

**PONTIFICIUM ATHENAEUM S. ANSELMI DE URBE
FACULTAS SACRAE THEOLOGIAE**

Thesis ad Lauream n. 249

Claudio Ubaldo Cortoni, osb cam

**«HABEAS CORPUS»
IL CORPO DI CRISTO DALLA DEVOZIONE ALLA SUA
UMANITÀ AL CULTO EUCARISTICO (SEC. VIII-XV)**

*Excerptum ex Dissertatione
ad Doctoratum Sacrae Theologiae assequendum
in Pontificio Atheneo S. Anselmi*

Romae 2016

Vidimus et approbamus ad normam
Statutorum Pontificii Athenaei S. Anselmi

Moderator: R.P. E. Salmann, osb

Censor: R.P. R. Nardin, osb

Censor: R.P. E. López-Tello García, osb

Romae, die 19 novembiris 2015

NIHIL OBSTAT:

R.P. Juan Javier Flores Arcas, osb

Rector Magnificus

Pontificii Athenaei S. Anselmi

Romae, die 22 novembris 2016

INDICE DELL'ESTRATTO

SIGLE E ABBREVIAZIONI	7
INTRODUZIONE	9
1. Storie intrecciate: Medioevo liturgico e società pluriereticale	9
2. Dalla difesa dell'Incarnazione alla venerazione dell'umanità di Cristo	14
2.1 <i>La veritas Christi è sempre una realtà dialogica tra Padre e Figlio, Dio e uomo</i>	16
2.2 <i>Il corpo di Cristo: la grande metafora teologica del Medioevo latino</i>	18
3. La dialettica cristologico trinitaria della <i>veritas Christi</i> e il culto eucaristico	20
3.1 <i>La veritas delle scuole altomedievali e la fine del linguaggio tipologico dei Padri</i>	21
3.2 <i>La scoperta della dialettica cristologico trinitaria di Cipriano Vagaggini</i>	23

PRIMA PARTE

FISICISMO EUCARISTICO E DIALETTICA CRISTOLOGICO-TRINITARIA (SEC. VIII-IX)

CAPITOLO I

TEMI E FONTI DEL FISICISMO EUCARISTICO CAROLINGIO	29
1.1 Il corpo di Cristo dalla lotta iconoclasta al realismo eucaristico	29
1.1.1 Lo ὄραç iconoclasta di Hieria: «la sola immagine ammissibile di Cristo sono la croce e il sangue e il corpo	

eucaristici	34
1.1.2 <i>La dottrina eucaristica altomedievale bizantina come conseguenza della seconda crisi iconoclasta</i>	36
1.1.3 « <i>Se la carne non è reale, qual è la materia del sacramento?</i> »: <i>Il realismo cristologico di Niceforo di Costantinopoli e la dottrina eucaristica degli iconoduli</i>	38
1.2 L'Occidente carolingio tra lotta iconoclasta ed eredità della chiesa mozarabica	44
1.2.1 <i>Tre teologi della chiesa mozarabica tra adoizionismo e iconoclasmo</i>	45
1.2.2 <i>Il sacramento dell'eucaristia nei Libri Carolini</i>	47
1.3 Amalario di Metz: un insolito cultore della tradizione liturgica bizantina nell'ultima fase dell'iconoclasmo	51

CAPITOLO II

L'EUCARISTIA NELL'ALTO MEDIOEVO LATINO: DALL'ALLEGORISMO DI AMALARIO DI METZ AL FISICISMO DI PASCASIO RADBERTO

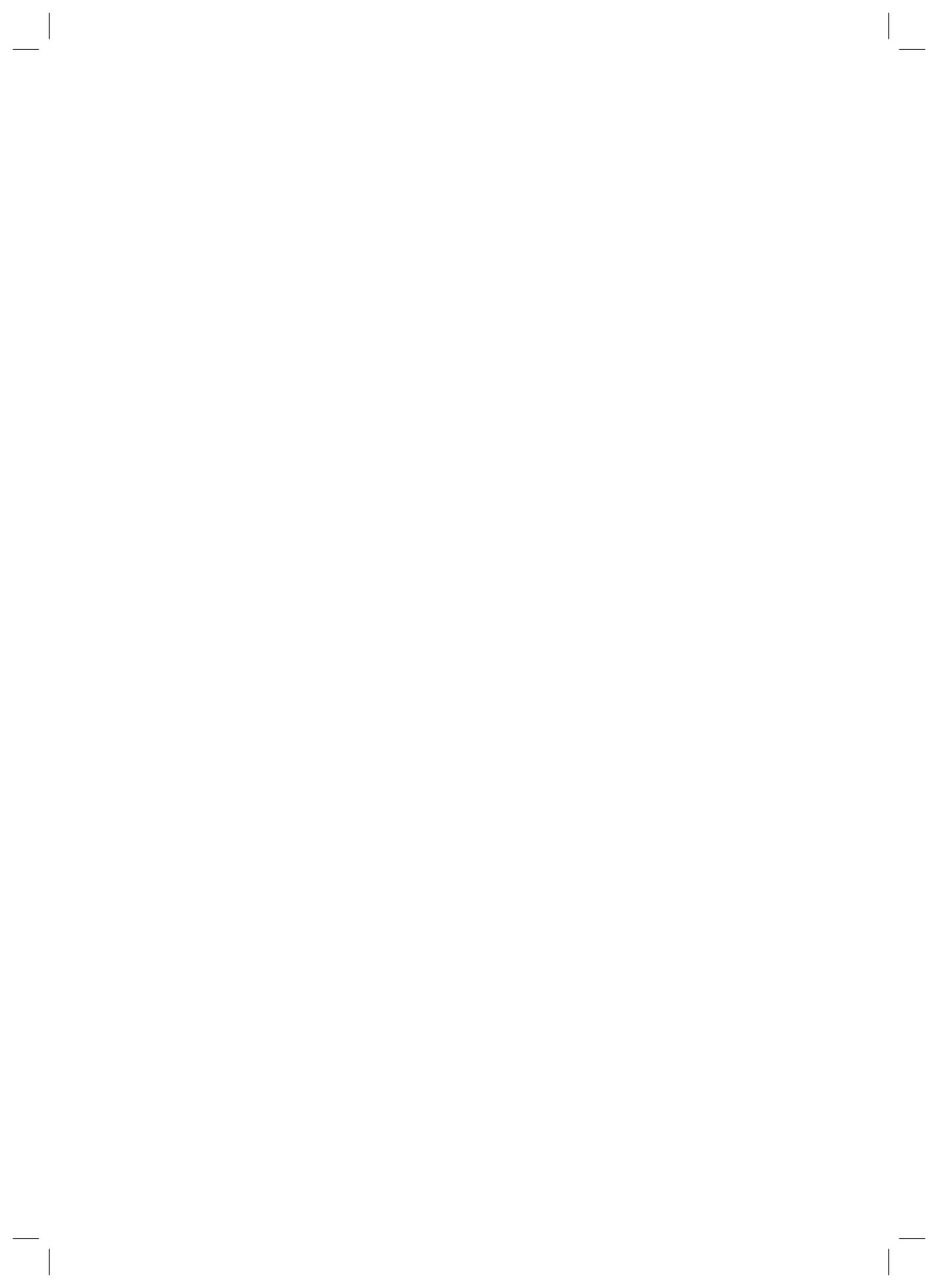
2.1 Amalario di Metz e Rabano Mauro: Lo sfondo mistico dell'interpretazione eucaristica	56
2.1.1 <i>La distinzione tra corpo storico e sacramentale di Cristo in Amalario di Metz e l'opposizione fisicista di Floro di Lione</i>	56
2.1.2 <i>Rabano Mauro e la presenza mistica di Cristo nelle specie eucaristiche</i>	65
2.1.3 <i>La cena del Signore nel De institutione clericorum di Rabano Mauro</i>	66
2.1.4 <i>Il pane e vino eucaristizzati nel commento a Matteo di Rabano Mauro</i>	72
2.2 Il fisicismo eucaristico di Pascasio Radberto tra l'opposizione all'allegorismo di Amalario e l'adesione alla cristologia antiadozionista	78
2.2.1 <i>La veritas cristologica di Pascasio Radberto</i>	78
2.2.2 <i>L'opposizione di Pascasio Radberto all'allegorismo di Amalario</i>	86
2.2.3 <i>Tre categorie cristologiche nel trattato sull'eucaristia di Pascasio: il naturaliter di Ilario di Poitiers, il Christus totus</i>	

<i>di Agostino e il verum di Beato di Liebana</i>	89
2.2.4 <i>Il commento alle parole dell'istituzione nell'Expositio in Matthaeum e nell'Epistola ad Fredugardum: Nel sacramento non è presente la virtus carnis ma la veritas Christi</i>	97
2.2.5	
«Quibus modis dicitur corpus Christi»: <i>Il «corpus Christi storici», il «corpus Christi in mysterio», e il «corpus Christi mysticum.</i>	103
2.3 <i>Ratramno de Corbie e il corpo mistico di Cristo</i>	109
2.3.1 <i>L'altra realtà del sacramento: Il corpo e sangue di Cristo in figura</i>	112
2.3.2 <i>Dalla visione spirituale del corpo e sangue di Cristo alla realtà del suo corpo mistico.</i>	115
 CAPITOLO III	
IL PARTICOLARE CASO ALTOMEDIVALE DELLA NATURA CORPOREA DEL MALE.	
3.1 <i>Il mistero eucaristico in Godescalco di Orbais e Giovanni Scoto Eriugena</i>	121
3.1.1 <i>«Illud aliud istud»: Il tentativo di Godescalco di creare un ponte tra Pascasio e Ratramno</i>	122
3.1.2 <i>Il ritorno all'interpretazione tipologica dell'eucaristia</i>	127
3.2 <i>La controversia sulla predestinazione: Il male solo corruptio del bene</i>	128
3.2.1 <i>La cosmologia dal Bene di Giovanni Scoto Eriugena: Il male nella tradizione di Agostino, Ps.-Dionigi e Massimo il Confessore</i>	130
3.2.2 <i>Il De fide sancte et individue Trinitatis di Alcuino in Giovanni Scoto: L'unica predestinazione al bene sommo e l'unità della substantia trinitaria</i>	134
BIBLIOGRAFIA	137
Fonti	137
Letteratura secondaria	143
 INDICE GENERALE	 158



SIGLE E ABBREVIAZIONI

CESL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1860-
CCh.SL	Corpus Christianorum Series Latina, Turnhout 1953-
CCh.SG	Corpus Christianorum Series Graeca, Turnhout 1977-
CCh.CM	Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis, Turnhout 1966-
COGD	<i>Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta</i> , edd. G. Alberigo, A. Melloni, Turnhout 2006-2013
CSCO	Corpus scriptorum Christianorum orientalium, Roma, etc., 1903-
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris 1924-1953
DCTh	Dictionnaire critique de théologie, (ed.) J.-Y. Lacoste, Paris ² 1998
DThC	Dictionnaire de théologie catholique, Paris, 1+5, 1903-1950+ tables 1-3, 1951- 1972
DH	<i>Enchiridion symbolorum</i> , ed. H. Denzinger e P. Hünerman, Herder, Freiburg ³⁷ 1991
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , Freiburg-Bâle Wien 1930-1938; ² 1957-1967; ³ 1993-
MANSI	J.D. MANSI (ed.), <i>Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio</i> , Firenze 1759-1827.
MGH <i>Conc.</i>	Monumenta Germaniae historica, Concilia, Hannover 1893-
MGH <i>Epist.</i>	Monumenta Germaniae historica, Epistolae, Hannover 1887-
MGH <i>Poetae</i>	Monumenta Germaniae historica, Antiquitates. Poetae Latini Medii Aevi, Hannover 1880-
PG	Patrologia Graeca, ed. J.-P. Migne, Paris 1857-1866
PL	Patrologia Latina, ed. J.-P. Migne, Paris 1841-1864
SC	Sources chrétiennes, Paris 1941-
SSL	Spicilegium sacrum Lovaniense, Louvain 1922-
StT	Studi e testi, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1900-



INTRODUZIONE

1. Storie intrecciate: Medioevo liturgico e società pluriereticale

Nella chiesa l'uso ricorrente di espressioni come *realismo eucaristico* o *presenza reale* per introdurre i fedeli a una *giusta devozione* al corpo di Cristo presente nelle specie eucaristiche¹, ha distolto quasi del tutto la riflessione teologica dall'indagare i motivi reali che hanno permesso lo sviluppo di una venerazione per l'umanità di Cristo nella forma dell'adorazione eucaristica, una consuetudine senza precedenti nella tradizione della chiesa.

In che senso si può affermare che il culto eucaristico come si è sviluppato nella chiesa cattolica non trova riscontro nella tradizione? E ancora: in cosa consiste la devozione all'umanità di Cristo e come si coniuga con il mistero eucaristico?

Anche volendo ripercorre idealmente la storia del sacramento eucaristico, le fonti più antiche tacciono su tale consuetudine. Infatti, nonostante le diffe-

1 Un esempio di catechesi sul sacramento eucaristico di inizio '900 è offerto dallo scritto *Che cosa contiene un'ostia* di A. J. Millot, vicario generale della diocesi di Versailles, riservato a coloro che si preparavano a ricevere la prima comunione. Il primo capitolo è dedicato ai *doveri che c'impone la presenza reale*: il rispetto e la confidenza. Secondo un canone ormai ben consolidato dalla prassi devozionale sviluppatasi nel Basso Medioevo, la presenza reale del corpo di Cristo nelle specie eucaristiche impone al fedele un rapporto con il sacramento del tutto personale avulso da qualsiasi relazione con la celebrazione eucaristica se non la partecipazione al sacrificio della messa, concentrando l'esperienza di comunione con Cristo nell'adorazione. L'esempio portato per rendere accessibile ai più giovani la verità di fede trasmessa con la formula *presenza reale* è tratto dal mondo naturale: «Facciamo un paragone. Siamo in primavera; passeggiando in un bosco, voi tagliate un ramoscello d'albero, lo sbucciate, lo tagliate e gli date diverse forme. Che cosa è successo? La vostra bacchetta ha cambiato forma secondo le vostre fantasie, non ha più le stesse apparenze di prima, né la medesima forma, né il medesimo colore; è meno pesante, meno lunga, più acuta, ecc.; ma bisogna confessare che è tuttora legno; le diverse trasformazioni che ha subito, non l'hanno cambiata sostanzialmente. Perché in essa esistono due elementi; la prima è la sostanza dei corpi che è invisibile, il secondo solo le apparenze»; A. J. MILLOT, *Che cosa contiene un'ostia. Trattamenti e discorsi sulla SS.MA Eucaristia per i fanciulli che si preparano alla s. comunione*, Desclée & C. – Editori Pontifici, Roma 1913, 35.

renti interpretazioni dell'eucaristia che possiamo ritrovare nei Padri², queste non giustificano fino in fondo il progressivo affermarsi nella vita di fede di un culto delle specie eucaristiche legato alla presenza del corpo *reale* di Cristo³ («corpus vere»)⁴, sino ad arrivare alla pratica devota dell'adorazione del pane eucaristico⁵, che dimentica quasi totalmente la dimensione celebrativa legata a questo sacramento presente nella chiesa tardoantica⁶.

Da dove partire, allora, per risalire alla genesi della devozione al corpo di Cristo nella forma del culto eucaristico? È possibile datarne l'inizio, ricostruirne le cause interne ed esterne alla chiesa che hanno favorito il sorgere di tale venerazione?

Il primo passo per comprendere come la devozione al corpo di Cristo si sia sovrapposta al culto eucaristico, è quello di trovare, nella storia della teologia, il momento quando l'interpretazione dell'eucaristia possa aver incontrato il credo cristologico calcedonense, nella sua lunga e travagliata storia di ricezione⁷.

- 2 Per i diversi orientamenti dei Padri nell'interpretazione dell'eucaristia cf. il saggio di E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi e sviluppo dell'interpretazione*, EDB, Bologna 2003, 119-152.
- 3 Un'eccezione può essere considerato il pensiero di Teodoro di Mopsuestia, il quale nell'*Omelia* 16,28 parla del pane eucaristico come se fosse fisicamente il corpo di Cristo, senza operare alcuna differenza tra il corpo storico e il corpo sacramentale. Di notevole interesse è l'intreccio che lega gli scritti di Teodoro di Mopsuestia ad Ambrogio di Milano, il padre latino più vicino alle istanze cristologiche antiochene (cf. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Queriniana, Brescia 2008, 477-479). In Occidente gli scritti di Teodoro di Mopsuestia, la cui cristologia esercitò una grande influenza sui teologi della chiesa mozarabica durante la crisi adozionista del sec. VIII, sono trasmessi sotto il nome e l'autorità di Ambrogio, ed in seguito identificato con l'Ambrosiaster. Per la trasmissione degli scritti di Teodoro di Mopsuestia attraverso la tradizione dell'Ambrosiaster cf. S. CANTELLI BERARDUCCI, *Hrabani Mauri Opera Exegetica*, vol. 1, *Rabano Mauro esegeta. Le fonti. I commentari*, Brepols, Turnhout 2006, 164-167.
- 4 La distinzione qui operata tra presenza reale del corpo di Cristo nelle specie eucaristiche e la presenza del corpo reale di Cristo nell'eucaristia è giustificata dalla critica portata da Emmanuel Falque alla confusione tra il corpo del Cristo storico e quello del Cristo risorto nella definizione di transustanziazione; cf. E. FALQUE, *Les Noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Cerf, Paris 2011, 329-336.
- 5 Amalario di Metz nell'epistola dell'829 ca. indirizzata a Guntardo, parlando della propria consuetudine dopo aver ricevuto il *corpus Domini*, scarta a priori la possibilità di qualsiasi adorazione del sacramento eucaristico; cf. AMALARIUS METENTIS, *Amalarii Epistolae*, ed. E. Dümmler (MGH *Epist.* 5), Berlino 1895, 264.
- 6 L'unico caso nella letteratura patristica che può indurre il lettore ad ipotizzare una venerazione per l'eucaristia molto vicina all'adorazione è la lettera di Eusebio di Cesarea a Costanza sulla vera immagine di Cristo, che risente di una forte interpretazione tipologica del sacramento, e che più tardi sarà alla base della dottrina eucaristica degli iconoclasti; cf. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 141-142.
- 7 Alois Grillmeier dedica un intero studio alla ricezione del concilio di Calcedonia sino alla fine dell'epoca patristica, esaminando in breve la produzione apologetica nata attorno agli atti del Concilio del 451; cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, vol. 2/1, Paideia, Brescia 1996, 91-145.

Questo momento si colloca tra il sec. VIII e IX⁸, un tempo che vede riacendersi nella chiesa latina e in quella greca la polemica intorno all'incarnazione della seconda persona della Trinità⁹. Dalla crisi cristologico-trinitaria altomedievale¹⁰ si sviluppano due eterodossie destinate a mutare in maniera decisiva l'interpretazione del sacramento eucaristico tanto in Occidente quanto in Oriente: l'adozionismo nella Marca spagnola e l'iconoclasmo nella chiesa greca¹¹.

Nel primo caso la cristologia adottata dai teologici carolingi per combattere l'adozionismo sarà la fonte principale del fisicismo eucaristico nella chiesa latina, sviluppato come reazione all'allegorismo liturgico di Amalario di Metz. Mentre nel mondo greco, all'avvio del secondo periodo iconoclasta (815-843),

8 Enrico Mazza nel saggio *La celebrazione eucaristica* nota come al fisicismo eucaristico altomedievale corrisponda una progressiva devozione all'umanità di Cristo seguita da una devozione al corpo di Cristo; cf. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 169-180.

9 Nel IX secolo si assiste ad un rifiorire della problematica cristologica legata alla formula «Christus unus ex trinitate incarnatus et passus», legata alla pressione che subiscono le chiese nei territori occupati dagli Arabi. Nella chiesa occidentale il caso più interessante è rappresentato dal presunto adozionismo della chiesa mozarabica, una conseguenza della polemica cristologico-trinitaria tra Elipando e Migezio. Del particolare clima teologico che si respirava nelle chiese presenti nei territori occupati, sono un esempio il gruppo di scritti sull'Islam attribuiti a Giovanni Damasceno, composti per combattere l'iconoclasmo. La lotta contro le immagini, che ha impegnato le chiese orientali, risponde alla medesima accusa che ha originato l'adozionismo in Occidente, e cioè quella di diolatria, mossa dalla teologia islamica fortemente influenzata da una cristologia nestoriana, legata alla professione di fede nell'incarnazione della seconda persona della Trinità; cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, vol. 2/2, Paideia, Brescia 1999, 401-430.

10 La polemica innescata sull'incarnazione della seconda persona della Trinità non mette affatto in discussione la natura divina e preesistente del Figlio, quanto la possibilità che esso si sia veramente incarnato, e cioè la sua natura umana, da cui lo sviluppo della devozione all'umanità del Cristo e al suo corpo nella forma sacramentale. Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia – Cristologia Antropologia*, 1982, www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_it_, [accesso 09-09-2016].

11 Tra l'VIII e il IX secolo la cristologia calcedonense sembra subire sia nella parte orientale che in quella occidentale una seconda fase di assestamento nella ricezione. Infatti, anche la teologia carolingia, pur con notevole ritardo rispetto alle chiese orientali, è spinta ad un approfondimento dottrinale della doppia natura divino-umana di Cristo per il diffondersi dell'eterodossia adoionista, che troverà una parziale soluzione con il sinodo di Cividale del Friuli del 796-797. Con la lettera *Si tamen licet* ai vescovi della Spagna del 793-794 iniziò ufficialmente il movimento di opposizione all'adozionismo sostenuto da Felice di Urgel, che interessava parte della Spagna e della Gallia. La condanna dell'adozionismo venne con il sinodo di Francoforte (794), nel quale Carlo Magno, anche per una cattiva traduzione, prese posizione contro i decreti di Nicea II sul culto delle immagini. Rivestirà comunque un ruolo decisivo nella teologia carolingia il sinodo di Cividale del Friuli presieduto da Paolino di Aquileia nel quale si ribadisce la dottrina ortodossa di «Cristo, Figlio di Dio naturale e non adottivo». Il teologo che maggiormente sviluppò tale argomento nei suoi scritti esegetici e teologici fu Pascasio Radberto, il quale impiegò argomenti cristologici nella stesura del suo trattato sull'eucaristia; cf. DH n. 616-619; J. LECLERCQ, *La contemplazione di Cristo nel monachesimo medievale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, 89-98.

iconoduli e iconoclasti si scontrarono sulla dottrina eucaristica di Costantino V, dando origine ad una interpretazione del corpo e sangue di Cristo molto simile, nella formulazione di Niceforo di Costantinopoli (ca. 750-828), alle posizioni sostenute dai fisicisti latini. Questo per distinguere l'adorazione del vero corpo di Cristo (l'eucaristia) dalla venerazione della Sua immagine (l'icona)¹².

Le cause della crisi cristologico-trinitaria, all'origine dell'adozionismo e iconoclasmo, sono da ricercare nei nuovi assetti geopolitici del Mediterraneo nell'Alto Medioevo. È infatti nel confronto serrato tra due dei tre monoteismi abramitici, il Cristianesimo e l'Islam¹³, che si assiste a un rifiorire nelle chiese – soprattutto in quelle comunità cristiane immediatamente poste sotto la dominazione araba – di un dibattito teologico fortemente sbilanciato sulla dottrina trinitaria¹⁴.

La polemica teologica innescata con l'Islam nell'VIII e IX sec., al momento della conquista araba dell'Asia Minore sudorientale e della Marca spagnola¹⁵,

12 Meno conosciuta è la genesi della devozione all'eucaristia nella chiesa bizantina, per molti aspetti simile al realismo eucaristico latino, legata alla disputa sulle immagini e alla forte contrapposizione degli iconoduli alla teologia simbolica dello Ps.-Dionigi e di Massimo il Confessore, come pure fortemente contrariati dal recupero dell'interpretazione eucaristica di Eusebio di Cesarea negli scritti dell'imperatore Costantino V; cf. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato 1984, 243-255; M.-O. BOULNOIS, «L'eucharistie: figure ou réalité? Une controverse théologique, d'Origène à la querelle iconoclaste», in *Pratiques de l'eucharistie dans les Église d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, vol. 1, edd. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux (Série Moyen Âge et Temps Modernes 45), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2009, 273-289.

13 Per una storia culturale delle relazioni tra mondo arabo e cristiano nell'Alto Medioevo; cf. J. RODRIGUEZ (ed.), *Muslim and Christian Contact in the Middle Ages: A Reader*, (Readings in Medieval Civilizations and Cultures 18), University of Toronto Press, Toronto 2015.

14 Ad Oriente già a partire dal secolo VII i confini di Bisanzio vengono presi d'assedio dagli Arabi, mentre in Occidente l'invasione inizia al principio dell'VIII secolo. Dopo la conquista di gran parte della Spagna iniziata nel 711, nel 721 gli Arabi entrano nel territorio della Gallia. Per la prima volta i confini dell'impero bizantino e quelli della parte occidentale non coincidono più con l'*ekumene* cristiana; cf. G. DAGRON, «La Chiesa e la cristianità bizantine tra invasioni e iconoclasmo (VII secolo-inizi dell'VIII)», in *Storia del cristianesimo*, vol. 4, edd. G. Dagron, P. Riché e A. Vauchez, Borla/Città Nuova, Roma 1999, 27-96; P. RICHE, «Da Gregorio Magno a Pipino il Breve (dal secolo VII alla metà del secolo VIII)», in *Storia del cristianesimo*, vol. 4, edd. G. Dagron, P. Riché e A. Vauchez, Borla/Città Nuova, Roma 1999, 661-662.

15 Dominique Urvoy parlando del conflitto tra cristiani e presenza araba nella Marca spagnola scrive: «In meno di un secolo, il conflitto si arricchisce di elementi teologici, da parte non tanto dei musulmani, il cui pensiero religioso rimane ancora grezzo in questa area periferica del mondo islamico, quanto dei cristiani che subiscono in modo incontestabile un'influenza – positiva e negativa – della nuova religione. In questo periodo si segnalano diverse eresie, alcune incentrate solamente su questioni rituali, altre invece con implicazioni molto più profonde. La principale è l'adozionismo, dottrina legata ai nomi di Felice di Urgel (VIII sec.) e di Elipando di Toledo (VIII sec.). (...) L'adozionismo appare come l'esatto opposto dei dogmi musulmani: contro il credo islamico in un Dio numericamente uno, afferma la trinità; contro il tema popolare musulmano

si concentra su un radicale rifiuto della dialettica cristologico trinitaria¹⁶, e cioè si concentra sulla relazione tra la seconda persona della Trinità incarnata e le due persone divine del Padre e dello Spirito – polemica alimentata da influssi della cristologia nestoriana all’interno di correnti teologiche islamiche¹⁷ – che arrivò a mettere in discussione radicalmente la «dispensatio Christi», e cioè il fondamento della pienezza della rivelazione e della salvezza¹⁸: incarnazione, passione, morte e risurrezione di Cristo.

che fa di un uomo, Muhammad, il paracleto annunciato dal Vangelo, mantiene la trascendenza assoluta di tale Trinità; contro la dottrina coranica che pone Gesù in una successione di profeti che culminerebbe in Muhammad, sostiene il carattere insuperabile del Vangelo. In tutta quest’operazione gli unici testi arabi che intervengono sono il Corano e la *Sirat nabawiyya*, la Vita del Profeta, la cui prima versione, di Ibn Ishāq, si è presto diffusa nella Penisola. La Spagna, invece, fornisce una produzione latina autoctona con testi di Felice di Urgel indirizzati ai musulmani come agli ebrei. Purtroppo questi testi sono andati perduti perché il movimento adozionista fu condannato dalla romanità»; D. URVOY, «I testi arabi di polemica confessionale in Al-Andalus», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, vol. III/2, *La Cultura Arabo - islamica*, ed. B. Scarcia Amoretti, Salerno Editrice, Roma 2003, 434-435; cf. D. URVOY, «Les conséquences christologiques de la confrontation islamo-chrétienne en Espagne au VIII^e siècle», in *Das Frankfurter Konzil von 794, Kristallisationspunkt Karolingischer Kultur*, vol. 2, ed. R. Berndt, Progressdruck, Mainz 1997, 981-992; M. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique*, Parigi 1984; T.F. GLICK, *Islamic And Christian Spain in the Early Middle Ages*, Brill, Leiden-Boston 2005; R. HITCHCOCK, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain: Identities and Influences*, Routledge, London-New York 2016.

16 L’espressione «dialettica cristologica trinitaria» si trova nella prima edizione del *Senso teologico della liturgia* di Cipriano Vagaggini; cf. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Edizioni Paoline, Roma 1958, 160.

17 K.-H. OHLIG, G.-R. PUIN, *the Hidden Origins of Islam: New Research into its Early History*, Prometheus Books, New York, 2005, 335ss.; «Nestorians», in *The New Encyclopedia of Islam (revised edition of the concise encyclopedia of Islam)*, edd. C. Glassé, H. Smith, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, 342-343; B. NIKITINE, «Nestorians», in *Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936)*, edd. M.Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann, http://dx.doi.org/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_3476 [accesso 14-09-2016]; «nas üriyyün», in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Glossary and Index of Terms*, edd. P.J. Bearman, Th. Banquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs Bosworth, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei2glos_SIM_gi_03639 [accesso 12-09-2016].

18 Nella riflessione teologica di Hans Urs von Balthasar è possibile ricostruire almeno in parte le fonti della cristologia-trinitaria sin dalla patristica, con un forte accento sulla dimensione escatologica e soteriologica; cf. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, (BTC 94), Queriniana, Brescia 2003.

2. Dalla difesa dell'Incarnazione alla venerazione per l'umanità di Cristo

A questa nuova temperie culturale¹⁹ alla quale si associa una grande produzione apologetica in difesa della dottrina trinitaria, appartiene uno degli scritti più noti in lingua araba giunto fino a noi, l'*Omelia arabo-cristiana dell'VIII secolo*²⁰. Gli snodi dottrinali di questo scritto anonimo sono costituiti da una difesa del Dio Uno – Trino, il Messia nella storia della salvezza, scopo dell'Incarnazione e la Pentecoste. In generale il tema di questa produzione apologetica in lingua araba rimane essenzialmente la difesa della divinità del Messia.

Questo problema per i teologi greci, durante il lungo periodo segnato dalle lotte iconoclaste (741–841)²¹, si traduce in una ulteriore questione che è la circoscrivibilità, cioè la possibilità che la natura divina di Cristo si ritrovi costretta entro la sola rappresentazione della sua umanità (l'icona).

La chiesa latina, al contrario, si trova a difendere l'umanità di Cristo rispetto

19 L'avvento di una nuova forza politica nei territori tradizionalmente posti sotto l'influenza dell'Impero bizantino, portano ad una nuova produzione teologica in lingua araba; cf. la monumentale storia della letteratura arabo-cristiana di A. Graf, A. GRAF, *Gesichichte der christlichen-arabischen Litertur*, 5 vol., (StT 118, 133, 146-147, 172), Città del Vaticano 1944-1953;

20 La parte dell'impero bizantino interessato dalle occupazioni arabe sviluppò una teologia e successivamente un'apologetica in lingua araba del tutto simile per temi a quella greca: «dove maggiormente convergono molteplici tematiche della letteratura arabo-cristiana è il campo della teologia, concepita come scienza primaria nel percorso cognitivo e operativo del movimento letterario. La convergenza delle istanze prospettate dal coinvolgimento totale del credente in una costante sorta di teofania nelle diverse sfere della creatività della fede, che fa perno sul concetto centrale della storia della salvezza fondato sulla persona di Cristo, dà luogo ad una teologia unitaria e trinitaria che ricompono, nella propria strutturale armonia di sostanza e operatività, la complessa natura dell'umana creatura. Forse sollecitata dalla contrastante visione mussulmana gravitante attorno al monolitico principio dell'assoluta unità e unicità di Allāh, la letteratura teologica della comunità cristiana si avvia alla formulazione di una fraseologia e di un lessico capaci di contenere e di esprimere, magari anche in campo apologetico e di disputa, gli assunti e gli assi teologici grazie ai quali recuperare e vivere le radici del proprio essere cristiana. Anche su questo crinale, la letteratura arabo-cristiana è essenzialmente storia della propria vocazione e testimonianza forgiata e impressa dal segno della croce e dal nome di Gesù. La teologia diviene così la sostanziale parola dell'intelletto che delinea e traccia le coordinate della fede nei misteri della Trinità e dell'incarnazione, con tutto ciò che consegue del punto di vista della dottrina e della prassi»; B. PIRONE, «Letteratura arabo-cristiana dal IX al XIV secolo», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, vol. 3/2, 423; cf. A.-T. KHOURY, *Les Théologiens Bizantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII^e – XIII^e S.)*, Editions Nauwelaerts, Louvain 1969, 299-309. L'omelia dell'VIII secolo qui riportata non è che un esempio di questa produzione apologetica, e una delle poche tradotte in lingua italiana; PALESTINESE ANONIMO, *Omelia arabo – cristiana dell'VIII secolo*, ed. M. Gallo (Testi Patristici 116), Città Nuova, Roma 1994.

21 Il 741 è l'anno della pubblicazione dell'*Ecloga* dell'imperatore Leone III, che segna l'inizio della lotta tra iconoclasti e iconoduli all'interno della chiesa orientale; cf. M.-F. AUZÉPY, «Controversia delle immagini e produzione dei testi», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, vol. 3/1, *La cultura bizantina*, ed. G. Cavallo, Salerno Editrice, Roma 2004, 149-182.

alle interpretazioni allegoriche della liturgia, le cui fonti sono rintracciabili nella lunga catena di testi appartenenti alla tradizione simbolica dello Ps.-Dionigi, giunti in Occidente attraverso l'opera versatoria di Ilduino di Saint-Denis²² e la rielaborazione liturgica di Amalario di Metz²³.

Il recupero della cristologia anti-adozionista da parte dei teologi carolingi per far fronte all'interpretazione simbolica dell'eucaristia suggerita dalla tradizione greca, ha dato origine al fisicismo eucaristico, il cui problema principale rimane la localizzazione, e cioè l'individuazione del luogo esatto dove risiede il corpo di Cristo dopo l'Ascensione, nella ferma convinzione che a operare la salvezza rimanga comunque e sempre la carne assunta dal Cristo, anche quando questa si manifesta nella forma del sacramento eucaristico.

Il problema fondamentale del fisicismo elaborato dalle scuole carolingie è la sovrapposizione del corpo storico di Cristo a quello del Risorto, interpretando il *verus* del dogma cristologico di Calcedonia, «Cristo vero Dio e vero uomo», come il corpo reale, quello storico dell'Incarnazione, che unisce in se le due nature del Cristo. È allora ovvio che con *corpus*, termine che riassume la nozione calcedonense di *verus*, veniva compresa anche la nozione di *persona*, favorendo in questa maniera un'interpretazione monopersonalista di Calcedonia²⁴, aprendo così la strada alla devozione per l'umanità di Cristo, all'origine del culto eucaristico.

22 Nell'elaborazione di un'interpretazione allegorica della liturgia sicuramente la traduzione di Ilduino di Saint-Denis (+ 840-844), solo per questioni cronologiche, riveste un'importanza maggiore dell'opera versatoria di Anastasio Bibliotecario (815-879). La traduzione di Ilduino è studiata da P. G. THÉRY (ed.), *Études dionysienne. Hilduin, traducteur de Denys*, 2 vol., Paris 1932-1937; edizione sinottica a cura dei monaci di Solesmes, *Dionysiaca, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, 2 vol., Bruges 1937-1949; *Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae. Textus graecus cum translationibus latinis*, ed. M. Nasta, Brepols, Turnhout 1993.

23 In Oriente la tradizione simbolica dello Ps.-Dionigi e di Massimo il Confessore, sulla quale gli iconoclasti si erano appoggiati per sviluppare la propria interpretazione dell'eucaristia, venne ritenuta non conforme alla dottrina della chiesa al concilio di Nicea II del 787. La ricezione della polemica iconoclasta in Amalario di Metz rimane a tutt'oggi un campo ancora inesplorato; cf. *Amalarii episcopi opera liturgica*, vol. 1, ed. J.-M. Hanssens (StT 138), Città del Vaticano 1947, 65ss.

24 Maurizio Gronchi nota come nella lotta all'adozionismo di Elipando, Alcuino ripropone una cristologia calcedonense, nell'interpretazione alessandrina, segnata da quella tendenza monopersonalista che risulterà preminente in tutto il medioevo; cf. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Queriniana, Brescia 2008, 581.

2.1 *La veritas Christi è sempre una realtà dialogica tra Padre e Figlio, Dio e uomo*

La nozione di *verus*, che nella chiesa latina in qualche misura sembra legarsi gradualmente al processo di ricezione del concilio di Calcedonia²⁵, a partire dal sec. VIII impegna, in quanto «*veritas Christi*», la teologia a rispondere a tre quesiti, sui quali Giovanni II (533-535) aveva già espresso il proprio giudizio²⁶ durante la controversia nata attorno all'utilizzo della formula «*unus de Trinitate passus est*» dei monaci sciti o goti:²⁷

1. Si può designare Cristo come uno della Trinità, cioè una persona santa delle tre persone della Trinità?
2. Cristo ha sofferto in quanto Dio nella carne, rimanendo impassibile nella sua divinità?
3. Maria può essere detta veramente e nel senso proprio del termine genitrice di Dio e madre del Dio Logos, da lei diventato carne?

Le tre domande appaiono utili a ripercorrere la storia del dibattito altomedievale sulla verità rivelata come evento dialogico trinitario²⁸. Riportare la crisi cristologica altomedievale al discorso sulla Trinità, rivela il nucleo teologico che ha dato forma, sin dal secolo VIII²⁹, alla riflessione sul sacramento del corpo e sangue di Cristo, interpretato come prolungamento *naturale* del mistero della salvezza nella chiesa, il corpo mistico di Cristo. Il centro della discussione teologica nei primi secoli del Medioevo è infatti il rapporto tra l'economia di Cristo (incarnazione, passione, evento pasquale) e i misteri della Trinità.

Se messe a confronto con la polemica innescata dal Damasceno, strenuo

25 Per la questione della periodizzazione del processo di ricezione di Calcedonia cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, 2/1, *La ricezione del concilio di Calcedonia (451-518)*, Brescia, Paideia, 1996, 38-41.91-145.

26 DH n. 401-402.

27 GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, 2/2, 428.

28 Il teologo benedettino Elmar Salmann delineando i tratti fondamentali del rapporto tra le persone della Trinità distingue tra rapporti intratrinitari, incarnazione ed evento pasquale, ponendo ancor una volta al centro la persona del Figlio e l'economia salvifica del Cristo: «la risurrezione non soltanto giustifica il Figlio, ma rivela e ricostruisce che la verità è sempre una realtà dialogica (tra Padre e Figlio, Dio e uomo), dialettica (l'amore divino si altera, si fa altro da sé per rivelarsi sotto la condizione del finito), paradossale (essa appare sotto le vesti e le apparenze del fallimento). I misteri della Trinità, dell'incarnazione e dell'evento pasquale sono, realizzano e comprendono l'evento stesso di ciò che noi chiamiamo, in modo goffo e astratto, la verità»; E. SALMANN, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Cittadella Editrice, Assisi 2011, 36.

