

Le “Nozze dell’agnello” e il mistero dell’unione eucaristica

Resumo

Segundo a S. Escritura, as “núpcias do Cordeiro” ou “o banquete das núpcias do Cordeiro” (Ap 19,7.9) são a consumação da união de Jesus Cristo com a Igreja. Esta união final é preparada por meio da união eucarística e nela antecipada. A união eucarística – o efeito da recepção do sacramento da Eucaristia – é verdadeiramente um mistério de fé, que não é menor do que o mistério da presença substancial de Cristo na Eucaristia. É uma união singular que, de fato, corresponde à grandeza e profundidade, à sabedoria e onipotência do amor de Cristo pela Igreja, Sua esposa. Deste modo, se torna um mistério insondável de união, em Sua singular profundidade ou intimidade, sendo caracterizada pela totalidade: esta união envolve todo o ser dos amantes. É um mistério de amor e união “esposal”.

Reassumindo e desenvolvendo o que escreveu num artigo anterior nesta revista («A consumação do “mistério de Cristo”: a união de todas as criaturas em Cristo segundo o modelo divino trinitário e pela Eucaristia»), o autor reflete sobre a especificidade da união do batizado com Cristo através da Eucaristia, sem a qual a Igreja, Corpo de Cristo e Esposa de Cristo, simplesmente não existiria. Essa especificidade se manifesta no sinal sacramental próprio da Eucaristia: comer pão, beber vinho. Mas este pão e este vinho são o Filho de Deus encarnado, e assim se pode realizar uma união global do homem com Deus, união que não se restringe ao espírito, mas envolve também o corpo, isto é, o ser humano por inteiro. Pode, por isso, ser uma união global, envolvendo todo o ser dos amantes e unidos, a saber, de Deus encarnado e do homem. Sendo uma união interpessoal – no Espírito Santo –, é ao mesmo tempo uma união de natureza com natureza, de substância com substância, substância humana (do cristão) com substância humana (de Cristo). Mas esta última está unida à substância divina, é a substância humana de Deus Filho. Assim, a “transformação em Cristo” – união por transformação (efeito da recepção da Eucaristia) – é também transformação em Deus. E a

união eucarística com Cristo e n'Ele é um certo reflexo da união divina trinitária ou, exatamente, da união do Filho com o Pai no Espírito Santo, uma união interpessoal que é também substancial no sentido mais forte da palavra, uma vez que a comunhão entre as Pessoas divinas é verdadeiramente total.

A união eucarística é realmente um dos mistérios centrais da fé cristã; como antecipação das “nupcias do Cordeiro”, é a meta da missão conjunta do Filho e do Espírito Santo na história. Verdadeiramente, “temos de meditar muito a respeito deste mistério, ou seja, sobre o fato de que o próprio Deus se torna Corpo, um conosco; Sangue, um conosco” (Bento XVI).

Summary

According to Sacred Scripture, the “wedding feast of the Lamb” (Apoc 19, 7.9) is the consummation of the union of Jesus Christ with the Church. This final union is prepared by means of Eucharistic union and is by it anticipated. The Eucharistic union – the effect of the reception of the sacrament of the Eucharist – is truly a mystery of faith, which is no less a mystery than the substantial presence of Christ in the Eucharist. It is a unique union which in fact corresponds to the greatness and depth, the wisdom and omnipotence of the love of Christ for the Church, His spouse. In this way, it becomes an unfathomable mystery of union, in its singular profundity and intimacy, being characterized by totality: this union involves the being of the lovers. It is a mystery of “spousal” love and union.

Summarizing and developing what he wrote in a previous article in this journal (“The consummation of the “mystery of Christ’: the union of all creatures in Christ according to the divine Trinitarian model and the Eucharist”), the author reflects on the specificity of the union of the baptized with Christ through the Eucharist, without which the Church, body of Christ and Spouse of Christ, simply would not exist. This specificity manifests itself in the sacramental sign proper to the Eucharist: eating bread, drinking wine. But this bread and this wine are the Son of God incarnate, and thus is able to realize a global union of man with God; union which is not restricted to the spirit, but involves also the body, involving the whole being of the lovers and united of God incarnate and of man. Being an interpersonal union – in the Holy Spirit –,

it is at the same time a union of nature with nature, of substance with substance, the human substance (of the Christian) with the human substance of God the Son. In this way the “transformation in Christ” – union by transformation (effect of the reception of the Eucharist) – is also transformation in God. And the Eucharistic union with Christ and in Him is a certain reflection of the divine Trinitarian union or, more exactly, of the union of the Son with the Father in the Holy Spirit, an interpersonal union which is also substantial in the strongest sense of the word, considering that the communion between the divine Persons is truly total.

The Eucharistic union is really one of the central mysteries of the Christian faith; as an anticipation of the “wedding feast of the Lamb”, it is the goal of the joint mission of the Son and the Holy Spirit in history. Truly, “we have to meditate much on this mystery, or rather, on the fact of God Himself becoming Body, one with us; Blood, one with us” (Benedict XVI).

* * *

I. Le “nozze dell’Agnello” come compimento finale dell’unione di Cristo con la Chiesa

Il libro dell’Apocalisse parla del “compimento” del “mistero di Dio” (Ap 10,7). “Il mistero di Dio” è in questo brano senza dubbio il disegno divino nei riguardi delle Sue creature. Il “compimento” di questo disegno è presentato più tardi, verso la fine del libro, come la realizzazione delle “nozze dell’Agnello” (Ap 19,7), cioè, le nozze di Cristo crocifisso e risuscitato, e anche come il “banchetto delle nozze dell’Agnello” (19,9).

Il Catechismo della Chiesa Cattolica (*Ccc*) costata:

La Sacra Scrittura si apre con la creazione dell’uomo e della donna ad immagine e somiglianza di Dio¹ e si chiude con la visione delle “nozze dell’Agnello” (Ap 19,7; Ap 19,9). Da un capo all’altro la Scrittura parla del Matrimonio e del suo “mistero”, della sua istituzione e del senso che Dio gli ha dato, [...] del suo rinnovamento “nel Signore” (1Cor 7,39), nella Nuova Alleanza di Cristo e della Chiesa². (*Ccc* 1602)

¹ Cf. Gen 1,26-27.

² Cf. Ef 5,31-32.

Da tutto ciò si può concludere che il matrimonio, come una realtà di unione interpersonale, come intima comunione di vita e di amore, è capace di rispecchiare, in qualche modo, il mistero di perfettissima unione interpersonale, che è il Dio trinitario, e il mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa. In effetti, il pieno compimento della Nuova Alleanza di Cristo e della Chiesa, e più in generale, il compimento del disegno di Dio nei riguardi di tutte le creature, è chiamato nell'Apocalisse "le nozze dell'Agnello" e il "banchetto" di queste nozze. Perciò, quel mistero di amore e unione "nuziale" passa per tutta la Sacra Scrittura come un "filo rosso".

L'espressione "le nozze" indicano che si tratta di un mistero di *amore* e, perciò, di *profonda unione tra persone*. Ma quale è la caratteristica dell'amore e dell'unione tra uomo e donna nel matrimonio che fa sì che siano idonei a essere un'immagine di quel compimento del disegno divino di amore che si realizzerà alla fine di tutta la storia della salvezza?

Diciamolo con le parole del Beato Papa Giovanni Paolo II³, citate anche nel Catechismo della Chiesa Cattolica:

L'amore coniugale comporta una totalità in cui entrano tutte le componenti della persona – richiamo del corpo e dell'istinto, forza del sentimento e dell'affettività, aspirazione dello spirito e della volontà –; esso mira a una unità profondamente personale, quella che, al di là dell'unione in una sola carne, conduce a non fare che un cuore solo e un'anima sola. (Ccc 1643)

La caratteristica è pertanto la **totalità** dell'amore e dell'unione: un amore e un'unione desiderata dall'amore che coinvolgono *tutto l'essere* della persona umana.⁴ Questo amore e questa unione Dio l'ha giudicati atti ad esprimere la relazione tra Lui e gli uomini nell'alleanza che Egli stabilisce con loro e vuole portare alla piena perfezione.

Nell'Antico Testamento c'era solamente la preparazione di quell'unione "sponsale". Solo quando il Figlio di Dio Si è incarnato, Dio, cioè una delle tre Persone divine, Si è veramente fatto "sposo", una persona della

³ Esort. Ap. *Familiaris consortio*, 13.

⁴ In generale, si deve riconoscere: "Ogni autentica esperienza dell'amore si fonda su un'evidenza elementare: la persona, in quanto tale, è *corpore et anima unus*, come insegna *Gaudium et spes* (n. 14). L'amore e l'amare sono di tutto l'uomo e non sopportano alcun dualismo né alcuna separazione. [...] L'uomo non può produrre nessun atto di amore effettivo rinunciando alla totalità di anima e corpo di cui è costituito" (Cardinale Angelo SCOLA, *L'eros, l'agape e l'uomo a una dimensione*, in: *L'Osservatore Romano*, 21.03.2011, p. 6).

medesima natura delle persone che sono chiamate a essere la “sposa”. Lo sposo, infatti, deve essere “consustanziale” alla sposa⁵, cioè, della stessa sostanza (natura) della sposa. Ecco un effetto importante e fondamentale dell’incarnazione di Dio.

Così è anche con l’incarnazione di Dio Figlio che il popolo dell’alleanza – estendendosi ora agli uomini di tutti i popoli – può diventare la sposa di Dio in tal modo unita allo Sposo divino da essere il “*corpo*” di Cristo, dello Sposo divino. Ma anche nel Nuovo Testamento, cioè, nel tempo della Chiesa in attesa della venuta del suo Sposo dal Cielo, l’unione tra Cristo lo Sposo e la Chiesa Sua sposa non è perfetta, come se non ci fosse da aspettare un *compimento perfezionante* di quest’unione. La storia della Chiesa si presenta in questo senso come un processo dinamico verso quella *perfezione finale*⁶: le “nozze dell’Agnello”, il “banchetto delle nozze dell’Agnello”. In questo senso si esprime il canto di giubilo nell’Apocalisse: “Ralleghiamoci ed esultiamo, rendiamo a Lui gloria, perché son giunte le nozze dell’Agnello; la sua sposa è pronta” (Ap 19,7).

Il tempo della Chiesa è caratterizzato, di conseguenza, da una certa *realizzazione del mistero delle nozze* (“già”), da certe caratteristiche, quindi, che sono quelle delle “nozze dell’Agnello”, ma anche da un “non ancora”: la Chiesa, nella sua unione con Cristo-Sposo, va *incontro a una perfezione ancora da attingere* (pienamente). Il tempo della Chiesa è il tempo della presenza dello Sposo e dell’unione della Chiesa con Lui attraverso *segni efficaci*, cioè, i *sacramenti*, e soprattutto attraverso il sacramento dell’*Eucaristia*.

Se ci domandiamo: che posto occupa, nella storia della salvezza, l’Eucaristia?, possiamo rispondere con Raniero Cantalamessa:

non occupa un posto, ma la occupa tutta! L’Eucaristia è coestensiva alla storia della salvezza: tutta la storia della salvezza è presente nell’Eucaristia e l’Eucaristia è presente in tutta la storia della salvezza. [...] L’Eucaristia, però, è presente in tre modi diversi nei tempi, o fasi, che abbiamo distinto nella storia della salvezza: è presente nell’Antico Testamento come *figura*; è presente nel Nuovo Testamento come *evento* ed è presente nel tempo della

⁵ Il Simbolo di unione (anno 433), che si può chiamare *il Credo di Efeso*, dice che Gesù, secondo la divinità, è consustanziale al Padre e, secondo l’umanità, è consustanziale a noi uomini (cf. DS 272).

⁶ Cf. CONC. VAT. II, *Lumen gentium*, 4.

Chiesa, in cui viviamo noi, come *sacramento*. La figura anticipa e prepara l'evento, il sacramento "prolunga" e attualizza l'evento.⁷

E c'è un altro aspetto del sacramento – non sconosciuto da Cantalamezza – e che è questo: il sacramento *anticipa* il compimento finale e ci *avvia* a esso. Vediamo, dunque, che anche l'Eucaristia passa per tutta la storia della salvezza e la Sacra Scrittura, la quale ci presenta il compimento perfetto di questa storia della salvezza come un "banchetto": "Beati gli invitati al banchetto delle nozze dell'Agnello" (Ap 19,9).

II. La Chiesa, sposa unita a Cristo e Suo Corpo attraverso l'Eucaristia

La Chiesa si compone di molte persone. Perché queste persone siano, costituendo un'unità, la "sposa" di Cristo, devono essere *unite a Cristo Sposo*; devono entrare nell'alleanza conclusa nel sangue di Cristo e rinnovata sacramentalmente in ogni celebrazione eucaristica: "questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati" (Mt 26,28).

Quell'unione delle singole persone con Cristo si realizza nella Chiesa attraverso i tre *sacramenti dell'iniziazione cristiana*. Questi sacramenti del Battesimo, della Cresima e dell'Eucaristia costituiscono un'unità. L'iniziazione cristiana è completa solo quando si è ricevuti tutti e tre questi sacramenti. Per sua natura, il Battesimo e la Cresima si ordinano all'Eucaristia. La Cresima perfeziona la grazia del Battesimo, ma l'Eucaristia conferisce l'ultima perfezione, alla quale si ordinano i primi due sacramenti. E questa perfezione si trova specificamente nell'*unione con Cristo*.⁸

Possiamo ora domandarci: in che cosa consiste questa *perfezione speciale* di unione che la Comunione eucaristica conferisce? I sacramenti del Battesimo e della Cresima non hanno pure come effetti l'unione con Cristo, con Dio? Certo, l'hanno, ma c'è qualcosa di **specifico e singolare** nell'unione eucaristica del fedele con Cristo. E questa particolarità sta nell'unione nettamente "**sponsale**", cioè, in una caratteristica che si trova nell'unione "sponsale".

⁷ R. CANTALAMEZZA, *L'Eucaristia nostra santificazione*, Milano 2000 (ristampa di 101998), 6-7.

⁸ Cf., per esempio, SAN TOMMASO, *IV Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, qc. 1, ad 2.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica vede con ragione tutta la vita cristiana caratterizzata dall'*amore sponsale di Cristo e della Chiesa*: “Tutta la vita cristiana porta il segno dell’ amore sponsale di Cristo e della Chiesa” (Ccc 1617). Se è così, “già il Battesimo, che introduce nel Popolo di Dio, è un mistero nuziale”. C’è, però, una differenza: il Battesimo “è, per così dire, il lavacro di nozze⁹ che precede il banchetto di nozze, l’Eucaristia” (Ccc 1617). La differenza fa il “*banchetto*”, che, come vedremo, può stabilire un’ unione propriamente “sponsale”.

1. L’unione con Cristo realizzata per i sacramenti del Battesimo e della Cresima: “nello Spirito Santo”

Riflettiamo sull’ unione con Cristo realizzata per il sacramento del Battesimo e perfezionata dalla Cresima. Qui, l’ affermazione fondamentale è che Cristo realizza quest’ unione *per l’ invio dello Spirito Santo*. Inviando lo Spirito Santo, costituisce la Chiesa come Suo corpo¹⁰ e Sua sposa. Lo Spirito Santo – uno solo e medesimo in Cristo e nei membri della Chiesa – stabilisce un’ intima unione con Cristo ed essi. Questa unione è certamente un’ unione *spirituale*, un’ unione *nello Spirito*.

Se ci domandiamo *come* accade questa unione, ossia come lo Spirito Santo – inviato dal Figlio e dal Padre¹¹ – Si dona a chi riceve quei sacramenti (e anche gli altri), la risposta è che la presenza nuova dello Spirito Santo accade per una *trasformazione* dell’ anima del fedele, realizzata dallo Spirito in unione con il FIGLIO e il Padre.¹² Così, nello Spirito Santo anche il Figlio e il Padre Si donano, cioè, Si fanno presenti in un modo totalmente nuovo, che, quindi, non s’ identifica con l’ onnipresenza divina come creatore. Quella trasformazione¹³ dell’ anima chiamiamo “*partecipazione alla natura divina*” (cf. 2 Pt 1,4: *θεΐας κοινωνοὶ φύσεως*) o

⁹ Cf. Ef 5,26-27.

¹⁰ CONC. VAT. II, *Lumen gentium*, 7.

¹¹ Cf. Gv 14,26; 15,26.

¹² Il fuoco, uno dei simboli più importanti dello Spirito Santo, “trasforma ciò che tocca” (cf. Ccc 696). “Come il fuoco trasforma in sé tutto ciò che tocca, così lo Spirito Santo trasforma in vita divina ciò che è sottomesso alla sua potenza” (Ccc 1127).

¹³ Riguardo alla “trasformazione” si deve dire che questa parola può significare tanto l’atto di trasformare, quanto l’effetto di quest’atto. La grazia abituale è la trasformazione divinizzante dell’ anima come risultato dell’atto trasformante. Parlando, però, di “grazia” si può avere in mente anche l’atto divino. “Grazia” – come qualcosa soprannaturale – è dunque sempre in qualche modo una “trasformazione”.

semplicemente “*grazia* (santificante)”. Riflettiamo di più su questa “*grazia*”, con la quale si realizza *un’unione spirituale del fedele con lo Spirito Santo, con il Figlio e con il Padre*.

Per prima cosa, dobbiamo considerare che la natura divina è semplice e una sola, e perciò la *grazia* come partecipazione (*κοινωνία*) alla natura divina anche è *una* in sé. L’anima umana, però, non è così una in sé. In essa si può distinguere realmente tra *l’essere* (*actus primus, actus essendi*) e *l’agire* (*actus secundus, actus operandi*), tra la *sostanza* e le *potenze* (*potentiae activae*); e pure tra la potenza dell’*intelletto* e la potenza della *volontà* c’è una distinzione reale.

Così, la menzionata trasformazione dell’anima ha anche *tre effetti distinti tra loro*: 1) la trasformazione dell’*essere* (sostanza, vita); è la *grazia santificante* in senso stretto; 2) la trasformazione della *potenza conoscitiva* (intelletto, ragione); è la *conoscenza sapienziale*; 3) la trasformazione della *potenza volitiva* (volontà); è *l’amore*¹⁴.

Adesso domandiamoci come le tre Persone divine Si donano nella loro distinzione l’una dalle altre. Riguardo a questa questione il teologo tomista J.-H. Nicolas ha indicato un criterio decisivo:

Se l’accesso delle Persone divine alla persona creata avviene per mezzo della connaturalità d’amore [...], cercare come ciascuna Persona nella sua distinzione “acceda” alla persona creata, significa orientarsi per vedere come lo spirito creato possa esser *reso simile* a ciascuna Persona divina in quello che ha di *proprio*.¹⁵

La trasformazione fondamentale è quella dell’*essere* dell’anima. Ora bisogna considerare che l’essere si può intendere come quella realtà che *costituisce un determinato essere come tale*, cioè nella sua distinzione dagli altri esseri, come per esempio la *sostanza umana*, intesa come l’*essenza realizzata* dell’uomo nella sua distinzione dagli animali o dagli angeli o pure da Dio. La partecipazione alla natura divina non è la trasformazione dell’essere in questo senso, poiché l’uomo resta uomo, non diventa Dio, ma è “divinizzato”, e questo non solamente nelle sue potenze.

¹⁴ Detto con la terminologia della teologia scolastica, la *grazia santificante* è un “*habitus entitativus*”, mentre il perfezionamento divinizzante della potenza conoscitiva e volitiva è “*habitus operativus*”.

