⁷⁰ J.-M.R. TILLARD, *L'Eucaristie Pâque de l'Eglise*, Cerf, Parigi 1964 (esiste anche l'edizione italiana).

⁷¹ J.-M.R. TILLARD, *op. cit.*, pp. 77-83.

⁷² Cfr. I-II, 106, 1.

⁷³ J.-M.R. TILLARD, *op. cit.*, p. 156. Vi si affrontano anche i problemi collegati al perché della penitenza sacramentale richiesta per accostarsi all'Eucaristia. San Tommaso d'Aquino li affronta con acutezza e profondità, evidenziando ancora una volta la dimensione ecclesiale e il ruolo della *res sacramenti*: cfr. III, 79, 3; 80, 4, ad 1 e ad 5.

⁷⁴ Cfr. III, 73, 4, ma poi III, 80, 2 ad 1.

⁷⁵ Cfr. III, 80, 4, e *In Ephesios* (ed. Cai, Marietti, n. 161).

anche di quelli che oggi desiderano accostarsi al mistero eucaristico per indagarne le ricchezze.

Nella speranza che dalla conoscenza sia reso forte l'amore e attraverso la conoscenza e l'amore sia possibile quella contemplazione che abilita tutti alla missione.

Quanto detto fin qui potrebbe bastare. Mi piace però segnalare ancora qualche testo, meno noto, dell'Aquinate, in cui si ritrova un collegamento tra l'Eucaristia e l'unità e carità della Chiesa. Nella *Super primam epistolam ad Corinthios lectura*, si trova questa affermazione:

«Questo sacramento si offre sotto le specie del pane e del vino... perché il pane, da molti chicchi, e il vino da molte uve, significano l'unità della Chiesa, costituita da molti fedeli. L'Eucaristia, infatti, è in maniera speciale il sacramento dell'unità e della carità, come insegnava sant'Agostino nel *Super Ioannem*»⁷⁶.

Ho voluto citare questo testo, che in verità non dice molto, perché è quello da cui son partito nell'affrontare questa piccola ricerca. Non dice molto perché si limita ad affermare, e a citare sant'Agostino. Non dice molto perché si collega, nella prima parte, ad una significazione molto estrinseca, quella che parte dal *sacramentum tantum*, il pane e il vino offerti, che dicono sì un'unità raggiunta da molti chicchi e acini diversi unificati nel pane di farina e nel vino, ma un'unità ben estrinseca (si tratta in fondo di un coacervo, non di autentica unità). Si ricordi ancora che queste *lecturae* spesso sono raccolte di lezioni svolte da san Tommaso, ma stese nella loro redazione attuale, da altri: insomma, non sono *expositiones*. Dunque il pensiero del Maestro potrebbe essere stato modificato da chi l'ha raccolto, e dunque meno immediatamente riferibile a lui.

Resta comunque importante la citazione, il collegamento ad un insegnamento robusto come quello di sant'Agostino, e ancora il rammarico che — a seguito degli avvenimenti che hanno coinvolto e Papato e Chiesa nei secoli XIV-XVI — l'ecclesiologia cattolica romana ne abbia scarsamente usato, con un impoverimento che si fa sentire ancora, nonostante i documenti preparatori del Vaticano I e quelli prodotti dal Vaticano II.

Al di là del rammarico, però, rimane la consapevolezza di un cammino ritrovato e la speranza di quanto può operare tanto mistero, di cui le comunità cristiane si stanno riappropriando.

⁷⁶ *Super primam epistolam ad Corinthios lectura*, in S. Thomae Aq., *Super epistolas S. Pauli lectura*, I, ed. Cai, Marietti, Torino-Roma 1953, n. 654, già citato, n. 56.