29 KHOURY, *Les Théologiens byzantins et l'Islam*, 299-309.

difensore del credo calcedonense³⁰, con la teologia islamica, l'idea che la «verità sia sempre una realtà dialogica, dialettica e paradossale»³¹ mette in luce come le controversie altomedievali vivano per riflesso della polemica islamo-cristiana.

Nello scritto *La controversia tra un musulmano e un cristiano*³², attribuito a Giovanni Damasceno, emerge con chiarezza il nesso tra realtà dialogica e rivelazione, tra realtà dialettica e incarnazione, tra realtà paradossale e passione e morte di Cristo:

1. La nozione di Trinità, come una realtà dialogica (Padre e Figlio, Dio e uomo), rappresenta la soglia principale della crisi cristologica tra VIII e IX secolo. Nello scritto *L'Islam (Eresia 100)* il Damasceno affronta la critica alla rivelazione, fino a sostenere una difesa dall'accusa di associazionismo, «che consiste nel considerare la dottrina trinitaria cristiana come un associare all'Unico Dio, la figura di Gesù, determinando una latente obiezione di adozionismo e triteismo»³³. Un problema questo che porterà la chiesa latina a sospettare Roscellino di triteismo e Pietro Abelardo di trinitarismo unitarista.
2. La realtà dialettica («l'amore divino che si altera, e si fa altro da se per rivelarsi sotto la condizione del finito»), e cioè l'incarnazione della seconda persona della Trinità come esposizione dell'assoluto hegeliano³⁴, e cioè la formulazione hegeliana di realtà (equilibrio tra essenza ed esistenza), trova un corrispettivo nella polemica tra un

30 Gli scritti del Damasceno nel processo di ricezione del concilio di Calcedonia rivestiranno sia per la chiesa orientale che per quella occidentale un'importante fonte da cui attingere per la redazione di florilegi filosofici tra VII e VIII secolo; Cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, 2/1, 140. Paolo La Spisa, che ha curato per il *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* i trattati teologici di Sulaymān Ibn Hasan Al-Ġazzī del sec. X-XI, nella prefazione nota come l'intera opera risenta della teologia del Damasceno, conosciuto "grazie all'opera di traduzione in seno ai monasteri palestinesi già a partire dal secolo IX. I temi fondamentali dell'apologetica araba cristiana in risposta all'Islam e all'Ebraismo e alle altre confessioni cristiane ritenute eretiche", appaiono del tutto simili a quelli sviluppati dai cristiani palestinesi nel sec. VIII: difesa della Trinità e dell'Unicità, difesa del monoteismo cristiano, difesa del culto della croce, superiorità della Legge Nuova su quella veterotestamentaria, ortodossia dei concili; *I trattati teologici di Sulaymān Ibn Hasan Al-Ġazzī*, ed. P. La Spisa (CSCh.O Scriptorum Arabici 52), Peeters, Lovanio 2013, X-XII.

31 Cf. SALMANN, *Presenza di Spirito*, 36.

32 JEAN DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam*, ed. R. Le Coz (SC 383), Cerf, Paris 1992, 228-251.

33 M. BORDONI, «Trinità e missione», in *PATH* 1 (2003) 188-189; cf. K. RAHNER, *Dio e Rivelazione*, Nuovi saggi VII, Edizioni Paoline, Roma 1981, 155-177; JEAN DAMASCÈNE. *Écrits sur l'Islam*, 113-114.217-219.

34 L'esposizione dell'assoluto di Hegel nella *Scienza della logica*; cf. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, vol. 2, Laterza, Bari 1977, 196.

musulmano e un cristiano del Damasceno, quando viene affrontato direttamente il problema dell'incarnazione e dell'unione ipostatica³⁵.

3. È una realtà paradossale («essa appare sotto l'apparenza del fallimento»): la critica alla passione e alla croce coincide con l'inizio della devozione all'umanità di Cristo, unitamente al culto dei segni della Passione. Al tempo del Damasceno questi venivano interpretati come segno di una pratica idolatrica tra i cristiani³⁶.

Una raccolta eresiologicala bizantina del XII sec. riunisce alcune formule sia antiebraiche che per i musulmani, il cui contenuto dottrinale ripercorre esattamente le tematiche cristologiche e trinitarie dei sec. VIII e IX. Nella formula breve antiebraica è presente «un'articolata professione di fede con la successione: Dio, Trinità, Incarnazione, Madre di Dio, croce e icone»³⁷.

2.2 *Il corpo di Cristo: la grande metafora teologica del Medioevo latino (sec. IX - XIII)*

La forte critica portata alla dottrina trinitaria dalla tradizione islamica, come appare in Damasceno, mise a dura prova la relazione tra Trinità economica e Trinità immanente³⁸. Per questo motivo non sembra fuori luogo l'osservazione dello storico della filosofia Kurt Flasch che indica come vero compendio del pensiero altomedievale il *De fide sanctae et individuae Trinitatis* di Alcuino da York³⁹. Il trattato di Alcuino sulla Trinità si inserisce nella grande produzione apologetica fiorita tra VIII e IX sec. per rispondere alla dottrina adozionista di Elipando di Toledo e Felice di Urgel⁴⁰.

La polemica innescata dal contatto diretto tra i tre monoteismi abramitici al principio dell'Alto Medioevo, nella chiesa latina non si esaurisce con la con-

35 Cf. JEAN DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam*, 243-247.

36 Cf. JEAN DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam*, 219-221.

37 P. ELEUTERI, A. RIGO, *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologicala del XII secolo*, Il Cardo, Venezia 1993, 42-44.47-50.53-8.

38 La distinzione tra Trinità economica e Trinità immanente di Karl Rahner, per quanto possa essere divenuta oggetto di critica, rimane centrale per comprendere lo sfondo polemico con l'Islam, che non contestava direttamente la Trinità ma che «uno della Trinità» si fosse incarnato.

39 Cf. K. FLASCH, *Introduction à la Philosophie Médiévale*, Flammarion, Paris 1998, 4-13.

40 Cf. A. BISOGNO, *Il metodo carolingio. Identità culturale e dibattito teologico nel secolo nono*, (Nutrix 3), Brepols, Turnhout 2008, 41-60.

danna dei teologi della chiesa mozarabica al sinodo di Cividale del Friuli del 796-797, ma continua lungo tutto il Basso Medioevo.

Così, letti in sequenza i pronunciamenti contro l'adozionismo di Elipando di Toledo (794)⁴¹, il triteismo di Roscellino (1092)⁴², il trinitarismo unitarista di Pietro Abelardo (1140)⁴³ e il monopersonalismo di Pietro Lombardo (1170)⁴⁴, il *De unitate Trinitatis* di Gioacchino da Fiore (1202)⁴⁵, mettono a nudo l'anima della riflessione teologica medievale tra IX e XIII secolo: il rapporto tra l'incarnazione di Cristo e il mistero della Trinità⁴⁶.

A tutto ciò va aggiunto lo sviluppo del pensiero eterodosso tra XI e XII secolo⁴⁷, che rivela nelle sue molteplici forme la medesima problematica cristologico-trinitaria⁴⁸. Vanno ricordate due correnti, in particolare: i chierici di Orleans che, per quanto le testimonianze possano essere incomplete e a volte anche contraddittorie, professavano la negazione assoluta dell'Incarnazione, della Redenzione, della Trinità, e conseguentemente, la negazione dei sacramenti, della Chiesa, della validità delle opere e del culto dei santi⁴⁹, e gli eretici di Monforte che avevano una concezione allegorica della Trinità e della Redenzione⁵⁰.

Alla questione trinitaria in Occidente, che occupa la scena della teologia latina dal VI al XII secolo⁵¹, va aggiunto il crescente interesse per il corpo di Cristo, da addebitare ad un repentino ritorno alla difesa dell'umanità del Signore.

Il cristologo Maurizio Gronchi sottolinea come, tra il IX e l'XI sec., vi sia un crescente interesse della teologia per l'umanità di Cristo, un tema fino ad

41 «Mansit vero persona Filii in Sancta Trinitate, cui personae humana accessit natura, ut esset una persona, Deus et homo, non homo deificus et humanatus Deus, sed Deus homo et homo Deus: et propter unitatem personae unus Dei Filius, et idem hominis Filius, perfectus Deus, perfectus homo. Perfectus homo non est nisi anima et corpore»; DH n. 613.

42 Condannato al sinodo di Soissons del 1092.

43 «Quod neque Deus et homo, neque haec persona quae Christus est, sit tertia persona Trinitate»; DH n. 724.

44 «Christus secundum quod est homo, non est aliud»; DH n. 749.

45 DH 803-7, 456-61.

46 Cf. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 602-619.

47 Cf. R. MANSELLI, *Il secolo XII: Religione popolare ed eresia*, Jouvence, Roma 1983, 27-46.

48 Cf. C. THOUZELLIER, «La profession trinitaire du vaudois Durand de Huesca», in *Hérésie et Hérétiques. Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois*, Roma 1969, 53-79.

49 Cf. R. MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Laterza, Bari 1970, 205-212.

50 Cf. C. VIOLANTE, «Eresie urbane e eresie rurali in Italia dall'XI al XIII secolo», in *Medioevo ereticale*, ed. O. Capitani, Il Mulino, Bologna 1977, 191.

51 Cf. J. WOLINSKI, «Trinità», in *Dizionario Critico di Teologia*, ed. J.-Y. Lacoste, Borla/Città Nuova, Roma 2005, A/7a, 1394.

allora trascurato⁵². Allo stesso modo nei sec. IX e XI, il liturgista Enrico Mazza osserva come al termine delle due controversie eucaristiche, si assista a un incremento della pratica della devozione al corpo sacramentale di Cristo, immediatamente dopo la devozione all'umanità di Cristo praticata attraverso le immagini o il Crocifisso⁵³. Sul piano dell'ecclesiologia altomedievale, Henri de Lubac e Yves Congar sottolineano l'affermarsi dell'immagine della chiesa come corpo di Cristo, «Corpus mysticum», «Corpus verum», parlando della «pienezza di una ecclesiologia sacramentale», giacché il tema della «chiesa vero corpo di Cristo» dipende dalla teologia eucaristica del sec. IX: comunicandosi all'unico corpo anche il fedele come chiesa forma un solo corpo⁵⁴.

Un ulteriore elemento tipico della teologia altomedievale, che va osservato, è l'imporsi di una terminologia utilizzata in modo esclusivo per descrivere il mistero soteriologico della carne assunta dal Verbo: *veritas, verum, in veritate* e *veraciter*, con il preciso scopo di tenere uniti soteriologia e cristologia, e cioè l'opera di salvezza messa in atto da Dio nella carne del Figlio nato da Vergine.

3. La dialettica cristologico-trinitaria della «veritas Christi» e il culto eucaristico

Il dibattito teologico intorno all'eucaristia dal Basso Medioevo fino ad oggi ha seguito la logica della trasformazione degli elementi nel vero corpo e nel vero sangue di Cristo, in assoluto accordo con l'*imperativo eucaristico* fatto proprio dalla liturgia: «questo è il mio corpo»⁵⁵.

Nella chiesa latina l'adorazione del corpo di Cristo ha trovato il punto più alto della sua espressione nel culto eucaristico, spostando indebitamente il tema sacramentale dallo sfondo cristologico-trinitario, che lo aveva alimentato nell'Alto Medioevo, alla «querelle de la viande» del Basso Medioevo, legata alla transustanziazione degli elementi⁵⁶.

52 Cf. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 580-598; URVOY, «Les conséquences christologiques de la confutation islamo-chrétienne en Espagne au VIII^e siècle», 981-992.

53 Cf. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 176-80.

54 Cf. RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, ed. J. P. Migne (PL 121), Parisiis 1852, 170.

55 Cf. FALQUE, *Les Noces de l'Agneau*, 332.

56 Il filosofo Emmanuel Falque distingue tra il corpo del Risorto che è *corpus vere* e il corpo di Gesù storico che è *corpus verus*, e cioè tra il *veritablement corps* del Risorto e il *corps véritable* del Gesù storico per non cadere nell'indebita sovrapposizione tra il *vere* sacramentale e il *verus* storico; cf. FALQUE, *Les Noces de l'Agneau*, 329.

Marcello Neri nel breve saggio sul corpo di Dio, osserva come la trasformazione degli elementi intesa come una *transnaturazione*, finalizzata al solo apparire dell'invisibile, abbia prodotto uno slittamento nell'interpretazione dell'eucaristia, dalla domanda sul *chi* (il Verbo incarnato – il Cristo, vero Dio e vero uomo) a quella sul *come* (la materia e la forma del sacramento). L'eucaristia da comunione tra corpi (la redenzione dell'uomo che passa attraverso il mistero dell'*assumptio*: la comunione di Dio con l'uomo – incarnazione – e la comunione dell'uomo a Dio - sacramentale), si fa icona della divinità (la *contemplatio*, che rende superflua la *manducatio* come momento decisivo dell'unione fisica con Cristo)⁵⁷.

Un'altra prospettiva è offerta da Stephan Winter nel saggio sulla presenza eucaristica, nel quale appoggiandosi sull'autorità di Trento, erede dei dibattiti bassomedievali sulla presenza reale, afferma che la nozione di realtà sia una sottodeterminazione (*Unterbestimmtheit*) del dibattito sorto attorno alla transnificazione e transustanziazione. Ma può la realtà (*Wirklichkeit*) del corpo sacramentale di Cristo essere ricondotta unicamente al processo di trasformazione (*Wandlung*) degli elementi (*Mahlelementen*)⁵⁸?

La diversa comprensione del termine realtà in Neri (Incarnazione) e in Winter (trasformazione), dipende dall'arco cronologico al quale i due fanno riferimento: le lotte in favore dell'umanità di Cristo (sec. II-III) per il primo, e il Medioevo delle controversie eucaristiche per il secondo (sec. IX-XI).

3.1 *La veritas delle scuole altomedievali e la fine del linguaggio tipologico dei Padri*

Marcello Neri e Stephan Winter, nonostante la differente prospettiva, muo-

57 «Pensato per la scomparsa dell'assimilazione corporea, il cristianesimo sentì la necessità di giungere alla conservazione del sacramento (eucaristico) per la contemplazione dello spirito; fino a irrigidire poi la trasformazione in una transnaturazione che ha indebolito ulteriormente la consistenza dell'apparizione sensibile (quello che mangi non è quello che vedi). [...] La visibilità dell'apparizione diventa quindi semplice appoggio della presenza e spazio per l'occupazione divina del mondo, in un'esteriorità radicale rispetto a essa – senza neanche più un vincolo tra nature, ancora necessario per pensare all'incarnazione. La presenza è reale solo dal punto di vista dell'invisibile, ma nulla da quello del fenomeno che appare. L'esito, non pensato e forse neanche visto, è che in tal modo non si dà più una manifestazione. Si apre così una faglia, sottilissima ma insormontabile, che finisce per slegare invisibile e visibile proprio in quello che doveva essere il corpo del loro definitivo congiungimento»; M. NERI, *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*, EDB, Bologna 2010, 110.

58 Cf. S. WINTER, *Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2002, 35-45.222-319.

vono nella scelta delle argomentazioni da uno stesso giudizio sulla teologia altomedievale: la perdita di un'intelligenza simbolica⁵⁹ e un diverso modo d'intendere la realtà (dialettica)⁶⁰.

Quale lo snodo teorico che ha favorito nell'Alto Medioevo l'abbandono di un'intelligenza simbolica per un procedere dialettico del pensiero, prima ancora della riscoperta delle fonti aristoteliche che avrebbero dato vita e respiro alla Scolastica?

Per Henri de Lubac il passaggio dal sistema simbolico tardoantico a quello dialettico altomedievale ha avuto inizio con uno slittamento semantico⁶¹: l'introduzione della nozione di *veritas* nell'interpretazione dell'eucaristia ha comportato un graduale venir meno del significato mistico del corpo sacramentale, spostando l'attenzione teologica dalla *essentia* alla *praesentia* (da cui

59 Non è corretto pensare, come Marcello Neri, che il tramonto della teologia simbolica dei Padri sia stato determinato unicamente dall'accesso della teologia alla scienza aristotelica, come voleva lo stesso Gregorio IX nella lettera inviata ai teologi di Parigi, non è del tutto vero: «Sane tacti dolore cordis intrinsecus amaritudine repleti sumus absynthii, quod... quidam apud vos... 'positos a Patribus terminos' profana transferre satagunt novitate; caelestis paginae intellectum, sanctorum Patrum studiis certis expositionum terminis limitatae, quos transgredi non solum est temerarium, sed profanum, ad doctrinam philosophicam naturalium inclinando, ad ostensionem scientiae, non profectum aliquem auditorum, ut sic vedeantur non tehodocti seu theologi, sed tehophanti. [...] Et dum fidem conantur plus debito ratione adstruere naturali, nonne illam reddunt quodammodo inutilem et inanem?»; DH n. 824. Il rifiorire della dialettica attraverso la riscoperta di Aristotele non rappresenta unicamente l'emergere di quelle istanze logico-razionali che hanno cambiato il volto della teologia da Berengario di Tours in avanti, ma lo strumento più utile e adatto all'oggetto teologico del contendere fuori e dentro la chiesa latina e orientale: il Cristo vero Dio e vero uomo in relazione al mistero trinitario. Infatti il ricorso in cristologia al termine *realtias* e ancor prima al termine *veritas* non è una novità imputabile al processo di approfondimento dei metodi teologici durante il lungo tempo che va dal Tardo Antico all'intero Medioevo, ma appartiene già al linguaggio dei primi Concili cristologici, preoccupati di conciliare l'incarnazione della seconda Persona della Trinità con la dottrina trinitaria, e di comprendere la modalità della natura stessa del Cristo della fede.

60 Jacobsen vede il passaggio di un certo modo di concepire l'opera intellettuale da allegorica a filosofica nel raffronto del *De universo* di Rabano Mauro e il *De divisione naturae* di Scoto Eriugena: 'Nel tentativo di comprendere e sistemare la totalità del sapere e del mondo si fronteggiano Rabano Mauro e Giovanni Scoto, il primo con l'opera *De universo/De rerum natura* nella tradizione di Isidoro di Siviglia, con l'obiettivo di rendere visibile il significato nascosto delle cose per mezzo dell'interpretazione etimologica e allegorica, il secondo con i suoi quattro libri *Periphyseon/De divisione naturae*, in cui classifica la natura come concetto generale di tutto ciò che è e che non è secondo criteri formali e contenutistici e cerca di organizzarla sistematicamente con la discussione filosofica'; P. C. JACOBSEN, «Il secolo IX», in *La letteratura latina medievale. Un manuale*, ed. C. Leonardi, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003, 147; F. COURTH, *I sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi*, (BTC 106), Queriniana, Brescia 1999, 244-248; A. HOUSSIAU, «L'eucaristia nella tradizione ecclesiale, ieri e oggi», in *L'eucaristia simbolo e realtà*, edd. A. Vergote, D. Descamps, A. Houssiau, EDB, Bologna 1973, 115-152.

61 Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'église au Moyen Age*, Aubier, Paris 1959, 248-277.

il problema della localizzazione).

Seguendo la suggestione del padre gesuita, il processo seguito dal pensiero teologico altomedievale per arrivare ad una prima forma di dialettica è da ricercare nel passaggio dalla «figura corporis» di Tertulliano, che manteneva in equilibrio «corpus verum» e «corpus mysticum»⁶², alla distinzione «corpus verum et mysticum» e «corpus mysticum et vera caro» di Pascasio Radberto, tra i maggiori esponenti del dibattito eucaristico nel sec. IX. In questo modo i due aspetti un tempo uniti nella teologia simbolica dei Padri (*veritas e figura*), lentamente vengono disgiunti sino ad essere contrapposti: il corpo e il sangue di Cristo sono contenuti nelle specie eucaristizzate «in veritate» o «in figura»?

La risposta a questo interrogativo apre in realtà a un'altra domanda: l'introduzione della nozione di *veritas* nell'interpretazione dell'eucaristia è solo il riflesso di un nuovo metodo teologico inaugurato da Pascasio Radberto?

È sicuramente vero che la nozione di *veritas*, considerata da Pascasio superiore alla stessa nozione di *auctoritas* sancita dalla riforma carolingia⁶³, introduce nell'elaborazione teologica medievale un rinnovamento profondo nelle argomentazioni⁶⁴, ma va anche considerata nei termini in cui Marcello Neri comprende quanto sia necessario che l'eucaristia rimanga «il corpo del definitivo congiungimento delle due nature», allo stesso modo in cui Pascasio Radberto definisce il contenuto della *veritas*: Cristo vero Dio e vero uomo⁶⁵.

3.2 La scoperta della dialettica cristologico-trinitaria di Cipriano Vagaggini

Di questa «veritas eucharistica» va dunque ricercato e indagato lo sfondo teologico, riportando la domanda dal *come* della transustanziazione al *chi* cristologico fondamentale. Questa via è stata percorsa dal teologo benedettino Cipriano Vagaggini, che nella prima edizione del *Senso teologico della liturgia*, parla di dialettica cristologico-trinitaria, la quale informa e guida il senso

62 Cf. MAZZA, *La celebrazione dell'eucaristia*, 119-124.

63 Cf. E. MAZZA, *Continuità e discontinuità, Concezioni medievali dell'eucarestia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia*, (BEL 113), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2001, 27-30.

64 Cf. BISOGNO, *Metodo carolingio*, 343-385.

65 «Sed quia ubique iam Domini dispensante gratia veritas evangelii praeminet et in omni gente et in omni varietate linguarum secundum catholicam atque apostolicam fidem unum omnes libri consonant considerandum est quam longe a professione beati Mathei hic aberret qui solum Christum ab initio evangelii sui usque in finem unum eundemque Dei et hominis commendat Filium»; PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matheo*, (Ib. I,1,17), ed. B. Paulus (CCh.CM 56), Brepols, Turnhout 1984, 102-103, 3023-3029.

stesso del celebrare:⁶⁶

Ogni bene ci viene dal Padre, per mezzo del suo Figlio incarnato, Gesù Cristo, nella presenza in noi dello Spirito Santo, e così, è nella presenza dello Spirito Santo, per mezzo del Figlio incarnato Gesù Cristo, che tutto deve ritornare al Padre e raggiungere il suo fine, la beatissima Trinità. È la dialettica cristologico-trinitaria della storia sacra e della salvezza, dell'economia di Dio nel mondo.

«Dall'unità della natura alla trinità delle Persone e dalla trinità delle Persone all'unione della natura»⁶⁷, il movimento descritto da Cipriano Vagaggini riconduce il problema della teologia dialettica medievale al problema fondamentale del dogma trinitario⁶⁸: il tentativo di conciliare l'unità numerica di natura con la trinità delle persone realmente distinte. Vagaggini a differenza di Neri e Winter, e in fondo anche contro la lettura pre-scolastica della teologia altomedievale di de Lubac, recupera nello studio *Caro salutis cardo* del 1966 un'interpretazione simbolica del sacramento eucaristico, allo stesso modo di Karl Rahner nel saggio *Sulla teologia del simbolo* del 1960, dove il significato di simbolo reale è unito indissolubilmente al mistero della Redenzione⁶⁹.

La dialettica cristologico-trinitaria di Vagaggini cerca di ricostruire il rapporto tra il metabolismo di Ambrogio (Winter) e il simbolismo di Agostino (Neri), ma il vantaggio oggettivo che offre allo studio della sacramentaria il recupero della dialettica cristologico-trinitaria di Vagaggini, è quello di aver superato il problema del *chi* che subordinato al *come* è stato ricondotto dalla teologia scolastica alla *cosa-realtà* (*res*), che impedisce anche alla teologia contemporanea di uscire da quella strettoia rappresentata dalla necessità di oggettivare la presenza reale del corpo di Cristo secondo la categoria della qualità, riconducendo la questione al *qui* celebrativo, e cioè al momento celebrativo, memoriale della «dispensatio Christi».

È lo studio di un altro teologo benedettino, Ghislain Lafont, nella sua *Storia teologica della Chiesa*, che chiarifica ulteriormente la posizione di Vagaggini,

66 C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggi di liturgia teologica generale*, Edizioni Paoline, Roma 1958, 161.

67 VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, 162.

68 Cipriano Vagaggini esaminando la relazione mistica – liturgia fa emergere sempre il modello trinitario; cf. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, 161-200.

69 Vagaggini in *Caro salutis est cardo*, allo stesso modo di Rahner, quando scrive del «corpo come simbolo reale dell'uomo», parte dalla dottrina tomista sull'unione di anima e corpo; cf. C. VAGAGGINI, *Caro salutis cardo*, Edizioni Camaldoli, Villa Verucchio (RN) 2009, 116-136; K. RAHNER, «Sulla teologia del simbolo», in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, ed. A. Marazzini, Edizioni Paoline, Roma 1965, 54-107.

parlando di aporia fondamentale della teologia trinitaria, un problema che emerge con sempre maggiore chiarezza nel confronto tra i monoteismi abramitici:⁷⁰

Nella misura in cui ogni persona divina è pienamente consustanziale alle altre, come è possibile attribuirle – come fa la Scrittura – dei nomi distinti che tuttavia si applicano anche a tutta la Divinità? Se la distinzione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo si realizza nell'intimo stesso di Dio e solamente lì, come interpretare i ruoli specifici che la Scrittura sembra assegnare a questa o a quella persona presa separatamente? E, dal versante umano, come dire e vivere relazioni distinte con Persone che sono tali perché sono un solo Dio? E, infine, il più grande degli interrogativi: se le relazioni divine sono interne alla Trinità, come è pensabile e possibile l'incarnazione di una sola tra le Persone?

Le domande che Lafont pone alla dottrina trinitaria, mettono bene in evidenza quali fossero i punti deboli di tale formulazione di fronte alla teologia sviluppata dagli altri due monoteismi abramitici. Ma forse non evidenzia a sufficienza il percorso compiuto dalla teologia latina nel rispondere a tale problematica, la quale dal sec. VIII inizia a sviluppare un forte interesse per l'umanità di Cristo, fino a dare vita ad un vero e proprio culto del suo corpo, senza mai dimenticare lo sfondo trinitario della dottrina cristologica. Lo sviluppo del culto per il corpo di Cristo non nasce solamente da una necessità *ad extra*, ma anche per contrastare *ad intra* quelle tendenze teologiche che per difendere l'unità del mistero trinitario sacrificavano spesso l'umanità del Cristo, come nel caso complesso della chiesa mozarabica, e del rapporto tra teologia greca delle immagini e ricezione di Nicea II in Occidente.

70 G. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997, 66.



PARTE PRIMA

FISICISMO EUCARISTICO E DIALETTICA
CRISTOLOGICO-TRINITARIA
(SEC. VIII-IX)



CAPITOLO I

TEMI E FONTI DEL FISICISMO EUCARISTICO CAROLINGIO

La sovrapposizione della devozione al corpo di Cristo con il culto eucaristico che trova la sua massima espressione nel fisicismo sacramentale sviluppato dalla chiesa carolingia, ha tre fonti principali, che sono la risposta di Nicea II alla dottrina eucaristica degli iconoclasti, la risposta carolingia al Concilio iconodulo del 787, i temi cristologici sviluppati durante la polemica antiadozionista; e una causa che è l'interpretazione allegorica della liturgia eucaristica di Amalario di Metz. Tutti questi elementi che sembrano tra loro non avere alcun legame, sono invece tenuti insieme dalla crisi cristologico-trinitaria innescata dalla polemica con la teologia islamica, nelle chiese situate nei territori occupati ad Occidente e ad Oriente.

1.1 Il corpo di Cristo dalla lotta iconoclasta al realismo eucaristico

Il teologo Pierangelo Sequeri ha tentato di comprendere quanto di comune ci possa essere stato tra la *querelle* sulle immagini in Oriente e le controversie eucaristiche in Occidente, affermando che «i motivi e le categorie teoriche della disputa, così come la strumentazione filosofico-teologica del confronto e della discussione»⁷¹ fossero identici.

Quanto scrive Sequeri, non è del tutto corretto, dal momento che il mondo latino mancava di un sistema filosofico adeguato⁷², tanto che la comprensione

71 «*Intrigo tra immagine e sacramento: luoghi dell'interdetto*. Nel secondo millennio, in contesto occidentale, l'identica sostanza teologica di quella disputa transiterà all'interno della teologia dei segni sensibili della grazia: ossia del sacramento. I motivi e le categorie teoriche della disputa, così come la strumentazione filosofico-teologica del confronto e della discussione, sono identici. Inclusa la ripresa della dottrina dello Pseudo-Dionigi sul tenore teologico e ontologico dei simboli, ossia dei segni, somiglianti o dissomiglianti, delle realtà spirituali e divine. Lo spostamento del referente della discussione, dall'icona al sacramento, era favorito dall'immediata freddezza occidentale nei confronti dello spessore onto-teologico accordato dagli orientali alla rappresentazione iconografica, oltre che dallo sviluppo dell'interesse per il realismo del segno sacramentale cristiano in senso proprio (Ugo di san Vittore)»; P. SEQUERI, «Icona della discordia», in *Non ti farai idolo né immagine*, S. Natoli, P. Sequeri, Il Mulino, Bologna 2011, 92; cf. ID., *Rittrattazione del simbolo. Logica dell'essere-performativo e teologia*, Cittadella, Assisi 2012, 35-54.

72 Cf. BISOGNO, *Il metodo carolingio*, 135-176.343-389.

di alcuni passaggi chiave della teologia in lingua greca risultò molto problematica dalla parte latina, anche se nella chiesa occidentale si cominciò a tradurre testi fondamentali della letteratura cristiana dalla lingua greca molto presto⁷³. L'iconoclasmo e la prima controversia eucaristica condividono molto di più che non le sole fonti teologiche, hanno in comune l'approdo ad una interpretazione fisicista del sacramento eucaristico segnato da una certa cristologia.

Quello che il teologo ortodosso John Meyendorff non esita chiamare realismo eucaristico bizantino⁷⁴, che si afferma alla fine del secondo iconoclasmo (815-843), respingendo la teologia eucaristica origeniana⁷⁵, e il fisicismo eucaristico di Pascasio Radberto, che si afferma in seguito al sinodo di Quierzy dell'833, durante il quale viene condannata la dottrina del triforme corpo di

73 La *Vita Antonii* di Atanasio di Alessandria venne tradotta da Evagrio (ca. 370) e da Ruffino di Aquileia (IV sec.), che traslò in latino anche Basilio di Cesarea, Gregorio Nazianziano e Origene, allo stesso modo di Girolamo che tradusse anche testi di Eusebio di Cesarea e Didimo il Cieco. Durante il V e il VI secolo vennero tradotti Giovanni Crisostomo, il *Commento ai Salmi* di Teodoro di Mopsuestia per mano di Giuliano d'Eclano, vescovo di Eclano (Avellino) nel 416 è annoverato tra i vescovi che rifiutarono di sottoscrivere la *Tractoria* di papa Zosimo che condannava i pelagiani, e intorno al 440 le *Omellerie sull'Hexameron* di Basilio di Cesarea. Intorno al 550 dal diacono romano Pelagio vennero tradotte le *Verba seniorum*, mentre dal VII secolo circolavano in occidente le opere originali o attribuite a Efreem il Siro. La febbrile opera versatoria continuò anche durante i secoli VIII e IX quando per mano di Ilduino di Saint Denis, Giovanni Scoto Eriugena e Anastasio il Bibliotecario vennero tradotte in latino le opere dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita e Massimo il Confessore. Il mondo latino recepì le opere di Teodoro di Mopsuestia, dello Ps.-Dionigi e di Massimo il Confessore come pienamente ortodosse, anche se nel caso di Teodoro la trasmissione avvenne attraverso l'autorità dell'*Ambrosiaster* ritenuto per tutto il Medioevo Ambrogio di Milano. Oltre alla celebre traduzione di Giuliano d'Eclano del commento al libro dei salmi, per Teodoro di Mopsuestia va ricordata anche la trasmissione in frammenti del commento al libro dei Salmi e del *De incarnatione* nell'opera *Pro defensione trium Capitolorum libri XII* di Facondo di Ermiane (sec. VI), vescovo dell'Africa del Nord, scritta in difesa della teologia dello stesso Teodoro. Per un riscontro degli autori greci presenti conosciuti dagli autori latini delle scuole claustrali cf. S. CANTELLI BERARDUCCI, *Hrabani Mauri Opera Exegetica*, vol. 1, 164-167; per la trasmissione latina dell'opera di Teodoro cf. P. CHIESA, «Traduzioni e traduttori a Roma nell'Alto Medioevo», in *Roma fra Oriente e Occidente*, vol. 1, (A.S. XLIX), Spoleto 2002, 455-487. Per una storia complessiva del fenomeno versatorio dei Padri greci in latino cf. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «Enciclopedismo e sapere cristiano», in *Figure del pensiero medievale*, vol. 1, *Fondamenti e inizi IV-IX secolo*, edd. I. Biffi, C. Marabelli, Jaca Book/Città Nuova, Milano 2009, 317; P. CHIESA, «La traduzione in latino di testi greci», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, vol. 3/1, *La cultura bizantina*, ed. G. Cavallo, Salerno Editrice, Roma 2004, 491-518; R. GRAYSON, *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut moyen-âge*, vol. I, Herder, Freiburg 2007, 461-463; N. WILSON, «La filologia greca nell'antichità», in *Introduzione alla filologia greca*, ed. H.-G. Nesselrath, Salerno Editrice, Roma 2004, 129-130. Vanno presi in esame anche i frammenti di Corbie delle omellerie di Teodoro di Mopsuestia.

74 J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato 1984; 245-247.

75 Cf. A. HARNACK, VON, *Storia del Dogma*, vol. 4, *Il Dogma del Figlio di Dio*, Paideia, Brescia 2012 (ristampa anastatica dell'edizione 1913), 345-346.

Cristo di Amalario di Metz, hanno in comune una cristologia che presenta antiche problematiche: in Oriente il realismo cristologico di Niceforo di Costantinopoli è connotato da una forte tendenza nestorianizzante contenuta sempre nei limiti dell'ortodossia⁷⁶, e in Occidente la cristologia sviluppata da Alcuino da York, e confermata al sinodo di Cividale del Friuli, che risulta essere fortemente monopersonalista⁷⁷. In entrambi i casi il modello cristologico sviluppato da Niceforo e Alcuino è riconducibile alla vagagginiana dialettica cristologico-trinitaria⁷⁸.

Questo dato è riscontrabile anche nella redazione dei *Libri Carolini* composti come risposta ai decreti di Nicea II e attribuiti a Teodulfo di Orléans, nei quali, per quanto riguarda l'eucaristia, è attestata per la prima volta la contrapposizione del *sacramentum* o *mysterium*, inteso come *veritas*, all'*umbra* e al *typos*. In questa fase il ricorso al termine *sacramentum* per indicare l'odierno *sacramento* è ancora ambiguo, infatti nei commentari biblici veniva utilizzato per indicare le figure primotestamentarie di Cristo, e cioè i *sacramenta*.

Va tenuto presente anche che pur sembrando differente l'oggetto del dibattito teologico che interessò al loro interno la chiesa mozarabica e quella greca, esse condivisero in un primo tempo un medesimo sfondo dottrinale apparentemente adozionista. Infatti, allo scopo di salvaguardare l'*unità* e l'*unicità* della Trinità i teologici della chiesa mozarabica fecero ricorso alle formule della propria liturgia che utilizzava senza alcun problema il termine *adoptio*⁷⁹, alla

76 Cf. CH. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 189-194.

77 Cf. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 581.

78 Adolf von Harnack delinea i tratti storici del problematico rapporto eucaristia-incarnazione, corpo di Cristo - corpo di Dio ritenuto dalla maggior parte delle correnti eterodosse reale nella misura che rimanga *neoton*; cf. HARNACK, *Storia del Dogma*, vol. 4, 345-60; SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo*, 194.

79 È possibile ipotizzare per la crisi adozionista in Spagna uno scontro tra la chiesa mozarabica, e cioè la chiesa posta sotto l'emirato di Cordova, e quella delle Asturie, e cioè la chiesa libera, in seguito alla quale si deve l'intervento in un primo momento della chiesa carolingia per l'alleanza politica di Carlo Magno con Alfonso I e in seguito alla conquista della Marca spagnola da parte del regno franco. Di notevole interesse è la particolarità del linguaggio teologico della chiesa mozarabica difficilmente comprensibile da quella delle Asturie e carolingia. La liturgia mozarabica per quanto riguarda il linguaggio cristologico sembra aver risentito profondamente dei dibattiti teologici dell'epoca visigotica, cercando soluzioni ortodosse per affermare quanto l'eresia nestoriana, manichea e un residuo di priscillianesimo negavano della persona di Cristo; cf. E. SÁNCHEZ REYES (ed.), «Herejías de la época visigoda», in *Historia de los Heterodoxos españoles*, vol. I, Madrid 1963, 307-374. Il ricorso al termine *adoptio* nella liturgia mozarabica va comunque differenziato. Quando è riferito all'incarnazione come unione ipostatica delle due nature in una sola persona va compreso all'interno dell'equivalenza con il termine *adsumptio*, quando riferito al mistero della redenzione va riferito al fatto che la salvezza integrale dell'uomo è procurata dall'assunzione della carne da parte del Figlio di Dio. Di fatto nei secoli VIII e IX l'incarnazione e la redenzione

stessa maniera in cui gli iconoclasti al conciliabolo di Hieria fecero ricorso al termine τὸ θεῖσαι (*adoptio*), all'unzione dello Spirito e alla memoria del battesimo. Un uso solo apparentemente legato all'adozionismo gnostico, mentre, invece, si presenta come una reinterpretazione dell'epiclesi nella sedicesima omelia catechetica di Teodoro di Mopsuestia⁸⁰.

Nella chiesa posta sotto il dominio dell'emirato di Cordova, Elipando vescovo di Toledo⁸¹ volendo porre un freno alle teorie poco ortodosse in materia di dottrina trinitaria del presbitero Migezio⁸² ottenne la sua condanna al sinodo di Siviglia del 784. Ma nel tentativo di contrastare questa eresia il vescovo di Toledo redige una professione di fede d'impostazione adozionista, cercando l'appoggio del teologo Felice di Urgel⁸³. All'origine del presunto adozionismo

sono i due punti su cui si muove la polemica islamo-cristiana; cf. M. FÉROTIN, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, (BEL 78), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1995, XXIX-XXXII; F. GABROL, «Mozarabe (La liturgie)», in *DACL* vol. XII/1, Paris 1935, 466-468; J. F. RIVERA, «La controversia adopcianista del siglo VIII y la ortodoxia de la liturgia mozarabe», in *Ephemerides Liturgicae* 47 (1933) 506-536; P. RICHÉ, «Il cristianesimo nell'Occidente carolingio», in *Storia del Cristianesimo*, vol. IV, 735-737; E. VILANOVA, «Le controversie dottrinali del secolo IX», in *Storia della teologia cristiana*, vol. I, Borla, Roma 1991, 309; W. HEIL, «Der Adoptionismus, Alkuin und Spanien», in *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, vol. II, ed. W. Braunfels, Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1965, 117-125; URVOY, «Les conséquences christologiques de la confutation islamo-chrétienne en Espagne au VIII^e siècle», 981-992.