¹⁵ J.-H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità*, vol. I, Città del Vaticano 1991, 316. L’italico non è originale.

L'essere è realmente trasformato, e precisamente in quanto è il *principio di atti vitali*, in quanto perciò è *vita*. Infatti, come chiarisce San Tommaso, primariamente e fundamentalmente il concetto e la parola "vita" si riferiscono a quell'essere, cioè l'essere di un vivente.¹⁶ "Vita" significa dunque l'*actus vivendi* (atto di vivere), come "essere" significa l'*actus essendi* (atto di essere). L'essere di un vivente è vita, e precisamente vita non appena e anzitutto come *actus secundus (operationes vitae)*, ma proprio come *actus primus (vita, actus essendi come actus vivendi)*. La "grazia santificante" è dunque *una trasformazione divinizzante della mia vita*. Questa trasformazione fondamentale della mia vita, che mi fa un vivente di vita divina (nel modo della partecipazione, non della stessa essenza), mi dona una *somiglianza con la persona del Padre*, in quanto Lui è l'*origine* eterna del Figlio, il VERBO (come "frutto" dell'intellezione del Padre), come anche l'origine dello Spirito Santo, l'AMORE (come la persona che procede dell'atto d'amore del Padre e del Figlio).

La trasformazione divinizzante della mia *potenza conoscitiva* mi dona una *somiglianza con la persona del Figlio*, in quanto Lui è il VERBO, cioè, la **Parola** del Padre, l'espressione personale dell'intellezione del Padre. Ma giacché la Parola eterna è la Parola che spira l'Amore (Spirito Santo) ed è uno con quest'Amore, quella trasformazione della mia potenza conoscitiva non può essere una conoscenza senza amore, quindi deve essere una conoscenza *sapientiale*.¹⁷ Sicché la conoscenza intellettuale (di angeli e uomini) si realizza con concetti, e il concetto è nell'uomo la "*parola della mente*" (*verbum mentis*), possiamo parlare di un'assimilazione della mia *parola* alla Parola eterna.

La trasformazione divinizzante della mia *potenza volitiva* (di amore) mi dona una *somiglianza con la persona dello Spirito Santo*, in quanto Lui è l'AMORE procedente dal Padre e dal Figlio, cioè l'espressione personale dell'amore del Padre e del Figlio. Il mio **amore** è così divinizzato, reso simile al divino Amore-in-persona.

¹⁶ Cf. *S.Th.* I q. 18, a. 2 c: "vitae nomen ... est impositum ... ad significandam *substantiam* cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc, *vivere* nihil aliud est quam *esse in tali natura* ... Quandoque tamen vita sumitur *minus proprie* pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur".

¹⁷ In questo senso l'apostolo Giovanni afferma: chi non ama Dio non lo conosce (cf. *I Gv* 4,8).

Questa triplice assimilazione è realmente un'assimilazione con la persona divina *nella sua distinzione personale* dalle altre due persone. Si tratta di una somiglianza con ciò che è *proprio* della rispettiva persona divina. Nella teologia scolastica la causalità sotto quest'aspetto della somiglianza è chiamata "causalitas exemplaris", la causalità del prototipo.

Il Padre è la *causa exemplaris* della grazia, *in quanto questa è in me principio di attività vitale divina* ("partecipazione alla natura divina" come "habitus entitativus", come trasformazione del mio essere, della mia vita, nel senso che questa riceve una qualità divinizzante).¹⁸ Il Verbo è la *causa exemplaris* della grazia, *in quanto questa è illuminante*. Lo Spirito Santo è la *causa exemplaris* della grazia, *in quanto questa è infiammante*, accendendo l'*amore*.

Nei riguardi della *causalitas exemplaris* ci troviamo quindi al di là dell'appropriazione, cioè, dell'attribuzione di qualcosa a una delle tre persone divine, essendo però comune alle tre. Citiamo di nuovo J.-H. Nicolas:

"Assimilata" a Dio dinamicamente per la grazia, che la rende capace di queste operazioni di cui sono oggetto le Persone divine nella loro distinzione, la persona creata si trova assimilata a ciascuna Persona della Trinità, poiché è stata resa capace di conoscerla e di amarla in quello che ha di proprio. [...] *Per l'amore di carità, l'anima è resa connaturale, realmente configurata e assimilata distintamente a ciascuna Persona*. Sperimentandosi così configurata (esperienza non naturale, ma mistica), essa può cogliere come oggetto di esperienza le Persone in quello che ciascuna ha di proprio.¹⁹

Se si considerasse appena l'atto di effettuare (*causalitas efficiens*) la triplice somiglianza, non si riuscirebbe a riconoscere qualcosa di *proprio*. Quest'atto, infatti, è solamente *appropriato* allo Spirito Santo, e questo, certo, con ragione fortissima, essendo Lui il divino Amore-in-persona. La ragione dell'attribuzione è dunque questa "proprietà personale" della terza Persona divina.

¹⁸ Ecco la spiegazione che ne dà J.-H. Nicolas (*Sintesi dogmatica, vol. I, 324*): "C'è dunque un'assimilazione dall'anima al Padre per mezzo della grazia. La grazia l'opera per questo aspetto, in cui essa è, alla sorgente di tutte le operazioni spirituali, il principio vitale che fa scaturire queste operazioni dalle profondità della persona, di cui prende possesso, facendo in modo che esse siano sue: in quanto essa è questo abito entitativo, dove affondano le radici gli *habitus* di fede, di speranza e di carità, per i quali avvengono l'illuminazione dell'intelletto e il fervore del cuore."

¹⁹ J.-H. NICOLAS, *ibid.*, 322. L'italico non è originale.

Il Dio Uno e Trino Si dona, dunque, al fedele non solamente nel mistero della sua unità indivisibile, ma anche e propriamente nel mistero della sua *distinzione in tre persone*, in modo che diventa possibile una comunione interpersonale del fedele con ognuna delle tre Persone divine (ognuna nella sua distinzione personale e allo stesso tempo unità indivisibile con le due altre), una *relazione di conoscenza e amore*, uno “sperimentare la persona divina”, come dice San Tommaso.²⁰ Questo si fa attraverso l’amore divino, che trasforma l’essere dell’anima mia, secondo la spiegazione data, e questa trasformazione (in senso passivo), ossia il risultato di questa trasformazione (in senso attivo), si chiama la “grazia divina”.

Ritornando alla nostra questione specifica, possiamo dire: Cristo Si dona al fedele – per un’unione con Lui – inviando lo Spirito Santo, che è il *Suo Spirito*, lo Spirito di cui è piena la Sua anima e anche il corpo (risuscitato). E Cristo lo fa come l’inviato dal Padre e come quello che, per lo Spirito Santo, ha compiuto la Sua missione affidatagli dal Padre. Così Si dona, per un’unione ammirabile, tutta la Santissima Trinità: il Padre invia il Figlio e lo Spirito Santo, e nel Figlio e nello Spirito Santo Si dona al fedele; il Figlio, come l’inviato dal Padre, invia lo Spirito Santo, e nello Spirito Santo Si dona al fedele (al battezzato) per un’unione con Sé; lo Spirito Santo Si dona al fedele come l’inviato dal Padre e dal Figlio incarnato. Perciò, considerando l’ordine della vita divina trinitaria e il suo rispecchiarsi o prolungarsi nelle due missioni divine, si può riconoscere che tanto il Figlio quanto anche il Padre Si donano *nello Spirito Santo*, o, in altre parole: Si donano in o attraverso quella “**partecipazione allo Spirito Santo**” che è quell’”amore di Dio riversato nei nostri cuori”, di cui parla San Paolo nella lettera ai Romani (Rm 5,5). Secondo San Tommaso, infatti, l’amore teologale (caritas) è “participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus”, cioè, “una certa partecipazione alla carità infinita che è lo Spirito Santo”.²¹

2. Verso la riconoscenza della specificità dell’unione del battezzato con Cristo realizzata per l’Eucaristia

Adesso, prima domandiamoci: Qual è quest’unione del battezzato con Gesù Cristo nello Spirito Santo? È, senza dubbio, un’unione *interperso-*

²⁰ *S.Th.* I, q. 43, a. 3: “potestatem fruendi divina persona”; *ibid.*, ad 1: “ut ipsa divina persona fruatur”.

²¹ S. TOMÁS, *S.Th.* II-II, q. 24, a. 7; cf. *id.*, *IBID.*, Q. 23, A. 3, AD 3: “caritas est dignior anima, inquantum est participatio quaedam Spiritus Sancti”.

nale: da un lato c'è Cristo e dall'altro, il fedele. Quella trasformazione del fedele, di cui abbiamo parlato (“grazia”, “partecipazione allo Spirito Santo”), fa possibile che la persona umana possa attingere realmente la persona divina stessa attraverso gli atti di fede (e poi, nella vita eterna, la visione immediata) e di amore. Il fedele può realmente “possedere” e “degustare” la persona divina.²² E quest'accessibilità della persona divina è garantita costantemente dall'*onnipresenza* di Dio.

Bisogna però riflettere ancora di più. Quell'unione del fedele con la persona divina, in concreto con il Figlio, è un'unione nella dimensione dell'*agire*: è attraverso gli atti di fede o di visione (conoscenza) e di amore che il fedele può attingere la persona divina come distinta dalle altre due persone. La persona divina può essere “toccata” come oggetto di conoscenza e amore. Nella dimensione o linea dell'*essere*, però, rimane, nonostante quella trasformazione “divinizzante” del fedele, la ***distanza infinita tra natura divina e natura umana***. La visione beatifica è sì una certa “fusione” con Dio (al posto del concetto nell'intelletto umano, c'è la stessa “essenza divina”, ci sono le Persone divine), ma nella dimensione della *conoscenza*, non della *natura*, ossia delle nature.

Tutto questo vale in relazione con Gesù come persona di *natura divina*. Ma Lui è anche persona (divina) di *natura umana*²³, presa dalla Vergine Maria. Tra natura umana di Gesù e natura umana del fedele non c'è quella distanza. Nella Sua natura, cioè, sostanza umana, Egli è “**consustanziale**” **a noi uomini**. Ma come il fedele può essere unito a Gesù-*uomo*, cioè, Gesù come persona che possiede una natura umana?

Siccome Gesù è uno solo, una sola persona, quell'unione spirituale del fedele con Lui attraverso gli atti di fede e amore è unione a Lui anche come *uomo*, è unione spirituale con il Figlio *incarnato*. A ciò si soggiunge che il fedele possiede lo Spirito Santo in sé non indipendentemente dall'umanità di Gesù, la quale appunto è stata lo strumento (o “organo”) vivo dell'agire salvifico divino²⁴ (opera redentrice di Gesù).

Rimane, però, il fatto che, sebbene la natura divina e umana di Gesù siano unite e inseparabili, loro restano distinte, ritenendo ognuna le sue

²² Cf. *S.Th.* I, q. 43, a. 3.

²³ “hypostasis naturae humanae”, cf. *S.Th.* III, q. 16, a. 1, ad 1; cf. *ibid.* a. 2.

²⁴ Cf. CONC. VAT. II, *Sacrosanctum Concilium*, 5; *Lumen gentium*, 8.

proprietà. Così, Gesù, come Persona di natura divina, è onnipresente²⁵, ma non lo è con la Sua natura umana, cioè, come uomo.

Ecco, perciò, la grande differenza tra i sacramenti del Battesimo e della Cresima (e gli altri sacramenti) e il sacramento dell'Eucaristia: nella santissima Eucaristia Gesù è presente *con la Sua sostanza umana, con la Sua realtà umana fisica*²⁶, *con corpo e anima*. E come tale Si dona al fedele per un'unione che, quindi, **coinvolge il Suo essere tutto intero**. Si vede quindi che l'unione eucaristica, cioè, l'unione dei fedeli con Gesù attraverso la comunione sacramentale eucaristica, può portare in sé quello che caratterizza l'unione "sponsale".

3. L'Eucaristia fa la Chiesa come corpo di Cristo e sposa unita a Lui

Se è così, si capisce subito che difficilmente il ruolo dell'Eucaristia nella Chiesa e per la Chiesa può essere esagerato. Addirittura si può dire: "Senza l'Eucaristia la Chiesa semplicemente non esisterebbe."²⁷ E quando si dice: "L'Eucaristia fa la Chiesa"²⁸, si può aggiungere: L'Eucaristia fa la Chiesa *come Corpo di Cristo e Sposa unita a Cristo*, poiché la Chiesa è quel popolo di Dio che è il Corpo di Cristo e Sua sposa. Questo si chiarisce quando si considerano le basi o sorgenti della concezione paolina della Chiesa come Corpo di Cristo.²⁹

Sono tre le sorgenti di quella concezione che si può individuare nella tradizione biblica. C'è la concezione semitica della "personalità corporativa" (una persona-origine in cui sono uniti tutti quelli che da questa persona s'originano: Adamo, Abramo). Questo, però non sarebbe sufficiente. Ci

²⁵ Questa onnipresenza è il fondamento della continua possibilità del "contatto" del fedele con le persone divine, ciò che chiamiamo "l'inabitazione della Santissima Trinità" nell'anima.

²⁶ Cf. PAOLO VI, Enciclica *Mysterium fidei*, AAS 57(1965)766. Il Papa scrisse: "nulla rimane più del pane e del vino che le sole specie, sotto le quali Cristo tutto intero è presente nella sua fisica «realtà» anche corporalmente, sebbene non allo stesso modo con cui i corpi sono nel luogo".

²⁷ BENEDETTO XVI, *Angelus*, 26.6.2011, in: *L'Osservatore Romano* (ed. ital.), 27.-28. giugno 2011, p. 1, oppure in: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2011/documents/hf_ben-xvi_ang_20110626_it.html

²⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, cap. II.

²⁹ Seguiamo l'esposizione del Cardinale Joseph Ratzinger: J. RATZINGER, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene* (Gesammelte Schriften, Band 8/1), Freiburg im Br. 2010, 233-237.

sono due radici più concrete. Una si trova nell'*Eucaristia* e l'altra nell'idea dell'*unione "sponsale"* o "nella filosofia biblica dell'amore, che è inseparabile dalla teologia eucaristica".³⁰ Con l'istituzione dell'Eucaristia il Signore Gesù stesso ha lanciato la sfida di trovare la concezione della Chiesa come Suo Corpo.³¹

Nella lettera in cui San Paolo parla la prima volta della Chiesa come Corpo di Cristo, cioè, la prima lettera ai Corinzi, egli afferma una *connessione causale* tra la **comunione al Corpo di Cristo** (ricevendo il sacramento dell'Eucaristia) da parte dei fedeli e il loro **essere un solo corpo**: "E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? (v. 17) Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane" (1 Cor 10,16s). Il passaggio logico dal versetto 16 al versetto 17 è questo: Giacché, attraverso il rito sacramentale, riceviamo il corpo di Cristo nel nostro corpo, noi, che siamo molti, siamo un corpo solo. Nella *κοινωνία* del corpo di Cristo, la quale è, in primo luogo, la nostra unione *con Cristo*, si realizza allo stesso tempo l'unione *tra noi*, giacché si tratta di una partecipazione *comune* all'unico corpo (individuale) di Cristo. Perché c'è un solo pane che i fedeli ricevono, cioè, l'unico corpo di Cristo, loro sono, nonostante la loro molteplicità, "un corpo solo". Questo corpo è l'effetto del banchetto eucaristico. Perciò, il pensiero di San Paolo può essere parafrasato con questa formulazione: siccome molti sono uniti al corpo eucaristico di Cristo, che è *un corpo solo*, loro stessi diventano *un corpo solo*, cioè, il corpo *di Cristo*. Quando i fedeli ricevono il corpo eucaristico di Cristo, è infatti Cristo che li unisce al Suo corpo individuale, e non il contrario. Perciò "un corpo solo" nel versetto 17 non è appena una metafora.³³ Pensare questo "corpo" (la Chiesa) senza l'unione dei fedeli con il corpo

³⁰ ID., *ibid.*, 236.

³¹ ID., *ibid.*, 235: "Die eine liegt in der Eucharistie, mit der der Herr selbst diese Vorstellung förmlich herausgefordert hat."

³² La *koinonia* significa "partecipazione" e anche "unione", "diventare uno"; cf. H. SESEMANN, *Der Begriff KOINONIA im Neuen Testament*, Gießen 1933, 43ss.

³³ J. ERNST, *Pleroma und Pleroma Christi. Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena*, Regensburg 1970, 160, lo puntualizza con forza: „er ist geradezu der individuelle Leib des Herrn, der alle Leiber der sakramental mit ihm Vereinten umfaßt“.

individuale di Cristo nell'Eucaristia è assolutamente impossibile. Il pensiero di San Paolo sarebbe davvero svuotato, senza senso.³⁴

Il Catechismo della Chiesa Cattolica, a sua volta, dice: “Il paragone della Chiesa con il corpo illumina l'intimo legame tra la Chiesa e Cristo. Essa non è soltanto radunata *attorno a lui*; è **unificata in lui, nel suo corpo**” (Ccc 789). E questo trova una spiegazione in ciò che il Catechismo dice prima (Ccc 787): “Annunzia [Gesù] inoltre una comunione misteriosa e reale tra il suo proprio corpo e il nostro: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui» (Gv 6,56).”

Perciò il Cardinale Ratzinger può arrivare a questa conclusione:³⁵

La formula «Chiesa è Corpo di Cristo» significa dunque che l'Eucaristia, nella quale il Signore ci dona il suo corpo e ci fa un corpo solo, è il perpetuo luogo di nascita [Entstehungsort] della Chiesa, dove egli stesso la fonda sempre di nuovo; in essa [nell'Eucaristia] lei è più densamente lei stessa – in tutti i luoghi e ciononostante una sola, come lui stesso è uno solo.³⁶

Passiamo ora all'altra idea, quella dell'**amore e unione sponsale**. Nel primo libro della Bibbia, parlando dell'origine dell'amore e dell'unione tra uomo e donna, si trova una parola che San Paolo citerà esplicitamente in Ef 5,31, riferendola all'unione tra Cristo e la Chiesa, e avendo fatto riferimento alla dottrina della Chiesa come “Corpo di Cristo” (Ef 5,30: “siamo membra del suo corpo”). La parola è questa: “Per questo l'uomo abbandonerà su padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne” (Gen 2,24).

Ma già nella prima Lettera ai Corinzi, l'Apostolo tiene come fondo della sua argomentazione quel brano biblico, citandolo in forma breve: “I due

³⁴ Nei riguardi della concezione dei Padri della Chiesa, J. Ratzinger (in un articolo per un dizionario, voce “Leib Christi”) l'ha sintetizzata con queste parole: “Weder ist bei den Vätern ein Eucharistieverständnis ohne Blick auf die gemeinsame concorporatio cum Christo noch ein Leib-Christi-Verständnis ohne Blick auf das sacramentum corporis Christi als den realen Quellpunkt des Leib-Christi-Seins denkbar. Die Kirche ist Leib Christi, weil sie vom (sakramentalen) Leib Christi lebt“ (J. RATZINGER, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, 286).

³⁵ Cf. la formulazione quasi identica (soprattutto nella versione tedesca) in: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio* (28.5.1992), n. 5.

³⁶ J. RATZINGER, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, 235-236: „Die Formel »Kirche ist Leib Christi« sagt also aus, dass Eucharistie, in der der Herr uns seinen Leib gibt und zu einem Leib macht, der immerwährende Entstehungsort der Kirche ist, wo er sie selbst immerfort neu gründet; in ihr ist sie am dichtesten sie selbst – an allen Orten und doch nur eine, wie er selbst nur einer ist.“

saranno un corpo solo” (1 Cor 6,15-17). In questo contesto, l’Apostolo parla dell’unione del cristiano con Cristo a somiglianza dell’unione tra uomo e donna. I cristiani – con la loro esistenza corporale (“i vostri corpi”) – sono membra di Cristo (v. 15: “Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo?”). Perciò non devono fornicarsi; sarebbe fare delle membra di Cristo le membra di una prostituta. Spiegando che cosa significa questo, San Paolo fa un altro parallelismo:

– “chi si unisce alla prostituta forma con essa un corpo solo”, in conformità con ciò che dice il libro della Genesi (2,24);

– “chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito”.

Come già prima – riferente al sostantivo “membro” – anche ora l’Apostolo impiega la stessa parola (ὁ κολλώμενοῦ) per esprimere l’unirsi all’altra persona. Il risultato, però, egli l’esprime con due parole diverse: “corpo” (*soma*) e “spirito” (*pneuma*). La ragione è chiara. L’identità della parola indica che c’è un aspetto d’identità nelle due realtà: in entrambi i casi si tratta di un’unione non meramente spirituale, “morale”, cioè, non appena attraverso atti di conoscere e amare (qualsiasi amore), ma si tratta di un’unione che specificamente coinvolge i corpi, l’unione di due persone umane *coinvolgendo pienamente la loro dimensione corporale*. Qui si pensi nella dottrina eucaristica di questa lettera.

Esiste, però, anche una grande differenza tra i due casi. L’unione del cristiano con Gesù non è addirittura un’unione sessuale. Perciò, l’Apostolo non può usare la stessa parola. Se ha detto che chi si unisce alla prostituta forma con essa un “corpo” solo, dovrebbe trovare altra parola per esprimere l’unione del cristiano con Cristo: un solo “spirito”.³⁷ Lo può fare con disinvoltura, poiché per San Paolo il corpo risuscitato di Cristo è σῶμα πνευματικόν, cioè, corpo spirituale (cf. *I Cor* 15,44), come Cristo, per la Sua risurrezione, “divenne spirito datore di vita” (*I Cor* 15,45). “Spirito” non bisogna, quindi, significare il contrario di “corpo”, ma qui significa il corpo su un livello superiore.³⁸ Così come il corpo risuscitato di Gesù non ha cessato di essere corpo, sebbene con delle caratteristiche differenti di

³⁷ La “Bibbia di Gerusalemme, commentando *I Cor* 6,17, lo dice così: “Paolo vuole evitare che il realismo fisico dell’unione al Cristo (v 15) sia inteso in modo troppo grossolano.”

³⁸ Il Cardinale Ratzinger lo spiega così: „Wiederum dürfen wir das Wort »Geist« nicht aus neuzeitlichem Sprachgefühl verstehen, sondern müssen es paulinisch lesen; dann ist es in seiner Bedeutung von »Leib« gar nicht so weit entfernt. Es meint eine einzige

un corpo in questa vita terrena, pure l'unione di Cristo con il cristiano non è un'unione che lasci fuori la dimensione corporale dell'essere umano. Questo si avvera proprio nell'unione eucaristica con Gesù.

L'Eucaristia è, dunque, anche e addirittura a partire dall'immagine dell'unione sponsale, “nucleo del concetto Chiesa e della sua descrizione con la parola «corpo di Cristo»”³⁹. L'unione sponsale tra uomo e donna per essere “un corpo solo” indica ancora nei riguardi della concezione della Chiesa come “corpo di Cristo”:

Essa è corpo non in un'identità senza differenza, ma attraverso l'atto pneumatico-reale dell'amore sposante. [...] Cristo e Chiesa sono un corpo nel senso in cui uomo e donna sono una carne, e cioè, così che nella loro inseparabile unione spirituale-corporale rimangono, ciononostante, non mischiati e non confusi. La Chiesa non diventa semplicemente Cristo, rimane la serva che egli con amore innalza a sposa.⁴⁰

Possiamo concludere questa parte della nostra riflessione, citando di nuovo il Catechismo della Chiesa Cattolica: “San Paolo chiama «mistero grande» (*Ef* 5,32) l'unione sponsale di Cristo con la Chiesa. Poiché la Chiesa è unita a Cristo come al suo Sposo, diventa essa stessa a sua volta mistero” (*Ccc* 772). Nel senso paolino, la Chiesa è “mistero” come realizzazione del disegno eterno di Dio, ossia, come parte integrante del “mistero di Cristo”. Ma la Chiesa è anche mistero nel senso di essere una realtà che non si conosce veramente senza la fede. E nel centro della vita e dell'essenza stessa della Chiesa si trova il *grande mistero dell'unione sponsale* della Chiesa a Cristo attraverso il *banchetto eucaristico*.

geistliche Existenz mit dem, der in der Auferstehung »Geist« vom Heiligen Geist her wurde und Leib in der Öffnung des Heiligen Geistes geblieben ist“ (*Id.*, *ibid.*, 236).

³⁹ J. RATZINGER, *ibid.*, 236. Citiamo il testo con suo contesto immediato: „Was vorhin vom Bild der Nahrung her entwickelt wurde, wird nun durchsichtiger und verständlicher vom Bild der zwischenmenschlichen Liebe her: Im Sakrament als einem Akt der Liebe geschieht dieses Verschmelzen zweier Subjekte, die ihre Trennung überwinden und eins werden. Das eucharistische Geheimnis bleibt also gerade in der Anverwandlung des Brautgedankens Kern des Kirchenbegriffs und seiner Beschreibung durch das Wort vom »Leib Christi«.“

⁴⁰ J. RATZINGER, *ibid.*, 236s.

III. Il mistero dell'unione di Cristo e del fedele nel banchetto eucaristico

La Comunione eucaristica, sebbene sia un fatto così semplice (mangiare un po' di pane, bere un po' di vino), racchiude in sé davvero un grande mistero di fede. Mistero di fede non è soltanto il fatto e il modo della *presenza* sostanziale di Cristo nel sacramento dell'Eucaristia, ma anche – e non meno – quello cui si destina finalmente questa presenza: *l'unione* dei fedeli con Cristo, Figlio di Dio incarnato, e quindi tra di loro in Lui. “Mysterium fidei” – “mistero della fede” si potrebbe dire non solamente nel centro della preghiera eucaristica, ma anche al momento del banchetto eucaristico, cioè, al momento in cui si realizza ciò cui è totalmente orientata la preghiera eucaristica. Il Catechismo della Chiesa Cattolica lo puntualizza bene, dicendo:

La Messa è ad un tempo e inseparabilmente il memoriale del sacrificio nel quale si perpetua il sacrificio della croce, e il sacro banchetto della Comunione al Corpo e al Sangue del Signore. Ma la celebrazione del sacrificio eucaristico è *totalmente orientata all'unione intima dei fedeli con Cristo* attraverso la Comunione. Comunicarsi, è ricevere Cristo stesso che si è offerto per noi.⁴¹

Se ora vogliamo riflettere di più su questo mistero dell'«unione intima dei fedeli con Cristo attraverso la Comunione», è meglio che partiamo da una prospettiva più alta e ampia: quella della teologia trinitaria e delle due missioni divine.

1. In prospettiva trinitaria: la missione congiunta del Figlio e dello Spirito e il mistero dell'unione eucaristica

Il mistero del Dio vivente, così come Si è rivelato in Cristo, è il mistero del *Dio-Amore*: tre Persone realmente distinte tra di loro, ma anche *perfettamente unite tra di loro in un'unione che è comunione totale*. Questa comunione totale di persone distinte si fonda in **comunicazione integrale**: la generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo, che possono essere intese come comunicazione di tutta la natura (essere, sostanza) divina al Figlio, da parte del Padre, e allo Spirito Santo, da parte del Padre e del Figlio. La missione della persona divina che procede (il Figlio e lo Spirito Santo) è in certo qual modo un “prolungamento” della Sua processione eterna nel mondo creato. Così il Figlio è inviato

⁴¹ Ccc 1382. L'italico non è originale.

dal Padre, da cui è generato, e lo Spirito Santo è inviato dal Padre e dal Figlio, dai quali procede nella divinità.

Per esistere la “missione” di una persona divina, si deve aggiungere alla processione una presenza totalmente nuova⁴² della persona procedente nel mondo creato. Così si realizza *un'unione nuova di una realtà creata con la Persona divina*. Si capisce che il “prolungamento” di una realtà di unione-comunione ha come effetto anche una realtà – misteriosa! – di unione-comunione.

Così, il Figlio è inviato a essere uomo, a vivere una vita umana tra gli uomini e unire gli uomini (e tutte le creature; cf. *Ef* 1,9-10) in Sé. Ecco un insieme di grandi misteri d'unione:

- il mistero dell'*unione ipostatica*: l'unione della natura divina con la natura umana nell'unica persona del Figlio;
- il mistero dell'unione-comunione di Cristo *come uomo con il Suo Padre celeste, nello Spirito Santo*;
- il mistero dell'unione tra *Cristo e gli uomini*, e anche con i santi angeli.

Il Figlio è inviato *perché sia uomo*, e il risultato di questo invio è *l'unione ipostatica*. È veramente un'**unione ontologica di natura con natura, di sostanza con sostanza**. È un'unione “sostanziale”; non come è sostanziale l'unione tra le tre Persone divine, perché queste hanno una sola e medesima sostanza divina. Nell'unione ipostatica ci sono due sostanze distinte, ma realmente *unite* nell'unica Persona del Figlio. Così c'è una vera pericorese cristologica, come c'è la pericorese trinitaria. Nella Santissima Trinità, il Padre è tutto (con tutta la Sua sostanza o natura) nel Figlio, tutto nello Spirito Santo; il Figlio è tutto nel Padre, tutto nello Spirito Santo; lo Spirito Santo è tutto nel Padre, tutto nel Figlio. Così, la natura divina e umana di Gesù non sono come giustapposte, ma una

⁴² Quest'affermazione si riferisce a una condizione necessaria perché ci sia una missione divina. Può esistere anche una crescita di perfezione in quella presenza nuova, e se questa crescita è considerabile, si può anche in questo caso parlare di una “missione” della Persona divina. Si parla allora di “missione invisibile” (cf. SAN TOMMASO, *S.Th.* I, q. 43, a. 6, ad 2: “Anche secondo il progresso nella virtù e l'aumento della grazia avviene la missione invisibile. [...] Tuttavia la missione invisibile avviene principalmente secondo quell'aumento di grazia che si produce quando uno si eleva a nuovi atti o a un nuovo stato di grazia: quando uno, p. es., giunge a fare miracoli o a profetare, oppure quando nel fervore della carità si espone al martirio, o rinuncia a quanto possiede, o mette mano a qualsiasi altra opera straordinaria.”)

nell'altra, perché sussistendo nell'unica Persona del Figlio. Se si vuol fare una differenza, è più vero dire che la natura umana è nella natura divina, che l'inverso.

Se si domanda come si realizza quest'unione ipostatica, si deve dire che si fa attraverso un cambiamento radicale: comincia a esistere ciò che prima non esisteva, e cioè questa natura umana individuale; questa, però, comincia a esistere già come natura umana del Figlio di Dio (è assunta dalla persona divina del Figlio come la Sua natura).

Questa presenza totalmente nuova della Persona del Figlio nel mondo creato, cioè, questa missione del Figlio nel mondo, non è separabile dalla missione dello Spirito Santo, che è, come Persona distinta dal Padre e dal Figlio, l'unità d'amore del Padre e del Figlio, la loro comunione. Quando il Figlio è mandato dal Padre perché sia uomo, è mandato anche lo Spirito Santo, perché il Figlio, come uomo, possa *vivere la comunione di Figlio con il Padre*. La vive "nello Spirito Santo". Lo Spirito Santo sempre è mandato alle persone; è mandato per unire le persone, in conformità con la Sua proprietà personale nella vita divina trinitaria. Con la pienezza della presenza dello Spirito Santo nella Sua anima, Gesù può vivere, come uomo (come Persona di natura umana), l'unione con Dio Padre con gli atti di visione (invece della fede, al cui posto c'è la visione) e di amore. Ecco due livelli o dimensioni che dobbiamo distinguere:

- sul livello dell'*essere*, cioè della *natura* o *sostanza* umana, Gesù è unito al Padre per l'unione ipostatica;
- sul livello dell'*unione interpersonale* (con gli atti di conoscenza e amore), vive la comunione con il Padre "nello Spirito Santo".

Questa presenza dello Spirito Santo nell'anima di Gesù si realizza, come già è stato esposto, attraverso una trasformazione della Sua anima, che chiamiamo appunto "la pienezza della grazia santificante". Occorre notare che l'unione delle persone con Dio sempre si realizza attraverso una "trasformazione" della persona creata, una trasformazione cui attribuiamo il nome di "grazia".

Tutto questo è appena il fondamento, la *condizione* per il **compimento della missione congiunta del Figlio e dello Spirito Santo**: Gesù è mandato dal Padre a comunicarci quella Sua comunione con il Padre nello Spirito Santo. In altre parole: Il Figlio di Dio è mandato a essere lo "Sposo" delle nozze che il Padre vuole realizzare (cf. *Mt 22,2*). È una realtà di amore e unione. Gesù stesso, lo Sposo, Si fa la sposa, inviando ai credenti in Lui lo Spirito Santo, il *Suo* Spirito, nel quale vive, come uomo, la più

intima unione col Padre celeste. Questa presenza dello Spirito Santo nei cuori dei battezzati unisce costoro al Figlio e al Padre e anche fra loro.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica dice, perciò: “La missione di Cristo e dello Spirito Santo si compie nella Chiesa, Corpo di Cristo e tempio dello Spirito Santo” (*Ccc* 737). Ecco il mistero d’unione che è la Chiesa *per la missione congiunta del Figlio e dello Spirito*.

Un testo di San Cirillo di Alessandria può illustrarlo e portarci avanti alla riflessione sul mistero dell’unione eucaristica:

Noi tutti che abbiamo ricevuto l’unico e medesimo spirito, cioè lo Spirito Santo, siamo uniti tra di noi e con Dio. Infatti, sebbene, presi separatamente, siamo in molti e in ciascuno di noi Cristo faccia abitare lo Spirito del Padre e suo, tuttavia unico e indivisibile è lo Spirito. Egli riunisce nell’unità spiriti che tra loro sono distinti... e fa di tutti in se stesso un’unica e medesima cosa. Come la potenza [ἡ δύναμις] della santa carne [di Cristo] rende concorporei [συσσώμους] coloro nei quali si trova, allo stesso modo l’unico e indivisibile Spirito di Dio che abita in tutti, conduce tutti all’unità spirituale.⁴³

“È per mezzo dei sacramenti della Chiesa che Cristo comunica alle membra del suo Corpo il suo Spirito Santo e santificatore” (*Ccc* 739). Però, nell’insieme di questi sacramenti, i sacramenti dell’iniziazione cristiana hanno un posto speciale, e nell’insieme di questi la santissima Eucaristia occupa il posto del tutto speciale, addirittura singolare.

Il compimento della missione congiunta del Figlio e dello Spirito Santo – in quanto si riferisce alla Chiesa ancora in cammino delle “nozze” o del “banchetto delle nozze dell’Agnello” – attinge davvero il suo **punto culminante nell’Eucaristia**, cioè, quando il Figlio incarnato Si unisce ai Suoi, sempre con la presenza attuante dello Spirito Santo, in tal modo che, per realizzare quest’unione, Si dona loro, entra in loro, **con tutto il Suo essere umano** (“mio corpo”, “mio sangue”), quando, quindi, il Figlio è inviato a **essere negli uomini**.

Nel vangelo di san Giovanni si manifesta questa orientazione essenziale dell’incarnazione del Figlio (Verbo) all’Eucaristia. Il Verbo Si è fatto carne (*Gv* 1,14), ossia, Gesù è “il pane disceso dal cielo” (*Gv* 6,33.41.51). Ma, non basta credere in Gesù, il pane disceso dal cielo che dà la vita al mondo, il pane vivo che il Padre già ha dato. Perché? Perché c’è di più: c’è il pane che *Gesù* dà: “il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo” (*Gv* 6,51).

⁴³ SAN CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commentarius in Joannem*, 11,11: PG 74, 561.

La finalità della missione del Figlio non si ferma nel “ut sit homo” (“perché sia uomo”), ma va fino a “ut sit in hominibus” (“perché sia negli uomini”). Egli è inviato per essere lo “Sposo” e, perciò, per realizzare – in missione congiunta con lo Spirito Santo – “le nozze dell’Agnello”, il “banchetto” di queste nozze.

Ora, il banchetto eucaristico è certamente un’anticipazione di quel banchetto delle nozze dell’Agnello.⁴⁴ E il banchetto eucaristico si caratterizza, come già ho detto, per il fatto che **Cristo Si dona per un’unione che coinvolge anche tutto il Suo essere umano, la sua natura o sostanza umana intera.**

Ancora una volta, dunque, troviamo, nei misteri d’unione, l’aspetto della “natura” e “sostanza”. Ricordiamoci: l’unione divina trinitaria è un’unione che è allo stesso tempo interpersonale e sostanziale, perfetta unione fra tre persone che si conoscono e si amano mutuamente e realizzano questo mutuo conoscere e amare in totale comunione di atto di conoscere e di amare, il quale a sua volta s’identifica con l’essere stesso, con la sostanza divina; unione perfetta che è comunione totale tra persone veramente distinte. E questo non è ciò che desiderano quelli che si amano ardentemente? O diciamo: ciò che desidererebbero e si sforzerebbero con tutta la forza, se fosse possibile a persone create. Per loro, però, non è possibile.

E che cosa Dio stesso può fare? Che cosa potrà “inventare” e realizzare il Dio che è, in relazione con noi, “un amante con tutta la passione di un vero amore”⁴⁵? Che cosa potrà fare il Dio “Sposo”, il Figlio fatto uomo?

Sappiamo ciò che ha “inventato” e fatto: l’Eucaristia, il banchetto eucaristico e, così, quello che possiamo chiamare semplicemente – a causa della sua singolarità – “unione eucaristica”. Anche qui c’entra l’aspetto di “natura” e “sostanza”. Non è mera unione spirituale come quella attraverso i sacramenti del Battesimo e della Cresima. C’entra il *corpo* (cf. *Ccc* 787); c’entra tutta la *sostanza umana* di Gesù “Sposo”, con cui e in cui tutti dovrebbero essere uniti. L’incarnazione del Figlio l’ha fatto possibile: una natura umana è unita ontologicamente e inseparabilmente alla natura divina (nella Persona del Figlio), e con questa natura umana

⁴⁴ Cf. *Ccc* 1329.

⁴⁵ BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 10.

il Figlio Si dona a noi per portare il mistero di unione alla perfezione,⁴⁶ per realizzare un'anticipazione delle "nozze dell'Agnello".

Ritorniamo all'inizio: l'unione eucaristica è certamente un mistero della fede, un mistero che forse meriterebbe più attenzione da parte della riflessione teologica. Sul mistero della presenza eucaristica come anche del sacrificio eucaristico si è riflettuto abbastanza, con dei chiarimenti e approfondimenti, ma sembra che non è lo stesso con riferimento al mistero dell'unione eucaristica (Comunione sacramentale).