- 80 Per il testo dell'*horos* di Hieria cf. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. XIII, ed. G. D. Mansi, Firenze 1667, 264B-C; S. GERO, *Byzantine iconoclasm during the reign of Costantine v. With particular attention to the oriental sources*, (CSCO SUBS 52), Louvain 1977, 68-94; per l'edizione delle omelie catechetiche di Teodoro di Mopsuestia cf. *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, edd. R. Tonneau, R. Devreesse (StT 145), Città del Vaticano 1949; per la teologia sacramentaria di Teodoro cf. D. SARTORE, «*Flores Vernantes...*», Manlio Simonetti afferma che «Teodoro è un tipico rappresentante della tradizione antiochena; perciò valorizza al massimo l'umanità assunta dal Logos divino e la sua capacità di operare in modo autonomo: essa rappresenta un vero e proprio soggetto, che Teodoro ama definire Figlio di Davide in correlazione con il figlio di Dio, il Logos. Ed è superfluo rilevare che egli fa uso normale della fraseologia dell'«homo assumptus» per presentare l'unione (inabitazione del Logos nel tempio rappresentato dal corpo, ecc.) [M. SIMONETTI, «Teodoro di Mopsuestia», in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, ed. A. Di Berardino, Marietti, Genova-Milano 2008, 5252-5257; R. DEVRESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, (StT 141), Città del Vaticano 1948, 94-124. Per il ricorso al termine *adoptio* in Teodoro di Mopsuestia legato alla divina maternità di Maria cf. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 470-473.
- 81 Cf. K. SCHÄFERDIEK, «Elipandus», in *Lexion des Mittel Alters*, vol. 3, Artemis Verlag, München-Zürich 1986, 1830-1831.
- 82 Cf. É. AMANN, «Migétius», in *DThC*, vol. 10, 1720-1722.
- 83 La chiesa mozarabica in seguito all'occupazione araba presentava una struttura fortemente indebolita e disorganizzata per questo motivo fu inviato dall'arcivescovo Wilcario di Sens, con l'appoggio di papa Adriano, il vescovo Egila affinché provvedesse ad una riforma della chiesa. Il caso volle che il vescovo Egila durante la sua visita alla chiesa mozarabica appoggiò il presbitero Migezio, le cui posizioni in materia di morale e dottrina trinitaria erano apertamente anti-islamiche. Elipando nella lettera inviata a Migezio per confutare le posizioni erronee in materia trinitaria afferma:

di Elipando possono essere rintracciate tre motivazioni, l'una strettamente connessa alle altre: la necessità da parte della chiesa di ribadire la propria dottrina trinitaria senza negare la natura umana di Cristo, l'influenza della chiesa nestoriana entrata in Spagna al seguito dell'invasione araba, unita alla particolarità della liturgia mozarabica⁸⁴.

In entrambi i casi, nella chiesa mozarabica e nella dottrina eucaristica di Hieria, il ricorso al termine *adoptio* serviva per indicare l'unione ipostatica delle due nature in Cristo, volendo respingere qualsiasi accusa di monofisismo, nestorianesimo e idolatria. Il dato teologico più rilevante dell'evoluzione di queste due impostazioni pseudo-adozioniste fu il crescente interesse della teologia per l'umanità di Cristo, messa in discussione in Occidente da coloro che difendevano la dottrina trinitaria e, in Oriente da coloro che volendo negare la liceità della venerazione delle immagini, optarono per il simbolismo eucaristico⁸⁵.

«ut conterrita rabies, quae contra sanctum divinae Trinitatis mysterium latrat, auctoritate vocis illico comprimatur. [...] Ecce tres personas, Patris, Filii, et Spiritus sancti, spirituales, incorporeas, indivisas, incofusas, coessentiales, consubstantiales, coeternas in una divinitate, et potestate, et maiestate: sine initio. sine fine, semper manentes»; ELIPANDO, *Epistula* 1, ed. J.P. Migne (PL 96), Parisiis 1854, 860A.841B. La sottolineatura *spirituales e incorporeas* serviva a confutare l'idea di Migezio che «tres personas corporeas in divinitate esse protestaris», la persona del Padre, che sarebbe David, quella del Figlio che sarebbe l'uomo-Gesù e quella dello Spirito identificato con Paolo, ottenendo così la triade Davide-Gesù-Paolo. La teologia di Migezio appare influenzata dal sabellianismo o samosatismo. Ma la vera controversia si innesca con gli scritti indirizzati da Elipando a Felice di Urgel, nei quali con il pretesto di combattere Migezio afferma che Cristo non è figlio naturale del Padre ma solo adottivo; cf. ALCUINO, *Contra epistolam sibi ab Elipandum directam*, ed. J.P. Migne (PL 101), Prisiis 1851, 231-300; BEATUS LIEBANIENSIS – ETERIUS DI OXOMENSIS, *Adversus Elipandum Libri duo*, ed. B. Löfstedt (CCh.CM 59), Brepols, Turnhout 1986.

84 Ad essi si deve un'intera produzione teologica riguardante il problema dottrinale trinitario e in modo speciale l'incarnazione della seconda persona della Trinità e dell'unione ipostatica. Del secolo IX è anche un *Trattato sulla unicità* di Abū NūH 'Abd al-MasīH al-Anbārī, solo successivamente tra XI e XII vennero raccolte in un'unica opera tutte le questioni teologiche trattate presso la chiesa nestoriana compreso il culto delle immagini. Lo stereotipo del cristiano che dibatte con il musulmano diventa lo schema più comune dei testi apologetici composti da autori nestoriani durante questi secoli. Alla chiesa nestoriana si deve anche la grande opera di traduzione in arabo dei classici della cultura greca; cf. B. PIRRONE, «Letteratura arabo-cristiana dal IX al XIV secolo. Tematiche teologiche», in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 3/2, 423-426; T. ABU QURRAH, *La difesa delle icone*, ed. P. Pizzo, Jaca Book, Milano 1995; G. TROUPEAU, «Chiese e cristiani nell'Oriente mussulmano», in *Storia della chiesa*, 4, 459-468. Per una visione completa sugli antefatti della controversia adozionista in Spagna e la sua estensione alle chiese circostanti cf. E. SÁNCHEZ REYES, «Herejias del primer siglo de la reconquista. Elipando y Félix. Adopcionismo», in *Historia de los Heterodoxos españoles*, vol. 2, Madrid 1963, 7-58. La controversia nella chiesa mozarabica di Cordoba continua sino ad arrivare alla dottrina antitrinitaria di Alvaro di Cordoba; cf. IB., «La herejía entre los muzárabes cordobeses y el antropomorfismo», 59-73; G. LEVI DELLA VIDA, «I Mozarabi tra Occidente e Islam», in *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo. 2-8 aprile 1964*, (SS 12), CISAM, Spoleto 1965, 667-695.

85 Per le regioni orientali va comunque tenuta presente la particolarità della chiesa armena che

1.1.1 *Lo ὄρος iconoclasta di Hieria: «la sola immagine ammissibile di Cristo sono la croce e il sangue e il corpo eucaristici»*

La definizione di fede (ὄρος) di Hieria (754) si è conservata grazie alla lettura integrale che ne fece Gregorio di Neocesarea durante le sessioni di Nicea II, dopo essersi pentito delle decisioni prese in quel conciliabolo. Hieria assumendo le linee principali della dottrina eucaristica di Costantino V afferma che assieme alla croce, l'eucarestia è l'unica vera immagine di Cristo⁸⁶.

Nella definizione di fede di Hieria l'eucarestia è indicata come «la vera immagine di Cristo»⁸⁷ per ribadire la natura della *dispensatio* divina («il sacramento operato attraverso la sua economia *salvifica*»)⁸⁸. L'eucarestia è definita

tollerò il culto delle immagini appellandosi alla creazione fatta ad immagine di Dio (Gn 1,26-27) e all'incarnazione, sostenendo allo stesso tempo la venerazione degli oggetti sacri contro i pauliciani invocando l'unzione con l'olio che infonde negli oggetti la virtù dello Spirito. Questi ultimi sono elementi che comunque si possono ritrovare nella logica simbolico-sacramentale dell'*horos* di Hieria anche se con finalità opposte, dimostrando come alla base vi fosse un comune patrimonio teologico probabilmente riconducibile all'ambiente antiocheno. Infatti, Leone III che avvallava l'iconoclasmo è anche l'imperatore che si avvale del sostegno dei pauliciani per la difesa dei confini minacciati dall'invasione araba, mentre la chiesa armena che conserva la venerazione delle immagini è apertamente ostile ai pauliciani che oltre ad essere iconoclasti rifiutano qualsiasi altra forma rituale. La storia della Chiesa-nazione armena è caratterizzata dal rifiuto del concilio di Calcedonia e un graduale riavvicinamento all'impero bizantino fino alla separazione definitiva da esso con l'avvento degli arabi e dei califfati. La posizione intermedia tenuta dalla chiesa armena durante la lotta iconoclasta, legata a Leone III, ascritto alla dinastia Isaurica anche se di educazione armena e convinto sostenitore dei pauliciani per la difesa dei confini, è da comprendere all'interno della lotta contro i pauliciani che tendenzialmente erano portati a rifiutare non solo le immagini ma anche ogni forma rituale; cf. J.-P. MAHÉ, «La chiesa armena dal 611 al 1066», in *Storia del cristianesimo*, 4, 498-500. E. RIPARELLI, *Il volto del Cristo dualista. Da marcionie ai catari*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2007, 187-196. I pauliciani conservano nella loro teologia una caratteristica che accompagna il pensiero della dottrina iconoclasta sin dal principio, e cioè un uso molto libero dell'allegoria che quando trasferita sul piano sacramentale come nel caso dell'*horos* di Hieria, conduce ad una interpretazione simbolica dell'eucarestia; cf. RIPARELLI, *Il volto del Cristo dualista*, 187-196.

86 GERO, *Byzantine iconoclasm*, 45-52. 101-102; ID., «The eucharistic doctrine of the byzantine iconoclasts and its sources», in *Byzantinische Zeitschrift*, 68 (1975) 68-71.

87 «ἀληθῆ τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα»; MANSI, vol. XIII, 261E.

88 «τὸ πραγματευθῆν μυστήριον ἐν τῇ κατ'αὐτὸν οἰκονομίᾳ»; MANSI, vol. XIII, 264A. Durante le due fasi dell'iconoclasmo (730-787.815-843) furono prodotti un numero considerevole di testi letterari a sfondo apologetico (vite di santi monaci, cronografie e apologie) che riportavano sempre come nodo cruciale di questa eresia la mancata confessione dell'«economia incarnata», e cioè dell'«economia di Cristo e della volontà della Sua carne». La fazione iconoclasta, infatti, ritenne idolo qualsiasi immagine che avesse aspirato ad essere «forma [storica] della carne immacolata di Cristo», appoggiandosi alle interrogazioni di Costantino V nelle quali veniva affermata l'incircoscribibilità della persona di Cristo. Il termine «oikonomia» veniva utilizzato in ambito teologico quasi esclusivamente con il significato di «storia dell'incarnazione» a partire dai dibattiti cristologici del secolo V. Al conciliabolo iconoclasta di Hieria, convocato da Costantino V, venne indicata come vera immagine del Cristo l'eucarestia come risposta alla fazione opposta che pretendeva

«l'immagine veritiera dell'economia *salvifica* fatta carne, di Cristo Dio nostro»⁸⁹.

Nello *ὄρος* risulta centrale la differenza, non recepita nella traduzione latina degli atti di Hieria, tra ἀλήθεια, *verità* e *realità* come attributo esclusivo di Cristo, e ἀψευδής, *veritiera* come attributo dell'eucaristia⁹⁰. La nozione di ἀψεύδεια oltre indicare la *veridicità*, può connotare anche l'*incorruttibilità*, divenendo così anche un attributo mariologico⁹¹.

Il termine *oikonomia* (οἰκονομία-*dispensatio*) designa tre realtà tutte legate alla cristologia: la grazia operante nei sacramenti, come sinonimo di *incarnazione*, *farsi uomo* (ἐνανθρώπησις), e per indicare la Persona stessa del Verbo incarnato⁹². Il primo aspetto, quello legato alla grazia operante nel sacramento eucaristico, è reso mediante i termini *generativo, che fa vivere* (ζωοποιός)⁹³ e *portatore di vita, che reca vita* (ζωηφόρος)⁹⁴, e cioè il pane e il vino datore di vita. Come sinonimo di *incarnazione – farsi uomo* (ἐνανθρώπησις), l'*oikonomia* (οἰκονομία-*dispensatio*) viene sviluppata nella seconda parte della confessione di fede, immediatamente dopo aver riportato le parole dell'istituzione eucaristica. Il richiamo al mistero dell'incarnazione immediatamente dopo il racconto dell'istituzione rimanda all'opera dello Spirito sulla materia delle specie eucaristiche come perfetta unione delle due nature di Cristo.

L'argomentazione sembra essere fondata sul parallelismo tra il mistero dell'incarnazione e della figliolanza divina di Cristo e il sacramento eucaristico⁹⁵. Al conciliabolo di Hieria, per affermare come l'eucaristia fosse l'unica vera immagine di Cristo alla quale era lecito rendere culto, venne dato l'avvallo all'analogia tra Cristo e le specie eucaristiche affermando una simmetria tra

definire l'icona «memoriale» della persona di Cristo; cf. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 109-110; GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 403-406.423-570; G. DAGRON, «L'iconoclasmo e la nascita dell'ortodossia (726-847)», in *Storia del cristianesimo*, 4, 150-179.

89 «ἀψευδής εἰκὼν ἐνσάρκου οἰκονομίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν»; MANSI, vol. XIII, 264C.

90 La distinzione terminologica adottata nel conciliabolo di Hieria è molto vicino alla distinzione operata da Falque per quanto riguarda la distinzione del corpo del Risorto (*vere*) e il corpo del Cristo storico (*verus*) utilizzata dal filosofo francese per comprendere la natura degli elementi eucaristizzati; cf. FALQUE, *Les Noces de l'Agneau*, 329.

91 Il termine ricorre in Tit. 1,2 («il Dio che non mentisce») e in Sap. 7,17 («la conoscenza infallibile della cosa»); cf. H. CONZELMANN, «ψεῦδος», in GLNT, vol. 15, 1146; «ἀψυδής», in J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE (edd.), *Greek – English Lexikon of the Septuagint*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2003, 100; «ἀψεύδεια», in G. W. H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford-New York 182004, 298-299.

92 Cf. «οἰκονομία», in G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, B 4.6b.d, 941-942.

93 MANSI, vol. 13, 261E.

94 MANSI, vol. 13, 264C.

95 MANSI, vol. 13, 264A-B.

il processo di divinizzazione del Figlio (*adoptio*-το θέσει)⁹⁶, e cioè corpo di Gesù – unzione dello Spirito – Cristo, e la trasformazione dei doni in corpo e sangue di Cristo, e cioè il passaggio pane e vino – epiclesi, discesa dello Spirito santo – corpo e sangue di Cristo⁹⁷.

1.1.2 *Il realismo eucaristico bizantino come conseguenza della seconda crisi iconoclasta*

La prima crisi iconoclasta si chiuse con il concilio di Nicea II convocato da Irene e Costantino VI per richiesta di Paolo IV, allora patriarca dimissionario di Costantinopoli (778-784). Nell'intenzione di Paolo IV il concilio avrebbe dovuto ricostituire l'unità della chiesa riportando a maggior moderazione gli iconoclasti e condannando le decisioni di Hieria⁹⁸. Di fatto gli atti di questo concilio non vennero presi in considerazione da nessuno degli apologisti che durante il secondo periodo iconoclasta si schierarono a difesa delle immagini. La teologia, che diede corso nella chiesa greca ad una interpretazione dell'eucarestia simile

96 Cf. «θέσις», 4, in G. W. H. LAMPE (ed.), *A Greek Patristik Lexicon*, 646. Il termine è inteso da Gero come momento di unione ipostatica della natura umana a quella divina nell'incarnazione: «The *horos* insists, following Constantine, that the eucharistic bread and wine function as an image of the body of Christ; there is no question of the whole person of Christ being represented. Moreover, the eucharistic image is not a «natural», but an artificial, «thetis» image of the body of Christ. However the sanctification of the eucharistic elements, which constitute the body of Christ, by the Holy Spirit, is a process parallel to the deification of the natural body of Christ by the hypostatic union effected in the Incarnation. But nevertheless it is *not* stated that we have an image of living Christe. The non-anthropomorphic depiction of the physical body becomes a valid image by the unique indwelling of the Holy Spirit accomplished through the epiclesis»; GERÖ, *Byzantine iconoclasm*, 101. Gero esclude una qualsiasi forma di ricorso alla terminologia adozionista anche se il testo dell'*horos* di Hieria oltre all'infinito sostantivato τὸ θέσει ricorre anche all'immagine dell'unzione dello Spirito santo per la divinizzazione della carne, ἐχρίθη. Tutti questi termini si ritrovano nell'opera apoletica di Teodoro Studita.

97 L'ambiguità dell'*Horos* di Hieria risiede nell'aver associato il battesimo nel Pleroma di Cristo, tipico della dottrina gnostica e poi adozionista, alla trasformazione del pane e del vino in corpo e sangue di Cristo dopo l'epiclesi. Lo stesso parallelismo tra pane-vino-Gesù e corpo-sangue-Cristo lascia intendere lo sfondo adozionista della dichiarazione di fede di Hieria. Il ricorso all'immagine dell'unzione dello Spirito come in Is 61,1 (Lc 4,18) rimanda il lettore alla confutazione delle posizioni degli gnostici in Ireneo. Anche se, come nel caso della liturgia mozarabica, l'analogia tra il corpo-sangue di Cristo e il pane-vino dell'eucarestia del decreto di Heiria sulle immagini sembra avere come sfondo la cristologia antiochena, che negli sciti di uno dei suoi più grandi esponenti Teodoro di Mopsuestia parla di una «giusta adozione»; cf. A. ORBE, «Il battesimo di Gesù», in *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 163-197; Per la cristologia antiochena cf. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 465-474.

98 Cf. E. LAMBERZ & J. B. UPHUS, «Concilium Niceanum II», in *Conciliorum Oecumenorum Generaliumque Decreta*, vol. 1, edd. G. Alberigo, A. Melloni, Brepols, Turnhout 2006, 297-300.

al fisicismo latino, parte da una forte critica alle fonti del conciliabolo di Hieria: Eusebio di Cesarea, Epifanio, Ps.-Dionigi Areopagita, Massimo il Confessore e gli scritti di Costantino V. Gli autori su cui si appoggiava il partito iconoclasta erano i rappresentanti della teologia simbolica apertamente ispirata all'origenismo eucaristico: partendo dal rapporto sacramentale *tipo-antitipo* nella teologia di Eusebio di Cesarea, passando attraverso il simbolismo dello Ps.-Dionigi fino alle posizioni più moderate di Massimo il Confessore⁹⁹.

La questione non del tutto chiara è per quale motivo i due grandi teologi schierati in difesa delle icone, Niceforo di Costantinopoli e Teodoro Studita, si siano rifatti al primo conciliabolo iconoclasta invece di intervenire direttamente sui classici temi portati a sostegno dell'abolizione del culto delle immagini. Questi, infatti, si soffermarono sulla necessità di attribuire all'eucarestia il carattere di *veritas* sottraendola ad ogni possibile confusione con tutto quanto poteva rimandare all'ambito della *figura*¹⁰⁰. Volendo così fondare la legittimità del culto alle icone togliendo ogni ambiguità nel rapporto tra corpo sacramentale di Cristo e la sua raffigurazione.

Costantino V sviluppa la propria dottrina eucaristica partendo da quanto Eusebio di Cesarea aveva affermato nella *Dimostrazione evangelica*¹⁰¹, quando, rispondendo alla richiesta dell'imperatrice Costanza di avere la vera effigie di Cristo conservata a Cesarea¹⁰², indicò nell'eucaristia l'unica vera immagine del Signore da poter venerare. Il vescovo di Cesarea identifica così «i simboli della divina economia» con la «consegna ai discepoli – da parte di Cristo – dell'unica immagine che sia stata mai realizzata del suo corpo»¹⁰³, e cioè l'eucaristia. Contro questa impostazione il partito degli iconoduli gradualmente incominciò a respingere i termini *antitipo*, *figura* e *simbolo*, preferendo per l'interpretazione eucaristica, come nel caso di Niceforo di Costantinopoli, un linguaggio fisicista molto vicino al realismo eucaristico latino¹⁰⁴.

99 Cf. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 243-55; BOULNOIS, «L'eucharistie: figure ou réalité?», 273-289.

100 Cf. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 246.

101 Cf. GERO, «The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources», 4-22.

102 Il testo della lettera è trasmesso nel *Contra Eusebium* di Niceforo di Costantinopoli; cf. NICEPHORUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Contra Eusebium*, ed. J. B. Pitra (*Spicilegium Solesmense* 1), Paris 1852, 383-386.

103 Cf. «Πάλιν γὰρ αὐτὸς τὰ σύμβολα τῆς ἐνθέου οἰκονομίας τοῖς αὐτοῦ παρεδίδου μαθηταῖς, τὴν εἰκόνα τοῦ ἰδίου σώματος ποιεῖσθαι παρακελευόμεος»; EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Demonstrationis Evangelicae*, ed. J. P. Migne (PG 22), Parisii 1857, 596A; cf. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo*, 57-61; MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 141-142.

104 Cf. BOULNOIS, «L'eucharistie: figure ou réalité?», 274-175.

1.1.3 «*Se la carne non è reale, qual è la materia del sacramento?*»: il realismo cristologico di Niceforo di Costantinopoli e la dottrina eucaristica degli iconoduli

Christoph Schönborn nel saggio dedicato alla teologia dell'icona insiste sull'idea che la cristologia di Niceforo di Costantinopoli fosse nestorianizzante anche se sempre nei limiti dell'ortodossia. Ma in che termini è possibile affermare ciò, se l'opera di Niceforo di Costantinopoli va legata nei contenuti al processo di ricezione del concilio di Calcedonia (451-518)¹⁰⁵? Lo sviluppo del fisicismo eucaristico greco va legato ad una precisa cristologia sviluppata da Niceforo a partire dalle fonti del dibattito che avevano preparato il concilio di Calcedonia, e dagli scritti apologetici che ne favorirono la ricezione?

La seconda confutazione dell' *Antirrheticus*, nella quale Niceforo affronta l'unione delle due nature in Cristo¹⁰⁶ è anche la parte dell'opera dove si sofferma maggiormente sulla questione eucaristica. In questo caso il patriarca di Costantinopoli ricorre alla cristologia di Leonzio di Bisanzio¹⁰⁷, autore di una delle più note antologie di aporie cristologiche del VI secolo. Il problema affrontato è quello dell'unità delle due nature in Cristo assumendo come modello di riferimento la «modalità dell'unione» di Leonzio¹⁰⁸, con il preciso intento di imbastire una difesa dell'umanità di Cristo, messa in forse da chi vedeva nell'Ascensione il momento della divinizzazione della natura umana del Cristo. Tutto ciò culmina in una confutazione della teologia eucaristica degli iconoclasti che vedevano nel sacramento unicamente il corpo simbolico

105 Niceforo di Costantinopoli viene ricordato per il suo *Breviarium* o *Cronographia* come storia della difficile ricezione del concilio di Calcedonia, accanto questa vanno ricordati i florilegi cristologici da Calcedonia sino alla controversia delle immagini; cf. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/1, 62.91.144-145.

106 Cf. NICEPHORUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Antirrheticus*, (conf. II), ed. J.P. Migne (PG 100), Parisii 1865, 323.

107 Cf. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/2, 245-301.

108 Grillmeier scrive che «il linguaggio concettuale che Leonzio impiega, per il problema dell'unione è strettamente connesso col confronto anima-corpo o con l'unità del corpo e dell'anima considerata come analogia per la *henosis* cristologica. Sorprendentemente siamo rimandati alla filosofia neoplatonica, così com'essa è rappresentata nei *Symmikta Zetemata* di Porfirio e quindi di Nemisio, vescovo di Emesa. L'intero complesso della tradizione ci rivela in maniera peculiare la cristologia di Leonzio. Ritroviamo il cammino percorso dalla filosofia greca nell'interpretazione dell'uomo a un livello superiore nella cristologia di Nemisio e, attraverso lui, anche in Leonzio di Bisanzio. Questo vale per la comprensione delle realtà in questione, ossia il corpo e l'anima nell'uomo e la divinità e l'umanità in Cristo. Dopo la definizione di queste realtà (πράγματα) e la loro reciproca differenziazione, era tanto più urgente la questione della *henosis*, dell'unione, di queste sostanze variamente concepite»; GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/2, 267-268.

e tipico di Cristo, e non quello storico assunto incarnandosi¹⁰⁹.

Ma se la questione è veramente in questi termini dove può essere ravvisata la tendenza nestorianizzante nella cristologia di Niceforo, che poi avrebbe portato alla formulazione del realismo eucaristico, si tratta forse di una interpretazione restrittiva della *henosis* cristologica di Leonzio di Bisanzio¹¹⁰?

Una risposta plausibile potrebbe anche risiedere nel recupero da parte di Niceforo degli elementi cristologici sviluppati da Leonzio di Bisanzio durante la lotta contro l'«aphtharsia Christi», i cui sostenitori erano preoccupati che approvando la permanenza delle qualità umane nel corpo assunto dal Cristo, venisse meno l'efficacia di quello che Cirillo, nel commento al passo di Mc 5,35-37, la figlioletta di Giairo resuscitata dal Cristo, chiama il contatto con la «santa carne».¹¹¹

Anche nel risuscitare i morti, sappiamo che il Redentore non è più operante tramite la parola soltanto, o mediante semplici comandi divini. Egli vi associa anche la santa carne come collaboratrice, per dimostrare che essa può dare vita [nell'eucaristia] e nel contempo essere una sola cosa con lui. Infatti questo corpo era veramente il suo e non un corpo altrui.

Infatti, «nella spiegazione dell'attività di Gesù Cristo come si esplica nei miracoli», alla quale non fa eccezione l'eucaristia, si osservano «due linee che vanno dal IV al VI secolo: quella cirilliano-areopagita, condivisa incondizionatamente da Severo di Antiochia; quella di Gregorio di Nissa, chiaramente ripresa da Leonzio di Bisanzio»¹¹². Ora il primo utilizza l'espressione «nuova azione teandrica», partendo dallo Ps.-Dionigi che a sua volta riprende il commento di Cirillo a Gv 6, con «il preciso obiettivo di spiegare l'effetto del corpo eucaristico di Cristo». La suggestione della linea cirilliano-areopagita sembra avere anche una risonanza in Occidente nell'apologia anti-adozionista di Beato di Liebana, che chiama il Vangelo corpo di Gesù allo stesso modo del corpo eucaristico¹¹³.

È possibile che Niceforo abbia reagito al conciliabolo di Hieria, che dichiara l'eucaristia «vera imago Christi», sostenendo nei limiti dell'ortodossia le posizioni degli aftartici, per difendere il valore soteriologico dell'umanità di Cristo?

Meyendorff, mettendo in evidenza come il conciliabolo di Hieria aveva rive-

109 Cf. NICEPHORUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Antirrheticus*, (conf. II), 336B-337A.

110 Cf. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/2, 268-281.

111 GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/2, 296.

112 GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/2, 296.

113 Cf. BEATUS LIEBANIENSIS – ETERIUS DI OXOMENSIS, *Adversus Elipandum Libri duo*, (lb. I), ed. B. Löfstedt (CCh.CM 59), Brepols, Turnhout 1984, 97, 73-74.

lato l'ambiguità dello Ps.-Dionigi e Massimo il Confessore circa il sacramento eucaristico, nota come:¹¹⁴

Secondo Niceforo essa [l'eucaristia] è «la carne di Dio», «un'unica e medesima cosa» con il corpo e sangue di Cristo che venne a salvare la realtà stessa della carne umana divenendo e rimanendo *carne* anche dopo la sua glorificazione; così nell'eucaristia «se la carne non è reale, qual è la materia del sacramento così che possiamo vederla consacrata dallo Spirito? Come risultato della controversia iconoclasta il realismo eucaristico bizantino, abbandonando chiaramente la terminologia dionisiana, fu condotto sulla linea cristologica e soteriologica; nell'eucaristia l'uomo partecipa dell'umanità glorificata di Cristo che non è l'essenza di Dio, ma un'umanità ancora consostanziale all'uomo e disponibile per lui come cibo e bevanda».

È vero che nelle parole di Niceforo si nasconde il pericolo di evitare qualsiasi discorso che alluda alla relazione tra le due nature, anche se rimane l'ambiguità di come interpretare l'espressione «umanità glorificata»¹¹⁵, che segna comunque la distanza dalla divinizzazione degli aftartici. Come fa notare Schönborn, Niceforo non risponde mai direttamente alla vera questione sollevata dagli iconoclasti a Hieria:¹¹⁶

Si può raffigurare una persona (e le icone possono raffigurare sempre soltanto persone e non nature astratte!) che non è solo una persona umana ma è lo stesso eterno Figlio incarnato? La risposta di Niceforo all'aporia cristologica sollevata dagli oppositori delle immagini resta a metà strada, dal momento che all'ultimo elude questa domanda. Certamente la 'tendenza nestorianizzante' del grande patriarca si mantiene entro i limiti dell'ortodossia. Egli ha accentuato un po' troppo unilateralmente la differenza delle due nature in Cristo, mosso dalla preoccupazione di difendere il valore permanente e non superato dell'umanità del Cristo.

L'ambiguità della teologia eucaristica di Niceforo, molto meno equilibrata di quella sviluppata da Teodoro Studita, sembra dover essere attribuita ad una volontà mai espressa di recuperare la soteriologia della carne di Cristo della linea cirilliano-areopagita innestandola in quello che Schönborn chiama «il realismo cristologico di Niceforo», evitando così qualsiasi ricorso al linguaggio simbolico o tipico sul corpo di Cristo.

114 MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 246.

115 NICEPHORUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Contra Eusebium*, ed. J. B. Pitra (*Spicilegium Solesmense*, vol. I), Paris 1852, 446.

116 SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo*, 194.

Tale passaggio risulta chiaro se prendiamo in considerazione le fonti di Niceforo nella raccolta dei *Sanctorum Patrum Octoginta* negli *Antirrhetica*, per le parti che riguardano gli sviluppi della teologia sull'incarnazione di Cristo, sulla duplice natura e sulla resurrezione, tra queste come *auctoritates* compaiono i Padri appartenenti alla linea cirilliano-areopagita.

Nel paragrafo riguardante l'incarnazione di Cristo risultano citati Cirillo di Alessandria, Gregorio Nazianzeno, Massimo il Confessore; nel secondo sulle due nature di Cristo troviamo lo Ps.-Dionigi Areopagita e Ambrogio di Milano¹¹⁷.

Accanto a Cirillo, allo Ps.-Dionigi e Massimo il Confessore che costituiscono il nerbo centrale della linea cirilliano-areopagita, contro il cui linguaggio simbolico Niceforo si sarebbe voluto opporre, spiccano anche due padri latini, Ambrogio di Milano¹¹⁸ e Gregorio Magno¹¹⁹.

La presenza di testi della tradizione latina a Costantinopoli è dovuta al fatto che la pratica della traduzione non riguardò unicamente l'Occidente ma interessò anche la parte Orientale di lingua greca che sin dal sec. III entrò in contatto con il pensiero teologico latino¹²⁰.

117 Cf. NICEPHORUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Antirrhetica*, 336-360

118 Nel lb. II,13 dei *Libri Carolini* viene sollevata una questione di ordine cristologico sull'interpretazione errata di un passo di Ambrogio contenuto negli atti di Nicea II: «Beati igitur Ambrosii, Mediolanensis ecclesiae sacerdotis, sententiam, ut illorum errori faveret, ordine, sensu verbisque turbasse perhibentur. Ordine scilicet, qui non in libro tertio, capitulo nono, ut illi somniant, sed in libro nono exarata reperitur. Sensu, quia, cum ille dixerit: *Numquid, cum et divinitatem eius adoramus et carnem, Christum dividimus?* Ille dixerunt: *Numquidne, cum et deitatem et carnem eius adoramus, dividimus Christum?* Quae quidem particula subiectivae coniunctionis 'ne' tantam huic sententiae permutati ingerit iacturam, ut eam prorsus confiteri conpellat, quod illa negare contendit. Verbis, quod in sequenti commate, ubi ille posuit 'veneramur', illi 'adoremus' posuisse deteguntur. (...) Ille enim, ut in duarum naturarum proprietatibus unam Domini veri Dei verique hominis personam adseveraret, ait: *Numquid, cum et divinitatem eius adoramus et carnem, Christum dividimus? Numquid, cum in eo imaginem Dei crucem veneramur, dividimus eum?* Isti vero ex hac sententia imaginum adorationem adstruere nitentes dixerunt: *Numquidne, quando et deitatem et carnem eius adoramus, dividimus Christum? Aut, quando in ispo et Dei imaginem et crucem adoramus, dividimus eum?* Per imaginem scilicet Dei, quae Christus est, et per crucem eius, quae in hoc loco propter moralitatem carnis eius posita est, imaginum introducere cupientes ostinata mente adorationem»; *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*, ed. A. Freeman (MGH *Concilia Supl.* 2/1), Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1998, 262-263.

119 A partire del capitolo 61 del *Contra Eusebium*, nei *Testimonia sancoturm Patrum de inconfusa et indivisa Persona*, Niceforo cita Crisostomo e Cirillo; nel capitolo 66, il *Contra Eusebium immutationem et alterationem in Christo asserentem*, cita Atanasio, Gregorio Magno, Crisostomo, Cirillo, Gregorio di Nissa, Metodiodio, mentre dedica l'intero capitolo 72 alla cristologia di Ambrogio di Milano, *Quid Ambrosius Mediolanensis de confusione dicat*; nel capitolo 68, il *De perfectis naturis*, cita ancora lo Pseudo-Dionigi Areopagita, Atanasio, Gregorio Nazianzeno, Efrem, Cirillo; cf. NICEPHORUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Antirrhetica*, 477-490.

120 Di fatto gli scrittori cristiani di lingua latina ad essere tradotti per primi in greco furono quelli

In questo contesto l'opera di Ambrogio¹²¹ sembra trovare consenso tra correnti teologiche opposte¹²², come quella di Leonzio di Bisanzio, che in gioventù aveva seguito la scuola antiochena¹²³, e Severo di Antiochia, per il richiamo all'*unione* (συνάφεια)¹²⁴ che si ritrova nella cristologia ambrosiana, interpretabile anche nel senso di «modo dell'unità» («τρόπος ἐνώσεως»), oppure come «unione inconfusa» («ἀσύγχυτος ἔνωσις»)¹²⁵.

L'opera di Ambrogio¹²⁶ sembra aver influenzato in qualche misura il re-

dell'Africa Proconsolare: di Tertulliano, già conosciuto come autore perfettamente bilingue, si ha notizia della versione greca del *De baptismo*, del *De spectaculis* e del *De virginibus velandis*, come sembra che l'intero *corpus* delle lettere di Cipriano siano circolate in greco secondo anche la testimonianza di Agostino: «Ad alia loca per alienas linguas, ad alia vero per suas litteras venit, et innotuit regionibus multis, partim per famam fortissimae passionis, partim per dulcedinem suavissimae lectionis»; AGOSTINO, *Natali Cypriani martyris*, ed. J.P. Migne (PL 38), Parisiis 1845, 1413-1414; cf. E. DEKKERS, «Du grec au latin et du latin au grec. Les problèmes de la traduction dans l'antiquité gréco-latine», in *Latomus* 56 (1995) 245-261.

121 Delle opere di Ambrogio di Milano in lingua greca si ha notizia negli scritti di Giovanni Damasceno (ca. 650-ca.750), di Leonzio di Bisanzio (+543), di Severo di Antiochia (465-538), di Anastasio il Sinaita (+ inizi VIII) e di Fozio (820-891); cf. D. BIANCONI, «La traduzione in greco di testi latini», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, vol. 3/1, *La cultura bizantina*, ed. G. Cavallo, Salerno Editrice, Roma 2004, 534.

122 La cristologia di Ambrogio ricorre tanto nei florilegi procalcedonensi tra il 500 e il 600, quanto in quelli anticalcedonensi, tramandato anche nelle raccolte di lingua araba; cf. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/1, 97.110-111.118.

123 Sulla formazione di Leonzio, Grillmeier scrive: «Da giovane – è lui stesso a parlarne – era seguace di un gruppo di calcedonesi che avevano scelto come modelli e maestri Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia»; GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/1, 134.

124 La stessa scuola di Antiochia dal confronto con le posizioni dei suoi maggiori esponenti, raggiunte al suo interno un equilibrio nuovo nel descrivere l'unione delle due nature in Cristo, apprezzabile nel ricorso al termine *henosis* in luogo di *synapheia*: «senza cessare di affermare la non-confusione delle nature, Teodoreto ha senza dubbio compreso meglio, nel corso del dibattito con Cirillo, la necessità di proclamare l'unità della persona. L'abbandono delle espressioni concrete, la cura messa nel fare del Cristo l'unico soggetto agente, la scelta del termine *henosis* per esprimere l'unione, preferendolo a *synapheia* (coniunzione), che aveva il favore di Nestorio, tutto ciò traduce una evoluzione più della sua terminologia, che della sua cristologia»; J.-N. GUINOT, «Antiochia (scuola di)», in *Dizionario Critico di Teologia*, ed. J.-Y. Lacoste, Borla/Città Nuova, Roma 2005, 114.

125 Grillmeier attribuisce agli scrittori latini il merito della formulazione di un nuovo linguaggio cristologico: «I testimoni più importanti di questa tradizione si trovano nell'Occidente latino. Tertulliano e Novaziano indicano infatti l'unità inconfusa con i verbi *coniungere*, *cohaerere*, e questo nella teologia trinitaria e nella cristologia. Anche in Ambrogio si manifesta «una traccia dell'equivalenza συνάπτω-ἐνώω»; GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 2/2, 83.

126 Il riferimento diretto all'autorità di Ambrogio comincerà a venir meno solo dopo il concilio di Costantinopoli III del 680, anche se allusioni alle sue opere possono essere ritrovate nei secoli VIII e IX. Daniele Bianconi afferma che «durante i lavori del concilio di Costantinopoli del 680, tutti i testi di Ambrogio utilizzati furono confrontati con gli originali latini che si trovavano nella biblioteca del Patriarcato di Costantinopoli, perché si comprovasse l'attendibilità della traduzione: Quod testimonium similiter collatum est cum libro chartaceo vetustissimo, qui est de bibliotheca venerabilis patriarchii hujus a Deo conservandae regiae urbis. E tuttavia doveva trattarsi di un

alismo cristologico di Niceforo preoccupato, al pari dei teologi carolingi impegnati nelle controversia eucaristica, di affermare il valore soteriologico dell'umanità di Cristo. Una cristologia che presenta anche aspetti che avrebbero potuto creare nelle interpretazioni successive alcuni problemi, come la tendenza di Ambrogio a sviluppare lo schema *Logos-anthropos* della scuola antiochena, atteggiamento che forse è stato anche all'origine del suo «ingenuo realismo eucaristico»¹²⁷.