2. La "grazia sacramentale" specifica del sacramento dell'Eucaristia

"I sacramenti sono segni efficaci della grazia [...] I riti visibili con i quali i sacramenti sono celebrati significano e realizzano le grazie proprie di ciascun sacramento" (Ccc 1131). Le grazie o la grazia propria di ciascun sacramento è pure chiamata *grazia sacramentale*. Ora domandiamoci: Quale è la grazia sacramentale della santissima Eucaristia?

Fare questa domanda significa domandare: Qual è il *significato* del rito di ricevere il sacramento dell'Eucaristia? Infatti, i sacramenti realizzano ciò che significano. Bisogna, perciò, riflettere sul *segno sacramentale* dell'Eucaristia. Perché Gesù Cristo scelse esattamente questo segno? Poiché è chiaro che ha scelto un segno idoneo a significare l'effetto di grazia di questo sacramento, cioè, la grazia sacramentale.

Il segno scelto è quello del mangiare un cibo e bere una bevanda. Conforme alla spiegazione che ne dà San Tommaso⁴⁷, Gesù ha scelto questo segno dell'alimentazione perché così poteva significare proprio un'unione tra Lui e il fedele, la quale è realmente un **diventare uno**. Infatti, quando si considera l'attività dei diversi sensi, si può notare che tra loro è il *tatto* (con il palato) quello che esige che il suo oggetto sia realmente congiunto a lui ("realiter coniungitur"), cioè, che ci sia il contatto diretto con la sostanza che è l'oggetto del senso. E tra questi oggetti del tatto, soltanto l'alimento agisce attraverso l'*unione* sua con ciò che è alimen-

⁴⁶ Cf. CONCILIO LATERANENSE IV: "Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina: ut *ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro.*"

⁴⁷ *IV Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3, q1a. 1 c.

tato, poiché l'alimento e ciò che è alimentato diventano *uno*.⁴⁸ Quando si tratta del semplice contatto, le due realtà sensibili appena sono congiunte, ma non "realmente unite"; non diventano uno se non solamente sotto un certo punto di vista⁴⁹. Soltanto nel caso dell'alimento, le due realtà sono congiunte *e unite*⁵⁰. Inoltre, nell'alimentazione si realizza pure una *trasformazione*. Il cibo è trasformato nella persona o nell'animale che lo mangia. Anche questo è un significato del segno (azione) sacramentale, con la differenza di non essere Cristo-cibo che è trasformato nel fedele che lo riceve, ma il fedele è trasformato in Cristo.⁵¹

Così si chiarisce anche la differenza fra l'unione del fedele con Cristo attraverso l'Eucaristia e attraverso il Battesimo (e pure la Cresima e gli altri sacramenti). Solo il segno sacramentale dell'Eucaristia ha quelle caratteristiche che significano una *congiunzione* "secondo la sostanza" e una *diventare uno*. Per il Battesimo c'è solo la congiunzione come di padre a figlio (quello che genera e quello che è generato), una congiunzione "secondo la somiglianza e la forza" e non "secondo la sostanza"⁵².

⁴⁸ ID., *ibid.*: "et inter alia quae ad tactum pertinent, *solus cibus* est qui agit *per coniunctionem sui ad cibatum*, quia nutriens et nutritum *fit unum*; alia vero tangibilia agunt efficiendo aliquas *impressiones* in eo quod tangitur, sicut patet de calido et frigido, et huiusmodi."

⁴⁹ ID., *IV Sent.*, d. 9, q. 1, a. 1, q. 1 c: "Quaedam autem sensibilia coniunguntur quidem, sed non *uniuntur realiter*, sed secundum assimilationem qualitatis tantum, sicut accidit in tactu: quia qualitates tangibilium immutant tactum; nec tamen ex tangente et tacto fit unum nisi *secundum quid*."

⁵⁰ ID., *ibid.*: "Quaedam autem coniunguntur *et uniuntur*, sicut accidit in *cibus et potibus*."

⁵¹ ID., *IV Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3, q. 1 c: "Et ideo cum omne sacramentum in figura alicuius rei sensibilis proponi debeat, convenienter sacramentum in quo *ipsum Verbum incarnatum nobis coniungendum* continetur, proponitur nobis in figura *cibi*, non quidem convertendi in nos per suam coniunctionem ad nos, sed potius sua coniunctione *nos in ipsum convertens*."

⁵² SAN TOMMASO, *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 61: "Sed considerandum est quod aliter generans generato coniungitur et aliter nutrimentum nutrito in corporalibus rebus. Generans enim non oportet secundum *substantiam* generato coniungi, sed solum secundum *similitudinem* et *virtutem*: sed alimentum oportet nutrito *secundum substantiam coniungi*. Unde, ut corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium verbi incarnati aliter nobis coniungitur in Baptismo, qui est spiritualis regeneratio; atque aliter in hoc Eucharistiae sacramento, quod est spirituale alimentum. In Baptismo enim continetur verbum incarnatum solum secundum virtutem: sed in Eucharistiae sacramento confitemur ipsum secundum substantiam contineri."

Prima di continuare la nostra riflessione sulla grazia sacramentale, cioè, la grazia significata e realizzata dal segno sacramentale dell'Eucaristia (banchetto eucaristico), lasciamoci dire qualcosa su quell'unione secondo la sostanza, quel diventare realmente uno con Cristo; lasciamo ce lo dire da quelli che l'hanno sperimentato con più vigore e nettezza. "L'esperienza, interessando tutto l'uomo alla realtà dell'oggetto, è la fonte più perfetta del sapere umano. Produce infatti una conoscenza dell'oggetto, profonda e personale, tanto che spesso è impossibile esprimerla con un linguaggio adeguato, soprattutto quando l'oggetto è alto e difficile."⁵³ Che cosa ci dicono i "mistici"?

Cominciamo con la Santa di Lisieux, che indica anche la "novità" dell'unione con Cristo attraverso l'Eucaristia. Lei scrive sulla sua prima Comunione eucaristica:

Fu un bacio d'amore, mi sentivo amata e dicevo anche: Vi amo, mi do a Voi per sempre! ... da lungo tempo Gesù e la povera piccola Teresa si erano guardati e si erano capiti... Quel giorno non era più uno sguardo, ma una *fusione: non erano più due*, Teresa era scomparsa come la goccia d'acqua nell'oceano. Gesù restava solo, era il Padrone, il Re.⁵⁴

Ecco una testimonianza simile di santa Gemma Galgani:

Stamani ho avuto Gesù ed ora Lo possiedo interamente nella misera anima mia. In questi istanti il mio cuore e il Cuore di Gesù sono una cosa sola... Oh che preziosi momenti sono quelli della S. Comunione! È una felicità la Comunione... che mi pare che non possa paragonarsi che alle beatitudine dei Santi e degli Angeli.⁵⁵

P. Parente, riportando le descrizioni di diversi mistici sull'unione con Cristo nell'Eucaristia, nota temi comuni. Ecco:

La sete ardente di *unione*, di *immedesimazione* (la koinonia di san Paolo e di san Giovanni). Questo pensiero, come già vedemmo, si traduce nel delicato concetto delle 'mistiche nozze'; ma la sua realtà trascendente va oltre, più in là dell'unione nuziale, che ne è una pallida immagine. Abbiamo letto frasi sconcertanti: 'Io sono Te, Tu sei me; voglio immergermi in Te, diventare Te; prenditi il mio cuore e dammi il tuo ...; vorrei che nel mio cuore non si trovasse più il mio io, ma soltanto Tu...'. Questa brama di

⁵³ A. PIOLANTI, *Il Mistero Eucaristico*, Roma-Vaticano 31983, 609.

⁵⁴ Citazione in italiano in: P. PARENTE, *Esperienza mistica dell'Eucaristia*, Roma 1981, 83. L'italico non è originale.

⁵⁵ Brano citato in: P. PARENTE, *Esperienza mistica dell'Eucaristia*, 87.

unione si realizza nell'Eucaristia, dove, a differenza della nutrizione comune, non è chi mangia che assimila il cibo, ma è il cibo che assimila chi mangia. Si attinge l'idea e la realtà di una divinizzazione: si diventa Cristo mangiando Cristo! Il dolore si fa Amore e l'Amore diventa non solo mutua immanenza, come dice il Vangelo (Gv. 6), ma misteriosa identificazione di due persone. ...

Finalmente, c'è il tema proprio dell'*estasi*, che equivale ad uscire misteriosamente fuori di sé, per virtù di Dio, ed entrare talmente nella sfera del divino, da perdere quasi la coscienza della propria personalità o meglio da vederla immedesimata con Dio in Cristo.⁵⁶

Notiamo che il linguaggio della “fusione” è comune – attraverso i secoli della storia della Chiesa – quando si tratta del tentativo di esprimere l'unione eucaristica con delle parole.⁵⁷ Le “nozze” sono un linguaggio più o meno adeguato a ragione, soprattutto, del fatto che si tratta di un mistero *d'amore* – e la santissima Eucaristia è il “sacramento dell'amore”⁵⁸ – e che la Sacra Scrittura parla dell'unione della Chiesa con Cristo come di un'alleanza nuziale. Le “nozze dell'Agnello” con il “banchetto” di queste nozze sono appunto il compimento pieno di quell'alleanza.⁵⁹

Abbiamo visto il *significato* dell'azione sacramentale eucaristica in quanto ricevimento del sacramento: unione *riguardante la sostanza*, diventare uno con Cristo, trasformazione in Cristo. È *tutto* il significato?

⁵⁶ P. PARENTE, *Esperienza mistica dell'Eucaristia*, 113s.

⁵⁷ Si può notare anche negli scritti di Papa Benedetto XVI (come teologo, Cardinale) come egli impiega l'espressione “Verschmelzung” e altre simili quando parla dell'unione eucaristica. Per dare un esempio: “Kommunion bedeutet also Verschmelzung der Existenzen; wie in der Nahrung der Leib sich fremde Materie assimiliert und dadurch leben kann, so wird mein Ich demjenigen Jesu »assimiliert«, ihm verähnlicht in einem Austausch, der immer mehr die Trennlinien durchbricht” (Joseph RATZINGER, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, 235).

⁵⁸ Cf. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis* (22.02.2007), n. 1: “Sacramento della carità [Cfr S. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae* III, q. 73, a. 3.], la Santissima Eucaristia è il dono che Gesù Cristo fa di se stesso, rivelandoci l'amore infinito di Dio per ogni uomo. In questo mirabile Sacramento si manifesta l'amore «più grande»”.

⁵⁹ Nei riguardi dell'unione nuziale (“Vermählung”) merita di essere menzionata la contribuzione di M.J. Scheeben nella sua dottrina eucaristica. Una breve presentazione di questa dottrina si può trovare in: F.-J. BODE, *Jesus Christus als Zentrum des eucharistischen Geschehens. Ein Beitrag zur Lehre von der Eucharistie bei M.J. Scheeben*, in: *Divinitas* 32(1988)409-418.

No. Solo sarebbe così se si restringesse alla sola dimensione personale-individuale del fedele con Cristo. Però, non è senza un significato profondo il fatto che san Paolo non parli del *singolo cristiano* come “sposa” di Cristo. Parla della *Chiesa* (locale) come sposa di Cristo: “avendovi promessi a un unico sposo, per presentarvi quale vergine casta a Cristo” (2 Cor 11,2; cf. Ef 5,25-32). La Chiesa, però, si compone di singole persone, che devono poter entrare, ognuna di loro, in quella relazione sponsale con Cristo. Così esiste la relazione di unione tra la singola persona con Cristo nel banchetto eucaristico – un mistero molto personale e intimo, senza dubbio! – e allo stesso tempo, non si può essere uniti a Cristo in quel modo tanto profondo quanto misterioso, senza essere uniti a tutti quelli che sono così uniti a Cristo! È così che si forma e si perfeziona la “Chiesa, sposa unita a Cristo”, ossia, il “Corpo di Cristo”. Possiamo anche dirlo con le espressioni della preghiera liturgica (preghiera eucaristica): l’unione “in un solo corpo” (preghiera eucaristica II e IV del Rito Romano), diventare “in Cristo un solo corpo e un solo spirito” (preghiera eucaristica III). L’espressione “*banchetto eucaristico*” già indica che non si tratta (caso normale) di un pasto a solo, ma in comunità. Gesù Si unisce alla Sua sposa, cioè la Chiesa, costituita da persone concrete, ma che non sono molte spose; sono insieme veramente *l’unica* sposa di Cristo.

Così si può riconoscere anche nell’azione del ricevimento del sacramento un significato *ecclesiologicalo*, quello che già dalla prima tradizione si è visto pure nel segno di *pane e vino*⁶⁰: *l’unità della Chiesa, Corpo di Cristo, Sposa di Cristo*. San Tommaso, perciò, poteva dire con brevità che la “res”, cioè, la grazia (sacramentale) dell’Eucaristia è “*corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum*” – “il corpo mistico di Cristo, ossia la società dei santi”⁶¹.

Questo significato e, quindi, effetto è inseparabile dal significato-effetto dell’unione con Cristo, del diventare uno con Lui che Si dona con tutto il Suo essere umano, unione, perciò, relativa alla sostanza.

Quale è dunque la *grazia sacramentale* dell’Eucaristia? Che cosa è la grazia? Come ci possono essere quelle differenze nella grazia stessa, le quali sono necessarie perché ci possano essere sette grazie sacramentali differenti?

⁶⁰ È l’unità formata da molti grani o uve.

⁶¹ *S.Th.* III, q. 80, a. 4. Cf. *IV Sent.* d. 9, q. 1, a. 3, q. 1 : “*res tantum, quod est corpus Christi mysticum; quia ex hoc ipso quod aliquis ad hoc sacramentum accedit, significat se ad unitatem corporis mystici tendere*”.

La grazia sacramentale può essere tanto la grazia santificante (grazia abituale) quanto anche grazie attuali. La grazia santificante è quella *trasformazione* (= effetto dell'atto di trasformare) soprannaturale dell'anima, di cui abbiamo parlato sopra, esponendo la missione dello Spirito Santo. Già abbiamo pure visto che *un'unione interpersonale con Dio* (non soltanto l'onnipresenza divina nelle creature) *sempre richiede nella persona creata una tale trasformazione*, la quale, però, può essere più o meno profonda o perfetta, con possibilità, cioè, di perfezionamento. Si dice che tutti i sacramenti, se ricevuti nello stato di grazia, possono accrescere la grazia santificante, ossia quella trasformazione. Ma la grazia sacramentale, per esempio, del sacramento dell'Ordine non può essere semplicemente un aumento della grazia santificante in genere. Anche la grazia sacramentale dell'Eucaristia non può essere soltanto un aumento forse particolarmente grande della grazia santificante, e in particolare, eventualmente, della virtù teologale dell'amore, con grazie attuali di compiere atti d'amore a Gesù. No, questo sarebbe ancora insoddisfacente, troppo generico.

Nella questione dell'unità della grazia, da un lato, e della differenza tra sette grazie sacramentali, dall'altro, ci sembra che la soluzione migliore è quella proposta da Jean-Hervé Nicolas.⁶² Questa suppone la distinzione, in ogni sacramento, tra un effetto *immediato* e certamente *distinto* da quelli degli altri sacramenti, effetto chiamato in teologia scolastica "*res et sacramentum*", e un effetto ultimo, la "*res tantum*", che è la "grazia" del sacramento. La *res et sacramentum* è la *realtà-effetto* ("res") che, però, ancora è *segno* ("sacramentum") di un'altra realtà, che è la *res tantum*, cioè solamente realtà-effetto e non più segno a indicare e realizzare altro effetto. Nei sacramenti che imprimono un carattere (Battesimo, Cresima, Ordine), la *res et sacramentum* è questo carattere. Nel sacramento del Matrimonio è il vincolo matrimoniale. Nell'Eucaristia a sua volta la *res et sacramentum* sono corpo e sangue di Cristo sostanzialmente presenti sotto le specie del pane e del vino.

Secondo J.-H. Nicolas, la grazia sacramentale non si può definire senza riferimento alla *res et sacramentum*. Ogni grazia sacramentale è, infatti, "la grazia santificante o attuale, estesa dalla «res et sacramentum» di un sacramento a un effetto che essa non potrebbe produrre senza quello, ma che ha in sé il potere di produrre"⁶³.

⁶² J.-H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità*, vol. II, Roma-Vaticano 1992, 195-200.

⁶³ ID., *ibid.*, 199.

Vediamo ancora un po' la relazione tra *res et sacramentum* e grazia. La *res et sacramentum* è nei confronti della grazia come il corpo rispetto all'anima; è tutta orientata per la grazia. Per la *res et sacramentum* e con essa, la grazia *dispiega una virtualità speciale*, la quale non potrebbe realizzare senza di essa. Riportiamo la spiegazione che Nicolas dà nei riguardi del matrimonio:

La *res et sacramentum* è il contratto che lega pubblicamente nella Chiesa un cristiano e una cristiana ed è il segno misterioso dell'alleanza che lega Cristo alla Chiesa, la Chiesa a Cristo. La *res tantum* è la grazia, in quanto innalza la loro unione a questo livello, cioè in quanto penetra di carità soprannaturale l'amore coniugale e quindi l'amore dei genitori. Anche qui appare chiaro, poiché la carità era già compresa nella grazia battesimale, che l'unione coniugale le ha soltanto aperto la possibilità di questa consacrazione dell'amore umano, che già possedeva virtualmente.⁶⁴

E nel sacramento dell'Eucaristia, qual è quella virtualità della grazia in genere (grazia di Cristo, evidentemente) che è sviluppata *in connessione con la presenza reale, sostanziale di Cristo sotto le specie del pane e del vino*, ricevuti nel banchetto eucaristico? Che cosa può essere ciò che è realizzabile solo in connessione con questa presenza sostanziale di Cristo se non è quello che abbiamo riconosciuto come il *significato* del segno sacramentale? È una **trasformazione soprannaturale del fedele, con la quale questo è unito a Cristo in un'unione caratterizzata dalla totalità**, e cioè, coinvolgendo tutto l'essere di Cristo-uomo, Sposo della Chiesa, e del fedele – e così anche l'unità del Corpo di Cristo, che è la Chiesa, l'unità della Chiesa, unica sposa di Cristo.

Come spiegare, in quanto possibile, questo mistero ammirabile di unione?

3. Il mistero dell'unione eucaristica

a) Amore e unione

Partiamo di nuovo da una prospettiva più ampia. L'unione eucaristica tra Cristo e il fedele è un'unione tra persone che si conoscono e amano.⁶⁵

⁶⁴ Id., *ibid.*

⁶⁵ Parliamo del caso della Comunione eucaristica di una persona con "l'uso della ragione". Senza dubbio, è possibile e non senza l'effetto del sacramento il ricevimento del sacramento dell'Eucaristia da parte di un piccolo bambino, come anche può ricevere il Battesimo.

Senza dubbio, l'unione più perfetta possibile tra persone è quella tra le tre Persone divine. È un'unione non soltanto di conoscenza e amore, sebbene sia perfettissima, ma inoltre è un'unione reale tra le persone **riguardante la loro natura, la loro sostanza stessa**. Sono infatti così perfettamente unite, così uno che l'unione è *sostanziale*, nel senso forte di questa espressione, cioè avendo le persone una sola e medesima sostanza: comunione totale di tre persone distinte (distinte per l'opposizione delle relazioni d'origine).