Ambrogio, come rileva Maurizio Gronchi, durante la controversia apollinarista in Occidente riprese il tema dell'anima e del corpo allo stesso modo di Leonzio di Bisanzio, mostrando un grande interesse per l'umanità del Cristo:¹²⁸

Nell'ambito del riverbero occidentale della controversia apollinarista, riveste un ruolo significativo Ambrogio di Milano, con la ripresa del tema dell'anima di Cristo, in cui il Salvatore ha veramente sofferto insieme al corpo. Sulla base

caso limite, così come singolare risulta, a quanto si evince dalla stessa notizia, l'esistenza ancora nella Costantinopoli della fine dell'VII secolo di un «liber vetustissimo» di Ambrogio»; D. BIANCONI, «La traduzione in greco di testi latini», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, vol. 3/1, 535. Una certa continuità tra chiesa greca e latina veniva ancora caldeggiata da Landolfo, apologeta ambrosiano, nel sec. XI, il quale, in aperto dissenso con Pier Damiani sul celibato dei presbiteri e durante il conflitto di Umberto di Silvacandida con la chiesa greca sull'interpretazione dell'eucaristia, riportava nel *De situ* aspetti comuni alla chiesa greca e a quella ambrosiana: «Tra i lineamenti che venivano definendo tale specificità, l'apologeta ambrosiano ritenne di dover espressamente rimarcare le consonanze con la Chiesa greca. Un connotato caratteristico del *De situ* era stato il suo riflettere una visione ancora profondamente unitaria dell'ecumene romano-cristiana. (...) Ulteriormente sviluppando tale attenzione verso il mondo cristiano orientale, il cosiddetto Landolfo ama rimarcare la cultura bilingue greco-latina di più ragguardevoli ecclesiastici ambrosiani: l'arcidiacono Guiberto è definito "utriusque linguae magister", il prete decumano Andrea è dichiarato "in divinis et hamanis Graecis et Latinis sermonibus virilis seu decorus", del diacono Ambrogio Biffi si afferma che nella chiesa episcopale di Santa Maria Maggiore predicasse "Graeca Latine esponendo". L'autore è peraltro perfettamente consapevole del dissenso dottrinale e canonico allora sussistente tra Latini e Greci. Ed è in tale contesto ch'egli sceglie di definire la speciale consonanza ambrosiana con l'Oriente attraverso il ricorso all'indiscussa autorità di Ambrogio. (...) È ancora Ambrogio a lodare, confermare e stabilire anche per Milano l'uso del fermento, a fianco dell'azimo ("sacrificium eorum, scilicet fermentatum, cum nostro, scilicet azymorum"), per la celebrazione eucaristica a Pasqua e nelle grandi festività: un uso ribadito con enfasi dall'autore milanese proprio nel secolo delle polemiche di Umberto e Niceta, un uso che a Milano si sarebbe protratto a lungo, trovandosi ancora la relativa norma rituale nel Beroldo Nuovo del 1269»; C. ALZATI, «La scinetia ambrosiana», in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente*, (AS 51), Spoleto 2004, 1176-1182. Ambrogio e la sua tradizione orientale diventa l'autorità per giustificare gli usi della chiesa ambrosiana e la sua consonanza con la chiesa greca, ancora più significativa è la testimonianza dell'uso del pane fermentato durante le celebrazioni di Pasqua e di altre solennità durante il dissidio tra Umberto di Silvacandida e la Chiesa greca, argomento che verrà trattato da Anselmo d'Aosta nel suo opuscolo *Epistola de sacrificio azimi et fermentati*, redatto durante la seconda controversia eucaristica che impegna il suo maestro Lanfranco di Pavia.

127 Cf. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 146-148.

128 GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 477.

di una certa affinità con lo schema antiocheno del «Logos-anthropos» – con il pregio di evitare l'assioma di «uno ed un altro» –, Ambrogio attribuisce un grande valore all'umanità di Gesù, approfondendo, a tale riguardo quanto invece restava al margine della riflessione orientale.

Quanto afferma Gronchi è vero per gli anni immediatamente dopo la crisi apollinarista, ma non per gli sviluppi che interessano la riflessione cristologica tra VII e IX sec., quando l'umanità di Cristo entra a far parte degli interessi della chiesa sia in Occidente che in Oriente. Non è un caso che, nell'opera di Niceforo, ai capitoli dedicati ai Padri segua quello sull'eterodossia di Apollinare¹²⁹, e che entrambe le fonti maggiori del patriarca di Costantinopoli, Leonzio di Bisanzio e Ambrogio di Milano, in tempi diversi abbiano guardato con interesse alla scuola antiochena evitandone gli eccessi.

Non è dunque trascurabile il fatto che il particolare realismo eucaristico della chiesa greca, come il fisicismo eucaristico della chiesa carolingia, dipenda da una cristologia pericolosamente spostata sul confine del monoperonalismo, anche se sempre contenuta all'interno dell'ortodossia.

1.2 *L'Occidente carolingio tra lotta iconoclasta ed eredità della chiesa mozarabica*

Il tema iconoclasta entra nella riflessione teologica della chiesa carolingia in due momenti distinti: la risposta della chiesa latina a Nicea II e il sinodo di Parigi dell'825.

I *Libri Carolini* (*Opus Caroli regis contra synodum*) del 791-794 attribuiti a Teodolfo d'Orlean (+ 821)¹³⁰, furono «presentati al sinodo di Francoforte del 794 come risposta franca alle decisioni sul culto delle immagini prese nel corso del concilio di Nicea del 787»¹³¹.

I *Libri Carolini* negano in generale che il prodotto delle mani di un artista al contrario delle «res sacrae», e cioè dell'eucaristia, della croce, delle reliquie dei santi, dei vasi sacri e dell'arca, possa vantare alcuna specificità che la legghi-

129 Cf. NICEFORO DI COSTANTINOPOLI, *Antirrhethica*, 477.

130 La redazione dei *Libri Carolini* è stata definitivamente attribuita a Teodolfo d'Orlean dalla studiosa americana Ann Freeman; cf. *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*, ed. A. Freeman (MGH *Concilia Su II/1*), Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1998, 8; A. FREEMAN, «Theodulf of Orléans and 'Libri Carolini'», in *Speculum* 32 (1957) 663-705; ID., «Further Studies in the 'Libri Carolini'», in *Speculum* 40 (1965) 203-89.

131 S. CANTELLI BERARDUCCI, «Teodolfo d'Orléans», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, I/5, G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò (direttori), Roma, Salerno Editrice, 1998, 418-20.

no alla sfera divina, ma come evidenza lo storico Daniele Menozzi, la linea tenuta al sinodo di Francoforte a cui parteciparono anche i legati pontifici fu più sfumata, «l'assemblea si limitò a condannare la concezione, attribuita al Niceno II, che alle immagini si debba il medesimo culto riservato alla Trinità»¹³².

L'aperta opposizione della chiesa carolingia all'assunto teologico «che alle immagini si debba il medesimo culto riservato alla Trinità», dipende direttamente da un contesto teologico fortemente condizionato dalla crisi adozionista.

Il sinodo di Parigi dell'825 fu convocato per esaminare di nuovo la questione iconoclasta al suo rifiorire dopo l'815, e allo stesso tempo per porre un freno all'emergente simpatia per le posizioni iconoclaste di Claudio di Torino.

1.2.1 Tre teologi della chiesa mozarabica tra adozionismo e iconoclasmo

Alba Maria Orselli studiando l'iconoclasmo in Occidente, sostenuto da Claudio di Torino (+ ca. 827) e Agobardo di Lione (796-840), e fortemente osteggiato da Giona d'Orléans (+ 843) e da Dungal (+ post 827), che si concluse con la celebrazione del sinodo di Parigi dell'825¹³³, parla di controversia iconoclasta e crisi del simbolo in Occidente tra VIII e IX sec., riferendosi anche alla questione del *Filioque*¹³⁴, riconducendo così il problema del corpo assunto dal Verbo divino entro il più ampio alveo della teologia trinitaria.

Infatti, i tre vescovi coinvolti nella *querelle* delle immagini nella chiesa carolingia, Teodolfo di Orléans, Claudio di Torino e Agobardo di Lione, provengono tutti dalla Penisola iberica, la cui chiesa era interessata da tempo da una crisi cristologico-trinitaria, prima con l'inserzione del *Filioque* nella formula

132 D. MENOZZI, *La chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 25-26.

133 Nella chiesa carolingia una controversia iconoclasta si ebbe al principio del secolo IX (post 816, elezione di Claudio alla sede episcopale di Torino), che vide opporsi Claudio di Torino (+827), originario della Marca spagnola, a Dungal (+ post 827), autore dei *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis sententias*, e a Giona d'Orléans (+843), autore di un *De cultu imaginum*. Cf. DUNGALUS, *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis sententias*, ed. J.P. Migne (PL 105), Parisiis 1851, 465-530; JONAS AURELIANENSIS, *De cultu imaginum*, ed. J.P. Migne (PL 106), Parisiis 1851, 305-88; JONAS AURELIANENSIS, *Epistola* 32, ed. E. Dümmler (MGH *Epist.* 5), apud Weidmannos, Berolini 1899, 353-355; sulla controversia iconoclasta in Occidente cf. C. LEONARDI, «Gli irlandesi in Italia. Dungal e la controversia iconoclasta», in *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, vol. 2, ed. H. Löwe, Stuttgart 1982, 746-757; A. M. ORSELLI, «Controversia iconoclasta e crisi del simbolo in Occidente fra VIII e IX secolo», in Id., *Tempo, città e simbolo fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, Edizioni del Girasole, Ravenna 1984, 84-110.

134 Cf. ORSELLI, «Controversia iconoclasta e crisi del simbolo in Occidente tra VIII e IX secolo», 84-100.

di fede niceana¹³⁵ e poi con l'adozionismo.

Teodulfo, oltre ai *Libri Carolini*, su sollecitazione di Carlo Magno nell'809 compone il *De spiritu sancto*, una raccolta di testimonianze patristiche a favore dell'introduzione del *Filioque* nel simbolo di Nicea, cosa che avvenne al sinodo anti-adozionista di Cividale del Friuli del 796, estendendo così l'inserzione toletana a tutta la chiesa latina. Agobardo fu autore di un *Adversus dogma Felicis*, il maggiore esponente dell'adozionismo dopo Elipando di Toledo, e con Floro di Lione fu il più grande oppositore di Amalario di Metz. Claudio di Torino, la cui opera esegetica rimane ancora inedita, nell'*Apologeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem*, scritto per confutare le accuse di iconoclastia mosse dall'abate Teutmiro, il principale committente dei suoi commentari biblici, il vescovo di Torino afferma, in un passo conservato nei *Responsa* di Dungal, che «Cristo agì attraverso la carne» («Christus egit per carnem»)¹³⁶.

Questa appartenenza alla medesima area geografica interessata dalla crisi adozionista non sembra un caso, dato che una delle maggiori fonti liturgiche dei *Libri Carolini* sono il Salterio e il Sacramentario mozarabico, alcuni passi tratti dall'*Adversus Elipandum* di Beato di Liébana, gli atti del conciliabolo di Hieria del 754¹³⁷, e il sinodo di Toledo del 633¹³⁸.

I *Libri Carolini* nel lb. II riportano la *Fides* dello Ps.-Girolamo, la quale esordisce con la formula cristologica «crediamo nel Signore nostro Gesù Cristo, attraverso il quale ogni cosa è stata creata, vero Dio, unigenito e vero Figlio di Dio, non creato o adottivo» che appartiene alla *Fides Pelagii*. La lunga nota esplicativa che accompagna l'edizione della *Fides Pelagii* ricorda come tale formula fosse stata attribuita anche agli avversari di Elipando di Toledo, dovendo ipotizzare per questo un'interpolazione del testo da parte dei teologi carolingi al sinodo di Francoforte, cosa non creduta possibile. La formula in realtà dovrebbe appartenere al nucleo più antico della *Fides* in funzione antiariana, riutilizzata in seguito in piena polemica antiadozionista¹³⁹.

135 Cf. DH n. 485.

136 Questa asserzione cristologica di Claudio di Torino è molto vicina alla definizione di Cristo come «la carne, unita allo spirito, si nutre, cresce, parla, insegna, compie azioni: ecco il Cristo» di Tertulliano (*Apologeticum*, 21,14); CLAUDIO DI TORINO, *Epist. 12*, ed. E. Dümmler (MGH, *Eipst. IV*), Berlino 1895, 611, 38.

137 Cf. *Opus Caroli regis contra synodum*, 569-575.601.607.608.

138 Il sinodo Toletano del 633 ha un simbolo trinitario-cristologico che dipende da altri due simboli, il *Fides Damasi*, del V secolo, composto nella Francia meridionale, forse ad opera di Girolamo, e il *Quicumque* redatto tra il 430 e il 500 sempre nella Francia meridionale, che assunse durante il Medioevo in Occidente e in Oriente un'importanza tale da essere equiparato a quello di Nicea, e conobbe una grande diffusione nella liturgia.

139 Cf.: «Eruditam dissertationem v.c. Joannes Launoius de confessione Pelagii edidit, planeque os-

1.2.2 *Il sacramento dell'eucaristia nei Libri Carolini*

Nel lb. II dei *Libri Carolini* viene affrontato il problema dell'equiparazione del «sacramento del corpo e sangue del Signore» alle immagini opera delle sole mani dell'artista:¹⁴⁰

Come il Signore indica nel vangelo: «I veri adoratori adoreranno il Padre in

tendit, confessionem hanc, nec ab Hieronymo missam ad Damasum, quod visum Remigio Lugdunensi; nec ab Augustino in sermone 191 dicatam, quod Gullielmus Parisiensis credidit; nec ulla idonea veterum recentiumque auctoritate abjudicari posse Pelagio, cui et ab Augustino et a Zosimo aperte tributa est. In his tribus assentior libens viro docto, non perinde in aliis duobus, quae suis singula capitibus probare nititur. Aterum est, ante Caroli Magni tempora nondum fuisse libellum hunc a credula antiquitate Hieronymo suppositum; alterum, addita ipsi postmodum nonnulla, quae pertinent ad haeresim, sivi Eutychis de confusuinem naturam in Christo, sive Elipandi de filietate Christi adoptiva. Nam, ut incipiam de primo dicere auctor Carolini Operis confusionem afferre velut traditionem catholicae fidei, acceptam a Patribus, et verbis Hieronymis. [...] Adduci pariter non possum ut credam hanc vocem *adoptivum*, sive a Patribus Francofordiensibus, sive ab alio quocumque posterioris aevi additam fuisse. Nam praeterquam quod in omnibus codicibus habetur, etiam qui antiquiores apparent, nec credibile est in cunctos additamentum eiusmodi irrepisse, non prudenter sane hic ubi legitur a Patribus positum fuisset adversus haeresim Elipandi, sed alieno prorsus loco, quandoquidem in secundo numero de Christo agitur θεολογικῶς, et non οἰκονομικῶς. Adde quod adversus Arianos, quos locus maxime respicit, a Pelagio poni debuit haec sententia: *Non factum aut adoptivum, sed genitum, unius cum Patre substantiae*, etc., ut excluderetur haeresis, Filium Dei unigenitum negans ὁμοούσιον Patri; sed Filium dici perinde tantum ac qui adoptatur. Certe vulgo Patres adversus hanc Arianorum *υἰοθεσίαν* invecti sunt longe ante ortam haeresim Pelagianam, atque adeo ante Elipandi quaestiones»; *Fides Pelagii*, ed. J.P. Migne (PL 48), Parisiis 1846, 491-493.

- 140 «Quod magnae sit temeritatis ingentisque absurditatis saepe memoratas imagines corpori et sanguini Dominico aequiparare velle, sicut in eadem vanitate, quae pro illis adorandis scripta est, legitur. Quum Dominus in evangelio dicat: *Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate*, miramur eorum vaesaniem, qui in adorandarum imaginum tantam exarsere socordiam, ut, cum eas nec spiritum nec veritatem esse constet, non solum adorare, sed etiam corpori et sanguini Dominico aequiparare eas praesumant dicentes: “Sicut corpus Dominicum et sanguis a fructibus terrae ad insigne mysterium transit, ita et imagines artificium industria conpaginatae ad earum personarum, in quarum similitudinem conpaginantur, transeant venerationem, cum scilicet corporis et sanguinis Domini sacramentum ad commemorationem suae passionis et nostrae salutis nobis concessum ab eodem *Mediatore Dei et hominum* per manum sacerdotis et invocationem divini nominis conficiatur, imagines vero nullius manus impositionis vel consecrationis mysterio indigentes non ab aliis nisi ab his, qui pictoriae artis experientia inbuti sunt et conficiendorum colorum peritiam habent, vel ab his, qui fabrilis vel caelaturae vel certe alicuius artis conperta in- etitute et cognita vi materiae vultus componunt, formari et conpaginari noscantur, et nimirum ad horum consecrationem sacerdos infulatus circumstantis populi deprecationes suis precibus miscens cum interno rugito *memoriam faciat Dominicae passionis et ab inferis resurrectionis necnon et caelos gloriosissimae ascensionis et haec perferri per manus angeli in sublime altare Dei et in conspectum maiestatis* deprecant, pictor vero patranda operis loca congrua appetens in harum formatione colorum tantum venustatem et operis supplementum quaerat. Nimum igitur nimiumque a veritatis, rationis et descriptionis tramite distat, qui corpori et sanguini Dominico imagines aequiparare conatur. Nam *Melchisedech rex Salem, sacerdos Dei summi*, in typo Domini corporis et sanguinis non imaginem quandam, sed panem et vinum legitur optulisse»; *Opus Carolini regis contra synodum*, 290, 17. 291, 12.

spirito e verità», guardiamo meravigliati alla follia di quelli, che coll'adorare le immagini sono trascinati verso tanta stupidità, le quali, mentre risulta chiaro che non provengono dallo spirito né dalla verità, non solo le adorano, ma anche presumono di paragonarle al corpo e al sangue del Signore, dicendo: «Così come il corpo e il sangue del Signore passano dall'essere frutti della terra a un così grande mistero, così anche le immagini messe assieme con abilità nelle arti passano alla venerazione di quelle persone, a somiglianza delle quali sono state messe assieme». [...] Quindi dista davvero troppo dalla verità, dalle ragioni e dalla retta via, chi tenta di paragonare le immagini al corpo e al sangue del Signore. Infatti si legge che Melchisedec re di Salem, sacerdote del Dio altissimo, che offrì in forma (*in typo*) del corpo e del sangue del Signore non una qualsiasi immagine, ma pane e vino».

L'uso di «transire ad» nella comparativa «così come il corpo e il sangue del Signore passano dall'essere («transire ad») frutti della terra a un così grande mistero-sacramento, così anche le immagini...», come attestazione di un passaggio di significazione di un contenuto alla sua forma¹⁴¹, è lo stesso che si ritrova in Mario Vittorino e in seguito in Raimondo Lullo nella forma di

141 L'opera di Boezio contro Eutiche e Nestorio, ricorre all'espressione *transire ad*, per confutare la cristologia monofisita dei due teologi, e difendere la *veritas* del corpo di Cristo: «Omnis enim natura incorporea substantiae nullo materiae nititur fundamento; nullum vero corpus est cui non sit materia subiecta. Quod cum ita sit cum ne ea quidem quae communem materiam naturaliter habent in se transeant, nisi illis adsit potestas in se et a se faciendi ac patendi, multo magis si se non permutabuntur quibus non modo communis materia non est, sed cum alia res materiae fundamento nititur ut corpus, alia omnino materiae subiecto non egeat ut incorporeum. Non igitur fieri potest, ut corpus in incorporalem speciem permutetur, nec vero fieri potest, ut incorporalia in sese commixtione aliqua permutetur. Quorum enim communis nulla materia est, nec in se verti ac permutari querunt. Nulla autem est incorporealis materia rebus; non poterunt igitur in se invicem permutari. Sed anima et deus incorporeae substantiae recte creduntur, non est igitur humana anima in divinitatem a qua adsumpta est permutata. Quod si neque corpus anima in divinitatem potuit verti, nullo modo fieri potuit, ut humanitas converteretur in deum. Multus minus vero credit potest, ut utraque in sese confunderentur, quoniam neque incorporalis transire ad corpus potest neque rursus e converso corpus ad incorporalitem, quando quidem nulla his materia subiecta communis est quae alterius substantiarum qualitatibus permutetur. At hi ita aiunt ex duabus quidem naturis Christum consistere, in duabus vero minime, hoc scilicet intendentes, quoniam quod ex duabus consistit ita unum fieri potest, ut illa ex quibus dicitur constare non maneant; veluti cum mel aquae confunditur neutrum manet, sed alterum alterius copulatione corruptum quiddam tertium fecit, ita illud quidem quod ex melle atque aqua tertium fit constare dicitur, in utriusque vero negatur. Non enim poterit in utriusque constare, quando utrorumque natura non permanet. Ex utriusque enim constare potest, licet ea ex quibus coniungitur alterutra qualitate corrupta sint; in utriusque vero huiusmodi constare non poterit, quoniam aequae in se transfusa sunt non manent ac non sunt utraque in quibus constare videatur, cum ex utriusque constet in se invicem qualitatibus mutatione transfusis. Catholici vero utrumque rationabiliter confitentur, nam et ex utriusque naturis Christum et in utriusque consistere»; BOETIUS, *Liber contra Eutychen et Nestorium*, (lb. VI), edd. H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester (CPL 894), Loeb, Wien 1973, 112, l. 77.

(«transire ad res»), legato alla dottrina dei *realia*¹⁴². L'interpretazione restrittiva del termine *typus* nel periodo conclusivo, «offrì in forma (*in typo*) del corpo e del sangue del Signore non una qualsiasi immagine, ma il pane e il vino», che cerca di allontanare il significato del termine dal campo semantico dell'immagine (*imago*), annuncia quanto verrà esplicitato più chiaramente nel lb. IV, dove *sacramentum* e *mysterium* vengono opposti a *figura* e *umbra*, in quanto espressione di una *veritas*.

Nel lb. II vengono confutate le autorità scritturistiche portate in difesa del culto delle immagini, giacché, partendo da esse, risulta impossibile «comparare le immagini all'arca del Signore («*arcae Domini*»), al sacramento del corpo e del sangue di Cristo («*corporis et sanguinis Christi sacramentum*») e al mistero della croce («*crucis mysterio*»). L'argomento portato dai teologi franchi verte intorno al mistero della redenzione, ma rimane comunque singolare la possibilità di indicare l'eucaristia e la croce con termini tra di loro interscambiabili: «il sacramento del corpo e del sangue di Cristo e il mistero della croce» («*corporis et sanguinis Dominici sacramentum et crucis mysterio*») e «il mistero del suo corpo e del suo sangue o della croce sacramento della nostra salvezza» («*corporis et sanguinis sui mysterium sive crucis sacramentum nostrae salutis*»)»¹⁴³. In questa fase il termine *sacramentum* designa ancora gli episodi fondamentali della redenzione ai quali si aggiungono anche i segni eucaristici, mentre gli argomenti risentono dei luoghi teologici della polemica con l'Islam *nestorianizzante*.

Il termine *sacramentum* sembra subire un ulteriore restringimento di significato nel lb. IV dove viene confutata l'affermazione che «il sacramento del corpo e del sangue di Cristo» possa essere semplicemente inteso come un'immagine. Questa posizione è utile per comprendere gli sviluppi successivi dell'interpretazione eucaristica durante le controversie del sec. IX e XI.¹⁴⁴

142 Nel IV sec. scrive Mario Vittorino: «Alii hanc constitutionem realem vocarunt, quod enim quaeratur utrum res de qua agitur facta esse videatur. (...) Sed Cicero constitutioni huic ex modo actionis nomen imposuit; in hac autem constitutione modus actionis hic est, quod res coniecturis quaeritur. Ideo ergo coniecturam vocavit»; MARIUS VICTORINUS, *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, ed. A. Ippolito (CCh.SL 132), Brepols, Turnhout 2006, 49, 74.

143 «Si hic error, quo divinae Scripturae libris imagines aequiperare nituntur, ceteris eorum erroribus conparentur, quamquam erga se sit magnae enormitatis, alii vero comparatus, quibus eas et arcae Domini et corporis et sanguis Dominici sacramentum et crucis mysterio aequiperare nisi sunt, minor procul dubio reperitur, praesertim cum nec illis nec istis rite aequiperari possint; cum videlicet allae solius Dei altissimo archanoque ac praesago iudicio sint ante saecula praedestinata et per momenta saeculorum ad humanae salutis emolumenta celmenti exhibitione concessae habeantque auctores sanctos ac venerabiles viros virtutum lampadibus et miriacolorum insignibus coruscantes vel certe ipsum Dominum, qui corporis et sanguinis sui mysterium sive crucis sacramentum nostrae salutis congruum concessit.»; *Opus Carolini regis contra synodum*, 303, 5-21

144 «Si vero de corporis et sanguinis Dominici mysterio, quod cotidie in sacramento a fidelibus sum-

Se veramente sul mistero del corpo e del sangue del Signore, che ogni giorno viene assunto dai fedeli nel sacramento, si voglia dire – ciò che quasi svelò in mezzo alla stessa assemblea dei suoi [uomini] certamente di nessun valore, quando dice: «che il perfezionatore di questo sacrificio e Dio prendendo interamente da noi la nostra massa [corporea] a tempo opportuno volontariamente la consegnò ai suoi discepoli come segno e manifesta memoria della passione – e anche in questo non si sbagliò di poco. Infatti non un'immagine o qualunque altra prefigurazione, ma se stesso offrì in sacrificio a Dio Padre per noi e, quello che un tempo sotto l'ombra della legge nel sacrificio dell'agnello o in qualunque altra cosa era prefigurato che si dovesse immaginare da offrirsi, essendo queste realmente passate, le quali furono annunciate su di lui dagli oracoli dei profeti, è vittima per la salvezza offerta a Dio Padre e non portandoci giovamento con un qualsiasi segno falso di ombre della legge che passano, ma con il sacramento del suo sangue e corpo. [...] Perciò, come abbiamo detto prima, non è possibile chiamare opera di artisti né la vera immagine di Cristo né il sacramento del suo sangue e corpo, che consiste nell'essere stato portato nella verità, non in figura.

itur, dicere voluit – quod inter ipsam quidem suarum nugarum conglomerationem pene patefecit, cum ait: “Quam ipsi sacrificii perfector et Deus nostram ex nobis ex toto suscipiens massam secundum tempus voluntarie passionis in signum et memoriam manifestam suis tradidit discipuli” – et in hoc quoque non mediocriter erravit. Non enim imaginem aut aliquam prefigurationem, sed semetipsum Deo Patri pro nobis in sacrificium obtulit et, qui quondam sub umbra legis in agni immolatione sive in quibusdam rebus imaginare prefigurabatur offerendus, veraciter ac consummans, quae de se vatum oraculis prophetata sunt, Deo Patri est victima salutaris oblatas nec nobis legis transeuntibus umbris imaginarium quoddam indicium, sed sui sanguinis et corporis contulit sacramentum. Non enim sanguinis et corporis Dominici mysterium imago iam nunc dicendum est, sed veritas, non umbra, sed corpus, non exemplar futurorum, sed id, quod exemplaribus prefigurabatur. Iam secundum Canticum canticorum *adspiravit dies, et amotae sunt umbrae*, iam *finis legis ad iustitiam omni credenti Christus* advenit, iam *legem adimpleverit*, iam, *qui sedebat in regione umbrae mortis, lucem magnam vidit*, iam velamen faciei Moysi decidit et *velum templi scissum* archana nobis et ignota quaeque ostendit, iam verus *Melchisedech*, Christus videlicet, *sex iustus, rex pacis*, non secundum victimas, sed sui nobis corporis et sanguis contulit sacramentum. Nec ait: ‘Haec est imago corporis et sanguis mei’, sed: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur*; et: *Hic est sanguis meus, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. Cum ergo, ut praefati sumus, nec artificum opus vera Christo possit imago dici nec corporis et sanguis eius mysterium, quod in veritate gestum esse constat, non in figura, merito aut in quolibet horum aut in utroque Gregorius, Neocesareae episcopus, reprehenditur, qui tot indicia tantisque documentis talem ineptiam protulisse convincitur. In eo ergo, quod idem episcopus ait de Christo: ‘Quam ipse sacrificii perfector et Deus nostram ex nobis ex toto suscipiens massam’, iusta est reprehensio, quoniam, cum massa perditionis genus humanum dicatur cum originali peccato, incaute ‘nostram ex nobis ex toto Christum suscepisse massam’ idem episcopus profatus est, quia videlicet, quamquam Christus totam humanam naturam, carnem videlicet cum sensibus suis et animam cum ratione sua, non divinitate in humanitatem conversa neque humanitate in divinitatem mutata, sed permanente utriusque naturae proprietate – Deus verbum hominem in unitate personae – suscepit, hominis tamen originale peccatum non suscepit, ac per hoc absurdum est dicere: ‘Nostram ex nobis ex toto eum suscepisse massam’. Ideo ergo ‘nostram ex nobis totam’ minime ‘suscepit massam’, quia originalis peccati, quo omne hominum genus ante baptismum connexum tenetur, nequaquam suscepisse credendus est noxam.»; *Opus Carolini regis contra synodum*, 523-524.

Viene sottolineato il fatto che «il sacramento [*mysterium*] del sangue e del corpo del Signore non può essere chiamato immagine, ma verità, non ombra, ma corpo, non esempi di cose future, ma questa cosa, prefigurata dagli esempi». Il termine *mysterium*, calco semantico del termine greco tradotto solitamente in latino con *sacramentum*, perde qui una delle connotazioni principali attribuitagli dalla chiesa antica, quella di essere sinonimo di *parabolé* (παραβολή), *symbolon* (σύμβολον) e *typos* (τύπος)¹⁴⁵. In questo modo nella teologia carolingia la *veritas* viene ad opporsi alla *figura*, all'*umbra* ed anche ai *sacramenta* intesi come le prefigurazioni del Cristo nel Primo Testamento.

L'idea è di nuovo ribadita nel passaggio dove si afferma che il «sacramento del suo corpo e del suo sangue, risulta evidente essere stato portato come realtà, e non come immagine» («corporis et sanguinis eius mysterium, quod in veritate gestum esse constat, non in figura»), un'idea molto affine a quella sviluppata da Claudio di Torino nell'apologia scritta in difesa della critica alle immagini motivata dalle Scritture, e cioè che «Cristo agì attraverso la carne» («Christus egit per carnem»).

1.3 *Amalario di Metz: un insolito cultore della tradizione liturgica bizantina nell'ultima fase dell'iconoclasmo*

Nella chiesa latina la relazione tra iconoclastia e interpretazione simbolica dell'eucaristia non rimane legata unicamente alla reazione a Nicea II dei *Libri Carolini*, ma in una certa misura la si può ritrovare anche negli scritti liturgici di Amalario di Metz, che proprio per l'eccessiva allegorizzazione del rito trovarono nella chiesa carolingia una grande resistenza.

All'origine del tanto discusso quanto fortunato commento alla liturgia dell'arcivescovo di Treviri, e poi di Lione, viene chiamata in causa tradizionalmente l'insistenza di Pietro di Nonantola¹⁴⁶. Tale episodio va ricollegato alla comune esperienza che i due ebbero modo di vivere in Oriente. Nell'813 Amalario, insieme a Pietro di Nonantola, fa parte della legazione inviata da Carlo a Bisanzio presso Michele I, voluta per ratificare la pace tra i due regnanti¹⁴⁷. Il

¹⁴⁵ Cf. G. BORNKAMM, «μυστήριον», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 7, edd. G. Kittel, G. Friedrich, Paideia, Brescia 1971, 709.

¹⁴⁶ MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 154. Per lo scambio di lettere tra Amalario e Pietro da Nonantola cf. *Amalarii Episcopi Opera Liturgica Omnia*, I, 229-231.

¹⁴⁷ La notizia è riportata anche nel *Chronicon* di Ademaro di Chabannes (ca. 989-1034): «Incipiente quoque verno Amalarium Treversensem episcopum et Petrum abbatem monasterii Nantulas, propter pacem confirmandam, cum Michele imperatore Constantinopolim misit»; ADEMARUS

periodo è decisivo per la vita della chiesa greca: siamo alla fine dell'intermezzo iconodulo (787-815) e lo scoppio del secondo iconoclasmo (815-843). Di questo viaggio pur rimanendo una composizione in versi, dedicata da Amalario a Pietro di Nonantola, non si fa mai accenno ai problemi legati all'imminente scoppio della seconda crisi iconoclasta.

Nella lettera databile dopo l'814, che accompagna il *Versus Marini* di Amalario, si parla anche di un opuscolo, il *De ritu baptizandi librum ad Carulum I*, inviato a Pietro di Nonantola, in risposta ad una sua richiesta avanzata con lettera dello stesso anno¹⁴⁸.

In questa breve missiva l'abate Pietro, facendo appello allo spirito caritativo di Amalario, lo prega «affinché gli invii quel codice dell'esposizione, che, dettato dallo Spirito Santo, per sua generosità gli espose durante il viaggio in mare»¹⁴⁹. Amalario dunque lavorava già alla sua opera liturgica durante il viaggio di legazione a Costantinopoli, essendo di fatto intervenuto intorno al battesimo su richiesta di Carlo Magno tra l'811 e l'812¹⁵⁰.

Sempre immediatamente dopo l'814, cioè al suo ritorno da Costantinopoli, viene datata una missiva di Amalario indirizzata a Ilduino di Saint Denis¹⁵¹. Pur rimanendo dubbia la paternità di Amalario, la lunga epistola nella quale si chiede consiglio su varie questioni di disciplina ecclesiastica, assume un valore di rilievo per quanto riguarda le relazioni fra tradizioni latine e orientali.

Nella lettera si fa esplicito riferimento alla legazione a Bisanzio, e soprattutto ad alcuni dubbi sorti dalla comparazione della tradizione liturgica greca con quella latina, dubbi la cui soluzione sembra essere affidata alla competenza di

CABANNENSIS, *Chronicon sive Historia Francorum*, (Ib II, 24), ed. P. Burgain (CCh.CM 129), Brepols, Turnhout 1999, 109, 33; Cf. HANSENS, *Amalarii Opera Liturgica*, 1, 65-68.

148 AMALARIUS METENTIS, *Amalarii Versus Marini*, ed. E. Dümmler (MGH *Poetae* I), Berlin 1881, 426-428; Id., *Amalarii Epistolae*, ed. E. Dümmler (MGH *Epist.* I), Berlin 1881, 245-246.

149 «Ut illum expositionis codicem, quem, dictante Spiritu sancto, corde tuo in itinere maris exposuisti, nobis dirigere digneris ad augmentum et statum sanctae ecclesiae nostae; ut, qui legerint et aedificati fuerint, pro te, beatissimo pastor, Domino preces fundant. Iterum obsecro de illa expositione, quam ipse de fide et scrutinio seu baptisma imperante memoriae domno Karolo exposuisti, ut pariter dirigas»; AMALARIUS METENTIS, *Epistola* 4, ed. E. Dümmler (MGH *Epist.* V), Berlin 1899, 245.

150 Nella Chiesa franca durante il regno di Pipino e Carlo vi fu un problema legato alla celebrazione del battesimo dovuto in prima battuta alla poca preparazione del clero che portò alla riforma degli studi, con la quale di fatto prese il via quella stagione culturale chiamata rinascita carolingia. A livello disciplinare intervennero tra il 732 e il 754 anche tre papi, Gregorio III, Zaccaria e Stefano II; cf. DH n. 582-592.

151 L'interlocutore del vescovo di Lione, Ilduino, fu più tardi il primo traduttore del *Corpus Dionysiacum* (831-34).

Ilduino in materia di tradizione orientale:¹⁵²

Al tempo in cui fui ambasciatore, per quanto indegno, certamente piccolissimo per un così grande ufficio in terra Greca, sentì tra i nostri, e cioè i miei compagni, e quelli che appartengono all'impero dei Greci, esprimere pareri discordanti sui tempi stabiliti presso noi per gli ordini sacri. Così scopri da un certo arcivescovo, dallo stesso che lo racconta, della città di Zara, [dove] senza alcuna considerazione per le nostre consuetudini celebrano la consacrazione delle cose sacre.

Per buona parte della lunghissima epistola viene posto un confronto tra quanto veniva osservato «in partibus Grecorum», ovvero entro i confini dell'Impero bizantino, con quanto invece era consuetudine «in partibus Romae», e cioè nelle zone di influenza carolingia, con una forte sottolineatura sulla natura simbolica della liturgia greca. Gli innumerevoli argomenti presi in considerazione saranno quelli che in seguito si ritroveranno trattati negli scritti liturgici della maturità di Amalario¹⁵³. Dello stesso tenore è la lettera di Floro di Lione indirizzata ad Amalario, il grande oppositore del suo allegorismo liturgico, nella quale solleva un problema sulle tradizioni ecclesiali assunte come *auctoritates* nella stesura del commentario liturgico:¹⁵⁴

Infatti quante volte su queste cose è ripreso o corretto, e in nessun modo, come per chi è di costumi pii, volentieri e umilmente trova quiete, così da sentire acclamandolo a gran voce in tutta la Germania, così in tutta Italia, così nella stessa Roma, che egli era stato a Costantinopoli, presso l'Istria o piuttosto in

152 «Quando fui apocrisarius, quamvis indignus, videlicet minimus a maxima potestate in partibus Grecorum, audivi inter nostros, id est meos socios, et eos qui ad imperium Grecorum pertinet, diversa sentire de temporibus fixis apud nos sacrorum ordinum. Ut reperi apud quendam archiepiscopum, ipso narrante, de civitate Iadhare, sine aliqua observatione nostrae consuetudinis celebrant consecrationem sacrorum.» AMALARIUS METENTIS, *Epistola 6*, 247-257.

153 Cf. Lettera con la quale Amalario dedica a Ludovico il Pio il suo commento alla messa; AMALARIUS METENTIS, MGH, *Epistola 7*, 257-259.

154 «Nam quotiens de his arguitur vel monetur, nequaquam, ut piorum moris est, libenter et humiliter adquiscit, sic sentire clamans omnem Germaniam, sic totam Italiam, sic ipsam Romam, se fuisse Constantinopoli, se apud Histriam sive Lucaniam, et idcirco in talibus singularis auctoritatis existere. Nec ei sat est, quod ipse tantis implicatur erroribus atque fantasiis, nisi et totum pene orbem sui complicem infamet. Persistit namque sub multorum pontificum ficta auctoritate suum de sacrosanctae eucharistiae divisione ineptissimum, immo blasphemum confirmare sensum. Neque enim nos cuiusquam morem ecclesiae repraehendimus, nec alteram alii superbe praeferrimus, quas omnes in Christo constat vinculo pacis unitas, et sancti Spiritu distributione distinctas, sed sensum profanum redarguimus, quem manifestissime et scripturae sanctae et fidei catholicae et unitati ecclesiae inimicissimum constat. Vere nulli umquam licuit corpus Christi dicere triforme vel tripartitum, quod apostolus unum semper et unitum proclamat.» AMALARIUS METENTIS, *Epistola 6*, 247, 25-30.

Lucania, e che in ognuna di queste esistono particolari autorità.

Le allusioni di Floro al fatto che Amalario possa aver attinto a tradizioni orientali rimanda al contenuto della lettera indirizzata a Ilduino di Saint-Denis di qualche anno prima. Floro oltre a menzionare la tradizione di Costantinopoli, richiama anche i luoghi di contatto con la tradizione orientale come l'Istria e la Lucania, tappe di un lungo viaggio verso Bisanzio. Accanto a questo sembra che Floro attribuisca a queste nuove e diverse tradizioni liturgiche la causa dei diversi errori interpretativi attribuibili ad Amalario.

Una prova ulteriore della conoscenza della situazione orientale di Amalario rimane la lettera dell'825 di Ludovico e Lotario diretta a Geremia di Sens e Giiona di Orléans, impegnato nella difesa delle immagini in Occidente, entrambi interlocutori di Amalario per quanto riguardava la scrittura del cristogramma *IHS*¹⁵⁵. L'epistola conservata tra gli atti del sinodo di Parigi dell'825, parla della visita di Alitgaro e Amalario agli imperatori. Si legge nella lettera che i due recavano con se una raccolta di sentenze da libri dei santi Padri, collezionata in un convento presso Parigi, che lessero alla presenza dei due regnanti¹⁵⁶. I testi furono ritenuti utili per far fronte alle tendenze iconoclaste che cominciavano a manifestarsi anche nella chiesa carolingia con gli scritti di Claudio di Torino.

Senza dubbio si può affermare che in Amalario s'incrociassero differenti tradizioni ecclesiali, le quali portarono ad un fraintendimento del suo commento allegorico alla liturgia. L'interpretazione di Amalario sembra un adattamento della liturgia latina al simbolismo liturgico bizantino, i cui maggiori ispiratori tra VIII e IX sec. furono gli scritti dello Ps.-Dionigi e di Massimo il Confessore¹⁵⁷, all'origine della reazione fisicista di Niceforo di Costantinopoli e Teodoro Studita.

155 La questione verteva sull'utilizzo di una trascrizione fedele alla tradizione ebraica o di quella fedele alla tradizione greca; AMALARIUS METENTIS, *Epistola* 8, 259-260.

156 Cf.: «Deferentes collectiones de libris sanctorum patrum, quas in conventu apud Parisios habito simul positi collegistis, quas etiam coram nobis perlegi fecimus.»; *Acta Synodi Parisiensis*, ed. A. Werminghoff (MGH *Conc.* 2/2), 532-533.

157 Tale interesse da parte della chiesa latina è ribadito dall'opera di traduzione di due trattati di simbologia liturgica, di Massimo il Confessore e Germano di Costantinopoli tra loro tanto distanti, compiuta da Anastasio Bibliotecario, che li raccolse in un'unica opera conosciuta come *Historia mystica*; cf. ANASTASIUS METENTIS, *Collectanea*, ed. J.P. Migne (PL 129), Parisii 1853, 129, 557-690; sulla storia della traduzione cf. CHIESA, «La traduzione in latino di testi greci», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 3/1, 500.

CAPITOLO II

L'EUCARISTIA NELL'ALTO MEDIOEVO LATINO: DALL'ALLEGORISMO DI AMALARIO DI METZ AL FISICISMO DI PASCASIO RADBERTO

La crisi cristologico trinitaria vissuta dalla chiesa latina e da quella bizantina durante l'VIII e il IX sec. ha prodotto una crisi iconoclasta in ambedue le chiese, con una leggera differenza in quella latina. Nella chiesa carolingia intorno agli anni '20 dell'800 iniziano a circolare i primi scritti di Claudio di Torino che mettevano in dubbio le rappresentazioni del Cristo, ma lo sfondo sul quale si proietta la breve parentesi iconoclasta è l'adozionismo della Marca spagnola. I soggetti impegnati nella controversia provengono tutti dalla chiesa iberica, portandosi dietro come pesante eredità il grande conflitto tra un'interpretazione *corporalis* delle persone trinitarie (dottrina elaborata da Migezio, all'origine del conflitto che porterà all'adozionismo) e una *spiritalis* della Trinità, elaborata da Elipando di Toledo e Felice di Urgel, per contrastare Migezio. La cristologia elaborata dagli apologeti delle scuole carolingie per arginare un'interpretazione eccessivamente spirituale della seconda Persona della Trinità, fornirà gli elementi basilari del fisicismo eucaristico della chiesa latina.

Ma come ricade il tema eucaristico nella polemica nata attorno all'iconoclasmo e all'adozionismo?

Già nella chiesa greca la lotta contro l'iconoclasmo aveva portato ad affermare un'interpretazione dell'eucaristia sbilanciata verso un certo realismo fisicista del sacramento, questione della quale si occuparono anche i *Libri Carolini*. Ma l'origine dell'interesse sviluppato dalla chiesa carolingia per il sacramento eucaristico va ricercata nella lotta all'allegorismo liturgico di Amalario di Metz, il quale dipende in una certa misura dai dibattiti che interessarono la chiesa in Oriente tra la fine del periodo iconodulo e lo scoppio del secondo iconoclasmo nell'815.

Il sinodo di Quierzy dell'838 celebrato per condannare gli scritti liturgici di Amalario, che con la sua dottrina del triforme corpo di Cristo aveva anticipato inconsapevolmente molti dei temi che saranno propri della controversia eucaristica, consegna alla Chiesa carolingia una serie di scritti di carattere apologetico composti per la maggior parte da Floro di Lione, i quali, in misura differente, condizionarono i teologi delle scuole claustrali del sec. IX, e in modo particolare Rabano Mauro, l'autore del più importante manuale per la formazione

dei chierici del suo tempo, e Pascasio Radberto, il primo a dedicare un intero trattato all'eucaristia.

Le reazioni all'interpretazione allegorica dell'eucaristia di Amalario aprono due vie ben distinte: una prima che unisce inconsapevolmente Amalario, Rabano Mauro e Ratramno di Corbie in una lettura più spirituale del sacramento, e quella fisicista di Pascasio Radberto, che diverrà in seguito la dottrina ufficiale della chiesa.

2.1 *Amalario di Metz e Rabano Mauro: lo sfondo mistico dell'interpretazione eucaristica*

Al principio del sec. IX nella chiesa carolingia non abbiamo un'unica dottrina eucaristica, né una vera contrapposizione tra *figura* e *veritas*, se non quello che i teologi dell'epoca potevano aver appreso dalla reazione della chiesa latina all'iconoclastia.

L'intelligenza allegorica di Amalario di Metz si forma negli anni in cui si preparava in Oriente una nuova ondata iconoclasta, anche se la sua scelta sembra ricadere sulla teologia simbolica dello Ps.-Dionigi e di Massimo il Confessore, i cui scritti erano all'origine della dottrina eucaristica degli avversari dell'immagini.

La medesima tendenza sembra presentarsi negli scritti giovanili di Rabano Mauro, redatti poco dopo lo scoppio del secondo iconoclasmo, e sbilanciati verso un'interpretazione mistica dell'eucaristia. Completamente opposta è la dottrina eucaristica di Pascasio Radberto elaborata dopo la condanna di Amalario e fedelmente ispirata alla cristologia antiadozionista.

2.1.1 *La distinzione tra corpo storico e sacramentale di Cristo in Amalario di Metz e l'opposizione fisicista di Floro di Lione*

La condanna della dottrina eucaristica di Amalario di Metz evidenzia il problema di tutta la teologia altomedievale impegnata nel difendere l'unità e l'unicità del corpo di Cristo, ma pone anche in primo piano una serie di problemi nell'interpretazione del sacramento del corpo e del sangue di Cristo, primo fra tutti la sovrapposizione del corpo storico di Gesù di Nazaret a quello del Risorto, cosa da cui si guarda bene Amalario.

Un documento di grande interesse per comprendere la complessità dell'in-

interpretazione eucaristica di Amalario è la lettera indirizzata a Rotgario vescovo di Noyon, il quale aveva chiesto ad Amalario delle delucidazioni sul calice nel canone della messa¹⁵⁸. Il vescovo di Lione dopo una brevissima *salutatio* introduce immediatamente l'argomento dell'epistola:¹⁵⁹

Mi ricordo di una domanda posta dalla vostra paternità, in che modo deve essere compreso ciò che è scritto nell'ordinamento della Domenica: «questo è il calice del mio sangue della nuova ed eterna alleanza, mistero della fede».

Al momento della stesura della lettera correva l'anno 829 c., siamo ancora lontani dalla composizione dell'opera sull'eucaristia di Pascasio Radberto, che non sarebbe iniziata prima dell'831, e dallo scoppio della prima controversia eucaristica dopo l'844. Amalario è chiamato dal suo interlocutore ad *intelligere* il testo lucano dell'istituzione:¹⁶⁰

Il calice della prima alleanza derivava da animali irrazionali. Quel sangue fu figura del vero sangue di Cristo. Con questo calice, e cioè quello nel quale beviamo il sangue di Cristo, egli stesso ci introduceva nel ricordo della cena dopo la consumazione del primo calice, come lo stesso Luca ricorda nei passi seguenti: «e allo stesso modo prese il calice dopo che ebbe cenato, dicendo: “Questo è il calice della nuova alleanza nel mio sangue, che è stato versato per voi”». Questo calice è in figura del mio corpo, nel quale c'è sangue, che sgorgava dal mio fianco per portare a compimento la legge antica. Di modo che da quel sangue versato avrà corso la nuova alleanza, poiché il nuovo sangue è innocente, cioè di un uomo senza peccato, e fu versato per la redenzione umana, cosa che prima non venne fatta con il sangue di alcun altro animale. Questo sangue è nuovo, quello che è stato versato per la nostra salvezza, che non è di alcun animale

158 Per le fonti dell'opera liturgica di Amalario cf. W. STECK, *Der Liturgiker Amalarius – Eine Quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karlingerzeit*, EOS-Verlag, St. Ottilien 2000.

159 «Memini me interrogatum a vestra paternitate, quomodo intellegerem quod scriptum est in dominica institutione: “Hoc est calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti, mysterium fidei”.»; AMALARIUS METENTIS, *Epistola* 9, 261, 1-6.

160 «Calix veteris testamenti animalium inrationabilium redundabat. Ille sanguis figura fuit veri sanguis Christi. Quem calicem, id est in quo bibimus sanguinem Christi, initiavit nobis ipse in memorata caena post consummatum priorem calicem, ut idem Lucas memorat in sequentibus: “Similiter et calicem postquam caenavit, dicens: ‘Hic est calix novi testamenti in sanguine meo, qui pro vobis fundetur’”. Hic calix est in figura corporis mei, in quo est sanguis, qui manabit de latere meo ad complendam legem veterem. Quo effuso deinceps erit novum testamentum, quoniam novus sanguis et innocens, id est hominis absque peccato, effundetur pro redemptione humana, quod antea non est factum sanguine alicuius animalis. Iste sanguis novus est, qui effusus est pro salute nostra, qui non est animalis alicuius inrationalis, sed hominis rationalis, propterea dicitur novi testamenti, quoniam illo effuso vetera transierunt et facta sunt nova.»; AMALARIUS METENTIS, *Epistola* 9, 261, 14-25.

irrazionale, ma di uomo razionale, per questo è detto nuova alleanza, perché grazie a quello sangue versato le cose vecchie sono passate e le nuove sono fatte.

L'argomento portato da Amalario che contrappone i sacrifici della Prima Alleanza a quello della Nuova, rimarcandone la differenza attraverso il ricorso al verbo *transire*, e all'aggettivo *irrationalis* per la Prima, e per la Nuova Alleanza agli aggettivi *novum*, *rationalis*, e al gerundio «ad complendam», per significare il compimento della Legge nel nuovo sacrificio, è già presente nei Padri. Mentre l'attenzione dovrebbe essere portata sulla successione tra *figura* e *veritas* nel rimarcare la differenza soteriologica tra il sacrificio di Cristo per la remissione dei peccati e i sacrifici animali espiatori della Prima Alleanza, di cui appunto sono prefigurazioni. La successione tra *figura* e *veritas* viene ripresa da Amalario al momento di spiegare le parole dell'istituzione in Luca, affermando che «questo calice è in figura del mio corpo, nel quale è il sangue», rimarcando, questa volta, la differenza tra il sacrificio storicamente inteso e il sacramento eucaristico. La distanza tra il corpo storico di Cristo e il sacramento della sua passione viene ribadito nei passi immediatamente seguenti:¹⁶¹

Questo stesso è chiamato alleanza eterna, perché la nuova alleanza non si cambierà in un'altra alleanza, così come la vecchia è mutata in nuova. Questo stesso è chiamato mistero della fede, perché chi crede di essere redento da quel sangue, e si faccia imitatore del sua stessa passione, gli giova bene al conseguimento della salvezza e della vita eterna. Da cui lo stesso Signore dice: «se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e berrete il suo sangue, non avrete la vita in voi stessi». Cioè: se non sarete partecipi della mia passione e non crederete che sono morto per la vostra salvezza, non avrete la vita in voi. Mistero in greco, segreto in latino, perché questa fede è nascosta nel cuore degli eletti, per questo motivo è chiamato segreto (mistero) della fede. È mistero della fede, come scrive Agostino nella lettera al vescovo Bonifacio: «Come dunque secondo un certo modo

161 «Ipse vocatur aeterni testamenti, quia novum testamentum non mutabitur ad aliud testamentum, sicut mutatum est vetus in novum. Ipse vocatur mysterium fidei, quoniam qui credit se redemptum ab eo sanguine, et imitator fit passionis ipsius, eu proficit ad salutem et ad vitam aeternam. Unde ipse Dominus dicit: "Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam vobismetipsis". Hoc est: nisi participes fueritis meae passionis et non credideritis me mortuum pro vestra salute, non habebitis vitam in vobis. Mysterium grece, latine secretum, quia fides ista latet in cordibus electorum, propterea vocatur secretum fidei. Mysterium fides est, ut Augustinus in epistola ad Bonifacium episcopum: "Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est". Simili modo possumus dicere: "hic est calix sanguis mei novi et aeterni testamenti, ac si dicat: hic est sanguis meus, qui pro vobis datur, unde deinceps novum et aeternum testamentum a me accipiatur et teneatur. Sequitur mysterium fidei, hoc credere debetis id est hanc finem habere debetis, ut per illum remissio vobis sit omnium peccatorum".»; AMALARIUS METENTIS, *Epistola* 13, 268, 26-35.

il sacramento del corpo di Cristo è il corpo di Cristo, e il sacramento del sangue di Cristo è il sangue di Cristo, così il sacramento della fede è fede». Similmente possiamo dire: «questo è il calice del mio sangue della nuova ed eterna alleanza, e anche si dica: questo è il mio sangue, che è dato per voi, da cui segue che da me si riceva e si ottiene la nova ed eterna alleanza. Segue il mistero della fede, ciò che dovrete credere, e cioè che questa deve avere un fine, che grazie a lui vi siano rimessi tutti i peccati».

La *memoria passionis* diventa in qualche misura l'esemplificazione della cristologia di Amalario, il quale non solo cerca una drammatizzazione liturgica del sacramento eucaristico¹⁶², ma tenta di ricondurre i fedeli ad una chiara coscienza del *mysterium salutis*, sottolineando che dire «sacramento del corpo e del sangue del Signore» significa affermare che essi sono il corpo e il sangue del Signore, come confessare che essi sono sacramento della fede, significa confessare la fede nella redenzione del mondo operata con il dono del suo corpo e del suo sangue. Amalario, seguendo Isidoro di Siviglia, precisa come *mysterium* corrisponda al latino *secretum* per sottolineare il fatto che i credenti, in quanto eletti, portano nascosta nel loro cuore la fede nella salvezza procurata dal sacrificio di Cristo.

Dell'829 c. è anche la lettera indirizzata al suo *dilecto filio* Guntardo, nella quale ribadisce la propria consuetudine dopo aver ricevuto il *corpus Domini*. Sin dal principio dell'epistola Amalario propone la sua dottrina intorno al sacramento eucaristico:¹⁶³

Il corpo del Signore è consacrato per l'eternità a salvezza dell'uomo. L'espettorare garantisce una salvezza temporale. Per questo biasimiamo la salvezza temporale, perché è preferibile che andiamo incontro alla salvezza eterna.

Il confronto tra la salvezza eterna prodotta dal corpo del Signore e una salvezza temporale, come ad esempio l'espettorare, «*iectio sputi*», per un uomo del suo tempo, quando le malattie polmonari e delle vie respiratorie portavano rapidamente a morte certa, costituisce un parallelo fondamentale per spiegare la differenza tra la salvezza operata da Cristo e il limite storico di qualsiasi altra azione umana. Infatti precisata la natura del sacrificio e il suo scopo, Amalario riporta anche l'adorazione al corpo di Cristo ad un atto di fede personale più

162 Cf. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 155-159.

163 «*Corpus Domini salutem hominum consecratum est in aeternum. Eiectio sputi salutem prestat temporalem. Ad hoc deprecamur sanitatem temporalem, ut potius occurramus aeternae salutis. Quod est officium aeternae salutis non est contra institutionem Domini.*»; AMALARIUS METENTIS, *Epistola* 11, 264, 1-4.

che ad un atteggiamento liturgicamente stilizzato, e cioè puramente esteriore. Anche questa volta Amalario, prendendo ad esempio il costume del suo tempo di rendere omaggio ad un signore, afferma che, rispetto al mistero del corpo eucaristico di Cristo, non sarebbe meno efficace che rendergli onore nell'animo, e cioè con quella fede che avvicina il credente al mistero della salvezza¹⁶⁴. Tra gli argomenti con i quali Amalario chiude la lunga epistola c'è ne uno particolarmente importante per quello che poi sarà lo sviluppo della dottrina eucaristica nella chiesa carolingia, e cioè il problema dell'ascensione al cielo di Cristo con tutto il corpo e la possibilità che questo voglia mostrarsi di nuovo a coloro che ha eletto¹⁶⁵. In ciò il ruolo della fede del credente rimane imprescindibile nel pensiero di Amalario, richiamandosi al fatto che il Cristo, anche se asceso in cielo, si è mostrato a Paolo. La conformazione alla passione di Cristo è completa quando il nostro corpo si fa *sepulcro* del corpo che è in cielo, quasi pegno della resurrezione.

Ad Amalario si oppone Floro¹⁶⁶, diacono della chiesa di Lione, il quale era molto legato ad Agobardo, arcivescovo di Lione destituito al sinodo di Thionville e sostituito nell'835 da Ludovico il Pio nella guida della diocesi con Amalario, il quale riuscì a far condannare la dottrina del triforme corpo di Cristo al sinodo di Quierzy dell'838.

Floro nella lettera dell'838 indirizzata ai vescovi Drogo di Metz, Eti, Aldrico di Sens, Alberico e all'abate Rabano Mauro sulle novità introdotte da Amalario nella diocesi di Lione, espone con massima chiarezza la dottrina del triforme corpo di Cristo:¹⁶⁷

164 «Tu fili in redargutione tua non propter aliud ostendisti mihi tali displicere me sputo, nisi quia caeteros sacerdotes perspexisti a sputo diutius se abstinere post sacrificium. Tu adhuc puerulus non vidisti multos sacerdotes; forsan quos saepissime vidisti venatoribus iuncti sunt, qui solent manus lavare a recenti sanguine bubalorum, suum et hierorum, sicut et populares faciunt, quando ad communem mensam accedunt. Non haec dico, quod non debeamus venerari corpus Domini pre omnibus sumptibus, sed quodsi veneratum fuerit ab interiore homine, quicquid naturaliter ab exteriori agitur, dominico honori deputatur.»; AMALARIUS METENTIS, *Epistola* 11, 264, 8-15.

165 «Si enim ipsum corpus vita nobis est, non ei aufertur propter nostram separationem, ubicumque fuerit quod ex se habet et nobis ex se tribuit.»; AMALARIUS METENTIS, *Epistola* 11, 266, 5-9.

166 Accanto a Floro di Lione contro Amalario scrissero anche Agobardo e Amulone.

167 «Docet praeceptor ipse egregius scilicet Amalarius ita corpus Christi esse triforme et tripatum, tria esse Christi corpora: primum quod ipse suscepit, secundum in nobis, qui super terram ambulamus, tertium in illis qui sepulti iacent. Asserit in mysterio sacrificii hac de causa tres debere fieri partes, unam calicis pro Christo, alteram in patena pro vivis, tertiam in altari pro mortuis. Dicit panem illum esse carnem Christi, sanguinem animam, ut sit totus Christus. Hesitandum dicit, utrum corpus de altari sumptum in corpore nostro maneat usque in diem sepulturae, an recipiatur invisibiliter in caelum, an quando venam incidimus, cum sanguine profluat, an cum ceteris quae in os intrant in secessum labatur. Epistola eius est in suo officiali libro ad iuvenem nescio quem episcopum scripta, quae hoc continet.»; FLORUS LUGDUNENSIS, *Epistola* 13, ed. E.

Lo stesso egregio precettore, Amalario, insegna che il corpo di Cristo è triforme e tripartito, che tre sono i corpi di Cristo: il primo quello che assunse, il secondo in noi, che camminiamo sulla terra, il terzo in quelli che giacciono sepolti. Asserisce che nel mistero del sacrificio per queste ragioni si debbano fare tre parti, una prima del calice per Cristo, un'altra nella patena per i vivi, una terza sull'altare per i morti. Chiama quel pane carne di Cristo, e il sangue anima, perché Cristo sia tutto intero.

L'unità del corpo di Cristo sembra essere messa in discussione nell'interpretazione allegorica dell'eucaristia di Amalario, anche se ad essere messa in discussione è l'unità dell'«*integrum corpus*», e cioè del corpo eucaristico, dato che Amalario è espressamente preoccupato che venga significato nell'eucaristia il «*totus Christus*», e cioè il corpo, il sangue e l'anima di Cristo. Infatti rimane singolare il richiamo all'anima di Cristo associata al sangue, una preoccupazione più della chiesa greca che non di quella latina, che verrà accusata più volte dalla prima di apollinarismo, non tanto per l'interpretazione del sangue ma per il ricorso al pane azzimo in luogo di quello fermentato, segno della presenza dell'anima di Cristo nelle specie eucaristizzate. Tale passaggio sembra accendere in Floro un interesse per quelle che sono le fonti di Amalario, che mostrano di essersi allontanate dalle indicazioni fornite dai sinodi celebrati nella chiesa carolingia tra l'816 e l'819:¹⁶⁸

Che cosa dunque farà dei suoi misteri questo giovane maestro? Con quale ragionamento difenderà le tante invenzioni delle sue false opinioni? Manca l'autorità delle Scritture sante, non c'è nulla della tradizione e della regola della chiesa universale in tali cose, respinge la dottrina dei Padri, ha il libretto dell'ordine Romano [«*libellum Romani ordinis*»] di così grande autorevolezza, perché

Dümmler (MGH *Epist.* V), Berlino 1899, 269, 1-11; L'edizione della lettera di Floro nel *Corpus Christianorum* riporta la variante: «*Docet praeceptor ipse egregious ita: Corpus Christi est triforme et tripartitum. Tria esse Christi corpora: Primum, quod ipse suscepit; secundum in nobis; qui super terram ambulamus; teritum in illis, qui sepulti iacent*»; FLORUS LUGDUNENSIS, *Epistola ad Drogonem, Heti, Aldricum et Hrabanum*, ed. K. Zechel-Eckes (CCh.CM 260), Brepols, Tutnhout 2014, 51-52, 77-89.

- 168 «*Quid igitur iste novellus iste praeceptor de mysteriis suis faciet? Qua ratione tot vanitatum suarum commenta defendet? Scripturae sanctae auctoritas deest, ecclesiae in talibus generalis traditio et regula nulla est, doctrina patrum repugnat, libellum Romani ordinis tante auctoritatis habet, ut eum pene ad verbum nititur exponere; et tamen statim sibi ipse contrarius asserit hunc Romani archidiacono, cuius traditionibus gloriatur, ignotum. Quod si scripturarum sensus ad suas fabulas trahit et commenta erroris sui ex his fulcire conatur, quis hanc nesciat hereticorum propriam esse insaniam, ut sua semper mendacia veritatis specie pallient, vertentes iuxta Esaiam ergentum in scoriam et caelestis virgorem vini terrenae fatuitatis aquae miscentes?*»; FLORUS LUGDUNENSIS, *Epistola* 13, 270. FLORUS LUGDUNENSIS, *Relatio Flori de eventibus Synodi Carcinienis*, ed. K. Zechel-Eckes (CCh.CM 260), Brepols, Tutnhout 2014, 55, 157-168.

si adoperi a commentarlo quasi parola per parola; ma tuttavia costantemente contro se stesso egli asserisce con l'arcidiacono di Roma, che si vanta di quelle tradizioni, di non conoscerlo.

La Riforma carolingia prevedeva come *auctoritates* la Sacra Scrittura, la *regula fidei*, il *consensum Patrum*, a cui Floro aggiunge anche l'autorità dei libri liturgici di Roma, che con la Bibbia di Alcuino costituivano il centro del progetto riformatore della chiesa tra VIII e IX sec., fonti che a detta del diacono di Lione erano state tutte o trascurate o erroneamente piegate alle proprie necessità da Amalario. Floro nella *Relatio de Concilio Carisiacensi* ribadisce ancora una volta i pilastri del *modus theologandi* della chiesa carolingia. La *traditio* della chiesa universale, intesa come l'insieme dei dati di fede provenienti «dalla purissima fonte delle Scritture, dall'integra dottrina dei Padri, dall'autorità del venerabile concilio (sinodo)»¹⁶⁹, viene opposta alla insana *novitas*, capace di deformare anche i pilastri della dottrina.

La *Relatio* di Floro è infatti un resoconto dei lavori sinodali, che portarono alla condanna di Amalario, commentati attraverso le *auctoritates* della riforma, e soprattutto partendo dalle parole del «Signore nostro Gesù Cristo, che è vero ed è la Verità, che si è degnato di esporre il mistero verissimo del suo corpo e del suo sangue nel Vangelo»¹⁷⁰. Una dimostrazione dell'impostazione seguita da Floro di Lione è data nel paragrafo VII della *Relatio*:¹⁷¹

169 Cf.: «Haec, prout Deo annuente potui, de concilio venerabilium episcoporum ad aedificationem ecclesiae Dei et confirmationem catholicae fidei nuper habito brevi paginula annotare curavi, verba eorum et sensus, quibus valui verbis et scripturam testimoniis explicans et excogitati nuper et execrandi erroris confutationem in omnium, qui haec legere vel audire voluerint, notitiam preferens, ut repudiata atque damnata profani dogmatis fabulosissima vanitate et vanissima fabulositate, procul abiectis et libris et verbis mendacissimis vaniloqui doctoris, de purissimo scripturarum fonte, de sincerissima patrum doctrina, de venerabilis concilii auctoritate, fidei et scientiae hauriamus fluentia, servantes sollecite samel traditum nobis fidei thesaurum et fugentes oppositiones scientiae falsi nominis et profanas vocum novitates.»; *Concilium Carisiacense*, ed. A. Werminghoff (MGH Conc. II,2), Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hannover-Lipsia 1908, 781; cf. FLORUS LUGDUNIENSIS, *Relatio Flori de eventibus Synodi Carcinienis*, 89, 189-201.

170 Floro scrive della autorivelazione del mistero eucaristico di Cristo nelle Scritture: «Dominus enim noster Jesus Christus, qui est verus et Veritas, verissimum corporis et sanguinis eius mysterium in Evangelio exponere dignatus». Il tema cristologico del Figlio di Dio «verus et veritas» è sviluppato in questa forma già da Fulgenzio di Ruspe: «quae ita naturaliter aequaliter communia cum deo patre habet deus filius, ut licet homo pro nobis fuerit veraciter factus, permanserit tamen aequalis patri, de quo natus est verus et veritas deus»; FULGENTIUS RUSPENSIS, *De fide ad Petrum seu de regula fidei*, ed. J. Fraipont, (SL 91A), 1968, cap. 20, 400.

171 «Sed quid pertinet ad virtutem sacramenti quod non pertinet ad visibilem sacramentum. Qui manducat intus, non foris; qui manducat in corde, non qui premit dente. Credere enim in eum hoc est manducare panem vivum; qui credit manducat; invisibiliter saginatur, quia et invisibiliter rinascitur. Sacramenta sunt ista; ideo autem dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud

Ma cosa appartiene alla potenza del sacramento che riguardi il sacramento visibile? Chi mangia interiormente, non fuori; chi mangia nel cuore, non chi preme con il dente. Infatti credere in lui, è questo il mangiare il pane vivo; chi crede, mangia; viene nutrito invisibilmente, poiché anche invisibilmente rinasce. Questi sono sacramenti; e vengono detti sacramenti per il fatto che in essi altro si vede, altro s'intende. Ciò che si vede, ha l'immagine corporale; ciò che s'intende ha il frutto spirituale. Dunque, nella mente dei fedeli rimane la virtù incorrotta del mistero venerabile e l'efficacissima potenza che purifica i delitti, monda le coscienze, effettua la grazia della redenzione e della salvezza.

Una definizione di sacramento, già in uso in Agostino¹⁷² e Fulgenzio di Ruspe¹⁷³, che avrebbe dovuto influire maggiormente sullo sviluppo successivo della dottrina eucaristica allo scoppiare delle controversie sul corpo e sangue di Cristo, ma ancora più importante è la definizione del corpo di Cristo in senso fisicista illustrato da Floro nell'*Adversus Amalarium*:¹⁷⁴

Ascoltiamo dunque le parole della vita dalla bocca della vita. Dice che dai fedeli viene mangiata la sua carne e viene bevuto il suo sangue; conferma che quel cibo è veramente sua carne e che quella bevanda è veramente suo sangue; asserisce che dai fedeli viene mangiato lui stesso, e attesta che senza questo cibo nessuno vive veramente per questo mondo; che questo è il pane che discende dal cielo,

intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem; quod intelligitur fructum habet spiritalem. Manet igitur in mente fidelium incorrupta venerabilis mysterii virtus et efficacissima potentia, purgans delicta, emundas conscientias, perficiens gratiam redemptionis et salutis.»; *Concilium Carisiacense*, 780ss; cf. FLORUS LUGDUNENSIS, *Relatio Flori de eventibus Synodi Carcinienis*, 88, 160-171.

172 «Quomodo est panis corpus eius? Et calix, vel quod habet calix, quomodo est sanguis eius? Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis, aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem haberet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritalem»; AUGUSTINUS HIPPO-
NENSIS, *Sermo* 272, ed. J. P. Migne (PL 38), Parisiis 1845, 1247, 2.

173 Fulgenzio di Ruspe cita alla lettera il testo di Agostino; FULGENSIUS RUSPENSI, *Epistola 12 Ad Ferrandum*, ed. J. Fraipont (CCh.SL 91), Brepols, Turnhout 1968, 379, 25, 579.

174 «Audimus ergo verba vitae ex ore vitae. Carnem suam dicit a fidelibus manducari, et sanguinem suum potari; vere illum cibum carnem suam esse, vere illum potum sanguinem suum existere confirmat; seipsum asserit a fidelibus suis comedi, et sine hoc cibo neminem vere per hunc modum vivere testatur; hunc esse panem de coelo descendentem, id est carnem quam ipse tradidit pro mundi vita. Hic panis coelestis, quia coeleste, imo super coeleste Verbum, nostri quidem generis, sed coelestis originis, caro factum est, et habitavit in nobis, neque carnem illam Dei genitrix ex voluntate viri, sed ex superventu Spiritus sancti et obumbratione concepit virtutis Altissimi.»; FLORUS LUGDUNENSIS, *Opuscola adversus Amalarium*, J.P. Migne (PL 119), Parisiis 1852, 84. Klaus Zechiel-Ecks nel tomo VIII dell'*Opera Omnia* di Floro di Lione riporta un breve opuscolo contro Amalario, *Contra Amalarium*, che alterna affermazione del vescovo di Metz alla dottrina eucaristica dei Padri, tratto dal *Codex Mettensi* 1212. Del medesimo tenore è l'opuscolo apologetico *Invectio Canocia in Amalarium Officiographrum* nel quale ripercorrendo il tema dell'eucaristia emerge di nuovo la distanza tra *figura e veritas*; cf. FLORUS LUGDUNENSIS, *Relatio Flori de eventibus Synodi Carcinienis*, 9-32.41-5.

cioè la carne che egli stesso ha consegnato per la vita del mondo. Questo è il pane celeste, poiché il celeste, anzi sopraceleste Verbo, pure della nostra stirpe, ma di origine celeste, si è fatto carne e ha abitato in mezzo a noi, e né la Genitrice di Dio ha concepito quella carne da volontà di uomo, ma dal sopraggiungere dello Spirito Santo e con l'adombramento della potenza dell'Altissimo.

Floro porta al pari di Amalario un argomento soteriologico rispetto al senso comune del sacramento eucaristico, ma non fa mai accenno alla *memorata coena*, ossia al corpo sacramentale di Cristo, quanto al «vere ... esse», alla coincidenza del corpo storico con quello sacramentale, sottolineato dall'affermazione che «ad essere mangiato dai fedeli è lui stesso (*seipsum*)». Un'impostazione completamente diversa da quella di Amalario, che porta Floro a domandarsi ancora una volta come sia stato possibile per il vescovo di Lione a dar vita ad una così sacrilega novità, che divide l'unità del corpo di Cristo in tre:¹⁷⁵

Dunque, in che modo questo è inventore di novità scelerate, e quanto è in se stesso, da essere profanatore di tanta pietà, per la quale i fedeli rimangono in Cristo e Cristo nei suoi fedeli, ed è capo del corpo della chiesa? In che modo, dico, divide in tre un unico pane celeste? Asserendo che lì altro è Cristo, altro i fedeli viventi, altro già i fedeli morti. E che Cristo è appunto contenuto nell'unica parte del calice, i viventi nei frammenti della patena, i defunti invece vengono annoverati in una qualche terza parte dell'altare. Così si confonde con un errore sacrilego dove il Signore Gesù Cristo asserisce che lui stesso è mangiato dai fedeli, e che la sua carne è veramente cibo, il suo sangue è veramente bevanda, costui sostiene con ogni sforzo che vengono mangiati i vivi e i morti.

Per Floro l'errore commesso da Amalario risiede nel non aver interpretato correttamente quanto Cristo stesso afferma dell'unico pane celeste: «lui stesso (*semetipsum*) è mangiato dai fedeli, e che la sua carne è veramente cibo, il suo sangue veramente bevanda». Fatta salva la definizione di sacramento in genere data da Floro, avendo per autorità Agostino, rimane comunque problematica la sua impostazione che sovrappone corpo storico e corpo sacramentale, atteggiamento che si ritroverà anche in Pascasio Radberto, che solo qualche anno prima della condanna definitiva di Amalario (838) stende la prima edizione

175 «Quomodo igitur ipse profanae novitatis praesemptor, et quantum in se est, tante pietatis violator, per quam in Christo fideles, et in suis fidelibus Christus manens, caput corporis Ecclesiae existit? Quomodo, inquam, unum coelestem panem in tria dividit? Aliud illic asserens esse Christum, aliud viventes fideles, aliud iam defunctos. Et Christum quidem calicis particula contineri, viventes in patenae fragmentis, defunctos autem in tertia quadam in altaris particula censerit. Ita errore sacrilego implicatur ubi Dominus Jesus Christus asserit semetipsum a fidelibus manducari, et vere carnem suam esse cibum, et vere sanguinem suum potum, iste contendit vivos comedi, et defunctos.»; FLORUS LUGDUNENSIS, *Opuscula adversus Amalarium*, 86.

del suo trattato eucaristico (831-833), fortemente influenzato da una cristologia monopersonalista, ripresa dai maestri carolingi della prima generazione che la elaborarono per far fronte all'adozionismo mozarabico.

Anche la tendenza fisicista di Floro nell'interpretare l'eucaristia potrebbe derivare dall'impostazione antiadozionista di Agobardo (769-840), vescovo sulla cattedra di Lione prima di Amalario, che Floro servì in qualità di diacono, il quale originario della Penisola iberica fu autore di un'opera apologetica diretta contro gli adozionisti, anni dopo quelle di Alcuino, di Beato di Liébana e di Paolino di Aquileia, l'*Adversus dogma Felicis Urgellensis*¹⁷⁶.

2.1.2 Rabano Mauro e la presenza mistica di Cristo nelle specie eucaristiche

Rabano Mauro, che non entrò mai nel vivo della controversia eucaristica impegnato a porre un freno alla dottrina sulla predestinazione del discepolo Godescalco di Orbais, il quale a sua volta completò la propria formazione sotto Ratramno di Corbie, quest'ultimo aperto avversario del fisicismo eucaristico di Pascasio Radberto, venne chiamato in causa da Floro di Lione nel giudicare la dottrina eucaristica di Amalario nell'838, anno della condanna del vescovo di Lione al sinodo di Quierzy.

Pur non conoscendo l'opinione di Rabano Mauro sulle accuse mosse da Floro, di lui ci rimangono due opere nelle quali illustra la propria interpretazione dell'eucaristia, redatte a distanza di pochi anni l'una dall'altra: nel *De institutione clericorum* dell'819 e nell'*Expositio in Matthaëum* dell'822.

La prima, un manuale per l'educazione del clero, fu redatta nel momento in cui Amalario di Metz stava già lavorando alla stesura della sua opera liturgica, la seconda ad opera già avviata. In entrambi i casi Rabano Mauro non rinuncia al ricorso all'avverbio *mystice*¹⁷⁷, né tantomeno rinunciò, nel trattato per i chierici, all'interpretazione allegorica della «preparatio missae», del tutto simile a quella offerta da Amalario.

176 AGOBARDUS LUGDUNENSIS, *Adversus dogma Felicis*, ed. L. van Acker (CCh.CM 52), Brepols, Turnhout 1981, 73-111. Di attribuzione incerta rimane anche un trattato in difesa del culto delle immagini il *De picturis et imaginibus* che in questo lo associerebbe agli altri vescovi provenienti dalla Marca spagnola Teodolfo d'Orléans e Claudio di Torino, entrambi interessati dal dibattito intorno alle immagini; cf. AGOBARDUS LUGDUNENSIS, *De picturis et imaginibus*, ed. L. van Acker (CCh.CM 52), Brepols, Turnhout 1981, 151-181.

177 Cf. C. U. CORTONI, «Mystice significare. Sull'esegesi spirituale di Rabano Mauro nel commento al vangelo di Matteo», in *La Parola del Passato* 377 (2011) 104-5.

2.1.3 La Cena del Signore nel *De institutione clericorum* di Rabano Mauro

Nella sua opera giovanile, che si colloca al termine del grande periodo segnato dai sinodi celebrati tra l'816 e l'819, i quali imposero una radicale riforma della vita intellettuale e morale del clero carolingio, Rabano Mauro torna più volte sul tema eucaristico.

Nel lb. I,24 Rabano apre il discorso sui sacramenti in genere citando le *Etymologiae* (6,19,39-42) di Isidoro di Siviglia:¹⁷⁸

Sono sacramenti il Battesimo e il Crisma, il Corpo e il sangue. Sono chiamati sacramenti perché dall'interno di un involucro di realtà corporee la virtù divina in gran segreto opera la salvezza insita negli stessi sacramenti, che sono così chiamati appunto dalle loro segrete o sacre virtù.

Seguendo la dottrina sui sacramenti di Isidoro, Rabano Mauro imposta il suo discorso partendo dall'idea di *subtegmentum*, e cioè sotto la copertura dei sacramenta opera nel segreto la «virtus divina», un'energia divina. Il sacramento può essere allora interpretato già come *figura*, allo stesso modo che qualche decennio dopo durante le controversie eucaristiche?

Non proprio, giacché il *sacramentum* interpretato come *subtegmentum* non rimanda semplicemente ad *altro*, bensì è la «virtus divina» che «dall'interno di un involucro di realtà corporee» opera efficacemente nei fedeli. Il sacramento non è dunque solo mera copertura, ma il complemento di mezzo, e cioè strumento della grazia divina¹⁷⁹.