San Tommaso, analizzando i rapporti dell'amore con l'unione, parla di tre tipi di rapporti.⁶⁶ Vediamoli:

- Unione *sostanziale* (o anche di somiglianza) – *causa* dell'amore:

C'è un'unione che è *causa* dell'amore. E questa è o l'unione *sostanziale*, propria dell'amore con cui uno ama se stesso, o l'unione di *somiglianza*, propria [...] dell'amore che uno ha per le altre cose.

- Unione *affettiva* – *l'amore stesso*:

C'è poi un'unione che si identifica essenzialmente con *l'amore stesso*, e che consiste nell'armonizzazione o conformità dell'affetto. Essa è affine all'unione sostanziale: poiché chi ama si rapporta all'oggetto amato come a se stesso nell'amore di amicizia, e come a qualcosa che lo riguarda nell'amore di concupiscenza.

- Unione *reale* (di amanti distinti nei riguardi della loro sostanza) – *effetto* dell'amore:

C'è infine una terza unione, che è *effetto* dell'amore. E questa è l'unione *reale*, che chi ama cerca nei confronti della realtà amata. E questa unione corrisponde a un'esigenza dell'amore: infatti, come riferisce Aristotele, "Aristofane disse che gli amanti desidererebbero formare di due una cosa sola"; ma poiché "da ciò si avrebbe la distruzione di uno o di entrambi", allora essi cercano l'unione conveniente e possibile, e cioè la vita in comune, la conversazione e altre forme di comunicazione reciproca.

Solo in Dio, l'unione "sostanziale" e l'unione "reale" s'identificano. In Dio, l'unione reale c'è nella forma di unione sostanziale. L'unione "affettiva" s'identifica con la persona dello Spirito Santo, in quanto Egli procede dall'atto d'amore del Padre e del Figlio, è il loro amore (procedente), la loro unione d'amore.

⁶⁶ *S.Th.* I-II, q. 28, a. 1, ad 2.

E l'unione *tra Dio e l'uomo*? È possibile l'unione tra Dio e l'uomo attraverso *l'invio dello Spirito Santo*, la Persona-Amore in Dio, e questo sarebbe stato possibile anche senza l'incarnazione del Figlio (senza l'invio del Figlio "perché sia uomo"). Attraverso una "partecipazione allo Spirito Santo", Persona-Amore, è possibile un'unione dello spirito umano con tutte e tre le Persone divine, un "possedere", un "godere" delle Persone divine⁶⁷. Questo si fa attraverso gli atti di fede e amore e, nella vita eterna, attraverso gli atti di visione e amore. La perfezione di questa unione è così grande che è per noi un mistero di fede, oltrepassando le nostre capacità intellettuali di intendimento. Rimane, però, salda, sul livello dell'*essere*, la "distanza" infinita tra natura o sostanza *divina* e natura o sostanza *umana*. È attraverso *l'attività* che questa distanza è – meravigliosamente – superata e possiamo attingere la stessa Persona divina come conosciuta e amata, presente in noi.

L'amore "appassionato" di Dio⁶⁸ per noi, però, ha voluto ancora di più. È l'amore che vuole l'unione con la persona che ama. "Gli amanti desidererebbero formare di due una cosa sola", cita San Tommaso il filosofo Aristotele. È davvero un desiderio presente nell'amore, tanto più forte, quanto più grande è l'amore: ***diventare realmente uno, conservando l'identità di ognuno degli amanti***. Questo non sarebbe possibile – per amanti che non sono Dio – se attingessero propriamente l'unità sostanziale. Perciò desiderano e fanno di tutto per attingere la più intima e perfetta unità possibile tra loro. Nella terminologia di san Tommaso: l'unione *reale* più perfetta possibile. Il teologo francese L. Thomassin, un grande studioso degli scritti dei Santi Padri, aveva infatti ragione: "Il vincolo della carità perfetta non è solo quello della carità, ma anche il vincolo della sostanza"⁶⁹.

⁶⁷ Cf. *S.Th.* I, q. 43, a. 3.

⁶⁸ Cf. BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 10.

⁶⁹ L. THOMASSIN, *Dogmata Theologica IV. De Incarnatione Verbi Dei*, Parisiis 1868, 394: "Quin imo, hoc concupiscit, hoc imperat charitas, ut non charitate sola, sed *reapse et substantive* utriusque fiat conglutinatio. Affectus enim et aestus amantium rudimenta sunt charitatis, quae ubi adolevit, jam flammae suae impatiens, in amplexus, in illapsus exardescit intimoiores, et *utramque substantiam conflare atque confundere in unum molitur*. Ergo charitatis perfectae nexus, non *charitatis* tantum est, sed et *substantiae* nexus". L'italico non è originale.

San Giovanni Crisostomo l'aveva detto con queste parole: "Perché quindi *non soltanto per l'amore, ma anche in realtà siamo mescolati con quella carne*: è ciò che si realizza per il cibo che lui ci ha dato, perché ci manifesti di quanto amore arde per noi. Perciò si

Così, Dio Padre ha mandato il Suo Figlio “perché sia uomo”, perché, cioè, la natura umana sia unita realmente alla natura divina, nella persona del Figlio, perché così si realizzi *l’unità più perfetta possibile* tra Dio e il creato. Così si rese possibile un’unione degli uomini con Dio e, in Dio, tra di loro, che altrimenti non sarebbe stata possibile; un’unione caratterizzata dalla *totalità*, quella totalità che è propria dell’essere umano, che è un vero microcosmo: unisce in sé il creato, in quanto è un’unione sostanziale di spirito e materia.

Con l’incarnazione del Figlio di Dio si rese possibile la realizzazione di quel mistero di amore e unione che nell’Apocalisse è chiamato “le nozze dell’Agnello”, “il banchetto delle nozze dell’Agnello”, e pure ciò che già è una certa anticipazione di quel banchetto: *l’unione eucaristica*. Con l’incarnazione, il Figlio di Dio è diventato lo “Sposo” per la realizzazione di quelle “nozze”.

E ora stiamo davanti al mistero dell’unione eucaristica, e cioè del mistero della sapienza e onnipotenza dell’amore divino-umano di Gesù agli uomini. “Gli amanti desidererebbero formare di due una cosa sola.” Gesù è l’amante degli amanti. Nessuno ama, può amare come Lui. Nessuno, perciò, può compiere il desiderio d’unione, proprio dell’amore, come Lui. Lo fa, certo, non in un modo semplicemente umano; in questo caso potrebbe fare poco, cioè solamente l’unione reale che le persone umane possono compiere tra di loro. Lo fa in un modo veramente divino, ma senza cessare di essere profondamente umano, ossia senza eliminare il più nobile dell’umano. E come lo fa?

b) Unione e trasformazione

È tutto un mistero di *trasformazione*. Con la Sua onnipotenza trasforma⁷⁰ la realtà profonda – la sostanza – del pane e del vino; la trasforma in Sé, nella Sua sostanza umana. Le parole di Gesù, trasmesse nella S.

mescolò a noi e costituì tutto un solo corpo, perché siamo uno, come un corpo unito alla testa. Poiché questo è un *indizio di amore ardente*. [...] È ciò che Cristo fece per spingerci a una maggiore amicizia e dimostrarci il suo amore; e a quelli che desideravano non si diede soltanto per essere visto, ma per essere toccato, mangiato, masticato, mescolato (συνπλακῆναι); e soddisfece ogni desiderio” (GIOVANNI CRISOSTOMO, *hom. 46 in Ioannem: PG 59, 260*). L’italico non è originale.

⁷⁰ La parola “trasformazione” evidentemente non la intendiamo in un senso stretto (“forma”, *morfè* della filosofia aristotelica, come se si trattasse appena del cambio della “forma”), ma ampio.

Scrittura (e anche nella tradizione liturgica), devono essere prese sul serio. Gesù parla del Suo “corpo” (o “carne”; cf. *Gv* 6,51) e del Suo “sangue”, e chi parla è un uomo visibile e concreto, vivendo la vita di uomo su questa terra (Gesù istituì l’Eucaristia *prima* della Sua morte e risurrezione), un uomo che ha un vero corpo (che può essere espressione reale, concreta del dono che un uomo fa di sé agli altri) e ha un vero sangue (che può essere versato). Così – senza un vero contrasto con ciò che si possa dire riguardante il linguaggio “biblico” o “semitico”⁷¹ – Gesù trasforma il pane (restando appena le apparenze del pane) nella Sua sostanza umana sotto l’aspetto in cui questa è carne, e trasforma il vino nella Sua sostanza umana sotto l’aspetto in cui questa è sangue. Il cibo che Gesù dà agli apostoli è veramente la Sua “carne”, e la bevanda che offre loro è davvero il Suo “sangue” (cf. *Gv* 6,55); è **Lui stesso con tutto il Suo essere, con tutta la Sua sostanza**; è lo “Sposo” che Si vuole unire alla Sua sposa, la Chiesa (questo membro della Chiesa), coinvolgendo in questo dono *tutto il Suo essere* e, precisamente, il Suo essere *umano*, e il Suo essere umano esplicitamente come “corpo” e “sangue”.

Con questa trasformazione del pane e del vino – fino al fondo dell’essere –, il mangiare il pane consacrato (e il bere il vino consacrato) è ricevere dentro il proprio corpo il corpo di Gesù, la Sua realtà fisica, tutta la Sua sostanza, per un’unione con Lui caratterizzata non soltanto dall’intimità o profondità, ma anche dalla *totalità*: coinvolge nell’unione tutta la sostanza, e precisamente anche il corpo.

E come si fa questa unione, la quale, per il suo carattere misterioso e singolare, meglio si chiama con un nome singolare, e cioè “**unione eucaristica**”?

Per rispondere a questa domanda bisogna considerare il carattere *singolare e misterioso* della presenza stessa di Gesù nell’Eucaristia (presenza “eucaristica”). Si può sintetizzarlo con queste parole: “Quello che è presente è un essere corporeo, Cristo; ma egli è presente in modo non corporeo e, in questo senso, spirituale”⁷². È la realtà fisica stessa di Gesù che è presente. Ma il *modo* come è presente non è quello di un corpo; è

⁷¹ “Corpo”: significando la *persona*, ma la persona con la sua dimensione *corporale*, nella sua corporeità, come pure (particolarmente l’espressione “carne”) nella sua condizione terrena, cioè della vita umana in questo mondo. “Sangue” è identificato con la vita, essendo l’elemento vitale dell’uomo nella sua corporeità.

⁷² J.-H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica*, vol. II, 431.

anzi paragonabile al modo come una sostanza *spirituale* è presente. Perciò si parla anche di un “cibo spirituale”.

L'unione tra il corpo di Gesù e quello del fedele non è, quindi, il contatto fisico, cioè quello che è possibile tra corpi: determinate parti del corpo toccano determinate parti dell'altro corpo (con un abbraccio, per esempio). Con Gesù nell'Eucaristia ciò non è possibile, poiché il suo corpo non è presente nello spazio attraverso l'estensione quantitativa; è presente “a modo di sostanza” (che è una conseguenza del modo come Si è fatto presente, cioè per la transustanziazione del pane e del vino: la *sostanza e soltanto* la sostanza del pane e del vino è trasformata nella sostanza umana di Gesù).

Giacché è presente in un modo “spirituale”⁷³, potrà illuminare la nostra questione una considerazione sul modo come una sostanza spirituale può essere unita a una sostanza corporale.

San Tommaso, riflettendo su questa possibilità⁷⁴, esclude per impossibilità l'unione di una sostanza spirituale per mescolanza o per “contatto” propriamente detto. Esiste, però, un certo tipo di contatto (“quidam modus contactus”) con cui la sostanza intellettuale può essere unita al corpo. “Toccare” è, infatti, *un'azione* sulla realtà toccata, e questo può fare una sostanza spirituale riguardo a un corpo. Non sarà un contatto di “quantità”, ma di “forza” (“Hic autem contactus non est quantitatis, sed *virtutis*”). E questo contatto ha tre caratteristiche che un contatto corporeo non possiede. Sono queste:

- Sebbene sia indivisibile, la sostanza spirituale può toccare la quantità divisibile, in quanto *agisce* su di essa.
- Il contatto di forza è con *tutto* ciò che è toccato, con la *totalità* della sostanza toccata.
- Il contatto di forza fa sì che la sostanza che tocca, cioè la sostanza spirituale, sia *dentro* il corpo toccato e possa *penetrare* in esso senza impedimenti.

Ora vediamo in che senso tutto ciò vale per l'unione del corpo di Cristo con il corpo dei fedeli. Il corpo di Cristo, certo, è una realtà *materiale*, un corpo, non una sostanza spirituale. Questo è chiaro. È, però, *presente in*

⁷³ Il modo “spirituale” di questa presenza non è propriamente dovuto alla “spiritualizzazione” del corpo di Cristo con la risurrezione (cf. *1 Cor* 15,45-46), giacché Egli istituì il sacramento dell'Eucaristia prima della Sua risurrezione.

⁷⁴ *Summa contra Gentiles* II, cap. 56.

modo non corporeo e, in questo senso, spirituale, e perciò è veramente paragonabile alla presenza di una sostanza spirituale. Ora, il Figlio di Dio può agire attraverso il Suo corpo sulla nostra sostanza umana (anima e corpo) e così c'è il “contatto di forza”, necessario per l'unione.

Si potrebbe forse pensare che, in questo caso, non sarebbe necessaria – per la realizzazione dell'unione – una presenza “sostanziale” del corpo di Cristo. Questo, però, è il caso degli altri sacramenti – tutti ordinati all'Eucaristia –, mentre nell'Eucaristia c'è la presenza *sostanziale* del corpo di Cristo. Qui si manifesta che il corpo di Cristo è veramente un corpo, non una sostanza spirituale che in questo mondo si fa presente lì dove agisce. Perciò la terza caratteristica summenzionata non si applica semplicemente al corpo di Cristo. Questo corpo non penetra e non è dentro del corpo del fedele solamente mediante un'azione (stabilire il “contatto di forza”). Il corpo di Gesù, come realtà sostanziale, è solamente presente dentro di quel fedele *che ha mangiato il pane consacrato* (o ha bevuto il vino consacrato). Ma questa presenza non è solo come quella dell'ostia consacrata nel sacrario o nell'ostensorio. Si tratta, in effetti, di un'azione sacramentale, della recezione di un sacramento.

Ora, l'azione sacramentale del ricevimento del sacramento, cioè il mangiare (e bere), ha il significato – da realizzare (sacramento = segno efficace)! – di *diventare uno attraverso una trasformazione*. Però, il più forte trasforma il più debole.⁷⁵ Così, qui non è chi mangia che trasforma il cibo. Chi agisce è Cristo con il Suo corpo e attraverso il Suo corpo, che sta dentro il corpo del fedele. Egli *trasforma* il fedele, ed Egli fa questo *attraverso la Sua sostanza umana*, il Suo corpo; attraverso il Suo corpo agisce su tutta la sostanza umana del fedele. Ecco qui il “contatto di forza” di cui abbiamo parlato e visto le peculiarità. È una *forza spirituale* che promana dal corpo di Cristo a tutta la sostanza umana del fedele che ha ricevuto (degnamente) la Comunione eucaristica. E questa forza spirituale è precisamente ciò che chiamiamo la “*grazia sacramentale*” dell'Eucaristia.⁷⁶

⁷⁵ È ben conosciuta la parola di Cristo a Sant'Agostino: “Cibus sum grandium: cresce et manducabis me, nec tu me mutabis sicut cibum tuae carnis, sed tu mutaberis in me” (AUGUSTINUS, *Confessiones*, VII, 10).

⁷⁶ Seguiamo qui l'esposizione del mistero dell'unione eucaristica fatta dal Cardinale spagnolo Franciscus Mendoza (+ 1566): FR. MENDOZA, *De naturali cum Christo unitate libri V. quos primum edidit prolegomenis criticisque animadversionibus locupletavit A. Piolanti*, Roma 1948 (Collezione *Lateranum*). Riguardo all'aggettivo “naturalis”, il Cardinale segue il modo di parlare di Padri della Chiesa, come per esempio san Ilario di

“Forza spirituale” non si deve immaginare come qualcosa paragonabile all’energia elettrica, che passa da un oggetto a un altro. Lo stesso vale per la “grazia sacramentale”. Tutto ciò vuol dire che la realtà di quella forza e di quella grazia si trova nella sostanza del fedele come *effetto* dell’azione di Cristo: Egli agisce in virtù della Sua divinità *attraverso la Sua umanità* (anima e corpo) *come strumento della divinità*. La grazia sacramentale è il risultato di quest’azione trasformatrice; è questa trasformazione in senso passivo. Con questa trasformazione il fedele, come essere spirituale-materiale (sostanza costituita in un’unità sostanziale da anima spirituale e corpo materiale), è unito a Cristo, presente nel fedele con la Sua sostanza umana e la sostanza divina.

c) Trasformazione unitiva

Riflettiamo ancora su questa trasformazione, che è trasformazione *unitiva*. Possiamo dirlo con le parole del Cardinale Franciscus Mendoza:

Dato che Cristo stesso è veramente e per la sua sostanza nel sacramento dell’Eucaristia e per il sacramento Lui sta dentro l’uomo stesso, una certa **forza**, emanando dalla sostanza stessa di Cristo, **è diffusa in tutto l’uomo e qualsiasi parte sua**, per cui si dice che **tutto l’uomo è unito sostanzialmente a tutto il Cristo**, non perché tutta la sostanza di Cristo sia tutta in tutto l’uomo e qualsiasi parte sua (è infatti per la sostanza in questo modo solamente sotto le specie finché durano), ma la forza della sua sostanza, defluita dalla sostanza stessa di Cristo veramente esistente dentro l’uomo mediante le specie, ricrea e ristora tutta la sostanza dell’uomo e qualsiasi parte sua.⁷⁷

Poitiers (“naturaliter”, “unitas naturalis”, in contrapposizione a “voluntatis tantum unitas”; cf. ID., *De Trinitate*, lib. 8,13-16: *PL* 10, 246-249), e spiega il suo significato. L’autore ha studiato molto i Padri della Chiesa e ne fa numerose citazioni.

Riguardo alla dottrina speciale del Cardinale Mendoza, cioè quella del “donum christificum”, che ancora vedremo, A. Piolanti afferma: “Tale pensiero genuino del Mendoza, finora sconosciuto, conferma mirabilmente il pensiero di S. Tommaso e di tutta la Tradizione cattolica ...” (A. PIOLANTI, *Il Mistero Eucaristico*, Roma-Vaticano 1983³, 608).

⁷⁷ MENDOZA, *De naturali cum Christo unitate*, 238: “Cum Christus ipse vere et per substantiam suam in sacramento Eucharistiae sit, et per Sacramentum intra ipsum hominem existat, virtus quaedam ab ipsa Christi substantia emanans in totum hominem et quamlibet eius partem diffunditur qua substantialiter totus homo toti Christo uniri dicitur: non quia tota Christi substantia tota sit in toto homine et qualibet eius parte (est enim per substantiam hoc modo sub speciebus tantum quamdiu durant) virtus tamen substantiae eius defluxa ab ipsa Christi substantia intra hominem mediis speciebus vere existentis, totam hominis substantiam et quamlibet eius partem recreat atque reficit.”

C'è un'unione, quindi, veramente caratterizzata dalla **totalità** (“tutta la sostanza”). La forza, ossia l'azione trasformatrice fa questo cammino: da Cristo all'uomo, e cioè da Cristo che agisce con la forza della Sua *divinità*, realizzando l'effetto (la grazia sacramentale) *attraverso la Sua umanità* come strumento della divinità, e l'effetto si realizza in primo luogo nell'*anima* dell'uomo, ma, derivando dall'anima, anche nel *corpo*.