Nel lb. I,29 dedicato all'abito battesimale e all'uso di coprire con un velo il capo del cresimato, Rabano Mauro dedica un ampio spazio all'eucaristia:¹⁸⁰

178 «Sunt autem sacramenta: baptismum et chrisma, corpus et sanguis, quae ob id sacramenta dicuntur, quia ex subtegmento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur; unde et a secretis virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur.» HRABANUS MAURUS, *De institutione clericorum libri tres* (I, 24), ed. D. Zimpel, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996, 316; cf. H.-CH. PICKER, *Pastor Doctus. Klerikerbild und Karolingische Reformen bei Hrabanus Maurus*, Verlag Philip von Zabern, Mainz 2001, 184-196 [ed. ita. *La formazione dei chierici*, ed. L. Samarati (Fonti medievali 25), Città Nuova, Roma 2002, 58-59]

179 Anche Ratramno in chiusura del suo trattato sull'eucaristia parla di *instrumentum* per i sacramenti ma solo in riferimento alla condizione della chiesa nel mondo; cf. RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, (100), ed. J.P. Migne (PL 121), Parisiis 1852, 170.

180 «Deinde corpore et sanguine dominico omne praecedens sacramentum in eo confirmatur, quia haec ideo accipere debet, ut deum habere mereatur in se habitationem, et illius sit capitis membrum, qui passus est et resurrexit pro nobis.» HRABANUS MAURUS, *De institutione clericorum*, (I,29), 323-324 [ed. ita. *La formazione dei chierici*, ed. L. Samarati (Fonti medievali 25), Città Nuova, Roma 2002, 64-65].

Poi ogni sacramento precedente è confermato in lui dal corpo e dal sangue del Signore, perché deve ricevere questi sacramenti proprio per meritare che Dio abiti in lui, e diventare membro di quel Capo che per noi patì e risorse.

Ricorrendo sempre ad Alcuino, Rabano aggiunge alla riflessione del maestro l'idea che il sacramento eucaristico confermi i sacramenti ricevuti precedentemente (il battesimo, che con la sua veste bianca è figura della futura Chiesa risorgente; la cresima e il mistico velo con il quale si copriva il capo unto con il crisma, segno di regalità), ne è sostanzialmente il compimento, per il fatto che i due sacramenti precedenti rendono il fedele meritevole che Dio abiti in lui. Questa inabitazione divina del fedele che si comunica, è giustificata da Rabano Mauro mediante la citazione del vangelo di Giovanni nei passi in cui l'evangelista ricorda il rapporto che c'è tra il mangiare la carne e bere il sangue di Cristo come reciproco rimanere l'uno nell'altro, e come pegno della vita eterna¹⁸¹.

Rabano Mauro nel lb. I dedica un intero capitolo, il 31, al sacramento del corpo e sangue del Signore, dando forma ad un breve opuscolo che sembrerebbe ripercorrere molte delle linee tracciate da Ireneo di Lione circa il sacramento eucaristico:¹⁸²

Dopo aver trattato, come il Signore ci ha concesso, dei due sacramenti del Battesimo e della Cresima, rimane che ci occupiamo degli altri due, cioè del corpo e del sangue del Signore, con un'indagine ancor più diligente, per quanto il Signore consentirà. Prima di tutto ci dobbiamo domandare perché il Signore ha voluto che i misteri del suo corpo e del suo sangue fossero stabiliti in realtà tali da poter essere assorbite e consumate, e non piuttosto in altre, che fossero possibile conservare intatte più a lungo con maggior onore. In secondo luogo – dato che volle realizzare questo sacramento nel cibo e nella bevanda – perché

181 Cf. Gv 6,53.56.

182 «Sed quia de duabus sacramentis, id est baptismo et chrismate, iam, quantum nobis dominus dedit, supra disserimus, superest, ut de reliquis duobus, id est corpore et sanguine domini etiam nunc, quantum dominus anuerit, diligentius investigemus. Ac primum nobis quaerendum est, cur dominus corporis et sanguis sui mysteria in his rebus sanciri voluisset, quae comedi et consumi possunt, et non potius in his, quae maiore honore servata diutius integra haberi potuissent; deinde – cum in cibo et potu idem sacramentum fieri voluisset – cur ex terrenis fructibus, quibus communi usu terrestres uterentur, et non magis ex alia aliqua re illud traderet, quae similiter percipientes reficeret, sed tamen aliquatenus res inusitata pro maiore miraculo, etiam ut ab imperitis veneretur, sicut manna cibus caelestis pavit in deserto populum Israheliticum, et omnibus admirandus de caelo pluit. Deinde illud etiam quaeri potest, cur inter omnes fructus terrae potissimum ad hoc elegerit frumentum et vinum, quasi ipsa cunctos fructus terrae dignitate praecellant et preciosiores omnibus fiant; quae videlicet omnia ita solvi posse credimus.»; HRABANUS MAURUS, *De institutione clericorum*, (lb. I, 31), 328-329, 1-17 [ed. ita. *La formazione dei chierici*, ed. L. Samarati (Fonti medievali 25), Città Nuova, Roma 2002, 69].

mai ha usato frutti della terra, comunemente usati dai terrestri, piuttosto che donarcelo attraverso qualche altra realtà, che allo stesso modo ristorasse coloro che lo ricevono, e tuttavia fosse sotto qualche aspetto straordinaria, per destare maggiore meraviglia, ed anche incutere maggiore venerazione negli sprovveduti: così come il cibo celeste, la manna, sfamò nel deserto il popolo di Israele piovendo dal cielo fra lo stupore di tutti. Ci si può inoltre chiedere perché, tra tutti i frutti della terra, abbia preferito scegliere a questo scopo il frumento e il vino, quasi che siano superiori in dignità a tutti i prodotti del suolo e di tutti diventino i più preziosi.

Rabano introduce il discorso sull'eucaristia con una lunga interrogativa indiretta introdotta da *cur*, che riguarda gli elementi del sacramento che chiama *mysteria*, nel senso che i *sacramenta* sono la «virtus divina» segretamente agente «dall'interno di un involucro di realtà corporee» («*ex subtegumentum corporalium rerum*»). Di maggiore interesse è la questione sollevata sull'apparente inadeguatezza dei due elementi destinati ad essere distrutti con l'assunzione, per nulla confacenti alla natura incorruttibile del Signore, questione legata implicitamente al fatto che essi sono appunto *mysteria*, e cioè:¹⁸³

Il Signore preferì che i sacramenti del suo corpo e del suo sangue fossero ricevuti dalla bocca dei fedeli e ridotti a loro pasto, per mostrare un effetto invisibile attraverso un'operazione visibile. Come il cibo materiale dall'esterno nutre e rinvigorisce il corpo, cos' la Parola di Dio interiormente alimenta e rafforza l'anima.

La risposta di Rabano al primo quesito sull'apparente inadeguatezza del pane e del vino per significare sacramentalmente il suo corpo e il suo sangue, «per mostrare un effetto invisibile attraverso un'operazione visibile» («*ut per visibile opus invisibilis ostenderetur effectus*»), appare perfettamente coerente con la definizione di sacramento data al cap. 24, dove riportando le parole di Isidoro di Siviglia aveva affermato che «dall'interno di un involucro di realtà corporee la virtù divina in gran segreto opera la salvezza insita negli stessi sacramenti». Così anche l'idea che «*sicut cibus materialis nutrit corpus et vegetat, ita verbum dei intus animam nutrit et roborat*» risulta coerente con quanto aveva già espresso sull'efficacia del sacramento al cap. XXIX, quando di suo proprio pugno, senza ricorrere ad altra citazione diretta o implicita, aveva affermato

183 «*Maluit enim dominus corporis et sanguinis sui sacramenta fidelium ore percipit et in pastum eorum redigi, ut per visibile opus invisibilis ostenderetur effectus. Sicut enim cibus materialis forinsecus nutrit corpus et vegetat, ita etiam verbum dei intus animam nutrit et roborat.*»; HRABANUS MAURUS, *De institutione clericorum*, (Ib.I,31), 329, 17-19 [ed. ita. *La formazione dei chierici*, ed. L. Samarati (Fonti medievali 25), Città Nuova, Roma 2002, 69-70].

che l'eucaristia era il sacramento che completava i primi due «ut deum habere mereatur in se habitationem». Ma ancora più importante è la sottolineatura di Rabano sulla consumazione delle specie eucaristiche, premessa dell'inabitazione divina del fedele, che esclude a priori qualsiasi pratica di adorazione del corpo e del sangue di Cristo fuori della consumazione rituale dell'eucaristia.

Le risposte agli altri quesiti riguardano la materia del sacramento, il vino e il frumento, elementi che ricordano l'incarnazione, e che allo stesso tempo alludono al fatto che quel cibo che sostiene il corpo durante la vita terrena «in coena mystica»¹⁸⁴ diventa pegno della vita eterna promessa dal Cristo risorto, idea già presente negli scritti sull'eucaristia di Isidoro di Siviglia.

Per Rabano la *manducatio* esprime l'*opus* attraverso cui l'uomo giunge alla divinizzazione intesa come «conversione del corpo mortale nel corpo di Cristo»:¹⁸⁵

Il sacramento è ricevuto con la bocca, la potenza del sacramento sazia l'uomo interiore. Il sacramento si trasforma in alimento per il corpo, con la potenza del sacramento si ottiene la vita eterna. Tutti i fedeli che partecipano al sacramento contraggono un patto di alleanza e di pace. Per la forza operativa del sacramento tutte le membra, congiunte e strette al proprio Capo, gioiranno nell'eterno splendore. Come, quando lo mangiamo e lo beviamo, esso si trasforma nella nostra realtà, così noi ci trasformiamo nel corpo di Cristo, finché viviamo in obbedienza e pietà.

Il lessico adottato da Rabano Mauro è abbastanza lontano dallo sviluppo della teologia sacramentaria dopo la prima e la seconda controversia eucaristica, che si consumano nello spazio di due secoli (sec. IX-XI). Rabano non ricorre in questo caso al verbo *trasformare* o *convertire* per parlare degli elementi eucaristizzati optando per un «sancire voluisse», cioè «ha voluto stabilire», mentre ricorre al verbo *convertere* per descrivere tanto l'effetto prodotto dall'assimilazione del cibo in condizioni normali quanto quello sortito dalle specie eucaristiche una volta assimilate dai fedeli. Fino a questo punto nella teologia eucaristica rimane centrale l'assimilazione del fedele al corpo glorioso del Cristo mediante i segni sacramentali.

Dopo aver rammentato al lettore che lo stesso cibo di vita può essere anche

184 HRABANUS MAURUS, *De institutione clericorum*, (lb. I,31), 333, 113.

185 «Sacramentum enim ore percipitur, virtute sacramenti interior homo satiatur. Sacramentum in alimentum corporis redigitur, virtute autem sacramenti aeterna vita adipiscitur. In sacramento fideles quique communicantes pactum societatis et pacis ineunt: in virtute autem sacramenti omnia membra capiti suo coniuncta et coadunata in aeterna claritate gaudebunt. Sicut ergo in nos id convertitur, cum id manducamus et bibimus, sic et nos in corpus Christi convertimur, dum oboedienter et pie vivimus.»; HRABANUS MAURUS, *De institutione clericorum*, (lb. I,31), 331, 64-70 [ed. ita. *La formazione dei chierici*, ed. L. Samarati (Fonti medievali 25), Città Nuova, Roma 2002, 71].

causa di morte quando assunto con una consapevolezza non piena, Rabano introduce un discorso sull'unicità del pane eucaristico.¹⁸⁶

Per questo motivo l'Apostolo, proponendoci l'unità di questo pane, volle farci comprendere che significa l'unità del corpo di Cristo. [...] Nei sacramenti non è lecito offrire null'altro che quello che il Signore in persona ha stabilito, ammaestrandonci col suo esempio.

Il discorso sull'unicità del pane eucaristico, che significa l'unità del corpo di Cristo, precede una breve digressione su alcune posizioni eterodosse riguardanti il sacramento eucaristico, tra le quali si fa notare la precoce comparsa della disputa sull'utilizzo del pane azzimo in luogo di quello lievitato¹⁸⁷, che impegnò diversi teologi dell'XI sec., tra cui Umberto di Silvacandida e Anselmo d'Aosta, nel confronto con la tradizione ortodossa.

Nel cap. 32 (*De officio missae*) Rabano Mauro dopo aver elencato i fondamenti scritturistici dell'istituzione, ribadisce la trasmissione apostolica dell'eucaristia.¹⁸⁸

Il Signore per primo inaugurò con la benedizione e il rendimento di grazie i misteri del suo corpo e del sangue e li trasmise agli apostoli, i quali da allora lo imitarono e insegnarono a farlo ai loro successori, ed anche ora tutta la santa chiesa universalmente osserva questo rito su tutta la terra.

Più interessante è la spiegazione del rito della messa (*De ordine missae*) al cap. 33, che ne ripercorre i vari momenti. Rabano Mauro invita i fedeli a far attenzione alla proclamazione della Parola di Dio perché venga ascoltata «la dottrina di colui verso il quale si rivolge con fervore tutta l'attenzione, e attraverso il Vangelo si comprenda la potenza di colui del cui corpo e sangue si sta celebrando il mistero»¹⁸⁹. L'ascolto è propedeutico alla comprensione di quanto

186 «Inde est, quod exponens nobis apostolus hunc panem unum, unum corpus Christi significare intellegi voluit. [...] Nec enim in sacramentis aliud offerri licet, nisi quod dominus ipse constituit, et suo exemplo facere nos docuit.»; HRABANUS MAURUS, *De institutione clericorum*, (lb. I,31), 332, 83-85.87-88 [ed. ita. *La formazione dei chierici*, ed. L. Samarati (Fonti medievali 25), Città Nuova, Roma 2002, 72].

187 Cf. HRABANUS MAURUS, *De institutione clericorum*, (lb. I,31), 333, 108ss.

188 «Cum benedictione ergo et gratiarum actione primum dominus corporis et sanguis sui sacramenta dedicavit et apostolis tradidit, quod exinde apostoli imitati fecere et successores suos facere docuerant, quod et nunc per totum orbem terrarum generaliter tota custodit ecclesia.»; HRABANUS MAURUS, *De institutione clericorum*, (lb. I,32), 339, 28-32 [ed. ita. *La formazione dei chierici*, ed. L. Samarati (Fonti medievali 25), Città Nuova, Roma 2002, 78].

189 «Ipsiusque virtus intellegatur per evangelium, cuius tunc corporis sacrosanctum celebratur mysterium»; HRABANUS MAURUS, *De institutione clericorum*, (lb. I,33), 342, 46-47.

poi sarebbe stato accolto dai fedeli sotto la forma sacramentale, e cioè la «virtus Christi». Il passo successivo è interamente dedicato a una rilettura allegorica della preparazione della mensa eucaristica, per nulla lontano dalle idee a cui stava lavorando in quegli stessi anni Amalario di Metz, di ritorno dalla legazione a Costantinopoli^{190,191}:

Sopra l'altare si mettono poi i vasi sacri: il calice e la patena, che in qualche modo raffigurano il sepolcro del Signore. Poiché, come allora il corpo di Cristo, imbalsamato, veniva deposto in un sepolcro nuovo per opera di pie persone, così oggi nella chiesa, mediante la funzione sacerdotale, si dispensa il mistico corpo di lui, riposto in vasi sacri con l'unguento delle sacre preghiere perché sia ricevuto dai fedeli. Poi il sacerdote canta la messa e, dopo aver invitato il popolo a innalzare il cuore a Dio, esortandolo a rendere grazie al Signore, riempie la bocca di lodi e prega affinché Dio Padre onnipotente, cui si inchinano i poteri celesti, ordini per la sua grazia di associare alle loro voci le acclamazioni degli uomini. [...] Di seguito avviene la consacrazione del corpo e del sangue del Signore, e una vigorosa invocazione a Dio, tra cui viene cantata anche la preghiera del Signore.

Ciò che distanzia l'interpretazione allegorica di Rabano Mauro da quella di Amalario è l'unità del corpo di Cristo, ad assumere un significato simbolico sono il corporale, il calice e la patena che ne ricordano la sepoltura, ma non si parla mai di una differenza tra il corpo e il sangue consacrato («consecratio corporis et sanguinis domini fit») e quello ricevuto dai fedeli.

190 Alcune analogie tra l'interpretazione di Rabano Mauro e quella di Amalario di Metz, di ritorno da Costantinopoli, potrebbero essere spiegate dalla lettura che il maestro di Fulda fa del commento alle lettere di Paolo di Teodoro di Mopsuestia, di cui rimane testimonianza in alcuni frammenti di Corbie; cf. P.-I. FRANSEN, «Théodore de Mopsueste sur saint Paul: Les fragments de Corbie et la témoignage de Rhaban Maur», in *Revue Bénédictine* 1 (2016) 112-121.

191 «Inmittiturque super altare corporalis pallium, quod significat lineum, quo corpus salvatoris involvebatur. Quod ex lino puro textum esse debet et non ex serico vel purpura, neque ex panno tincto, sicut a Sylvestre papa constitutum invenimus, quia in evangelio legitur: sindone munda involutum esse a Ioseph corpus salvatoris et sudarium capitis eius post resurrectionem domini non cum liteaminibus positum sed seorsum involutum inveniri. Ponuntur quoque tunc vasa sancta, quod est calix et patena, super altare, quae quodammodo dominici sepulcri typum habent; quia sicut tunc corpus Christi aromatibus unctum in sepulcro novo per piorum officium condebatur, ita modo ecclesia mysticum corpus illius cum unguentis sacrae orationis conditum in vasis sacris ad percipiendum fidelibus per sacerdotum officium administratur. Postea cantatur missa a sacerdote, qui postquam loquitur ad populum de elevatione cordis ad deum exhortaturque eos ad gratias agendas domino, laudibus os implet rogatque, ut ipse omnipotens deus pater, cui deserviunt caelestes potestates sua gratia illorum vocibus iubet humana adsociare confirmationes. [...] De hinc iam consecratio et sanguinis domini fit et deprecatio valida ad deum, inter quae et dominica oratio decantatur.»; HRABANUS MAURUS, *De institutione clericorum*, (Ib. I,33), 342, 49-60 [ed. ita. *La formazione dei chierici*, ed. L. Samarati (Fonti medievali 25), Città Nuova, Roma 2002, 80-81].

Nella teologia eucaristica di Rabano Mauro rimane centrale l'atto di comunicarsi al corpo e al sangue di Cristo, come chiaramente espresso nel lb. II al cap. 31 (*De nativitate Domini*):¹⁹²

Betlemme è dunque davvero casa del pane, perché Cristo si è degnato di nascervi come uomo, cioè come pane di vita, cibandosi del qual si vivrà in eterno.

È evidente che Rabano Mauro, al contrario dei suoi contemporanei, ma in continuità con il lavoro di Amalario di Metz, non cerca una sovrapposizione tra il corpo sacramentale di Cristo e quello storico, ma in qualche misura rimane legato al binomio sacramento – memoriale, «corpus et sanguis Christi – memorata coena».

2.1.4 *Il pane e il vino eucaristizzati nel commento a Matteo*

Appena quattro anni dopo la pubblicazione del manuale per i chierici, Rabano Mauro si dedica alla stesura del commento al vangelo di Matteo, trovandosi ancora una volta a dover interpretare il racconto dell'istituzione eucaristica:¹⁹³

192 «Ergo Bethlehem vere domus panis est, quia Christus homo in ea nasci dignatus est; panis videlicet vitae, de quo qui manducaverit, vivet in aeternum. Ex hac etiam causa credimus in ecclesia hunc morem inolevisse, ut in ea nocte, qua Christus creditur esse natus, sacra missarum solemnina celebrarentur, ut ea hora fideles quique sacramentum corporis et sanguis Christi perciperent, quae eum inter homines misericorditer natum scirent.»; HRABANUS MAURUS, *De institutione clericorum*, (lb. II,36), 378, 28-32 [ed. ita. *La formazione dei chierici*, ed. L. Samarati (Fonti medievali 25), Città Nuova, Roma 2002, 111].

193 «Hic est enim sanguis meus Novi Testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Quia ergo panis confirmat, vinum vero sanguinem operatur in carne, hic ad corpus Christi mystice, illud refertur ad sanguinem. Verum quia et nos in Christo et in nobis Christum manere oportet, vinum Dominici calicis aqua miscetur; attestante enim Iohanne aquae populi sunt. Et neque aquam solum neque solum vinum, sicut nec granum frumenti solum sine aquae admixtione et confectione in panem cuiquam licet offerre, ne talis videlicet oblatio quasi caput a membris discernendum esse significet et vel Christum sine nostrae redemptionis amore pati potuisse vel nos sine Christi passione salvari ac Patri offerri posse confingat. Quod si quem movet, cum cenatis Salvator apostolis suum corpus ac sanguinem tradiderit, quare nos universalis ecclesiae consuetudine ieiunii doceamur eadem sacramenta percipere, breviter audiat ideo tunc cenatos communicasse apostolos, quia necesse erat Pascha illud typicum antea consummari et sic ad veri Paschae sacramenta transiri, nunc in honorem tanti tamque terribilis sacramenti placuisse magistris ecclesiae primo nos Dominicae passionis participatione muniri, primo spiritalibus epulis interius exteriusque sacrari ac deinde terrenis dapibus corpus et vilibus escis refici.»; HRABANUS MAURUS, *Expositio in Matthaëum*, (lb. VIII,26,26), ed. B. Löfstedt (CCh.CM 174), Brepols, Turnhout 2000, 691-692, 9-29. Rabano aveva già affrontato il tema dell'eucaristia commentando il Padre Nostro (Mt 6, 11), ricorrendo ai sermoni domenicali di Agostino: «De sacramento autem corporis Domini ut illi non moveant quaestionem, qui plurimi in Orientalibus patribus non cotidie cenae Dominicae communicent,

Questo infatti è il mio sangue della nuova alleanza, che verrà effuso per molti in remissione dei peccati. Poiché dunque il pane consolida, mentre il vino opera il sangue nella carne, quello si riferisce misticamente al corpo di Cristo, questo al sangue. Invero, poiché è necessario che anche noi rimaniamo in Cristo e che Cristo rimanga in noi, il vino del calice del Signore viene mescolato con l'acqua: lo attesta infatti Giovanni, che le acque sono i popoli. E a nessuno è lecito offrire né solo acqua né solo vino, come non è lecito offrire il grano di frumento senza essere stato mescolato coll'acqua ed essere stato confezionato in pane, evidentemente affinché tale offerta non indichi quasi che il capo rimanga diviso dalle membra, o che finga che Cristo possa aver sofferto senza amore per la nostra redenzione, o che noi ci possiamo salvare senza la passione di Cristo e anche essere offerti al Padre. Poiché se scuote qualcuno il fatto che, mentre il salvatore ha consegnato il suo corpo e il suo sangue agli apostoli che avevano cenato, ci venga insegnato a ricevere gli stessi sacramenti con la consuetudine del digiuno della chiesa universale, ascolti brevemente che allora ha comunicato gli apostoli che avevano cenato perché era necessario che la Pasqua, quella simbolica, venisse consumata prima e così si passasse ai sacramenti della vera Pasqua, e che ora, in onore di tanto e tanto terribile sacramento, è piaciuto ai maestri della chiesa che prima venissero fortificati con la partecipazione alla passione del Signore, che prima venissero consacrati interiormente con conviti spirituali, e che dopo venisse rinnovato con banchetti terreni e con cibi profani.

Al centro della riflessione di Rabano si trova il passaggio «*sul pane che consolida, e il vino che opera il sangue nella carne, quello si riferisce misticamente al corpo di Cristo, questo al sangue*», che fa seguire, come spiegazione, alle parole di Cristo sul calice: «questo infatti è il mio sangue della nuova alleanza, che verrà effuso per molti in remissione dei peccati» (Mt 26,28).

Pur sapendo che Rabano Mauro riprende qui il commento a Luca di Beda il Venerabile¹⁹⁴, la domanda sul senso del passo rimane invariata: cosa intende per «*hic ad corpus Christi mystice*» quando nello stesso passo accenna ai frutti della comunione come «*primo spiritalibus ... deinde terrenis*»? L'avverbio *misticamente* riferito al rapporto pane-corpo e vino-sangue, indica un rapporto

cum iste panis «cotidianus» dictus est. Restat, ut cotidianum panem accipiamus spiritalem, praecepta scilicet Divina, quae cotidie oportet meditari et operari. Nam de ipsis Dominus dicit: *Operamini escam, quae non corrumpitur*. Cotidianus autem iste cibus nunc dicitur, quamdiu ista vita temporalis per dies decedentes succedentesque peragitur. Et re vera quamdiu nunc in superiora, nunc in inferiora, id est nunc in spiritalia, nunc in carnalia animi affectus alternat, tamquam ei, qui aliquando pascitur cibo, aliquando famem patitur, cotidie panis necessarius est, quo reficiatur esuriens et relevans erigatur»; HRABANUS MAURUS, *Expositio in Matthaëum*, (lb. II,6, 11), 182ss., 13-24.

194 Cf. BEDA VENERABILIS, *In Lucam*, ed. D. Hurst (CCh.SL 120), Brepols, Turnhout 1960, 379, 632-642; BEDA VENERABILIS, *In Marcum*, ed. D. Hurst (CCh.SL 120), Brepols, Turnhout 1960, 611, 651-670.

analogico, metaforico o allegorico, oppure come per l'uso in Rabano Mauro del termine *mystice*¹⁹⁵ indica una realtà sul piano della fede?

195 “Il *modus operandi* di Rabano Mauro nell’*Expositio in Matthaëum* è il medesimo da lui utilizzato nelle due opere precedenti, il *De inst. cleric.* (819) e il *Lb. de com.* (820): la *caritas*, con cui Rabano Mauro motiva il suo impegno esegetico e contemporaneamente designa i frutti di una buona esegesi; la *ratiocinatio*, con cui egli designa l’adattamento scolastico delle *quaestiones et responsiones* della retorica patristica, ossia la fase preliminare alla stesura materiale dell’opera; l’*enodatio*, che rappresenta, nell’atto stesso di stendere l’opera, il momento di raccordo della *ratiocinatio* con la tradizione fissata nelle tre *auctoritates*: Bibbia, Padri, *regula fidei*. La scelta stessa di commentare il Vangelo di Matteo risponde alla tradizione esegetica e teologica dei Padri latini, che avevano commentato Matteo più di ogni altro libro del NT, assumendo nell’argomentazione i temi teologici ed esegetici tipici di questo Vangelo: cristologia discendente, ecclesiologia costruita su una teologia della sostituzione (Israele-Chiesa) e lettura tipologica. Per compiere un salto interpretativo nella lettura dell’*Expositio in Matthaëum*, va considerato anche il nesso fra i tre sensi scritturali assunti da Rabano Mauro come ‘scientia sanctorum scripturarum’ (storico, tropologico, allegorico) e la loro applicazione al Vangelo di Matteo e alla teologia di questo (cristologia ed ecclesiologia). Rabano è qui solito ricorrere a due costruzioni per indicare il passaggio dall’interpretazione letterale e tropologica a quella spirituale: ‘in sacris voluminibus intellectu mystico sanctus Spiritus designatur’, e ‘secundum mysticos intellectus’; le formulazioni vengono spesso riassunte con l’espressione ‘mystice significare’, ‘mystice intelligitur significare’ o ancora ‘mystice interpretatur’, ‘mystice demonstrat’. Sia nel primo caso, ove ricorre l’opera dello Spirito Santo, sia nel secondo, ove ricorre l’*intellectus*, a guidare il senso dell’espressione è l’aggettivo *mysticus*, che ha parte preminente nella teoria esegetica di Rabano. Di fatto, egli aveva già affrontato la problematica dei sensi della Scrittura nel manualistico *De inst. clericorum*: ‘Nec enim eis aliqua eorum ignorare licet, cum quibus vel se vel subiectos instruere debent, id est scientiam sanctorum scripturarum, puram veritatem historiarum, modos tropicarum locutionum, significationem rerum mysticarum’. L’agostiniana ‘scientia sanctorum scripturarum’ distingue tre gradi di conoscenza che pur essendo distinti tra loro non costituiscono tre momenti separati dell’interpretazione, ma un solo momento garantito dalla successione tra semplice verità delle storie, modi delle espressioni figurate (metaforiche) e annunzio (*significatio*) di cose mistiche. Tali cose mistiche indicano in realtà la continuità sul piano storico della narrazione scritturistica, come la tradizione dell’esegesi gregoriana vuole. Per Rabano Mauro la lettura mistica o spirituale si collega direttamente alla corrispondenza che c’è tra mistero di Cristo e mistero della Chiesa. Nel commento a Mt 2, 11 s. (i Magi che vengono ad adorare Cristo) l’avverbio *mystice* introduce il lettore alla comprensione *spirituale* dell’ingresso dei Magi nella *domus Christi*, e contemporaneamente suggerisce il senso esegetico-teologico dei *terna munera* (senso storico, tropologico e allegorico) legati alla *litterarum peritia* (il disvelamento dei tesori scritturistici): ‘*Mystice autem tres magi significant gentilem populum ex tribus filiis Noe procreatum et a tribus partibus orbis ad Christi fidem venientem. Stella quidem propheticum sermonem significat veraciter Domini nativitatem demonstrantem. Herodes vero typum tenet diaboli, qui cognita Salvatoris nativitate persequitur illum, membris eius temporalem praeparans mortem. A quo magi pergunt, cum ab idolatria gentes recedunt et ad domum, in qua est Christus (id est ecclesiam catholicam) perveniunt. In quam per baptismum et fidem veram ingredientes, repperiunt Christum cum matre sua (cum sancta videlicet ecclesia), quae virgo permanens cotidie Deo Patri filios generat, Ioseph inde sequestrato (hoc est Iudaeorum populo propter perfidiam escluso). Et apertis thesauris suis (id est litterarum peritia) obtulerunt ei terna munera, hoc est phisicam, aethicam, logicam; sive historiam, tropologiam et allegoriam; vel fidem sanctae Trinitatis. Munera ergo in thesauris clausa significant fidem in corde reconditam. Munera vero de thesauris apertis prolata significant fidem oris confessione atque operis probatione manifestatam*’. Secondo il senso mistico, avvallato dalla tradizione, i tre Magi, che si sono messi

L'avverbio *mystice* sembra non essere riferito al solo modo di permanere di Cristo nelle specie eucaristiche, ma anche come suggerisce il testo di partenza di Beda, al permanere dei fedeli in Cristo e di Cristo nei fedeli. Con il ricorso a *mystice*, Rabano fa riferimento agli effetti della comunione eucaristica nella stessa forma e nella stessa misura in cui ha descritto il «soave saziarsi del corpo di Cristo» per chi conserva il senso spirituale delle Scritture nel proprio cuore. L'idea che l'avverbio *mystice* riassume anche quanto il sacramento operi nei credenti che assumono le specie, è anche avvalorato dal lungo passo in cui Rabano si intrattiene sull'acqua aggiunta al calice di vino e sul frumento di cui è costituito il pane eucaristico, segno dell'unione tra l'umano e il divino. Tale

in viaggio per venerare Cristo, alludono alla venuta dei popoli pagani alla fede in Cristo. Così è anche quando afferma che la stella secondo gli scritti profetici conferma la veridicità della nascita del Salvatore. Mentre Erode compare già come il *typum diaboli* cioè il male che opera costantemente contro il progetto di Dio, così è anche nel commento di Mt 2, 23 (il ritorno di Cristo dall'Egitto a Nazareth) dove Rabano definisce Erode 'quorum typum tenuit', cioè l'immagine di tutti coloro che nei secoli avrebbero perseguitato la chiesa di Cristo, riferendosi all'episodio del massacro dei santi Innocenti. Ma l'interpretazione secondo il senso mistico entra nel suo vivo quando Rabano parla dell'ingresso dei Magi nella casa di Cristo, lasciandosi alle spalle l'idolatria. Nel commento a Mt 2, 11 s. si legge che i Magi 'entrando in quella [sc. la *domus Christi*, ossia la Chiesa] tramite il battesimo e la vera fede, trovano Cristo con sua madre [sc. la Chiesa], che pur rimanendo vergine ogni giorno genera figli per Dio Padre'. La Chiesa, *domus Christi*, è così intimamente unita a Cristo che, trovando lui tramite il sacramento del battesimo e l'adesione alla vera fede, troviamo anche lei, la madre di tutti i credenti in ogni tempo. In questo modo Rabano unisce la Chiesa e la sua missione al mistero dell'Incarnazione, incrociando temi cristologici ed ecclesiologicali tipici del Vangelo di Matteo. La Chiesa è madre in quanto è il luogo ove si dispiega la vita sacramentale del credente. Quello che invece sorprende è il paragrafo con cui Rabano conclude la lettura spirituale di Mt 2, 11 s., puntualizzando i tre sensi delle Scritture: 'i Magi aprendo i loro tesori, cioè la conoscenza delle lettere, offrono a lui [sc. Cristo] tre doni, cioè la fisica, l'etica, la logica; o altrimenti la storia, la tropologia, l'allegoria, o ancora la fede della Trinità. Perciò i doni chiusi nel tesoro significano la fede custodita nel cuore. Invero, i doni tratti dai tesori aperti significano la fede manifestata con la confessione della bocca e con la prova delle opere'. Per Rabano l'esegesi è *litterarum peritia*, vale a dire *modus operandi* attraverso cui giungere alla conoscenza della vera fede: se la Sacra Pagina non è aperta alla comprensione attraverso la triplice lettura (storica, tropologica e allegorica), il suo contenuto di fede rimane inespresso, mentre quando si dischiudono i tesori della comprensione scritturistica la fede diviene manifesta in parole ed opere. Nel commento a Mt 2, 11 s. il nesso esegesi-teologia trova uno dei punti massimi della sua formulazione: il *modus operandi* (la *litterarum peritia* che apre ai 'terna munera Scripturae: historica, tropologica, allegorica') corrisponde al *modus theologandi* ('terna munera Scripturae vel fide sanctae Trinitatis', mediante la quale è espressa la continuità tra Incarnazione e Chiesa) fino quasi a voler ribadire un ordine nella *lex credendi*: 'munera de thesauris apertis prolata significant fidem oris confessione atque operis probatione manifestatam'. In Rabano il *sensus spiritalis* che si rivela attraverso l'interpretazione mistica della pagina evangelica ha lo scopo di mostrare così la continuità tra mistero dell'Incarnazione e istituzione della Chiesa come la forma attraverso cui Cristo, dopo essere asceso al cielo, si manifesta presso i credenti'; C. U. CORTONI, «Mystice Significare. Sull'esegesi spirituale di Rabano Mauro nel commento al vangelo di Matteo», in *Parola del Passato* 387 (2011) 106-112.

impostazione dipende molto dall'interpretazione eucaristica di Ireneo di Lione nel trattato *Adversus haereses*, sia per quanto riguarda l'unione dell'acqua al vino, il calice mescolato (l'umano e il divino), che per quanto riguarda il pane impastato di frumento, il «pane preparato (dall'uomo), che ricevono la parola di Dio e divengono eucaristia». Ireneo stesso si concentra sugli effetti della comunione sotto le due specie, effetti che si mostrano attraverso la *connaturalità* tra il pane e il vino, che in natura nutrono le membra dell'uomo perché rimanga in vita, e il pane e il vino eucaristizzati, che sostengono il corpo dell'uomo per il giorno della risurrezione¹⁹⁶.

Tale posizione viene chiarificata quando Rabano Mauro, nell'VIII ed ultimo libro dell'*Expositio*, commenta il versetto finale dell'ultimo capitolo del Vangelo di Matteo, «Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi»:¹⁹⁷

Dunque con questa abbondanza delle sue manifestazioni corporali il Signore volle mostrare, come abbiamo detto, per volontà divina di essere presente in ogni luogo secondo il desiderio dei buoni [...]. Apparve nello spezzare il pane a questi, che ritenendolo un forestiero gli diedero ospitalità; e sarà presente con noi, quando ai forestieri e ai poveri possiamo fare qualcosa di buono e liberamente sacrifichiamo il pane spezzato, ogni volta che i segni del suo corpo, e cioè il pane, assumiamo con coscienza vivificata e semplice. Apparve ai pescatori e apparendo aiutò quelli con divini benefici; sarà con noi, quando ci occupiamo con retta intenzione delle cose necessarie alla vita terrena e viene incontro alle nostre fatiche con l'aiuto della sua benevolenza [...]. Apparve prima in Giudea, poi in Galilea, dopo queste una seconda volta in Giudea il giorno che ascese in cielo. Era presente nella chiesa, quando da principio era chiusa entro il solo confine della Giudea: è presente ora, quando si trasferì con i Giudei abbandonati a causa dell'infedeltà presso altri popoli; ci sarà in futuro, quando prima della

196 IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, (IV,18), ed. A. Rousseau (SC 100), Cerf, Paris 1965, 596-598, 612, 1-2.6.

197 «Hac ergo frequentia corporalis suae manifestationis ostendere voluit Dominus, ut diximus, in omni loco se bonorum desiderii divinitus esse praesentem [...]. *Apparuit* in fractione panis his, qui se peregrinum esse putantes ad hospitium vocaverunt; *aderit* et nobis, cum peregrinis et pauperibus quaecumque possumus bona libenter impendimus in fractione panis, cum sacramenta corporis eius, videlicet panis, vivificata ac *simplici conscientia* sumimus. [...]. *Apparuit* piscantibus eosque apparens divinis adjuvit beneficiis; *aderit et nobis*, cum necessaria vitae temporalis recta intentione curamus iustisque nostris laboribus subsidium suae pietatis subiungit. [...]. *Apparuit* primo in Iudaea, deinde in Galilaea, post haec rursum in Iudaea die quo ascendit in caelum. *Aderat* ecclesiae, cum primo solius Iudaea terminis clauderetur; adest modo, cum Iudaeis ob culpam perfidiae derelictis transmigravit ad gentes; *aderit in futuro*, cum ante finem saeculi revertetur ad Iudaeam et, sicut Apostolus ait, *intrante gentium multitudine sic omnis Israhel salvus erit*. Novissime illis apparuit ascendens in caelum; *aderit et nobis*, ut eum post mortem sequi mereamur ad caelos, si ante mortem eum in Bethaniam, unde ascendit, *id est domum oboedientiae, sequi curamus.*»; HRABANUS MAURUS, *Expositio in Matthaem*, (VIII,28, 20), 790ss., 56 ss.

fine dei tempi sarà ritornato in Giudea e, come dice l'Apostolo, coll'ingresso della moltitudine delle genti anche tutto Israele sarà salvato. Da ultimo apparve a quelli ascendendo in cielo; sarà anche con noi, quando dopo la morte meritiamo di seguirlo in cielo, se prima della morte ci preoccupiamo di seguirlo in Betania, dove ascese, cioè la casa dell'obbedienza.

Assai efficace risulta l'alternanza fra i verbi *appareo*, proprio di Cristo risorto, e *adsum*, espressione attraverso la quale Cristo «si fa presente tra noi e nella Chiesa». In fondo, tutta la lettura mistica dei passi del Vangelo di Matteo operata da Rabano può essere riassunta in questa alternanza fra l'apparire storico e il permanere spirituale nella storia, in prospettiva necessariamente escatologica. Rabano rilegge le apparizioni o *manifestazioni corporali* di Cristo attraverso una citazione del libro degli *Atti*: «Sic veniet, quemadmodum vidistis eum euntem in caelum»¹⁹⁸.

In *Atti* 1,11 le parole pronunciate dai due uomini in bianche vesti al momento dell'Ascensione di Gesù annunciano che «allo stesso modo in cui Gesù è stato visto andare in cielo così farà il suo ritorno in mezzo agli apostoli». Centrale per Rabano è quel *quemadmodum* che viene poi rielaborato attraverso l'alternarsi di *appareo* e *adsum* fino alla prospettiva escatologica con cui chiude il commentario stesso.

Nel primo caso Rabano parla dell'eucaristia partendo dalla «pura veritas historiarum» del racconto dei discepoli di Emmaus, che credendolo uno straniero lo invitarono a condividere la mensa con loro, e solo nello spezzare il pane lo riconobbero come il Cristo risorto cui corrisponde il verbo *appareo* al perfetto. Anche in questo caso l'interpretazione mistica sposta l'attenzione sull'assunzione del pane eucaristico vivificato con una coscienza pura, il verbo che designa la presenza di Cristo tra i suoi in questo caso è *adsum* al futuro, mentre l'azione di assumere il pane eucaristizzato è resa al presente.

Rabano Mauro coerentemente con quanto già affermato nel lb. I del *De institutione clericorum* considera la celebrazione eucaristica una «memorata coena», evitando accuratamente l'uso di verbi come *mutazione* o *essere*, e ricorrendo a costruzioni come «corporis et sanguis sui mysteria in his rebus sanciri voluisset» o «de officio missae, quo ipsa sacramenta corporis et sanguis Christi conficiuntur», insistendo al contrario sull'assunzione del corpo e del sangue di Cristo «ut deum habere mereatur in se habitationem» (*De instit. cler.* I,39).

198 HRABANUS MAURUS, *Expositio in Matthaem*, (VIII,28, 20), 790, 54ss.

2.2 *Il fisicismo eucaristico di Pascasio Radberto tra opposizione all'allegorismo di Amalario di Metz e cristologia antiadozionista*

Di segno completamente opposto sembra essere l'opera sul sacramento eucaristico redatta da Pascasio Radberto. Due possono essere considerati i segnali di una precisa volontà di escludere aprioristicamente l'interpretazione allegorica di Amalario e quella mistica di Rabano: il primo è la diretta citazione nella *Epistola ad Fredugardum* della dottrina del triforme corpo di Cristo di Amalario come già eterodossa, il secondo è la mancanza di qualsiasi riferimento all'opera disciplinare ed esegetica di Rabano Mauro, il quale lo aveva da tempo preceduto nelle considerazioni intorno al sacramento eucaristico, tanto nel manuale per i chierici che nel commento al vangelo di Matteo.

Il nucleo centrale della riflessione sacramentale di Pascasio Radberto sembra al contrario gravitare attorno alla riflessione cristologica altomedievale sviluppata dalla chiesa latina contro le tendenze adozioniste della chiesa mozarabica. Infatti, allo stesso modo di Floro di Lione, legato alla figura del vescovo antiadozionista Agobardo, Pascasio giunge alla formulazione di un fisicismo eucaristico che rimarrà per i secoli successivi la base dell'interpretazione del sacramento eucaristico.

2.2.1 *La veritas cristologica di Pascasio Radberto*

La controversia altomedievale che mostra con maggiore evidenza lo sviluppo nella chiesa latina di una cristologia trinitaria basata sul concetto calcedonense di «veritas Christi» rimane quella incentrata sull'eucaristia. Infatti il fisicismo eucaristico sviluppato da Pascasio Radberto nel primo trattato interamente dedicato all'eucaristia, il *De corpore et sanguine Domini* (c. 831-833)¹⁹⁹, non è spiegabile altrimenti se non legato allo sviluppo della nozione di «veritas Christi» presente negli scritti anti-adozionisti di Alcuino di York e Beato Liébana e nella condanna dell'adozionismo al sinodo di Cividale del Friuli, rendendo dottrina della chiesa la cristologia monopersonalista della scuola alessandrina

199 «Non enim omnis figura umbra vel falsitas. Unde Paulus de unico Filio ad Hebraeos loquens ait: Qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius portansque omnia verbo virtutis suae purgationem peccatorum faciens. Quibus profecto verbis duas in Christo substantias declarat et utrasque veras. Nam cum dicit: Qui cum sit splendor gloriae, divinitatis consubstantialem praedicat. Cum vero figura vel character substantiae eius, humanitatis designat naturam, ubi corporaliter plenitudo inhabitat divinitatis et tamen in utroque unus te verus Christus Deus catholice commendatur»; PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domine*, (lb. IV), ed. B. Paulus (CCh. CM 16), Brepols, Turnhout 1969, 29, 46-57.

che influenzò l'intero Medioevo²⁰⁰.

La definizione di fede di Calcedonia «vero Dio e vero uomo... non diviso o separato in due persone, ma un unico e medesimo figlio, unigenito, Dio, verbo e signore Gesù Cristo»²⁰¹ risulta essere il tema unificante delle due maggiori opere di Pascasio Radberto: l'*Expositio in Matheo* in dodici libri (lb. I-IV prima dell'831; lb. V-XII dopo l'849)²⁰² e il *De corpore et sanguine Domini* al quale va

200 Pascasio Radberto è debitore di una cristologia monopersonalista, introdotta da Alcuino nella teologia latina, che contro la cristologia adozionista di Elipando di Toledo e Felice di Urgel, volta ad enfatizzare l'umanità di Cristo salvaguardando la sua divinità, ribadì il dogma cristologico di Calcedonia secondo il modello dei Padri alessandrini, forse giunto in Occidente con l'ingresso dei nestoriani al seguito dell'invasione araba della penisola Iberica. Gli autori che maggiormente interessano il panorama teologico dei secoli VIII e IX tra Oriente ed Occidente sono Teodoro di Mopsuestia, Efrem il Siro, Ambrogio, Massimo il Confessore, Dionigi l'Areopagita, ai cui scritti si rifanno i protagonisti della controversia iconoclasta, adozionista, eucaristica. Il primo caso è costituito dalla lettura di Teodoro di Mopsuestia ed Efrem il Siro per quanto riguarda l'influenza sulla cristologia adozionista di Elipando di Toledo e la dottrina eucaristica di Costantino V, poi confluita nella professione di fede di Hieria. Il secondo caso è costituito dall'influenza esercitata dalla cristologia di Tertulliano e Origene sugli autori impegnati nella controversia eucaristica e successivamente in quella sulla predestinazione. Al centro dell'assimilazione dei due modelli nel secolo IX sarebbe la traduzione di Massimo il Confessore condotta da Scoto Eriugena. Di notevole interesse è l'intreccio che lega gli scritti di Teodoro di Mopsuestia ad Ambrogio di Milano, due autori le cui opere rientrano nella polemica iconoclasta, come nel caso dell'utilizzo della cristologia di Ambrogio da parte di Niceforo di Costantinopoli nella sua opera apologetica in difesa dell'iconodulia, e ancora prima da Giovanni Damasceno. In Occidente gli scritti di Teodoro di Mopsuestia sono trasmessi sotto il nome e l'autorità di Ambrogio in seguito identificato con l'Ambrosiaster. Per la trasmissione degli scritti di Teodoro di Mopsuestia attraverso la tradizione dell'Ambrosiaster cf. S. CANTELLI BERARDUCCI, *Hrabani Mauri Opera Exegetica*, I, *Rabano Mauro esegeta. Le fonti. I commentari*, Brepols, Turnhout 2006, 164-167. Marta Cristiani in un articolo recente (2003) studiando la cristologia all'incrocio tra Occidente e Oriente auspicava una storia degli effetti delle opere di Tertulliano e Origene sulla cristologia di Massimo il Confessore, e per riflesso sull'opera di Scoto Eriugena traduttore di Massimo, e la dottrina eucaristica di Pascasio Radberto; cf. M. CRISTIANI, «Logos e Storia. Cristologia d'Oriente e d'Occidente», in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente*, vol. I, (ST 51), CISAM, Spoleto 2004, 205-247.

201 «Sequentes igitur sanctos patres unum eundemque confiteri filium dominum nostrum Iesum Christum consonater omnes docemus eundem perfectum in deitate, eundem perfectum in humanitate, deum vere et hominem vere eundem ex anima rationale et corpore, consubstantiali patri secundum deitatem et consubstantiali nobis eundem secundum humanitatem, per omnia nobis similem absque peccato, ante saecula quidem de patre genitum secundum deitatem, in novissimis autem diebus eundem propter nos et propter salutem nostram ex Maria virgine dei genitrice secundum humanitatem, unum eundemque Christum filium dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse inmutabiliter indivise inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturae et in unam personam atque subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum sive divisum, sed unum et eundem filium unigenitum deum verbum dominum Iesum Christum»; *Concilium Chalcedonensis*, ed. E. Mühlberg, (CCCCEGD I), Brepols, Turnhout 2006, 136-137, 360-390.

202 «Quapropter audiant qui eum rescindere volunt et duas in Christo introducere personas unam secundum carnem adoptionis alteram secundum naturam proprietatis Dei ita ut unus in eo dicatur nuncupativus Dei Filius alter verus proprius. Verum tamen angelus docet et ostendit quod

aggiunta l'*Epistola ad Fredugardum* (c. 856), che riporta per intero il commento a Mt 26,26 (l'istituzione dell'eucaristia) sviluppato nell'*Expositio*.

I termini chiave che traducono la cristologia calcedonense negli scritti di Pascasio Radberto sono «veritas Evangelii»²⁰³ (*Expos. in Math.*) e «veritas carnis»²⁰⁴ (*De corp. et sang. Dom.*), entrambi riassumibili nell'«integer Christus»²⁰⁵, ossia la coincidenza sul piano soteriologico della «caro Christi storici», e cioè l'incarnazione e il mistero della redenzione come *adoptio* della natura umana, con la «caro Christi in mysterio», il corpo sacramentale di Cristo mediante cui il fedele è unito a Cristo stesso²⁰⁶.

In questo modo confessare Cristo vero Dio e vero uomo implica che nell'eucaristia sia presente la vera carne e il vero sangue del Cristo perché si realizzi sacramentalmente la «vera adoptio» dell'uomo.²⁰⁷

E perciò realmente chi degnamente mangia questa carne e beve questo sangue, già beve e mangia la vita eterna e Cristo rimane in lui per la vera carne del Verbo e per il suo sangue e così noi in quello per il vero uomo che assunse. Perché se Dio è veramente uomo, ed è vera la carne di Cristo in questo sacramento della fede, in noi per quello si mostra anche una vera unità e una vera adozione nel corpo di Cristo.

Adoptio è tra i termini che ricorrono con più frequenza negli scritti di Pa-

idem in utroque et unus sit Dominus unus in sepultura corporis unus in Verbo unus et in anima unus itaque in utraque natura indissolubilis et indissociabilis manens in una persona Deus et Dominus. Nec Verbo divisus a carne nec carne a verbo neque anima da Verbo et carne sed in his omnibus unus Deus et homo unus mediator Dei et hominum Dominus Iesus Christus. Sicque recte supra am dixi iure predicatur Christus proprius Dei Filius in unitate persone crucifixus ac passus mortuus et sepultus cum sola caro sit passa»; PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matheo*, (lb. XII,28,6), ed. B. Paulus (CCh.CM 56B), Brepols, Turnhout 1984, 1420, 4985-4997.

203 Cf. PASCASIUS RADBERTUS, *Exposito in Matheo*, (lb. I,1,17), ed. B. Paulus (CCh.CM 56), Brepols, Turnhout 1984, 102-103, 3023-3029.

204 Cf. PASCASIUS RADBERTUS, *Epistula ad Fredugardum*, ed. B. Paulus (CCh.CM 16), Brepols, Turnhout 1969, 147, 90.

205 Cf. PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matheo*, (lb. XII,26,26), 1288-1289, 708-710; PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, (lb. X), 68, 78; PASCASIUS RADBERTUS, *Epistula ad Fredugardum*, CCCM 16, 150, 180.

206 Cf. PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, (lb. I), 14, 44; 55, 160. MAZZA, *Continuità e discontinuità*, 49-54.

207 «Et ideo vere qui manducat hanc carnem digne et bibit hunc sanguinem, iam vitam aeternam bibit et manducat et Christus in eum manent per veram carnem Verbi et per suum sanguinem sicut et nos in illo per verum quem assumpsit hominem. Quod si vere Deus homo est, vera et caro Christi in hoc fidei scramento est, vera et in nobis per hoc praestatur unitas et in corpore Christi vera adoptio.»; PASCASIUS RADBERTUS, *Epistula ad Fredugardum*, 160, 510-512.

scasio²⁰⁸, per la possibilità che offre di concentrare in un'unica espressione la «virtus sacramenti», cioè l'adozione a figli²⁰⁹, e l'unità della chiesa che si realizza mediante la comunione all'unico corpo:²¹⁰

In realtà con il sacramento della sua natività e umanità sia ci redime con il perdono sia ci apre alla comprensione della Scrittura, e la via attraverso lui si è mostrata e la potenza distribuisce, perché passiamo all'adozione di figli dalla schiavitù. Inoltre col sacramento del battesimo si spalanca la porta per entrare in questa adozione, affinché poi un solo corpo si costituisca nelle membra di Cristo liberati dal male grazie alla medesima redenzione.

Parlare di *adoptio* nella chiesa carolingia presenta comunque delle ambiguità dopo le ripetute condanne della dottrina adozionista di Elipando di Toledo e Felice di Urgel²¹¹. Ma nel caso di Pascasio il termine è utilizzato in maniera affine

208 Il sostantivo *adoptio* e tutti i suoi derivati si ritrovano in tutti gli scritti di Pascasio Radberto con sfumature cristologiche anti-adozioniste, come adozione a figli di Dio dei credenti: «Christianorum vero excellentissimae virtutes sunt dona quorum benedictio adoptio est filiorum et participatio in Christo divinitatis testimonium sanctitatis gratia honoris amplissima dignitas meritorum praeclarum et ubertissimus fructus aeternae hereditatis»; PASCASIUS RADBERTUS, *De benedictionibus patriarcharum Iacob et Moysi*, (lb. II), ed. B. Paulus (CCh.CM 96), Brepols, Turnhout 1993, 112, ll. 1487-91. «Sacramento vero nativitatibus eius et nos redimimur ad veniam et Scripturae aperiuntur ad intelligentiam et via per eum nobis monstratur et potestas largitur, ut in adoptionem filiorum ex servitute transeamus»; PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, (lb. III), 25, 35-38. «Qua gratis quidem iustificamur sine operibus ut eramus ire sola fide per gratiam efficiamur filii adoptionis»; PASCASIUS RADBERTUS, *De fide, spe et caritate*, ed. B. Paulus (CCh.CM 97), Brepols, Turnhout 1990, 42, 1268-1270. «At vero non adoptivus Dei Filius, in plenitudine temporum venit, missus a patre, natus ex muliere, factus sub lege, qui solus eguit regenerationis sacramento, neque renasci, quoniam conceptus et natus non aliud fuit quam proprius dei Filius, qui nobis per adoptionis gratiam sua dignatus est benignitate per lavacrum regenerationis largire fraternitatis consortium»; PASCASIUS RADBERTUS, *De partu Virginis*, (lb. II), ed. E.A. Matter (CCh.CM 56C), Brepols, Turnhout 1985, 84, 429-435. «Grandis fidei clamor per quam in Spiritu adoptionis clamamus: Abba pater»; PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in lamentationes Hieremiae*, (lb. III), ed. B. Paulus (CCh.CM 85), Brepols, Turnhout 1988, 224, 2375). «Neque dicitur putativus aut adoptivus aut nuncupativus sed totus integer Deus et homo Dei Filius et hominis filius»; PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in psalmum XLIV*, ed. B. Paulus (CCh.CM 94), Brepols, Turnhout 1991, 83, 326-328.

209 Cf. A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Brepols, Turnhout 1966, 268-270, 141.225.233.390.

210 «Sacramento vero nativitatibus eius et nos redimimur ad veniam et Scripturae aperiuntur ad intelligentiam, et via per eum nobis monstratur et potestas largitur, ut in adoptionem filiorum ex servitute transeamus. Porro baptismi sacramento intrandi ad eadem adoptionem ostium credentibus panditur, ut deinceps in membris Christi per eadem renascentiam liberati a malo unum corpus efficiatur.»; PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, 25, 35-42.

211 L'adozionismo è il primo vero banco di prova per la formazione di un metodo teologico presso gli scrittori ecclesiastici carolingi. Coinvolse in prima persona Alcuino, Paolino di Aquileia, Agobardo di Lione; cf. BISOGNO, *Il metodo carolingio*, 41-78.

al senso con cui lo si ritrova nella liturgia mozarabica²¹². Quando il termine è riferito all'incarnazione come unione ipostatica delle due nature in una sola Persona va compreso come equivalente di *adsumptio* (il Verbo che prende su di sé la natura umana), quando invece è attribuito al mistero della redenzione va riferito a due fatti principali: la salvezza integrale dell'uomo procurata dall'assunzione della carne da parte del Figlio di Dio, e la «vera adoptio» dell'uomo tramite l'*adsumptio* delle specie eucaristizzate come intima unione all'unico Corpo.

In realtà il recupero di Calcedonia avviene indirettamente attraverso il sinodo di Cividale del Friuli durante il quale fu condannata la dottrina adozionista di Felice di Urgel²¹³. Il ricorso alla letteratura apologetica antiadozionista diventa consistente nei libri del Commentario pubblicati dopo l'849 (V-XII), e cioè a controversie avviate (eucaristia e predestinazione), come nel caso del *Contra Felicem Urgellitanum* di Paolino di Aquileia²¹⁴, sotto la cui autorità fu celebrato il sinodo di Cividale del Friuli.²¹⁵

Nessuno dubiti che questa è fede cattolica e cioè che Gesù Cristo è capito e adorato allo stesso tempo Dio e uomo.

La cristologia calcedonense delle due nature in una persona assume valore

212 Cf. *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, ed. M. Férotin (BEL 78), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1995, XXIX-XXXII; F. GABROL, «Mozarabe (La liturgie)», in *DACL* vol. XII/1, Paris 1935, 466-468; J. F. RIVERA, «La controversia adopcionista del siglo VIII y la ortodoxia de la liturgia mozárabe», in *Ephemerides Liturgicae* 47 (1933) 506-536; W. HEIL, «Der Adoptionismus, Alkuin und Spanien», in *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, vol. II, ed. W. Braunsfels, Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1965, 117-125; E. SÁNCHEZ REYES (ed.), «Herejías de la época vigoda», in *Historia de los Heterodoxos españoles*, vol. I, Madrid 1963, 307-374. Per la cristologia antiochena cf. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 465-474.

213 Cf.: «Quod autem sequitur quia Iacob genuit Ioseph virum Mariae de qua natus est Christus non credentibus utique satis difficillimam generat quaestionem quid pertineat ad Christum generatio ex David origine ad Ioseph usque deducta cum omnes secundum Scripturam divinam catholicae confiteamur quia Christus de Ioseph semine non sit natus sed de Spiritu Sancto et Maria virgine sicut in Symbolo confitemur procreatus.»; PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matheo*, (lb. I,1,16), 73-74, 2184-2190.

214 Paolino di Aquileia è tra gli scrittori ecclesiastici che vissero accanto a Carlo Magno alla corte di Aquisgrana, a lui si deve il primo nucleo dei *Libri Carolini*, più tardi sviluppati da Teodolfo di Orleans, per rispondere all'iconodulia della chiesa di Bisanzio, e il primo resoconto della dottrina adozionista conosciuto come *Liber sacrosyllabus contra Elipandum*; cf. A. BISOGNO, *Il metodo carolingio*, 209-216.

215 «Nulli dubium quod haec est fides catholica ut Iesus Christus idemque Deus et homo intellegatur et adoretur.»; PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matheo*, (lb. VII,15,22), 776, 2777-2779.

soteriologico nel lb. XII quando Pascasio mette in relazione la passione del Verbo incarnato con la «vis sacramenti» dell'eucaristia:²¹⁶

E poiché nel sacramento del Figlio dell'uomo è lo stesso Figlio di Dio che in quello patisce e non in se per se, perché Cristo è uno, Dio e uomo. Perciò non devi temere di confessare che è nel sacramento della nostra salvezza né confonda che è nella proprietà di ciascuna natura.

Accanto a Paolino di Aquileia, Pascasio cita anche i teologi ed esegeti che parteciparono alla prima fase della crisi adozionista: Beato di Liébana (+ c. 798) e Alcuino di York (+ 804). Di Beato di Liébana cita il *Commentarius in Apocalipsin* in dodici libri cogliendo il legame tra chiesa e regno di Dio²¹⁷. Dalla lettura del commento all'Apocalisse di Beato di Liébana, Pascasio ne deduce che le eterodossie costituiscono non solo un pericolo per l'unità del pensiero teologico, ma anche per l'unità del corpo stesso della chiesa che è corpo mistico di Cristo.

Un dato non trascurabile che emerge dalla produzione controversistica di Beato di Liébana è l'attestazione per la prima volta in area latina della relazione tra la «veritas Christi» e la «veritas carnis suae»:²¹⁸

La Verità dice in mezzo a questi della sua carne: sono il Figlio di Dio e chi nega me, nega quello che mi ha inviato.

Il concetto è ulteriormente precisato in altri due passi dello scritto di Beato contro Elipando, nei quali spesso l'adozionismo è associato alla dottrina eterodossa degli Ariani o dei Manichei:²¹⁹

216 «Et qui patitur in sacramento Filius hominis ipse est Filius Dei qui in eo patitur et non in sese quia Deus et homo unus est Christus. Quapropter ne timeas confiteri quod in sacramento nostre salutis est ne confundas quod in proprietate uniuscuiusque nature est.»; PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matheo*, (lb. XII,26,38), 1320, 1400-1404.

217 Cf.: «Porro regnum caelorum sciut iam supra dixi tripliciter accipitur. Scilicet aut ipse Christus sicut hoc loco aut praesens ecclesia sicut in quam plurimis, certe aut Evangelium quod et hic etiam non incongruenter significatur. Quia ultra omnium philosophorum dogmata et Scripturarum Sanctarum mysteria crevisse manifestum est. Sed melius tamen de Christo intellegitur dictum ex quo et per quem ipsum Evangelium crevit et dilatatum est.»; PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matheo*, (lb. VII,13,31), 710.633-635.

218 «Veritas dicit per hos carnis suae: Filius Dei sum et qui negat me, negat eum qui me misit.»; BEATUS LIEBANENSIS, ETERIUS OXOMENSIS, *Adversus Elipandum libri duo*, (lb. I,7), 4, 148.

219 «Veritatis carnem non esse veram carnem, non est bonum. Nam inaequalem Patri esse Filium, Arii fides est. Quem virgo peperit non esse Filium Dei, Elipandum fides est. Veritatis carnem non esse veram carnem, Manichaeorum fides est.»; BEATUS LIEBANENSIS, ETERIUS OXOMENSIS, *Adversus Elipandum libri duo*, (lb. I,85), 64, 2438-2441.

Affermare che la carne della Verità non sia vera carne, non è cosa buona. Infatti dire che il Figlio non è uguale al Padre, è la fede di Ario. Dire che quello partorito dalla vergine non sia il Figlio di Dio, è la fede di Elipando. Affermare che la carne della Verità non sia vera carne, è la fede dei Manichei.

Già in queste poche righe di Beato è annunciato quanto poi verrà sviluppato da Pascasio Radberto nella sua teologia eucaristica: il fondamentale nesso tra la realtà della carne sacramentale e la carne reale (storica). Il ricorso alla dottrina eterodossa dei Manichei e degli Ariani diventa nel sec. IX un *topos* teologico per dimostrare quanto fosse erronea l'interpretazione «in figura» del corpo di Cristo nelle specie eucaristizzate²²⁰.

Per alcuni aspetti l'adozionismo di Elipando doveva sembrare un recupero della dottrina manichea, più che per una cattiva interpretazione di Agostino, a motivo della situazione in cui scriveva il vescovo di Toledo. La teologia trinitaria di Elipando rispondeva alla dottrina delle tre persone corporali di Migezio, formulata in risposta alla messa in discussione dell'economia di Cristo (incarnazione, passione e redenzione) nella chiesa mozarabica, impegnata in un confronto serrato con la teologia nestorianizzante islamica²²¹. Lo stesso tema è trattato da Beato nel lb. II dell'*Adversus Elipandum* quando afferma che non è lecito negare la «veritas carnis in Dei Filio»²²², e cioè la sua realtà di vero uomo.

220 Anche nell'*Epsitola ad Drogonem, Heti, Aldricum, Albericum et Hrabanum* di Floro di Lione, scritta per denunciare l'eterodossa interpretazione eucaristica di Amalario, si fa aperto riferimento alla cristologia dei Manichei; cf. FLORUS LUGDUNENSIS, *Epistola ad Drogonem, Heti, Aldricum et Hrabanum*, 58ss., 270ss..

221 La chiesa mozarabica in seguito all'occupazione araba presentava una struttura fortemente indebolita e disorganizzata per questo motivo fu inviato dall'arcivescovo Wilcario di Sens, con l'appoggio di papa Adriano, il vescovo Egila affinché provvedesse ad una riforma della chiesa. Il caso volle che il vescovo Egila durante la sua visita alla chiesa mozarabica appoggiò il presbitero Migezio, le cui posizioni in materia di morale e dottrina trinitaria erano apertamente anti-islamiche. Elipando nella lettera inviata a Migezio per confutare le posizioni erronee in materia trinitaria afferma: «ut conterrita rabies, quae contra sanctum divinae Trinitatis mysterium latrat, auctoritate vocis illico comprimatur. [...] Ecce tres personas, Patris, Filii, et Spiritus sancti, spirituales, incorporeas, indivisas, incofusas, coessentiales, consubstantiales, coeternas in una divinitate, et potestate, et maiestate: sine initio. sine fine, semper manentes»; ELIPANDUS, *Epistula ad Migetium*, ed. J.P. Migne (PL 96), Parisiis 1862, 860A.841B. La sottolineatura *spirituales e incorporeas* serviva a confutare l'idea di Migezio che 'tres personas corporeas in divinitate esse protestaris', la persona del Padre, che sarebbe David, quella del Figlio che sarebbe l'uomo-Gesù e quella dello Spirito identificato con Paolo, ottenendo così la triade Davide-Gesù-Paolo. La teologia di Migezio appare influenzata dal sabellianismo o samosatismo. Ma la vera controversia si innesca con gli scritti indirizzati da Elipando a Felice di Urgel, nei quali con il pretesto di combattere Migezio afferma che Cristo non è figlio naturale del Padre ma solo adottivo.

222 Cf.: «Isti sunt eretici, ut Maniceii, qui veritatem carnis in Dei Filio negare non mentunt»; BEATUS LIEBANENSIS, ETERIUS OXOMENSIS, *Adversus Elipandum libri duo*, (lb. II,60), 144 , 1586.

Nel lb. I oltre a far emergere con chiarezza il concetto di «vere corpus» nell'interpretazione eucaristica, introduce il rapporto dell'eucaristia con le tre Persone divine:²²³

Cristo è pane e latte e noi i figli, che ci nutriamo di lui. Infatti quando diciamo: Padre nostro che sei nei cieli, né lo diciamo al solo Padre, né al solo Figlio, né al solo Spirito Santo, ma alla santa Trinità del tutto, unico Dio. E quando diciamo: Dacci oggi il nostro pane quotidiano, chiediamo all'unico Padre che ci dia quel pane, cioè che conosciamo il Figlio suo Signore nostro Gesù Cristo, che ha detto: Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno ne avrà mangiato, vivrà in eterno. E pertanto egli, con il Padre e lo Spirito santo, è pane per i forti che hanno i denti. Il Figlio, poi, Signore nostro Gesù Cristo, è anche pane nella divinità con il Padre per i forti, ed egli solo per i bambini latte nella carne. E i bambini, mangiando questa carne e bevendo questo sangue, vengono al cibo solido, che è la stessa Trinità, unico Dio.

Beato in questo passo applica l'interpretazione esegetica origeniana al sacramento eucaristico indicando con «il pane per i forti» la consapevolezza del mistero trinitario dell'eucaristia e con «il latte per i bambini» il presentarsi di Cristo nella forma di sangue e carne, perché i *bambini* mangiando e bevendo la sua carne e il suo sangue «vengano al cibo solido, che è la stessa Trinità, un unico Dio»²²⁴.

All'opera antiadozionista di Beato si aggiunge l'*Adversus Elipandum* e il *Contra Felicem Urgelitanum* di Alcuino²²⁵. Pascasio, ricorrendo all'*Adversus Elipandum* e al *Contra Felicem* nel lib. VIII del commento a Matteo, ribadisce nuovamente il credo calcedonense difeso dalla prime generazione dei maestri

223 «Christus est panis et lac et nos filii, qui ex ipso pascimur. Nam qum dicimus *Pater noster, qui es in caelis*, nec soli Patri, nec soli Filio, nec soli Spiritui sancto, sed totius Trinitati, uni Deo. Et qum dicimus *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, petimus uni Patri, ut det nobis illum panem, id est cognoscamus Filium suum Dominum nostrum Ihesum Christum, qui dixit: *Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi. Si quis ex ipso manducaberit, vivet in aeternum*. Et utique ipse cum Patre et Spiritu sancto panis est fortibus, qui dentes habent. Filius vero Dominus noster Ihesus Christus et panis est cum Patre in divinitate fortibus et ipse solus lac et in carne parvulis. Et hanc carnem manducando parvuli et hunc sanguinem bibendum veniunt ad solidum cibum, quod est ipsa Trinitas, unus Deus.»; BEATUS LIEBANENSIS, ETERIUS OXOMENSIS, *Adversus Elipandum libri duo*, (lb. I,81), 61, 2313-2325.

224 Il tema trinitario nell'interpretazione delle Scritture è ripreso e sviluppato da Rabano Mauro nel suo *Commento a Matteo*, cf. C.U. CORTONI, «Mystice significare. Sull'esegesi spirituale di Rabano Mauro nel commento al vangelo di Matteo», in *La Parola del Passato* 377 (2011) 112-19.

225 La controversia adozionista diventa per Alcuino il vero banco di prova per il suo metodo teologico, le tre opere antiadozioniste divengono per le generazioni successive il luogo dove reperire le fonti teologiche ortodosse; cf. BISOGNO, *Il metodo carolingio*, 135-176; W. HEIL, «Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien», in *Karl der Grosse*, 2, 95-155; CLASSEN, «Karl der Grosse, das Papstum und Byzanz», 562ss.

carolingi durante la disputa con gli adozionisti, e ne assume contemporaneamente la problematica interpretazione di un'unità indistinguibile tra natura umana e natura divina, che si traduce nell'utilizzo del pronome determinativo *idem (eundemque)*²²⁶.

La problematicità di un'interpretazione monopersonalista dell'unione delle due nature in Cristo nello sviluppo della dottrina eucaristica di Pascasio è espressa con il ricorso all'idea dell'«integer Christus», annunciata come «veritas Evangelii». L'«integer Christus» compare già ben formulato nell'opera di Pascasio intorno agli anni 831-833, quando terminati i primi quattro libri del commentario mette mano alla redazione del trattato sull'eucaristia. La controversia intorno all'eucaristia sarebbe iniziata solo più tardi, tra l'843 e l'844, quando Ratramno di Corbie, discepolo di Pascasio, redige il suo trattato il *De corpore et sanguine Domomini* in risposta all'interrogazione di Carlo il Calvo sulla natura del corpo e sangue di Cristo contenuti nel sacramento.

2.2.2 L'opposizione di Pascasio Radberto all'allegorismo di Amalario

Quando nell'845 Pascasio riprende in mano il suo trattato sull'eucarestia per ribattere alle posizioni di Ratramno con l'*Epistola ad Fredugardum*. La cristologia e la soteriologia ad essa legata, l'*adoptio* come salvezza offerta all'uomo da Cristo (vero Dio e vero uomo, che assume su di se la condizione umana), sembra essere già stata formulata senza che vi fosse stato in precedenza un reale dibattito all'interno delle scuole claustrali²²⁷. Ma forse questo non è completamente vero, infatti, in questo breve opuscolo Pascasio cita il *Liber officialis* di Amalario di Metz²²⁸.

226 Cf.: «Interrogavit autem Iesus eo loco discipulos suos dicens: Quem me dicunt homines esse Filium hominis? Quicquid ergo de illo quilibet sentisset, non aliud quam de Filio hominis interrogat quem eum esse dicerent. Quia profecto vult introducere discipulos quicquid alii senserint, primum ad fidem ut ipsum eundemque Filium hominis Dei Filium vere sentiant credant et intellegant. Et non sicut vetus error noviter repullulasse et veteres cineres removisse doluimus ut unum et ipsum Christum in duas divideret personas diceretque humanitatem Christi per adoptionem in Deum esse et Verbum Patris quod carum factum est verum confiteretur Filium. Sicque duas naturas in Christo duos dogmatizabat filios duasque personas fingeat.»; PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matheo*, (lb. VIII Incipit), 799, 80-85.

227 Cf. MAZZA, *Continuità e discontinuità*, 64.

228 Con ogni probabilità l'allegorismo di Amalario può essere reinterpretato anche a partire dalla sua permanenza presso Costantinopoli. Nell'813 fece parte, insieme a Pietro di Nonantola, della legazione inviata da Carlo a Bisanzio presso Michele I, cioè un anno prima dello scoppio del secondo iconoclasmo, quando a fronteggiarsi sul piano teologico c'era l'interpretazione simbolica della liturgia dello Ps.-Dionigi e Massimo il Confessore, alla base degli scritti di Costantino V, e

Con la pubblicazione del *Liber officialis* (821)²²⁹ si apre una controversia liturgica che vede contrapporsi Amalario ad Agobardo e Floro di Lione²³⁰. Lo scontro si conclude con la condanna della dottrina del «triforme corpus Christi» al sinodo di Quierzy (838-839)²³¹, durante il quale viene formulata una definizione di sacramento in genere e una definizione dell'eucarestia in particolare che segnerà il dibattito seguente²³². Infatti quanto Floro di Lione scrive nell'orazione pronunciata al sinodo di Quierzy, conferma che la dottrina del «triforme corpus Christi» di Amalario di Metz metteva in discussione la realtà del sacramento eucaristico, in quanto negava l'unità del corpo di Cristo:²³³

Il Signore nostro Gesù Cristo, che è vero e Verità, essendosi degnato di esporre nel Vangelo il verissimo mistero del suo corpo e del suo sangue, dice: In verità, in verità vi dico: se non avrete mangiato la carne del Figlio dell'uomo e non

quello più spostato verso un 'realismo eucaristico' di Niceforo di Costantinopoli e Teodoro Studita. Cf. AMALARIUS METENTIS, *Opera liturgica omnia*, I, 65-66, 77-79; E. DEBROISE, «Amalaire», in DACL vol. I, 1323-1330; AUZÉPY, «Controversia delle immagini e produzione dei testi», 166-182; MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 245-247; M. CRISTIANI, «Il *Liber officialis* di Amalario di Metz e la dottrina del *corpus triforme*», in *Culto cristiano – Politica imperiale carolingia*, (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale 18), Università degli Studi di Perugia, Todi 1979, 121-167. Di qualche interesse sono anche il gruppo di lettere nelle quali Pietro di Nonantola parla dei due opuscoli scritti durante la navigazione e la lettera a Ilduino di saint-Denys nel quale si fa riferimento alle consuetudini monastiche presso i Greci; cf. AMALARIUS METENTIS, *Euistolae* 4-6, 245-57.

229 Cf. PASCASIUS RADBERTUS, *Epistula ad Fredugardum*, 170, 792.173, 890.

230 Agobardo di Lione (796-840) è autore di una opera apologetica *Adversum dogma Felicis* (818-9) che risponde ad un biglietto di Felice di Urgel, consegnatogli poco prima della sua morte, nel quale disapprovava la professione di fede del sinodo di Aquisgrana del 799. Contemporaneamente Agobardo, predecessore di Amalario sulla cattedra di Lione (816-34), aveva redatto un *De picturis et imaginibus* (c. 825) composto per il sinodo dell'825 a Parigi, e un'omelia *De fidei veritate et totius boni institutione* (c. 830), nella quale sono riassunti i temi centrali del pensiero teologico di Agobardo: la lotta contro l'adozionismo, la divinità di Cristo, la controversia con i Giudei sul *Corpus Christi* e l'Anticristo, argomenti presenti negli scritti di Pascasio. AGOARDUS LUGDONENSIS, *Opera omnia*, ed. L. Van Acker (CCh.CM 52), Brepols, Turnhout 1981, XL-IV.

231 Ovidio Capitani nelle premesse al suo studio su Berengario di Tours nota come la prima controversia eucaristica abbia avuto il suo inizio già con lo scontro tra Amalario e Floro; cf. O. CAPITANI, *Studi di Tours*, CISAM, Spoleto 2013, 13-14.17-18.

232 «Sacramenta sunt ista; ideo autem dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem; quod intelligitur fructum habet spiritalem. Manet igitur in mente fidelium incorrupta venerabilis mysterii virtus et efficacissima potentia, purgans delicta, emundans conscientias, proficiens gratiam redemptionis et salutis»; *Concilium Carisiacense*, 781, 13-17.

233 «Dominus enim noster Iesus Christus, qui est verus et veritas, verissimum corpus et sanguis sui mysterium in evangelio exponere dignatus sit: Amen, amen dico vobis: nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis (Gv 6,54-6).»; *Concilium Carisiacense*, 770, 38-41.

avrete bevuto il suo sangue, non avrete la vita in voi.

Pascasio riprende questo argomento in chiusura dell'*Epistola ad Fredugardum* per confermare la necessità che sia un solo e medesimo corpo di Cristo ad operare l'unione di Dio con l'uomo e dell'uomo con Dio:²³⁴

In fine chiedo, che tu non segua le sciocchezze sul tripartito corpo di Cristo, che non mescoli in quello sale o miele, cosa che alcuni vollero, né che vi aggiunga qualcos'altro né che tu tolga alcunché, ma tutto come Cristo ha istituito, così che tu creda e comprenda cosa sia, per questo quello rimane incorporato a noi come anche noi rimaniamo in quello per l'uomo Dio che assunse.

Il fatto che l'opera liturgica di Amalario possa aver sollevato in Occidente una questione sul corpo di Cristo pari solo alla crisi iconoclasta in Oriente, potrebbe spiegare come Pascasio dopo dieci anni dalla pubblicazione dell'opera di Amalario (821) nell'831 senza alcuna apparente polemica interna alle scuole claustrali stenda un'opera interamente dedicata all'eucaristia.

Che la dottrina del corpo triforme di Cristo possa aver segnato il dibattito teologico sorto attorno al sacramento eucaristico lo dimostra, poi, la lettera di Adelmanno di Liegi (1061) indirizzata a Berengario durante la seconda controversia eucaristica due secoli dopo²³⁵. La tripartizione del corpo di Cristo, nei secoli successivi, sarebbe divenuta il modello di quanto un teologo non avrebbe mai dovuto pensare del sacramento della salvezza. La dottrina eucaristica si sarebbe dovuta allineare all'«integer Christus», ovvero alla «veritas Christi» in quanto confessione di fede nella cristologia calcedonense, la quale apre ad una visione trinitaria del sacramento del corpo e sangue di Cristo, nella medesima forma in cui si espresse Beato nel trattato apologetico contro l'adozionista Felice di Urgel.