La grazia sacramentale dell'Eucaristia, dice il Cardinale Mendoza, dopo di essere infusa nell'anima, “deriva dall'anima stessa anche al corpo e per una certa ragione peculiare prepara il nostro corpo all'immortalità e incorruttibilità. Perciò, dai Padri [quell'unione] è anche chiamata corporale”⁷⁸.

Ritorniamo a considerazioni anteriori. La grazia sacramentale dell'Eucaristia si distingue dalla grazia del sacramento del Battesimo e della Cresima (e anche degli altri sacramenti) a causa di un fatto veramente *singolare*: la *presenza sostanziale del corpo di Cristo* (Cristo con tutta la Sua sostanza umana). Questo fatto, insieme con la *finalità* di questo sacramento – finalità manifestata per il segno sacramentale scelto da Cristo stesso –, deve essere preso sul serio fino alle ultime conseguenze. **Cristo vuole donarsi alla Sua Chiesa come Sua sposa – in una vera anticipazione del “banchetto delle nozze dell'Agnello” – per un'unione intima e profonda, caratterizzata dalla totalità (ecco il carattere “sponsale”) che corrisponda alla grandezza e alla forza del Suo amore di Dio-uomo.** E questo amore è capace di realizzare un'unione che oltrepassa da lontano la nostra capacità di comprensione. Ma la persona che ama ardentemente “comprende” quest'unione, non con l'intelletto e sì, con il cuore, cioè, quest'unione soddisfa la “logica” dell'amore. E in questa logica si trova anche la brama che quell'unione sia duratura e non soltanto un avvenimento passeggero. È un aspetto che ancora vedremo.

Come ogni unione soprannaturale con Dio, quest'unione si fa **attraverso una trasformazione dell'uomo**. Prima della Comunione eucaristica, c'è un'unione spirituale del fedele con Dio, con Cristo, nello Spirito

⁷⁸ MENDOZA, *ibid.*, 396. Cf. ID., *ibid.*: “Poiché quest'unione non si realizza per il fatto che la carne di Cristo sia congiunta secondo l'estensione e la quantità alla carne di chi si comunica degnamente, neanche per qualche forza corporea – promanante dalla carne di Cristo – che sia impressa nella carne di chi si comunica degnamente, ne consegue che proviene da qualche forza spirituale, che prima unisce l'anima, poi la carne a Cristo capo; e questa forza spirituale non è considerata essere altra cosa che la grazia, che san Tommaso chiama sacramentale, la quale è infusa nell'anima e la sua forza scaturisce e sfocia nella carne.”

Santo. Questa unione è una condizione necessaria per l'unione eucaristica. Nella catechesi diciamo che il fedele che vuole ricevere la Comunione eucaristica deve essere nello "stato di grazia". Ciò vuol dire che deve già avere quell'unione spirituale con Cristo, con Dio (effetto del Battesimo), che si realizza attraverso una trasformazione divinizzante che possiamo chiamare una "partecipazione allo Spirito Santo" (vedi sopra). In realtà, però, qui – e anche nell'unione eucaristica – si possono distinguere due aspetti:

- *lo Spirito Santo Si dona* e così l'anima è divinamente trasformata (l'anima è trasformata per il dono che lo Spirito Santo fa di Sé a essa);
- *l'anima è divinamente trasformata* e così lo Spirito Santo Si può donare, cioè, diventare accessibile alla persona umana (lo Spirito Santo Si dona mediante la trasformazione dell'anima).

Sono due aspetti della medesima realtà: unione *trasformante*, trasformazione *unitiva*.

La trasformazione (la "grazia") è dunque *unitiva*: unione con lo Spirito Santo e così con Cristo e con il Padre celeste. E come avviene questa unione, questo possesso, questo godere la Persona divina? Per *l'attività spirituale* (atti d'intelletto e volontà; "per fidem et caritatem") resa capace attraverso quella trasformazione. Anche quando il fedele non esercita quell'attività, la Persona divina è "accessibile" (così "abita" nell'anima), poiché è onnipresente e quella trasformazione è una qualità durevole (grazia "abituale", non solo transitoria).

Quella partecipazione allo Spirito Santo, ossia il dono dello Spirito Santo, il fedele lo riceve, nel Battesimo, *da Cristo*. L'umanità di Cristo (con le diverse azioni e sofferenze di Cristo nella Sua vita, tutte compiute "per la nostra salvezza") è lo strumento dell'azione divina salvatrice e santificatrice. Così, quando Gesù ci dona il Suo Spirito (lo Spirito Santo), ci dona un'unione spirituale con Sé ("per fidem et caritatem"), attraverso quella trasformazione dell'anima di cui abbiamo parlato e per cui l'umanità di Cristo è strumento. Questa umanità, però, non ci è donata **secondo l'aspetto della sostanza**. Gesù non ci Si dona *con tutta la Sua sostanza umana fatta presente a noi come tale*. Questo accade solamente per l'Eucaristia.

d) Il dono *sostanziale* di Gesù alla Chiesa nell'Eucaristia: per un'unione a modello dell'unione trinitaria

Nell'Eucaristia Gesù Si fa presente con quella natura che ha preso da noi. Nella Celebrazione eucaristica, in quanto attualizzazione e offerta sacramentale del sacrificio di Gesù sulla croce, c'è la presenza di Gesù nel Suo dono sostanziale *al Padre*, compiuto una volta per sempre: con tutto il Suo essere umano, tutta la Sua sostanza, anima e corpo, Si consegna al Padre (atto d'amore adoratore, obbediente) ed entra, come uomo, nell'unione perfetta, gloriosa col Padre. Ma nel banchetto eucaristico Gesù Si dona con tutta la Sua sostanza umana *a noi*, per realizzare un'*unione con noi*, per "diventare *uno*" con noi tanto quanto il Suo amore desidera ed è capace. Nell'unione spirituale con Dio non ci può essere qualche unione di *natura con natura*, cioè di natura divina con natura umana. Se la grazia santificante è una trasformazione divinizzante dell'essere dell'uomo, della sua anima (non solamente delle potenze d'intelletto e volontà), non può arrivare a un'unione di natura con natura, di natura in natura. Questo si è fatto con l'incarnazione del Figlio di Dio: in Gesù la natura umana è unita alla natura divina, unione di natura con natura nell'unica persona; una natura è nell'altra, non sono semplicemente "giustapposte". Ora, con l'incarnazione si fece possibile l'unione eucaristica, che pure è un'unione di *natura con natura*, sostanza con sostanza, in un modo totalmente *differente*, certo, ma *reale*. È **unione di persona con persona, ma coinvolgendo nell'unione tutta la sostanza della persona**; un'unione, così, caratterizzata non soltanto dalla profondità e intimità, ma anche dalla *totalità*.⁷⁹

⁷⁹ Il teologo orientale Nicola Cabasilas (* 1322, probabilmente) espresse con vigore questa totalità: "... quando il Cristo così perfettamente si unisce a noi e *interamente ci penetra*, e ci possiede nell'intimo, e ci avvolge. [...] è l'ospite che *riempie di sé tutta la casa*. Infatti, non siamo messi a parte di qualcuno dei suoi beni, ma di lui stesso. Non accogliamo nell'anima un raggio o una luce, ma il sole stesso, così da abitare in lui, essere inabitati da lui e divenire un solo spirito con lui. E l'anima e il corpo e tutte le potenze immediatamente divengono spirituali; perché *l'anima all'anima, il corpo al corpo, il sangue si mescola al sangue*. [...] O sublimità dei misteri! quanto è grande che la mente di Cristo si mescoli alla nostra mente, la volontà alla volontà, il corpo al corpo, e il sangue si fonda col sangue!" (Nicola CABASILAS, *La vita in Cristo*, lib. IV, c. 1, Città Nuova Editrice, Roma 42005, 186-187 [PG 150, 584c-585a]). L'italico non è originale. Il diventare "spirituale" si deve intendere con riferimento al nuovo Adamo, che è "spirituale" (cf. *1 Cor 15,44s*). "Infatti non si è rivestito semplicemente di un corpo, ma ha preso anche un'anima, una mente, una volontà e tutto ciò che è proprio alla natura umana, per potersi unire a noi tutti *interi e interamente* pervaderci e risolverci in sé, aderendo con *tutti gli*

Qui ci viene in mente una distinzione dei Padri della Chiesa che Mendoza riferisce: Ci sono (nei misteri della fede) *tre tipi di unità "naturali"*:

“Uno il Padre con Cristo,

uno Cristo con noi,

noi uno con Cristo” –

“Unum enim Pater cum Christo,

unum Christus nobiscum,

nos cum Christo unum”⁸⁰.

Sono il mistero dell’unione divina trinitaria, dell’unione ipostatica in Cristo e dell’unione eucaristica.⁸¹

1. L’unione divina trinitaria è l’origine e modello supremo di unione: comunione totale di persone distinte tra di loro, pericorese trinitaria, una persona tutta nell’altra (nelle altre due), unione nella natura divina, nella sostanza divina.
2. L’unione ipostatica in Cristo è altro mistero di unione, la quale presuppone la creazione, una natura distinta dalla natura divina. È l’unione più perfetta possibile di nature distinte (e che rimangono distinte)

elementi del suo essere a tutti gli elementi del nostro” (Id., ibid., lib. IV, c. 3, p. 197 [PG 150, 592d-593a]). L’italico non è originale.

Quanto all’impiego dei verbi “mescolare” e “fondere”, ecco la rispettiva nota a piè di pagina, di cui è autore Umberto Neri (nota 24 a piè della pagina 187): “*si mescoli... si fonda*: συμμίξει... κερασθῆναι; per questa fusione col Cristo come effetto della comunione eucaristica, si veda *Liturgia* 44, 464c «fondersi con Dio (ἀνακραθῆναι θεῷ)... è opera della sacra mensa»; cfr. CIRILLO ALESSANDRINO, *In Ioannem II*, PG 74, 561a: συνανακρινάμενοῦ... θεῷ); *ib.*, 12, 564c: il Cristo «è mescolato e fatto uno con noi (συνανακρινάμενοῦ... συνενούμενοῦ) in virtù della mistica benedizione (εὐλογίαῶ... μυστικῆῶ=celebrazione eucaristica). G. PALAMAS, *Difesa degli esicasti* I 3, 38 (vol. I, 193): «si unisce alle stesse ipostasi umane, mescolandosi (συνανακρινῶν) a ciascuno dei fedeli mediante la comunione del suo santo corpo.»

⁸⁰ MENDOZA, *ibid.*, 10.

⁸¹ Il Cardinale cita anche un teologo del suo tempo, il Cardinale Joannes de Turrecremata (*Super Decreto*, Pars 3, De cons., d. 2, Venezia 1578, t. IV, p. 173), che distingue tra due unità per cui siamo uniti a Dio: quella della *volontà* e quella della *natura* o delle nature. Riguardo all’unità della volontà, distingue tra quella che possiamo avere in questa vita e quella dei Santi nella gloria. Nei riguardi dell’unità della natura o delle nature, Turrecremata presenta due: quella realizzata per l’*incarnazione* e quella dell’unione *eucaristica*, dove “per la partecipazione del corpo e sangue di Cristo nel sacramento, Cristo dimora in noi secondo ambedue le nature”.

e persino, di nature infinitamente distanti una dall'altra riguardante la distinzione nella perfezione.

3. Quest'unione ipostatica delle nature divina e umana in Cristo si è compiuta **in vista di un'unione delle persone create con Dio e tra di loro secondo il modello dell'unione divina trinitaria**. “Perché siano una cosa sola, come noi”, sono le parole di Gesù, chiedendo al Padre l'unione dei Suoi (cf. *Gv* 17,11). “Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola” (*Gv* 17,21). E questo si realizza attraverso la nostra unione con Gesù: “*Io in loro* e tu in me, perché siano perfetti nell'unità” (*Gv* 17,23). È un'immanenza *mutua*: “Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui” (*Gv* 6,56).

Se la trasformazione unitiva del fedele con la quale avviene la sua unione spirituale con Dio, si può chiamare una certa “*partecipazione allo Spirito Santo*” (la posizione determinante della carità!), la trasformazione unitiva propria del sacramento dell'Eucaristia si può chiamare ed è veramente una certa “*partecipazione al corpo di Cristo*”⁸², un'autentica “*trasformazione dell'uomo in Cristo*”⁸³. Il Cardinale Mendoza parla di un

dono, che è la nostra vita *christifica* o divina e un'essere *christificum* e divino, che proviene dalla sorgente stessa della grazia, cioè Cristo e del suo corpo divino e dalla vita e dall'essere del corpo di Cristo promana nell'anima e nel corpo nostro, e non si può esprimere sufficientemente con parole a quanta dignità è innalzata la nostra carne immonda congiunta alla carne purissima di Cristo. Poiché, come per la grazia l'anima è innalzata a operazioni e perfezioni e qualità più alte, così anche per questo dono **tutta**

⁸² San Paolo parla della *κοινωνία* del corpo di Cristo (*I Cor* 10,16). In conformità con la dottrina di san Paolo, il Concilio Vaticano II ha insegnato che, mediante l'Eucaristia, “partecipando realmente al Corpo del Signore, siamo elevati alla comunione con lui e tra di noi” (*Lumen gentium*, 7). Per non essere unilaterale, si deve aggiungere che San Paolo non parla solamente della comunione con il corpo, ma anche con il *sangue* di Cristo. Perciò si tratta anche di una “partecipazione al sangue di Cristo”.

⁸³ San Tommaso dice che l'effetto proprio del sacramento dell'Eucaristia è la trasformazione dell'uomo in Cristo (*IV Sent.* d. 12, q. 2, a. 1, q. 1: “*proprius effectus huius sacramenti est conversio hominis in Christum*”). È conosciuta l'espressione del Papa san Leone Magno, citata dal Concilio Vaticano II (*Lumen gentium*, 26): “*non aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id quod sumimus transeamus*” (*Sermo* 63,7: *PL* 54,357C; cf. *Id.*, *Tract.* 63,7: *CChr* 138A, 388). In una lettera il Papa scrive: “*in illa mystica distributione spiritalis alimoniae hoc impertitur, hoc sumitur, ut accipientes virtutem caelestis cibi in carnem ipsius qui caro nostra factus est, transeamus*” (*Epist.* 59,2: *ACO* II/4,34).

la nostra essenza diviene *christifica e christiformis*⁸⁴; e questo dono è veramente chiamato ed è una certa **partecipazione al corpo di Cristo**; e per questo dono, che i fedeli conseguono mediante la vera natura stessa di Cristo comunicata nell'Eucaristia, Cristo e il suo corpo è unito a noi *substantialiter e naturaliter* [...] Si vede che per questa unione siamo del tutto fatti simili e siamo trasformati e tramutati in Cristo.⁸⁵

Riassumiamo: Nell'Eucaristia, Gesù Cristo si dona a noi con un dono *sostanziale o naturale* nel senso che ci dona Se stesso con tutta la Sua *sostanza o natura* umana. Così avviene la Sua presenza sostanziale nel fedele che ha ricevuto l'Eucaristia. Ma questo dono, questa presenza sostanziale donata, è per un'unione "*sponsale*", per una certa anticipazione del banchetto delle nozze dell'Agnello. Per questo il dono sostanziale di Gesù al fedele è *trasformatore*. Mediante la Sua sostanza umana (Suo corpo e sangue), presente nel corpo del fedele, Gesù trasforma l'essere del fedele (l'anima in primo luogo, ma la forza trasformatrice dall'anima va anche al corpo, il quale con l'anima costituisce una sola sostanza umana), assimilandolo a Sé. Ecco la "trasformazione dell'uomo in Cristo"; ecco la "forza spirituale" che promana dal corpo di Cristo (tutta la Sua sostanza);

⁸⁴ Lasciamo queste parole nell'originale latino.

⁸⁵ MENDOZA, *De naturali cum Christo unitate*, 177. Il Cardinale Mendoza (*ibid.*, 209) fa, a ragione, la distinzione tra *trasformazione* (transmutatio) naturale o sostanziale e *unione* naturale o sostanziale. L'unione, così spiega, è la congiunzione di due o varie realtà. Si parla invece di una trasformazione sostanziale, quando di due o varie realtà se ne fa una *terza* (non rimanendo le due realtà con la loro essenza propria). La nostra trasformazione in Cristo, cioè nel Suo corpo e sangue, o, come dice Mendoza, la trasformazione della nostra natura mortale nella natura immortale del Signore ricevuto come alimento, non succede "secondo la sostanza" (sarebbe quella trasformazione sostanziale), ma secondo l'incorruttibilità e l'immortalità. E qui viene a proposito il paragone dell'unione del fuoco e del ferro. Il fuoco trasforma il ferro in sé comunicandogli le qualità di fuoco (splendore, calore,...). Cosa simile accade anche con il fedele unito a Cristo con la Comunione eucaristica: Cristo comunica all'anima e al corpo del fedele le qualità del Suo corpo. "Ac perinde ut ferrum igni iniectum non igne in ferrum transformato sed e diverso ferro qualitates ignis induente ardorem scilicet candorem et splendorem accipit et ceteras eius conditiones, ita nos corpore et anima Christi corpori copulati corporis ipsius qualitates induimus. Haec igniti ferri comparatio ut similitudo sumenda est, quae cum in aliquo cum re collata conveniat etsi in aliis differat, satis apta censenda est. Caro enim Christi digne sumpta est velut ignis fervens, anima vero quae pie sumit ferrum igne candens, ignis proprietates ac igneam speciem prae se ferens. Caro vero animae obsequitur dum igneo illo Christi calore ardet quod per Eucharistiam maxime fit, per quam a concupiscentiis et vitiis carnalibus maxime avocatur atque abducitur. Unde Bernardus scribere non dubitavit: «Hic efficitur una caro sponsa cum sponso, unus Spiritus sancta anima cum Christo»" (*ibid.*).

ecco la grazia sacramentale dell'Eucaristia, la quale non è soltanto un aumento della grazia “in genere”, non solamente una crescita nell'unione spirituale con Cristo, con Dio – la partecipazione allo Spirito Santo è veramente e mirabilmente accresciuta!, perciò l'aumento dell'amore e la provocazione di atti di amore –, ma è in primo luogo ***l'unione intima con Cristo nel Suo dono sostanziale al fedele, unione di tutta la sostanza con tutta la sostanza*** (come spiegato sopra). E da questa unione derivano gli altri frutti della Comunione, ossia, questi frutti sono implicati in quella unione, la quale, come già abbiamo detto, è un mistero d'amore, mistero di unione tra persone che si conoscono e amano (“per fidem et caritatem”); in questo amore, però, Gesù realizza un *misterioso ma reale “diventare uno”* con i fedeli che lo ricevono nel banchetto eucaristico.⁸⁶

Il Catechismo della Chiesa Cattolica, trattando dei “frutti della Comunione”, parla in primo luogo della *nostra unione a Cristo* (come frutto principale), dicendo: “Ricevere l'Eucaristia nella Comunione reca come frutto principale l'unione intima con Cristo Gesù” (Ccc 1391). Questo è, infatti, il *significato principale* del segno sacramentale dell'Eucaristia, come abbiamo visto. Poi, il Catechismo parla del significato implicato nel segno del mangiare cibo o bere bevanda, e cioè gli *effetti dell'alimento per il corpo*. “Ciò che l'alimento materiale produce nella nostra vita fisica, la Comunione lo realizza in modo mirabile nella nostra vita spirituale. La Comunione alla Carne del Cristo risorto, «vivificata dallo Spirito Santo e vivificante», conserva, accresce e rinnova la vita di grazia ricevuta nel

⁸⁶ Riguardo a questo “diventare uno”, San Giovanni Crisostomo sente Cristo che gli dice: “Sono disceso di nuovo sulla terra, non solo per mescolarmi tra quelli della tua gente, ma anche per abbracciarti: mi lascio mangiare da te e mi lascio sminuzzare in piccole parti, affinché la nostra unione e mescolanza siano veramente perfette. Infatti, mentre gli esseri che si uniscono conservano ben distinta la loro individualità, io invece costituisco un tutt'uno con te. Del resto non voglio che qualcosa si frapponga tra noi; questo solo io voglio: essere entrambi una cosa sola” (*In epistulam I ad Timotheum*, 15, 4: PG 62, 586).

San Cirillo di Gerusalemme osserva che con il sacramento del corpo e del sangue di Cristo i cristiani diventano “un solo corpo (σῦσσωμοι) e un solo sangue (σύναιμοι) con Cristo” (*Catechesi mistagogiche*, 4,1: *SCh* 126bis, 134 [PG 33, 1097]; anche in: *ibid.* 4,3: *SCh* 126bis, 136 [PG 33, 1100]). Si potrebbe anche tradurre più letteralmente: “*concorporei e consanguinei con Cristo*”. Cf. anche S. CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Trattato su Giovanni*, 11: PG 74,561 (σῦσσωμούδ); S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelie su Matteo*, om. 82,5: PG 58,743-744: “Colui che gli angeli contemplano tremando e che neppure osano guardare senza timore per lo splendore che da lui emana, e colui che per noi s'è fatto cibo; con lui ci mescoliamo e ci fondiamo, e così siamo fatti di Cristo corpo uno e carne una (ἡμεῖδ Χριστοῦ σῶμα ἐν καὶ σὰρξ μία).”

Battesimo” (Ccc 1392). E giacché il peccato è, in un modo o nell’altro, separazione di Cristo, l’unione con Cristo ha ripercussioni anche nei riguardi del peccato: “l’Eucaristia non può unirci a Cristo senza purificarci, nello stesso tempo, dai peccati commessi e preservarci da quelli futuri” (Ccc 1393). Infatti, la carità fortificata o vivificata dalla presenza unitiva di Cristo “cancella i peccati veniali” e “ci preserva in futuro dai peccati mortali” (cf. Ccc 1394 e 1395).⁸⁷

Anche *l’effetto ecclesiologicalo* è una conseguenza inseparabile dell’intima unione con Cristo. “Coloro che ricevono l’Eucaristia sono uniti più strettamente a Cristo. Per ciò stesso, Cristo li unisce a tutti i fedeli in un solo corpo: la Chiesa” (Ccc 1396). L’unione spirituale con Cristo mediante il Battesimo e così l’unione dei fedeli tra loro in Cristo trovano nell’unione eucaristica il suo compimento. “Nel Battesimo siamo stati chiamati a formare un solo corpo (cf. *I Cor* 12,13). L’Eucaristia realizza questa chiamata: «[...] Poiché c’è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell’unico pane» (*I Cor* 10,16-17)” (Ccc 1396).⁸⁸

E che cosa dire dell’*effetto escatologico*, cioè il “pegno della gloria futura” (cf. Ccc 1402) attraverso la Comunione eucaristica? Precisamente in questa prospettiva si deve intendere quella forza spirituale promanante dalla carne vivificata e vivificante di Cristo e che penetra il corpo del fedele che riceve l’Eucaristia. Gli è dato “l’unico pane, che è farmaco

⁸⁷ “Donandosi a noi, Cristo ravviva il nostro amore e ci rende capaci di troncare gli attaccamenti disordinati alle creature e di radicarci in lui” (Ccc 1394). “Quanto più partecipiamo alla vita di Cristo e progrediamo nella sua amicizia, tanto più ci è difficile separarci da lui con il peccato mortale” (Ccc 1395).

⁸⁸ Il Catechismo dice che l’Eucaristia *realizza* la chiamata ricevuta nel Battesimo. La “Dichiarazione congiunta del Papa e del Patriarca siro-ortodosso d’Antiochia” (23.06.1984) lo dice con queste parole in modo chiaro e forte: “La vita sacramentale trova nella santa eucaristia il suo compimento e il suo vertice, in modo tale che è attraverso l’eucaristia che la Chiesa realizza e rivela la sua natura nel modo più profondo. Attraverso la santa eucaristia, l’evento della pasqua di Cristo si dilata su tutta la Chiesa. Attraverso il santo battesimo e la cresima, infatti, i membri di Cristo sono uniti dallo Spirito Santo, sono innestati sul Cristo; e *attraverso la santa eucaristia la Chiesa diventa ciò che essa è destinata ad essere attraverso il battesimo e la cresima*” (GIOVANNI PAOLO II e MORAN MAR IGNATIUS ZAKKA I IWAS, *Dichiarazione congiunta del Papa e del Patriarca siro-ortodosso d’Antiochia*, n. 6, in: *L’Osservatore Romano*, 26.06.1984, p. 4 (*Enchiridion Vaticanum* 9, n. 842). L’italico non è originale.

d'immortalità, antidoto per non morire, ma per vivere in Gesù Cristo per sempre”⁸⁹.

e) La permanenza dell'unione eucaristica

L'unione delle “nozze dell'Agnello” o del “banchetto delle nozze dell'Agnello”, di cui parla il libro dell'Apocalisse (19,7.9), è un'unione *eterna*. E l'unione “sponsale” di Cristo con la Chiesa (con i fedeli individualmente) durante il pellegrinaggio della Chiesa in questo mondo e nel tempo è durèvole o è passeggera? L'amore brama, certo, la duratura, persino l'eternità, ma siamo ancora “in stato di via”, non di compimento finale e perfetto. Ciò vuol dire che l'unione eucaristica è un avvenimento poco duraturo? Ma c'è la parola di Gesù che afferma: “Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui” (Gv 6,56). Come intenderla?

Sappiamo, in primo luogo, che l'unione con Dio in questa vita, la possiamo perdere per l'abuso della nostra libertà, peccando. Così, benché sia un dono duraturo, possiamo perdere la “partecipazione allo Spirito Santo” attraverso il peccato grave, mortale. E la “partecipazione al corpo di Cristo”? Non è pure un dono duraturo? Perché non lo sarebbe? Non lo è o non lo può essere perché il *sacramento dell'Eucaristia* è passeggero? Ma che cosa è passeggero? Il *rito sacramentale*? Sì, certamente, è un'azione che passa e poi non c'è più. E gli *effetti* del sacramento? C'è un effetto primario che già è *effetto* del rito sacramentale, ma ancora *segno* di un altro effetto: è “res et sacramentum”. Questo effetto immediato è duraturo? Qui c'è una differenza tra i diversi sacramenti. Ci sono i sacramenti che imprimono un “carattere”, che è perfettamente duraturo (sacramenti del Battesimo, della Cresima e dell'Ordine). Anche il vincolo matrimoniale è duraturo, sebbene duri soltanto finché non muoia lo sposo o la sposa. Tutti questi effetti durano indipendentemente dall'uso del libero arbitrio da parte del fedele che li ha ricevuti. Com'è con l'Eucaristia?

Riguardo a questo sacramento c'è una grande differenza: l'effetto immediato non si trova nel fedele, ma è *la presenza sostanziale di Gesù sotto le apparenze di pane e vino*, cioè la Sua presenza vera, reale, sostanziale ma “sacramentale” (mediante i segni sacramentali). Questo effetto sacra-

⁸⁹ SANT'IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Epistula ad Ephesios*, 20, 2: SC 10bis, 76. Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, n. 18.

mentale rimane, perciò, finché sussistono quelle apparenze⁹⁰, che sono i segni sacramentali. Se non ci sono più le apparenze di pane e vino, non c'è più la presenza sacramentale di Gesù. Ma c'è l'altro effetto, di cui quel primo è ancora segno sacramentale, cioè segno e strumento, segno efficace: *l'unione eucaristica* di Cristo con il fedele che riceve il sacramento.

Esiste una ragione per negare che quest'ultimo effetto ("res tantum" del sacramento) possa essere duraturo? In altre parole: *l'unione eucaristica può permanere anche dopo aver cessato la presenza sacramentale di Gesù?* Per intenderlo – nella misura del possibile – si devono considerare le caratteristiche singolari di quest'unione, come le abbiamo esposte finora. Se quest'unione fosse un semplice contatto fisico di due corpi (di Cristo e del fedele)⁹¹, è evidente che cesserebbe immediatamente se non ci fosse più la presenza sostanziale di uno dei corpi (la "presenza fisica" di una delle persone). L'unione eucaristica, però, non si realizza attraverso un contatto fisico. Abbiamo parlato del contatto di "forza" (*contactus virtutis*). È vero che l'unione eucaristica richiede, per la sua realizzazione, la presenza sostanziale sacramentale di Gesù, ma, una volta realizzata la trasformazione del fedele, con la quale si effettua l'unione eucaristica, questa *trasformazione unitiva rimane*, anche se la presenza sacramentale di Gesù cessa. In altre parole: se per *l'effettuazione* dell'unione eucaristica è necessaria la presenza sostanziale sacramentale di Gesù, non lo è per il *mantenimento* di quest'unione (da parte di Cristo). Questa è la dottrina che espone e difende il Cardinale Mendoza.⁹²

C'è dunque una forza spirituale che dal corpo di Cristo deriva nella nostra anima e mediante l'anima nel corpo, emanando dalla sostanza stessa di Cristo. Così avviene che, assente la sostanza di Cristo per la corruzione delle specie, non sia assente questa unione di Cristo con tutto l'uomo, perché non è assente la forza della sostanza di Cristo, comunicata integralmente e senza qualche divisione all'anima dell'uomo e a tutta la carne di chi riceve degnamente il corpo di Cristo.⁹³

⁹⁰ Cf. *Ccc* 1377: "La presenza eucaristica di Cristo ha inizio al momento della consecrazione e continua finché sussistono le specie eucaristiche."

⁹¹ Contatto fisico è quello di due corpi presenti con la loro rispettiva estensione quantitativa.

⁹² MENDOZA, *De naturali cum Christo unitate*, 238; 254-256.

⁹³ MENDOZA, *De naturali cum Christo unitate*, 238.

Per illustrare la sua dottrina, il Cardinale Mendoza fa sua la dottrina di san Tommaso sull'indole strumentale dell'umanità di Cristo⁹⁴. Così può esserci una *vera presenza* di questa umanità – come strumento dell'azione divina, la quale “raggiunge con la sua presenza tutti i luoghi e tutti i tempi”⁹⁵ – alla persona del fedele che ha ricevuto degnamente l'Eucaristia, *senza essere la presenza sostanziale sacramentale*. E quella presenza è, secondo il Cardinale Mendoza, sufficiente per la permanenza dell'unione eucaristica con Gesù uomo-Dio. Si noti che Mendoza non dice che questa presenza sia sufficiente per la *realizzazione* dell'unione eucaristica, ma solo per *non perdere* ciò che si è realizzato.

Si può domandarsi se i Santi che parlavano di una permanenza della presenza di Gesù dopo la Comunione eucaristica ed sperimentavano questa presenza durevole (come santa Teresina⁹⁶, santa Faustina⁹⁷ e altri) sarebbero stati contenti con questa spiegazione nei riguardi della loro esperienza e convinzione. Sembra evidente che si siano riferiti a qualcosa di speciale,⁹⁸ non a una realtà che esiste in generale e solo cessa di esistere

⁹⁴ Cf. *S.Th.* III, q. 13, a. 2; q. 48, a. 6; q. 50, a. 6; q. 51, a. 1, ad 2; q. 56, a. 1-2; q. 57, a. 7, ad 1.

⁹⁵ *S.Th.* III, q. 56, a. 1, ad 3: “Quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora”.

⁹⁶ Nel suo “Atto d'offerta di me stessa, Vittima d'Olocausto all'Amore Misericordioso di Dio” la Santa di Lisieux scrisse e in seguito sperimentava il compimento di ciò che aveva chiesto: “Sono dunque certa che esaudirai i miei desideri. Lo so, mio Dio, “più vuoi donare, più fai desiderare” [Giovanni della Croce, Lettera 15]. Sento nel mio cuore desideri immensi ed è con fiducia che ti domando di venire a prendere possesso della mia anima. Non posso ricevere la Santa Comunione così spesso come lo desidero, ma, Signore, tu non sei l'Onnipotente? Rimani in me, come nel tabernacolo, non allontanarti mai dalla tua piccola ostia” (cf. *História de uma alma. Manuscritos autobiográficos*, São Paulo 1975, 280-281).

⁹⁷ *Diario di suor Maria Faustina Kowalska*, Città del Vaticano 2000, 435: “29.IX.37. Oggi ho compreso molti misteri di Dio. Sono venuta a sapere che la santa Comunione dura in me fino alla seguente santa Comunione. La presenza di Dio viva e sensibile dura nella mia anima. Questa consapevolezza m'immerge in un profondo raccoglimento, senza alcuno sforzo da parte mia... Il mio cuore è un tabernacolo vivente nel quale si conserva l'Ostia viva.”

⁹⁸ Sant'Antonio Maria Claret ha parlato esplicitamente di un dono specialissimo ricevuto dal Signore, e cioè la permanenza della presenza *sacramentale* di Gesù in sé, mediante la permanenza delle specie eucaristiche, cosa che solo è possibile con un intervento speciale del Signore (cf. João ECHEVARRIA, *Santo Antônio Maria Claret. Arcebispo e fundador*, São Paulo 2^a 1962). Anche la serva di Dio Eleonora Lopez de Maturana, CCV, parla di una “permanenza nella mia anima delle specie sacramentali per essere tabernacolo

se il fedele commette un peccato grave. Nei riguardi di santa Teresina, dottore della Chiesa nella scienza dell'amore divino, la suor Maria della Trinità, che era una sua novizia, ha detto nel processo apostolico: "Mai mi ha spiegato il modo di quella presenza [= la permanenza della presenza sostanziale di Gesù, dopo averla chiesta nell'atto di "offerta all'amore misericordioso"] e credo che lei pure non si sia preoccupata di cercare quale sarebbe il modo di presenza"⁹⁹.

Ciò che si può dire sicuramente è questo: come nel tempo immediatamente dopo la ricezione della Comunione eucaristica, ci possono essere e ci sono gradi di perfezione nell'unione eucaristica, in conformità alla disposizione (amore) del fedele, così ci possono essere e ci sono certamente anche differenze nella *permanenza* dell'unione eucaristica del fedele con Cristo, in conformità con la perfezione dell'amore del fedele, secondo la parola di Gesù, la quale senza dubbio si riferisce anche e in modo speciale all'unione Sua con i fedeli attraverso l'Eucaristia: "Rimanete nel mio amore" (Gv 15,9). In questo "rimanere nell'amore" di Gesù ci sono dei gradi, da ciò che è l'assolutamente indispensabile per rimanere nell'amore, fino a ciò che possiamo chiamare le "delicatezze" o le "finezze" dell'amore a Gesù. Qui si manifesta nettamente l'indole *interpersonale* dell'unione eucaristica.

Riguardo alla presenza sostanziale di Gesù in questo nostro mondo attuale, con le sue condizioni proprie e specifiche – che non sono quelle del "Cielo", nel quale Gesù è entrato, come neanche quelle del "nuovo cielo e nuova terra", dopo la rinnovazione di tutto (cf. Ap 21,1.5) –, possiamo dire che, come credenti, sappiamo:

- C'è la presenza sostanziale di Gesù (la Sua sostanza umana) in tutti i luoghi, dove ci sono le specie eucaristiche.
- È possibile che ci sia una presenza sostanziale di Gesù in un altro luogo (non sotto le specie eucaristiche), perché questo non è cosa impossibile per Dio. Non c'è, però, fondamento nella Rivelazione divina per affermare che ci siano casi di tale presenza e dove ci siano.

vivo". La chiese al Signore e aveva la convinzione e l'esperienza di essere esaudita dal Signore (cf. CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Eucaristia: Santità e Santificazione*, Città del Vaticano 2000, 250-251).

⁹⁹ Irmã MARIA DA TRINDADE, *Uma Noviça de Santa Teresinha. Lembranças e testemunhos apresentados por Pierre Descouvemont*, Carmelo Coração de Maria e S. Terezinha, Cotia 2006, 89.

- La permanenza dell'unione eucaristica, con tutte le sfumature possibili, è un caso speciale, che non si deve semplicemente identificare con la questione della permanenza della presenza *sacramentale* (sotto le specie eucaristiche) di Gesù e nemmeno con l'affermazione di una presenza sostanziale di Gesù in qualche luogo indipendentemente dalla Sua presenza eucaristica.

Riflettiamo ancora un po', paragonando la "partecipazione allo Spirito Santo" con la "partecipazione al corpo di Cristo". Lo Spirito Santo, essendo Dio, è presente dappertutto, ma Si dona alla persona creata con una presenza *nuova* (un nuovo modo di presenza), *realizzando in essa una trasformazione spirituale soprannaturale* ("grazia"). Così la persona creata può attingere ("toccare") la Persona divina con sua attività spirituale (conoscenza, amore). Si parla di "in abitazione" ("abitare", "dimorare") della Persona divina, perché la trasformazione soprannaturale dello spirito della persona creata è *duratura*, e così la Persona divina sempre rimane "accessibile" alla persona creata. Ciò che garantisce la presenza costante della Persona divina è, dunque, quella trasformazione durevole¹⁰⁰ (effetto della volontà d'amore della Persona divina di donarSi) e anche l'onnipresenza della Persona divina (presenza, dunque, costante).

Passando ora all'unione eucaristica, riconosciamo che Gesù, come uomo, non è onnipresente e perciò, se Si vuole donare al fedele con la Sua sostanza umana, deve realmente farSi presente con una presenza sostanziale. Ma non basta questa presenza come tale – ciò che è il primo effetto del rito sacramentale eucaristico; per la realizzazione dell'unione eucaristica ci vuole *l'accoglienza* del dono di Gesù da parte del fedele. Quest'accoglienza si fa con la Comunione sacramentale fatta con la dovuta disposizione, la quale è la fede e l'amore divino nel cuore del fedele (cf. *Rm* 5,5). Solo così si compie quella trasformazione del fedele con la quale avviene l'unione eucaristica con Cristo. Per la persona che non crede in Gesù e non Lo ama, la presenza sacramentale di Gesù rimane senza gli effetti di trasformazione unitiva; non si realizza l'unione. Ma chi Lo ama diventa uno con il Signore sacramentalmente presente in lui, e quanto più grande è l'amore, tanto più trasformatrice e unitiva può essere quella presenza di Gesù, nella misura in cui questa trasformazione unitiva dipende anche dal fedele, poiché un'unione tra due persone dipende da ambedue.

¹⁰⁰ Trasformazione che il fedele non perde se non a causa del peccato grave.

Ora, se la trasformazione unitiva è durevole, l'unione così realizzata non può essere pure duratura? Lo è, certamente, almeno in quanto quest'unione dipende da quella trasformazione.

E perché l'unione sia duratura, è assolutamente necessario tutto ciò che occorre perché sia effettuata, cioè anche la presenza sostanziale sacramentale? Sembra di no.

E d'altra parte, se per la realizzazione dell'unione c'è bisogno dell'amore del fedele al tal punto che quest'amore è *condizione indispensabile* perché l'unione si realizzi, quest'amore non ha anche un ruolo importante e persino decisivo per la permanenza di quell'unione? Difatti deve averlo.

E per la permanenza di quest'unione è realmente necessario che continui anche la presenza *sostanziale* di Cristo-uomo nel fedele – come l'onnipresenza della Persona divina (dello Spirito Santo e del Figlio e del Padre) è, assieme alla grazia santificante, il fondamento della Sua costante “accessibilità” per il fedele? Ci sembra che si debba dire, in primo luogo, che non è necessaria la continuazione della presenza sostanziale *sacramentale*¹⁰¹, la quale è legata all'esistenza delle specie eucaristiche. In secondo luogo, ci sono certamente dei *gradi di perfezione* nella permanenza dell'unione, e come non pensare che dipendano – sebbene non totalmente, perché c'è anche la parte (decisiva) di Cristo – dalla perfezione dell'amore da parte del fedele? L'amore ardente vuole “trattenere” il Signore, come Maria Madalena.¹⁰² Riguardo alla presenza di Gesù, ciò che si può dire sicuramente è che deve esserci una *presenza dell'umanità di Gesù*. Come presenza indispensabile si può indicare quella di cui il Cardinale Mendoza parla (cf. sopra). Non è necessario, però, limitare le possibilità di presenza del Signore a questa spiegazione, e per evitare questa limitazione non c'è bisogno di ricorrere a una persistenza della presenza *sacramentale* di Cristo, poiché questa non è l'unica possibilità di una Sua presenza sostanziale. Del resto, è un mistero d'amore tra Cristo e le membra del Suo corpo, cioè tra Lui e la Sua sposa.

¹⁰¹ Quando persone sante si sono espresse in questo senso, cioè la permanenza della presenza di Gesù sotto le specie eucaristiche, questo può essere dovuto al fatto che, da una parte, riconoscono quella presenza durevole come una presenza *sostanziale* e, dall'altra, l'unica presenza sostanziale che conoscono è quella *sacramentale*.

¹⁰² Cf. Gv 20,17 (“Non mi trattenere, perché non sono ancora salito al Padre”). Ora il Signore già è salito al Padre e adesso vuol essere “trattenuto”.

f) La perfezione dell'unione eucaristica

C'è ancora una domanda da rispondere e che riguarda l'unione eucaristica in generale. Qual è la *perfezione* dell'unione eucaristica di Cristo con i fedeli? Prima di rispondere a questa domanda, bisogna forse dire ciò che dovrebbe essere evidente, e cioè che con l'espressione "unione eucaristica" si designa tutta l'unione che c'è tra Gesù Cristo e il fedele che ha ricevuto degnamente l'Eucaristia. È un'unione spirituale con Gesù, unione "nello Spirito Santo". Questa unione è vigorosamente approfondita, intensificata. L'unione eucaristica è, infatti, un'**unione interpersonale**, un'unione d'amore tra due persone. Ma questo non è tutto. Ci entra un altro aspetto, pienamente in conformità con l'aspetto dell'amore e precisamente nella linea dei desideri dell'amore, e questo aspetto è quello della **totalità nell'unione**: coinvolge nell'unione tutta la sostanza dell'amante e dell'amato. È l'aspetto "*sponsale*", l'aspetto dell'anticipazione del "banchetto delle nozze dell'Agnello". Pensando all'unione spirituale della persona creata con Dio, sappiamo che essa è portata all'ultima perfezione nella visione immediata di Dio. Questa visione di Dio è una specie di fusione dell'uomo e di Dio nell'ordine "intenzionale", cioè del conoscere. La conoscenza infatti consiste nel diventare (intenzionalmente) l'altro, l'oggetto conosciuto. Nella visione immediata è un diventare Dio intenzionalmente, grazie non più a una rappresentazione (un concetto della mente), ma all'unione immediata con Dio, poiché al posto del concetto c'è Dio stesso, le Persone divine, l'«essenza» divina. Attraverso l'attività intellettuale – perfezionata mediante la "luce della gloria" – la persona raggiunge, con un contatto immediato, Dio stesso. Non è per nulla una fusione nella sostanza (né nella coscienza). Ora, nell'unione eucaristica c'è un aspetto che fa entrare la *sostanza* nell'unione, nella "fusione" con Gesù, il Figlio incarnato. È possibile solamente perché Gesù ha anche una natura *umana* e con essa si dona all'uomo per diventare uno con lui.

La nostra domanda si riferisce dunque a questa unione eucaristica, la quale, del resto, non è unione nella visione, ma nella fede. Il "banchetto delle nozze dell'Agnello" sarà nella visione.

Come l'unione con Dio nella visione immediata è un mistero della fede in senso stretto, cioè, anche dopo essere rivelato, non lo possiamo capire, anche l'unione eucaristica, già in questa vita terrena, è così perfetta che è un *vero e proprio mistero di fede* in senso stretto. Si può veramente concordare con il Cardinale Mendoza, il quale dice:

Dato che l'unità e la congiunzione deve corrispondere all'amore, è conforme alla ragione che, come l'amore con cui siamo amati da Cristo supera ogni altro amore – è infatti immenso –, così l'unità per cui ci unisce a sé superi ogni unità che si possa concepire con la mente nelle realtà create. Perciò non può essere espressa con nessuna similitudine idonea.¹⁰³

Per questo si trovano tante immagini e paragoni per esprimere quell'unione, come il dimorare uno nell'altro, la vite e i tralci, capo e membra, ferro o carbone nel fuoco, e anche l'unione nuziale. Ma nessuna di queste immagini è capace di esprimere in un modo veramente adeguato la perfezione dell'unione eucaristica. Sempre rimane *al di qua della realtà profonda d'unione che c'è nel mistero eucaristico*.¹⁰⁴

Evidentemente, l'unione eucaristica non è un'unione “sostanziale” nel senso di formare una sola sostanza; non è unione di “materia” e “forma” (come l'unione di anima e corpo). Anche non è per niente un'unione ipostatica (unione di due sostanze in una sola persona). È veramente un'**unione singolare**, l'unione più perfetta dopo l'unione divina trinitaria e l'unione ipostatica. È un'unione *a modello dell'unione trinitaria e resa possibile solamente mediante l'unione ipostatica*, cioè mediante l'incarnazione del Figlio, il quale così divenne lo “Sposo” da realizzare in anticipo il banchetto delle Sue nozze attraverso il banchetto eucaristico.

Abbiamo detto che il compimento della missione congiunta del Figlio e dello Spirito Santo – in quanto si riferisce alla Chiesa ancora in cammino – attinge il suo punto culminante nell'Eucaristia. Il fine di questa missione è l'unione, la comunione, cioè una certa estensione del mistero

¹⁰³ MENDOZA, *De naturali cum Christo unitate*, 161-162. Raniero Cantalamessa dice lo stesso, partendo di ciò che i Padri dicevano di quell'unione: “Nelle famose catechesi mistagogiche, attribuite a san Cirillo di Gerusalemme, leggiamo: «Sotto la specie del pane ti è dato il corpo e sotto quella del vino il sangue, affinché, reso partecipe del corpo e del sangue di Cristo, tu divenga *concorporeo e consanguineo* con lui» [CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogiche*, IV, 3 (PG 33, 1100)]. È un linguaggio ardito, ma i Padri sapevano di non esagerare. La verità è che la comunione eucaristica è di una tale profondità da superare ogni analogia umana che si possa portare” (R. CANTALAMESSA, *L'Eucaristia nostra santificazione*, Milano 102000, 46).

¹⁰⁴ Con ragione, quindi, ha scritto un certosino: “Il matrimonio non era quindi un simbolo audace [dell'Alleanza e dell'unione tra Dio e il popolo di Israele]. Era una figura troppo bassa, troppo povera, troppo meschina per l'incredibile realtà” [dell'unione eucaristica] (Un Certosino, *La Messa Mistero Nuziale*, Milano 42005, 64). “Ormai ogni immagine di amore umano è scomparsa, eclissata. Solo un'intimità, solo un'unione, un'unità supera questa: «Come Tu Padre in me e io in Te»” (Id., *ibid.*, 60). L'autore non considera l'unione ipostatica, perché non è un'unione tra persone.

d'unione-comunione divina trinitaria alle creature: unione delle creature con Dio e tra di loro in Dio. Con l'incarnazione del Figlio di Dio e il mistero della Comunione eucaristica, Dio può essere veramente il nostro cibo e la nostra bevanda, cioè – come ha detto il Papa Benedetto XVI – si può realizzare il mistero “che Dio stesso si fa Corpo, uno con noi; Sangue, uno con noi”¹⁰⁵. Con l'incarnazione, “mentre comunichiamo ad una carne e ad un sangue umano, riceviamo nell'anima Dio: corpo di Dio non meno che d'uomo, sangue e anima di Dio, mente e volontà di Dio non meno che d'uomo. [...] Se fosse stato solo Dio non avrebbe potuto unirsi all'uomo in questo modo: come poteva Dio divenire nostro cibo? Per contro, se fosse stato solo quello che siamo noi, non avrebbe potuto produrre un tale effetto. Ma ora egli è l'uno e l'altro insieme: così, in quanto uomo si unisce e si fonde agli uomini come fratelli della sua stirpe, e in quanto Dio ha il potere di elevare la natura umana, di darle vita e di assumerla in sé”¹⁰⁶.

Qui c'è il nocciolo della particolarità e della singolarità dell'unione eucaristica, che l'ultimo dei Padri della Chiesa, san Giovanni Damasceno, ha espresso con queste parole:

Dio non si unì alla natura degli angeli, ma si unì alla natura degli uomini. Dio non divenne angelo, ma divenne uomo per natura e veramente. *Infatti non porta aiuto agli angeli ma al seme di Abramo*. Il Figlio di Dio diventò secondo l'ipostasi non natura di angelo ma natura di uomo. Gli angeli ebbero parte e comunanza non con la natura ma con la potenza e la grazia divina [οὐδὲ ἐγένοντο θεῖαὶ κοινωνοὶ φύσεως, ἀλλ' ἐνεργεία καὶ χάριτος], ed invece gli uomini hanno parte e comunanza con la natura divina, quanti cioè ricevono il santo corpo di Cristo e bevono il suo sangue prezioso.¹⁰⁷ Invero questi sono stati uniti alla divinità secondo l'ipostasi, due nature sono

¹⁰⁵ BENEDETTO XVI, “*Lectio divina*” con i seminaristi del Pontificio Seminario Romano Maggiore (12.2.2010), in: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20100212_seminario-romano-mag_it.html.

¹⁰⁶ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, lib. IV, c. 3, Roma 42005, 198-199 (PG 150, 593b).

¹⁰⁷ Riguardo alla partecipazione alla natura divina attraverso la Comunione eucaristica, cf. per esempio anche S. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogiche*, 4,3: SCh 126bis, 136 (PG 33,1100): “Sotto le specie del pane ti è dato il suo corpo e sotto le specie del vino ti è dato il suo sangue, perché partecipando al corpo e al sangue di Cristo tu diventi un solo corpo e un solo sangue con lui. Noi diventiamo portatori del Cristo! Mentre il suo corpo e il suo sangue si espandono per le nostre membra, diveniamo quel che dice san Pietro: «partecipi della natura divina»” (traduzione italiano: CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le Catechesi*, Roma 1993, 456).

unite indivisibilmente secondo l'ipostasi nel corpo di Cristo da noi ricevuto e noi partecipiamo alle due nature, corporeamente [σωματικῶς] a quella del corpo, spiritualmente [πνευματικῶς] a quella dell'anima o – meglio – ad ambedue secondo il modo di ambedue, essendoci identificati a lui non secondo l'ipostasi (infatti noi dapprima esistiamo e poi siamo uniti) ma secondo la mescolanza [κατὰ συνανάκρασιν] del corpo e del sangue.¹⁰⁸

Lasciamo queste parole senza commento, perché le abbiamo citate semplicemente per finire con uno spunto a ulteriori ricerche di comprensione del mistero dell'unione eucaristica, anticipazione del “banchetto delle nozze dell'Agnello”. Davvero, come ha detto Benedetto XVI: “Mi sembra che dobbiamo meditare molto questo mistero, cioè che Dio stesso si fa Corpo, uno con noi; Sangue, uno con noi”¹⁰⁹.

Sintesi e conclusione

Secondo la Sacra Scrittura, le “nozze dell'Agnello” (Ap 19,7) o “il banchetto delle nozze dell'Agnello” (Ap 19,9) sono il compimento finale dell'unione di Gesù Cristo con la Chiesa. Questa unione finale è preparata per mezzo dell'unione eucaristica e anticipata in essa, la quale è l'unione tra Cristo e i fedeli realizzata attraverso la recezione del sacramento dell'Eucaristia. L'unione eucaristica è veramente un *mistero di fede*, non meno che il mistero della presenza sostanziale di Cristo nell'Eucaristia. È un'unione che corrisponde, infatti, alla grandezza e profondità, alla sapienza e onnipotenza dell'amore di Cristo per noi. L'unione desiderata e realizzata da questo amore è, quindi, caratterizzata da una *profondità* o *intimità singolare*, “incredibile”, cioè costituendo persino un mistero insondabile. Un'altra caratteristica è la *totalità*: coinvolge tutto l'essere degli amanti. È un mistero di amore e unione “*sponsale*”.

L'unione eucaristica, come anticipazione delle “nozze dell'Agnello”, è *la meta della missione congiunta del Figlio e dello Spirito Santo*. Missione congiunta, sì, ma anche nettamente distinta una dall'altra. Il Figlio è inviato per essere uomo (incarnazione) e, così, lo “Sposo” di quelle “nozze”. Lo Spirito Santo è inviato per essere il vincolo d'unione tra le persone, cioè tra Cristo-uomo e Dio Padre e tra Cristo e gli uomini o,

¹⁰⁸ SAN GIOVANNI DAMASCENO, *De imaginibus or.* 3,26: PG 94,1348 (traduzione italiana: ID., *Difesa delle immagini sacre*, Roma 1983, 134).

¹⁰⁹ BENEDETTO XVI, “*Lectio divina*” con i seminaristi del Pontificio Seminario Romano Maggiore (12.2.2010).

più ampiamente, tra Cristo e le persone create (uomini e angeli) e tra di esse. Un'unione spirituale (per la fede ossia la visione e la carità) delle persone create con Dio (Spirito Santo, Figlio, Padre) è concepibile anche senza l'incarnazione del Figlio, cioè con la missione dello Spirito Santo soltanto (senza "missione visibile" del Figlio). L'incarnazione, però, fa possibile un'unione globale dell'uomo con Dio attraverso il Figlio incarnato: unione che non si restringe allo spirito, ma coinvolge anche il corpo, cioè tutto l'essere umano, giacché l'uomo è un'unità sostanziale di materia e spirito, di corpo e anima spirituale (cf. *Ccc* 365).

Così si possono realizzare realmente le "nozze" di Dio con gli uomini; nozze di Dio, sì, perché lo Sposo è veramente Dio. Il corpo e il sangue di Cristo, dati da mangiare e bere nel banchetto eucaristico, sono davvero il corpo e il sangue della Persona divina del Figlio. Questa è la novità inaudita dell'incarnazione: la distanza infinita tra natura divina e natura umana è superata per l'unione ipostatica, cioè per l'unione ontologica tra natura divina e natura umana nell'unica Persona di Dio Figlio. Così il Dio incarnato può diventare uno con le persone umane, che possono diventare "un solo corpo, un solo sangue", "un solo spirito" con Lui. Ciò si realizza per mezzo di una trasformazione della persona umana in Lui, essendo assimilata a Lui, trasformazione che è una "partecipazione" (comunione – κοινωνία) tanto alla Sua natura umana quanto alla Sua natura divina. Ecco qui la specificità e singolarità dell'unione con Cristo attraverso il sacramento dell'Eucaristia, manifestata per il segno sacramentale specifico: cibo e bevanda, cioè mangiare pane, bere vino.

Quest'unione è globale o totale, in quanto coinvolge tutto l'essere degli amanti e uniti, i quali sono il Dio incarnato e l'uomo. Essendo un'unione interpersonale – nello Spirito Santo –, è allo stesso tempo un'unione di natura con natura, sostanza con sostanza, sostanza umana (del cristiano) con sostanza umana (di Cristo). Ma quest'ultima è unita alla sostanza divina, poiché è la sostanza umana di Dio Figlio. Così, la "trasformazione in Cristo" è pure trasformazione in Dio. E l'unione eucaristica con Cristo e in Cristo è un certo riflesso dell'unione divina trinitaria, ossia dell'unione del Figlio con il Padre nello Spirito Santo¹¹⁰, unione interpersonale che

¹¹⁰ Riguardo a quest'unione del Figlio con il Padre "nello Spirito Santo", ci sembra opportuno citare una spiegazione di san Tommaso (*I Sent.* d. 10, q. 1, a. 3): "E poiché lo Spirito Santo procede come amore, per il modo della processione gli è proprio essere l'unione del Padre e del Figlio. Difatti, si può considerare il Padre e il Figlio sotto l'aspetto del possesso della stessa essenza, e sotto questo aspetto sono uniti nell'essenza (*uniuntur*

è anche unione sostanziale nel senso più forte della parola, perché la comunione tra le Persone divine è davvero totale.

L'unione eucaristica è, quindi, uno dei *misteri centrali* della fede cristiana, intimamente legato tanto al centro e alla sorgente di tutti quei misteri, cioè quello della Santissima Trinità, quanto al mistero centrale dell'auto-comunicazione divina alle creature, che è la missione del Figlio (incarnazione) inseparabilmente connessa con la missione dello Spirito Santo. Davvero, perciò, “dobbiamo meditare molto questo mistero, cioè che Dio stesso si fa Corpo, uno con noi; Sangue, uno con noi”¹¹¹.

Nathanael Thanner ORC

Índice

I. Le “nozze dell’Agnello” come compimento finale dell’unione di Cristo con la Chiesa.....	57
II. La Chiesa, sposa unita a Cristo e Suo Corpo attraverso l’Eucaristia	60
1. L’unione con Cristo realizzata per i sacramenti del Battesimo e della Cresima: “nello Spirito Santo”.....	61
2. Verso la riconoscenza della specificità dell’unione del battezzato con Cristo realizzata per l’Eucaristia.....	65
3. L’Eucaristia fa la Chiesa come corpo di Cristo e sposa unita a Lui ..	67
III. Il mistero dell’unione di Cristo e del fedele nel banchetto eucaristico	72
1. In prospettiva trinitaria: la missione congiunta del Figlio e dello Spirito e il mistero dell’unione eucaristica	72
2. La “grazia sacramentale” specifica del sacramento dell’Eucaristia ..	77
3. Il mistero dell’unione eucaristica.....	83
Sintesi e conclusione.....	108

in essentia); o [si può considerarli] sotto l’aspetto della distinzione delle persone, e sotto questo aspetto sono uniti per l’unione di amore (*uniuntur per consonantiam amoris*): perché, anche se si supponesse il caso impossibile di loro non essere uno per l’essenza, si dovrebbe [...] riconoscere in essi l’unione di amore (*unionem amoris*).”

¹¹¹ BENEDETTO XVI, “*Lectio divina*” con i seminaristi del Pontificio Seminario Romano Maggiore (12.2.2010).