234 «Ad ultimum quaeso, ne sequareis ineptias de tripartito Christi corpore, non salem aut mel in eo admisceas, quod quidam voluerunt, nec aliud quid adicias nec subtrahas, sed totum ut Christus instituit, ita esse credas et intellegas, quatenus per hoc ille nobis concorporatus maneat sicut et nos in illo per hominem Deum quem adsumpsit [...]»; PASCASIUS RABBERTUS, *Epistula ad Fredugardum*, 173, 890-897.

235 «Epistolam eadem, sed paulo largiorem, ecce iam secundo tibi mitto, quoniam properante legato priore propositam questionem de tripartita corporis Christi distinctione commode expedire copia non fuit.»; ADELMANNUS LEODIENSIS, *Epistula ad Berengarium*, ed. R.B.C. Huygens (CCh.CM 171), Brepols, Turnhout 2000, 200, 509.

2.2.3 *Tre categorie cristologiche alla base del primo trattato sull'eucaristia di Pascasio Radberto: il naturaliter di Ilario di Poitiers, il Christus totus di Agostino e il verum di Beato di Liebana*

Come la «veritas Christi» di Pascasio Radberto è debitrice della cristologia calcedonense riaffermata durante la crisi adozionista, così l'interpretazione fisicista dell'eucaristia è ispirata alla cristologia elaborata nei primi quattro libri dell'*Expositio in Matheo* che dipende direttamente dalla prima impostazione.

Il significato dell'espressione «veritas Christi» al pari della formula «integer Christus», che nell'economia generale dei trattati di Pascasio può essere considerata un sinonimo della prima, è riconducibile a tre concetti distinti ma legati tra loro dalla comune appartenenza al dibattito cristologico sviluppatosi nella chiesa latina: il *naturaliter* di Ilario di Poitiers, il «Christus totus» di Agostino e il *verum* di Beato²³⁶.

Nella tradizione teologica latina l'avverbio *naturaliter* assume un valore cristologico a partire dalla traduzione degli atti del concilio di Efeso del 431. Nell'*Epistula altera ad Nestorium* di Cirillo di Alessandria si legge:²³⁷

Dice il santo e grande concilio [di Nicea] che lo stesso Figlio unigenito, generato secondo natura da Dio padre, Dio vero nato dal Dio vero, luce da luce, per mezzo del quale il Padre ha fatto tutte le cose, è disceso, si è fatto carne, si è fatto uomo, ha sofferto, è risuscitato il terzo giorno, è salito al cielo.

236 Nell'indagine intorno allo sviluppo del concetto cristologico di *naturaliter* ovviamente non si ignora il fatto che il suo significato retorico fosse stato puntualizzato da Boezio (c. 480 - 524) nel trattato *In Categorias Aristotelis libri IV* o che fosse utilizzato dallo Ps.- Agostino (sec. VI - VIII) nel trattato apologetico *Contra philosophos*, nè il fatto che a utilizzarlo in larga misura sia stato Fulgenzio di Ruspe (467 - 533) in *Ad Monium libri III*, in *Ad Transmundum libri II*, in *Liber ad Victorem contra sermonem Fastidiosi Ariani* e in numerose epistole nelle quali trattava della dottrina trinitaria e cristologica, dove *naturaliter* assume sempre un valore cristologico rispetto alla realtà delle due nature in Cristo in quanto *veritas*. Accanto a Fulgenzio di Ruspe va anche menzionato il ricorso all'avverbio 'naturaliter' nell'opera apologetica *Dialogus contra Nestorium* e nella *Responso adversus epistulam Hormisdæ* di Giovanni Massenzio (teologo antimonofisita (sec. V-VI) difensore della formula teopaschita "unus ex trinitate passus est"; intervenne per la soluzione dello scisma acaciano presso i legati del papa (*Epistula ad legatos sedis Apostolicæ*, 519); cf. FULGENTIUS RUSPENSIS, *Epistulae*, 6, 8, 12, 14, 16, 18, 19, (CCh.SL 91A), Brepols, Turnhout 1968, 240-244.259-273.362-381.387-444.551-614.626-630. Un esempio vicino all'esperienza letteraria di Pascasio Radberto sono le traduzioni latine di Anastasio Bibliotecario degli storici cristiani Epifanio Scolastico, Sozomeno e Teodoreto riunite in una unica opera l'*Historia ecclesiastica tripartita*, nella quali il termine *naturaliter* ritorna associato alle eresie cristologiche.

237 «Ait igitur sancta e magna synodus ipsum qui est rex deo patre naturaliter natus, filium unigenitum, deum verum de deo vero, lumen de lumine, per quem et cum quo omnia fecerit pater, hunc descendisse, incarnatum esse, surrexisse tertia dei et ascendisse rursus in caelos.» *Concilium Ephesinum*, COGD, I, 84, 54-62.

Le traduzioni del concilio di Efeso, che per lo più si collocano tra il V e il VI secolo, rendono con *naturaliter*, il concetto «κατὰ φύσιν» del testo greco, che afferisce in questo caso alla natura divina del Verbo incarnato, idea resa con ancora maggiore chiarezza nel passo con cui si conclude l'epistola di Cirillo:²³⁸

Il Verbo di Dio, secondo natura, è immortale, incorruttibile, vivo e vivificante. Ma poiché il corpo da lui assunto, per grazia di Dio, come dice Paolo, ha sofferto la morte per ciascuno di noi, si dice che egli ha patito la morte per noi. Egli non ha provato la morte per quanto riguarda la sua natura (sarebbe stoltezza dire o pensare ciò), ma come ho detto poco fa, la sua carne ha gustato la morte.

L'avverbio *naturaliter* e la formula «naturam pertinet», traducono il greco «κατὰ φύσιν», ed indicano la qualità incorruttibile della natura divina di Cristo, escludendo dunque a priori che questa abbia potuto subire la morte che invece *gustavit* la «vera caro ipsius», sottolineando con l'aggettivo *vera*, l'effettiva realtà della carne assunta dal Cristo. Nella terza lettera a Nestorio, Cirillo torna di nuovo sul concetto di secondo natura.²³⁹

Per grazia di Dio provò la morte a vantaggio di tutti e offrì ad essa il proprio corpo, quantunque egli sia per natura vita e resurrezione.

L'avverbio traduce qui di nuovo il greco «κατὰ φύσιν», indicando per natura propria di Dio la vita e la resurrezione. L'idea, che poi risulterà centrale per lo sviluppo della teologia eucaristica, secondo la quale Dio, che per sua natura è vita, il quale unendosi perfettamente alla carne l'abbia resa vivificante, è ribadita pochi passi più avanti:²⁴⁰

Dio, essendo vita per natura, poiché è divenuto una cosa sola con la propria carne, l'ha resa vivificante; sicché, quando dice: In verità, in verità vi dico: se

238 «Immortale enim et incorruptibile est naturaliter et vita et vivificans dei verbum, sed quia corpus ipsius proprium gratia dei iuxta Pauli vocem pro omnibus mortem gustavit, idcirco ipse dicitur mortem passus esse pro nobis, non quod ipse mortem esset expertus quantum ad ipsius naturam perinet (insanie est enim hoc vel sentire vel dicere) sed quod, ut supra diximus, vera caro ipsius mortem gustavit.»; *Concilium Ephesinum*, COGD, I, 85, 118-128.

239 «Gratia vero dei pro omnibus gustavit mortem, tradens ei proprium corpus, quamvis naturaliter ipse vita sit et resurrectio mortuorum.»; *Concilium Ephesinum*, COGD, I, 97, 600-603.

240 «Vita enim naturaliter ut deus existens, quia propriae carni unitus est, vivificatricem esse professus est, et ideo, quamvis dicat ad nos amen amen dico vobis, nisi manducaverit carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non tamen eam ut hominis unius ex nobis existimare debemus (quomodo enim iuxta naturam suam vivificatrix esse caro hominis poterit?) sed ut vere propriam eius factam, qui propter nos filius hominis et factus est et vocatus.»; *Concilium Ephesinum*, COGD, I, 98, 641-653.

non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non dobbiamo pensarla come la carne di un uomo come noi (e in che modo potrebbe essere vivificante la carne di un uomo, considerata secondo la sua natura propria?), ma, invece, come la carne di colui che per noi è divenuto e si è fatto chiamare Figlio dell'uomo.

L'affermazione che l'unione delle due nature in Cristo ha reso la sua carne datrice di vita (*vivificatrix*) e dunque a sua volta capace di comunicare la salvezza all'uomo, è alla base di una seconda convinzione che la carne *assunta* dal Cristo deve essere quella che è poi *assunta* dal fedele al momento di comunicarsi, un corpo-sacramento identificato con quello assunto storicamente dal Figlio di Dio.

Il periodo che precedette la celebrazione del concilio di Efeso è segnato da una presenza significativa nel pensiero dei Padri, che elaborano una cristologia antinestoriana, dei trattati antiariani di Atanasio e Ilario di Poitiers. Infatti, nell'elaborazione della propria cristologia, Giovanni Crisostomo «è guidato dagli stessi interessi antiariani che avevano mosso Atanasio e Ilario»²⁴¹.

Tale cristologia nel contesto antiadozionista del sec. IX trova ancora una sua specifica ragione d'essere presso quei teologi che dovendo contestare la dottrina elaborata da Elipando di Toledo e Felice di Urgel, nata per contrastare a sua volta la teologia trinitaria di Migezio²⁴², il quale professava una fede in tre persone corporali, contro coloro che nella Marca spagnola negavano l'incarnazione e i sacramenti. Non è dunque un caso che la fonte principale dell'utilizzo dell'avverbio *naturaliter* in Pascasio Radberto sia proprio Ilario di Poitiers²⁴³, ereditando al contempo una cristologia antiariana, in contrapposizione con le correnti nestoriane e in ultimo quella anti-adozionista, che il termine portava con sé.

L'avverbio *naturaliter* nel trattato sulla Trinità di Ilario di Poitiers torna nella maggior parte dei casi in quei passaggi dove si affronta in maniera diretta o indiretta il tema dell'eucaristia, e in particolare nel lb. VIII del trattato sulla

241 GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I/2, 789.

242 Ecclesiastico spagnolo (VIII sec.) noto quasi esclusivamente per la violenta requisitoria scritta contro di lui da Elipando di Toledo. M., assertore del primato di Roma, cercò di operare, con il vescovo Egila, una riforma dei costumi della Chiesa spagnola, che era scesa a compromessi con i musulmani: fu però condannato (782) in un concilio a Siviglia (e la condanna fu approvata da papa Adriano I). Si rimproverava a M. il suo eccessivo rigorismo morale e la sua dottrina trinitaria che, secondo Elipando, sarebbe consistita nell'identificare il Padre con David, il Figlio con Gesù e lo Spirito con s. Paolo: si pensa che M. sostenesse una teologia trinitaria di ispirazione sabelliana, o, piuttosto, economica, nel senso che le tre persone si sarebbero manifestate nella storia tramite David, Gesù, Paolo; la cristologia di M. è peraltro ortodossa, secondo lo stesso Elipando.

243 Cf. MAZZA, *Continuità e discontinuità*, 46-48.

Trinità, dal cap. 13 al cap. 17²⁴⁴. La problematica alla quale Ilario lega il termine *naturaliter* è riconducibile alla modalità del permanere di Cristo nei suoi fedeli così come il Figlio è nel Padre senza che questo produca alcun cambiamento nella natura divina del Figlio o addirittura del Padre. Nel cap. 18 Ilario approfondisce la differenza che corre tra il *creare* e il *nascere*, questo per sottolineare la differenza tra il *naturaliter* dell'uomo e il *naturaliter* del Figlio²⁴⁵.

Il liturgista Enrico Mazza, sottolineando come Ilario di Poitiers fosse la fonte primaria del ricorso di Pascasio all'avverbio *naturaliter*, afferma che la grande differenza tra i due nel trattare la materia sacramentale sia il passaggio dall'impostazione di Ilario, sacramento – cristologia, a quella di Pascasio, cristologia – sacramento. Pur rimanendo valida l'impostazione data da Mazza che vede in Pascasio una preminenza del discorso cristologico su quello sacramentale, è anche vero che in Ilario il passaggio sull'eucaristia nel lb. VIII ha il solo intento di comprendere cosa significhi unione naturale tra la natura umana di Cristo, nato da Maria, e quella dell'uomo, creato da Dio.

Tale impostazione viene ripresa e sviluppata da Pascasio nel *De corpore et sanguine Christi* al cap. I, dove invita a considerare i modi in cui possono essere considerate alcune nature singolari, come le specie eucaristizzate, che sembrano sfidare l'idea di una creazione secondo natura. Il «per ordinem sui iuris» invocato da Pascasio per far entrare il lettore nella più complessa idea di una natura secondo la volontà di Dio, espressa alla fine con «quoniam voluisse fecisse fuit», serve ad affermare una preminenza della «voluntas Dei» rispetto alla nascita di Cristo e alla *conversione* delle specie eucaristiche in «vera caro»²⁴⁶.

244 Cf.: «Si enim vere verbum caro factum est, et vere nos verbum carnem cibo dominico sumimus, quomodo non naturaliter manere in nobis extimandus est, qui et naturam carnis nostrae iam sibi homo natus adsumpsit, et natura carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? Ita enim omnes unum sumus, quia eiyt in Christo Pater est et Christus in nobis est. Quisquis ergo naturaliter Patrem in Christo negabit, neget èrius non naturaliter vel se in Christo vel Christo sibi in esse: quia in Christo Pater et Christus in nobis, unum in his esse nos faciunt. Si vere igitur carnem corporis nostri Christus adsumpsit, et vere homo ille qui ex Maria natus fuit Christus est, nosque vere sub mysterio carnem et corporis sui sumimus, et per hoc unum erimus, quia Pater in eo est ille in nobis, quomodo voluntatis unitas adseritur, cum naturalis per sacramentum sit unitatis? Haec autem idrico a nobis commemorata sunt, quia voluntatis tantum inter Patrem et Filium unitatem heretici mentientes, unitatis nostrae ad Deum utebatur exemplo tamquam nobis ad Filium et per Filium ad Patrem obsequio tantum ac voluntate religionis unitis, nulla per sacramentum carnis et sanguis naturalis communionis proprietatis indulgeretur. Cum et per honorem nobis datum Dei Filii, et per manentem in nobis carnaliter Filium, et in eo nobis corporaliter et inseparabiliter unitis, mysterium verae ac naturalis unitatis sit praedicandum.»; HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*, (lb. VIII,13), ed. P. Smulders (CCh.SL 62A), Brepols, Turnhout 1980, 325-326.328-329, 7-24.23-10.

245 Cf. HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*, (lb. VIII,18), 329-330, 1-15.

246 «Quae velim diligenter adtendas, o homo, et tum per omnia quaecumque naturaliter videtur esse

Nel trattato *De assumptione sanctae Mariae virginis* Pascasio ribadisce la centralità della fede di Calcedonia.²⁴⁷

Perciò, perché così è, come si poté mischiare e unire nel seno della Vergine senza corruzione, affinché sia uno il Cristo, Dio e uomo, una persona, una sostanza.

Nell'economia generale del pensiero di Pascasio l'idea che «*unus esse Christus*», riferito all'unione delle due nature in una persona, da intendersi non tanto nel senso della sua unicità quanto della sua integrità, risulta centrale nella costruzione della sua interpretazione fisicista dell'eucarestia, legata all'impossibilità di distinguere corpo sacramentale da quello storico.

Infatti, la seconda figura teologica che Pascasio svilupperà nel commento al racconto dell'istituzione è il «*Christus totus*»²⁴⁸ di Agostino, da cui sembra prendere corpo il «*Christus integer*»²⁴⁹ del trattato sull'eucaristia.²⁵⁰

Vuoi dunque sapere chi è Cristo? Non vogliate rivolgere l'attenzione alla sola carne, che giacque nel sepolcro; non vogliate rivolgere l'attenzione alla sola anima, della quale disse, la mia anima è triste fino alla morte; non vogliate rivolgere

vel quae contra naturam facta leguntur ab initio creaturae, enucleatius, obsecro, considera, utrum ex sese in sua natura fiant singula, vel quae demutantur in aliud quam quod non erant, utrum per ordinem sui iuris, ut sint mirabilia, aut certe, quod magis fateberis, et illa quae sunt quasi naturalia, et ista quae quasi contra naturam veniunt, prorsus omnia in voluntate Dei esse et in sapientia singula pro utilitate rationabilium procreari. Et ideo causam omnium existentium voluntatem Dei recte fatemur, nec immerito, quoniam voluisse fecisse fuit.»; PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, (lb. I), 16-17, 92-102. Il passaggio è significativamente costruito concatenando citazioni tratte da Agostino, Ilario di Poitiers e Ambrogio.

247 «Propterea, quia ita est, sicut se ac potuit in utero virginis sine sui corruptione misceri atque uniri, ut unus esset Christus, Deus et homo, una persona una que substantie»; PASCASIUS RADBERTUS, *De assumptione sanctae Mariae virginis*, (lb. V,30), ed. A. Ripberger (CCh.CM 56C), Brepols, Turnhout 1985, 122, 246-248.

248 *Christus totus* compare anche se solo una volta in Girolamo e con una connotazione differente: «Tunc omnia in omnibus erit, ut singuli sanctorum omnes habeant et sit Christus totus in cunctis»; HIERONIMUS, *Epistula* 55, ed. I. Hilberg (CSEL 54), Wien 1910, 491, 22.

249 Pascasio ricorre alla figura del *Christus integer* in cinque die sui trattati legato all'eucaristia e alla relazione corpo sacramentale e natura umana (*vera caro*): nel *De corpore et sanguine Domini* (cap. 12,29), nel *De partu Virginis* (lb. II, 413), nell'*Epistula ad Fredugardum* (ll. 179.312.398), nell'*Expositio in lamentationes Hieremiae* (lb. III,186), nell'*Expositio in Matheo* (lb. XII,710.788).

250 «Vultis autem nosse quid est Christus? Nolite attendere carnem solam, quae iacuit in sepulchro; nolite attendere animam solam, de qua dixit, tristis est anima mea usque ad mortem; nolite attendere verbum solum, quia deus erat verbum; sed attendite quia Christus totus verbum et anima et caro est»; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermo* 375B, ed. MiAG 1, 8, 1. Anche: «Non enim Christus in capite et non in corpore, sed Christus totus in capite et in corpore»; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *In Iohannis evangelium tractatus*, (XXVIII), ed. R. Willems (CCh.SL 36), Brepols, Turnhout 1954, 277, 17.

l'attenzione al solo verbo, perché Dio era il verbo; ma state attenti perché Cristo tutto intero è verbo, anima e carne.

Le parole di Agostino, in difesa dell'unità del mistero del Verbo incarnato, risuonano in quelle di Pascasio impegnato nel confutare le posizioni di quanti ritengono che nel sacramento dell'eucaristia non vi sia la «vera caro» ma solo la sua *virtus*.²⁵¹

Né il Verbo è separato dalla carne né la carne dal Verbo e né l'anima è separata dal Verbo e dalla carne, ma in lui è ogni cosa: uno Dio e uomo, uno il mediatore di Dio e degli uomini il Signore Gesù Cristo.

L'immagine del «Christus totus», non nuova nell'interpretazione dell'eucaristia perché già usata da Amalario, è anticipata da una ulteriore specificazione che è quella espressa con «Deus totus», usata per la prima volta in ambito cristiano²⁵² da Ilario di Poitiers²⁵³ nel trattato sulla Trinità, e molto vicina alla formulazione di Pascasio²⁵⁴.

Il tema della perfezione della divinità e dell'umanità nella persona del Cristo, è costantemente riportata da Pascasio al tema per lui fondamentale dell'unità del corpo di Cristo, nel quale giunge a piena realizzazione il mistero della Salvezza²⁵⁵. Per questo motivo, è possibile affermare che in Pascasio l'aggettivo

251 «Nec Verbo divisus a carne nec carne a Verbo neque anima a Verbo et carne sed in his omnibus unus Deus et homo unus mediator Dei et hominum Dominus Iesus Christus»; PASCASII RADBERTI, *Expositio in Matheo*, (lb. XII,28,6-8), 1420, 4992.

252 L'attestazione più significativa in ambito classico si trova in Seneca: «Equidem tunc rerum naturae gratias ago cum illam non ab hac parte video qua publica est, sed cum secretiora eius intravi, cum disco quae universi materia sit, quis auctor auto custos, quid sit deus, totus in se tendeat an ad nos aliquando respiciat, faciat cotidie aliquid an semel fecerit, pars mundi sit an mundus, liceat illi hodieque decernere et ex lege factorum aliquid derogare, an maiestatis sit et confessio erroris mutanda fecisse»; SENECA, *Naturales quaestiones*, (lb. I, Praef.), ed. H. M. Hine, Teubner, München 1996, 2.

253 Accanto a Ilario di Poitiers va ricordato Giovanni Cassiano che ricorre alla formulazione 'deus totus' nel *De incarnatione Domini contra Nestorium*, che rende ancora più accessibile la pertinenza del 'totus' rispetto alle correnti nestoriane, o lo Ps.- Fulgenzio di Ruspe (sec. V) il quale concepisce il *totus* nel senso dell'*integer*; cf. IOHANNES CASSIANUS, *De incarnatione Domini contra Nestorium*, (lb. I,7), ed. M. Petschenig (CSEL 17), Wien 1888, 260, 18; FULGENTIUS RUSPENSIS (PSEUDO), *Liber de Trinitate*, (lb. 7), ed. J. Fraipont (CCh.SL 90), Brepols, Turnhout 1961, 247, 250.

254 «Per id enim erit omnia in omnibus Deus: quia secundum dispensationem ex Deo et homine hominum Dei que mediator, habens in se ex dispensatione quod carnis est, adepturus, in omnibus ex subiectione quod Dei est, ne ex parte Deus sit, sed Deus totus»; HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*, (lb. XI,40), 586, 8-12.

255 Anche Ambrogio di Milano, la cui cristologia è conosciuta dai difensori delle icone, ricorre a questa particolare formulazione in un contesto trinitario e per sottolineare la perfezione delle due

integer indica la realtà compiuta del Cristo nel suo essere «totus in suis», nella divinità, e «totus in nostri», la nostra natura umana assunta dal Verbo²⁵⁶. È qui che prende corpo la terza figura teologica cara a Pascasio, ma ancora di più a Beato di Liébana: il *verum* cristologico.

Beato forse non costituisce la fonte maggiore di Pascasio Radberto, che al contrario guarda con maggiore interesse al sinodo di Cividale del Friuli, che condannando l'adozionismo di Elipando e Felice rende canonica la cristologia elaborata da Beato e Alcuino. L'opera dove è sviluppato maggiormente il *verum* è l'*Adversus Elipandum libri duo*:²⁵⁷

Perché abbiamo detto tutto questo, se non perché confermassimo che Gesù Cristo, il quale è nato dalla Vergine, è certamente vero Dio e vero Figlio; e negassimo a viso aperto un Dio tra gli dei e adottivo con gli adottati e piccolo con i piccoli e servo con i servi, come bestemmiano gli eretici?

In generale *verum* in Beato è sempre riconducibile al «nato dalla vergine, vero Dio e vero Figlio di Dio», affermandone sin dal principio la divinità²⁵⁸. Per questo Beato parlando di *veritas*, anticipa Pascasio nell'associarla al Cristo:²⁵⁹

Infatti Dio Padre generò la Verità come Figlio, ed è nata la Verità dalla Verità,

nature in Cristo: «Sicut enim deus per unitatem et plenitudinem divinitatis pater deus totus est in filio et filius in patre, ita per intentionem et pietatis affectum, ut exempli vice, non comparationis utamur, homo totus in Christo est; qui enim adhaeret domino unus spiritus est»; AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Explanatio psalmorum XII*, ed. M. Petschenig (CSEL 64), Wien 1919, 100, 19.

256 Il tema della perfetta divinità del Figlio e della sua perfetta umanità trova il suo punto di arrivo nella teologia latina con Leone Magno (440-461): «In integra igitur veri hominis perfecta que natura natus est deus, totus in suis, totus in nostri»; LEO MAGNUS, *Tractatus septem et nonaginta*, (lb. XXIII), ed. A. Chavasse (CCh.SL 138), Brepols, Turnhout 1973, 104, 55.

257 «Hoc totum quare diximus, nisi ut Iesum Christum, qui de virgine natus est, verum Deum et verum Filium Dei esse proprium firmaremus; et Deum inter deos et adobitum cum adobitibus et parvolum cum parvolis et servum cum servis, ut heretici blasphemant, aperta fronte negaremus?»; BEATUS LIEBANENSIS, ETERIUS OXOMENSIS, *Adversus Elipandum libri duo*, (lb. I,13), 9, 316.

258 Beato oltre a citare alla lettera il concilio di Calcedonia ne fa spesso una parafrasi insistendo sempre sulla divinità del Figlio dall'origine: «Nam quod homo dicitur Filius Dei verus et Deus verus, ipse Dominus de se dicit: Nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, Filius hominis, qui est in caelo. Et tamen illum hominem, quem Deus Verbum solus assumpserat, non eum adhuc in caelo imposuerat, sicut nec de caelo eum se cum adduxerat, sicut et de illo legitur: 'Filius hominis descendit de caelo, et Filius Dei crucifixus est in terra'. Sed hoc totum verum est, quia utroque Christus Filii Dei est, quia ipse descendit de caelo et ipse est Filius Dei, qui sub Pontio Pilato crucifixus est in terra»; BEATUS LIEBANENSIS, ETERIUS OXOMENSIS, *Adversus Elipandum*, (lb. I,83), 62-63, 2390-9.

259 «Nam Deus Pater genuit Veritatem Filium, et nata est Veritas de Veritate, id est substantia de substantia. Et ambo simul una substantia, sicut ambo simul una veritas»; BEATUS LIEBANENSIS, ETERIUS OXOMENSIS, *Adversus Elipandum*, (lb. II,2), 105, 52.

cioè la sostanza dalla sostanza. Ed entrambi sono una sostanza, così come entrambi sono allo stesso tempo una verità.

In questo caso Beato parafrasando la cristologia di Calcedonia esprime quello che in seguito Pascasio Radberto porta come prova della realtà effettiva del corpo e del sangue di Cristo «in mysterio»:²⁶⁰

Per questo motivo, dunque, questo mistero si distanzia di gran lunga da tutti i miracoli che sono compiuti per il mondo, poiché tutti quelli sono stati fatti affinché venga creduta quest'unica cosa, che Gesù è la Verità. La Verità poi è Dio. E se Dio è la Verità, qualunque cosa Cristo abbia promesso in questo mistero, assolutamente è vera.

Il rapporto tra *verum* e *veritas* era stato già delineato da Pascasio nel lb. III del commento al vangelo di Matteo, dove con grande incisività aveva affermato che «omne quippe verum a veritate verum est».

L'accezione antiadozionista del *verum*, e cioè la verità cristologica di Calcedonia, viene ripresa con chiarezza da Pascasio nel *De assumptione sanctae Mariae virginis*, un'opera che colloca il maestro carolingio nella tradizione dei trattati patristici a sfondo cristologico:²⁶¹

Così infatti è da credere e onorare la madre di Signore, che [lo] generò per noi Dio e uomo, e non l'uomo senza Dio, né Dio senza l'uomo, ma Dio e uomo vero e uno Gesù Cristo, diversamente non possa essere detta Madre di Dio, cosa che molti eretici tentarono di negare, se non avesse partorito realmente il Dio incarnato.

Il passaggio dall'uso di *verum* in Beato a quello in Pascasio è apprezzabile nel trattato *De corpore et sanguine Domini*, nel quale il «*verus Iesus Christus*» è alieno da ogni logica rappresentativa dell'azione sacramentale (ossia una rilettura del sacramento «in figura»), non potendo essere altro che se stesso secondo la logica della due nature in una sola persona, ed è, poi, solo e unicamente attra-

260 «Hic igitur de causa longe ab omnibus quae facta sunt a saeculo miraculis distat hoc mysterium, quia illa omnia ideo facta sunt, ut hoc unum credatur, quod Christus est Veritas, Veritas autem Deus est. Et si Deus Veritas est, cuiquid Christus promisit in hoc mysterio, utique verum est»; PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, (cap. I), 18, 125-129.

261 «Sic namque credere, honorare est matrem Domini, quae et Deum nobis genuit et hominem, neque hominem sine Deo, neque sine homine Deum, sed Deum et hominem unum et verum Iesum Christum, alioquin Dei genitrix dici non posset, quod multi haeticorum negare conati sunt, nisi Deum vere genuisset incarnatum»; PASCASIO RADBERTO, *De assumptione sanctae Mariae virginis*, 131, 429.

verso questa unione delle due nature nel corpo storico di Cristo che si realizza il mistero della redenzione.

2.2.4 *Il commento alle parole dell'istituzione nell'Expositio in Matthaem e nell'Epistola ad Fredugardum: Nel sacramento è presente non la virtus carnis ma la veritas Christi*

La visione cristologica di Pascasio sviluppata per buona parte attraverso il *naturaliter* di Ilario di Poitiers, il «totus Christus» di Agostino e il *verum* di Beato, ha il suo apice nella «veritas Christi», idea che riassume il senso delle formule pascasiane «veritas Evangelii»²⁶², già presente nei primi cinque libri del commento a Matteo, e «integer Christus», presente negli ultimi libri del commento a Matteo rivisti a controversia eucaristica iniziata.

Infatti la continuità tra i due trattati è testimoniata anche dal fatto che il commento di Pascasio alle parole dell'istituzione trasmesse nel vangelo di Matteo confluisce per intero nell'*Epistola ad Fredugardum*²⁶³, dando corpo al paragrafo intitolato *In expositione Mathei*, parte integrante del trattato eucaristico.

A condizionare la posizione fisicista di Pascasio è sicuramente la cristologia sviluppata attorno all'idea espressa nel lb. XII del commento a Matteo, «nec Verbo divisus a carne nec carne a Verbo neque anima a Verbo et carne sed in his omnibus unus Deus et homo unus mediator Dei et hominum Dominus Iesus Christus», formula vicina al «Christus totus Verbum et anima et caro est» di Agostino. Per Pascasio Cristo è costitutivamente dato nella sua realtà divino-umana, connotata dall'unione «Verbum-caro-anima». Postulare l'assenza di una delle tre parti è postulare la sua inesistenza:²⁶⁴

Ascoltino quelli che vogliono sminuire questa parola del corpo per il fatto che non sia la vera carne di Cristo quella che ora si celebra nel sacramento nella chiesa di Cristo e né il suo vero sangue.

Pascasio allude chiaramente alla posizione di Ratramno, già espressa dal

262 Cf. PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in Mattheo*, (lb. I,1,17), 102-103, 3023-3029.

263 PASCASIUS RADBERTUS, *Epistula ad Fredugardum*, 153-155, 275-359. Fatta eccezione per pochissime varianti di scarsa rilevanza nel testo, Pascasio ribadisce la sua posizione riportando per una buona parte il suo commento alle parole di Cristo sul pane e sul vino.

264 «Audiant qui volunt extenuare hoc verbum corporis quod non sit vera caro Christi quae nunc in sacramento celebratur in ecclesia Christi neque verus sanguis eius»; PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in Mattheo*, (lb. XII,26,26), 1288, 681.

maestro di Corbie nello scritto indirizzato a Carlo il Calvo, nel quale Ratramno dà inizio a una reinterpretazione degli scritti di Ambrogio²⁶⁵ in materia eucaristica.²⁶⁶

Sant'Ambrogio dice che in quel mistero del sangue e del corpo di Cristo è stata fatta una trasformazione, e mirabilmente, poiché in modo divino, e ineffabilmente, poiché incomprendibile. Dicano pure coloro che qui non vogliono assumere niente secondo la potenza nascosta all'interno, ma considerare visibilmente tutto ciò che appare, secondo quanto in questi sia avvenuta una trasformazione.

Il problema del testo di Ratramno si riassume nella formulazione «secundum interius latentem virtutem accipere», che è la sintesi di quanto in alcuni passi precedenti aveva descritto come un fatto inerente la sola fede del credente²⁶⁷. Ratramno, riflettendo sulla formula di consacrazione delle specie, distingue tra *videre* e *credere*. Essendo per Ratramno il *credere* il piano su cui si fonda la *commutatio*²⁶⁸ delle specie, è allora ovvio che la presenza del sangue e del corpo di Cristo nel pane e nel vino eucaristizzati è «in virtute», e cioè in forza del sacramento stesso e della *fides*. Questo non vale per Pascasio la cui riflessione parte da una precomprensione cristologica del problema e non sacramentale

265 Durante la prima controversia eucaristica vengono assunte due distinte posizioni in merito al modo di descrivere la presenza di Cristo nelle specie eucaristiche, *in veritate* e *in figura*. Attorno a queste due correnti si innesca anche un dibattito che riguarda le due fonti principali della dottrina del sacramento eucaristico: Agostino e Ambrogio. Cf. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 146-152.170-172.

266 «Dicit sanctus Ambrosius in illo mysterio sanguinis et corporis Christi commutationem esse factam, et mirabiliter, quia divine, et ineffabiliter, quia incomprendibile. Dicant qui nihil hic volunt secundum interius latentem virtutem accipere, sed totum quo apparet visibiliter aestimare, secundum quod his sit commutatio facta»; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, ed. P.J. Migne (PL 121), Parisiis 1852, 149-150.

267 «Hic iam surgit auditor, et dicit corpus esse Christi quod cernitur, et sanguinem qui bibetur; nec quaerendum quomodo factum, sed tenedum quod sic factum sit. Bene quidem sentire videris. Sed in vim verborum diligenter inspexeris, corpus quidem Christi sanguinemque fideliter credis. Sed si perspiceres quia quod credis nondum vides; nam si videres, diceres: Video: non diceres: Credo corpus sanguinemque esse Christi: nunc autem quia fides totum quidquid illud totum est, aspicit, et oculos carnis nihil apprehendit, intellige quod non in specie, sed in virtute corpus et sanguis Christi existant quae cernuntur»; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 148-149.

268 Pascasio è il primo tra i teologi del suo secolo a utilizzare una terminologia sempre più precisa per indicare il mutamento delle specie eucaristiche in corpo e sangue di Cristo, *commutare* (lb. VIII,66; lb. XI,45), *mutare* (lb. I,136; lb. X,91.96.103), *transfundere* (lb. XII,14), indice di un interesse sempre più maggiore per gli effetti della consacrazione sugli elementi, il pane e il vino, lasciando i termini *transformare* (lb. I,159; lb. XIV,116; lb. XIX,13.26; lb. XXI,88; F 111), e *transfigurare* (lb. IX,173), per designare gli effetti della comunione al corpo e sangue di Cristo sui fedeli.

della formula di consacrazione, fermo restando nel suo lavoro il necessario accordo tra *scientia* e *fides*²⁶⁹.

Per Pascasio la *commutatio* avviene «secondo natura», e cioè in modo conforme alla volontà di Dio e alla doppia natura di Cristo. Per questo Pascasio nel commentare Mt 26,26 contrappone due modi di intendere le specie eucaristizzate: «in re esse veritatem carnis Christi e in sacramento virtutem carnis et non carnem»²⁷⁰. «In re esse veritatem» indica appunto la realtà di questa presenza che coincide con la carne stessa e il sangue stesso generato da Maria, crocifisso, sepolto e risuscitato.²⁷¹

Da cui mi meraviglio che cosa vogliono dire ora alcuni, che non sia reale [«in re esse»] la verità della carne o del sangue di Cristo, ma *che* nel sacramento *vi sia* la qualità della carne, e non la carne, la qualità del sangue, e non il sangue, la figura e non la verità, l'ombra e non il corpo, quando qui accetta per verità le specie e per il corpo la figura delle vittime antiche.

Pascasio rifiuta fermamente l'idea che nelle specie eucaristizzate «la verità della carne di Cristo come del sangue non sia «in re» cioè realmente-oggettivamente, ma nel sacramento vi sia «la qualità della carne ma non la carne, la qualità del sangue ma non il sangue». Vi è una prima grande contrapposizione nella ripresa delle tesi di Ratramno di Corbie in materia eucaristica tra la *veritas* e la *virtus*. Entrambi i termini sono ben conosciuti da Pascasio e anche ben definiti nello stesso commentario a Matteo: per *veritas* si intende la realtà integrale della natura di Cristo («Deus et homo»), per *virtus* la facoltà di Dio di operare un miracolo o comunque un evento «ultra naturam»²⁷². Nel caso di

269 La formula elaborata da Pascasio nel lb. II del trattato sull'eucaristia, dove coniuga *fides* e *scientia* nella ricerca della «veritas eucharistica», è anticipatrice della più fortunata formula anselmiana «fides querens intellectum»: «Sacramentum Dominici corporis et sanguis quod cotidie in ecclesia caelebratur, nemo fidelium ignorare debet, nemo nescire quid ad fidem quid ad scientiam in eo pertineat, quia nec fides in mysterio sine scientia recte defenditur nec scientia sine fide, quae necdum capit, quandoque ut percipiat enutitur»; PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, (lb. II), 20, 3-8.

270 Il dibattito sulla modalità in cui il corpo glorioso di Cristo risorto si manifesti nelle specie eucaristiche secondo la dialettica verità e figura è già propria di Cirillo di Gerusalemme (*Catechesi mistagogiche* IV,3). Cf. R. Osculati, *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico*, vol. 1, *Primo millennio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 252-254.

271 «Unde miror quid velint nunc quidam dicere non in re esse veritatem carnis Christi vel sanguinis sed in sacramento virtutem carnis et non carnem virtutem sanguinis et non sanguinem figuram et non veritatem umbram et non corpus cum hic species accipit veritatem et figura veterum hostiarum corpus»; PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matheo*, (lb. XII,26,26), 1288, 698-700.

272 Cf. PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matheo*, (lb. II,1,18-19), 117.120, 132.221.

Ratramno il termine *virtus* assume più il senso di «qualità sacramentale»²⁷³, e cioè riconosce al cibarsi del corpo e del sangue di Cristo solo un valore soteriologico legato alla fede del credente, questo non è accettabile per Pascasio, il quale non può pensare ad una presenza di Cristo se non nella pienezza delle due nature («Christus integer»), per questo l'abate di Corbie insiste sul contrapporre la «virtus carnis» alla «caro in re». Pascasio accusa Ratramno di concepire una presenza di Cristo secondo «la figura e non la verità» cioè secondo «la parvenza (umbra) e non il corpo». Pascasio intende il termine *umbra* come prefigurazione della passione del Cristo nei sacrifici del Primo Testamento, in questo senso si oppongono *figura* alla *veritas* e *umbra* alla pienezza del *corpus*. Ma la giustapposizione del corpo storico di Cristo con quello presente sacramentalmente nella celebrazione avviene tramite l'identificazione di Cristo con la *Veritas*, passaggio che Pascasio deduce probabilmente da Ambrogio, il quale attribuiva la *vis* delle parole pronunciate sul pane e sul vino all'*auctoritas* che derivava al presbitero dalla *potestas* di Cristo, primo ad averle pronunciate:²⁷⁴

Da dove la verità dice nel porgere il pane ai discepoli: «Questo è il mio corpo – e non altro che – quello che verrà consegnato per voi». E nel porgere il calice: «Questo è il calice della nuova alleanza che verrà versato per molti in remissione dei peccati».

Pascasio interpreta le parole dell'istituzione eucaristica partendo da un dato teologico strettamente legato a quanto fin qui è stato detto della coincidenza tra «Veritas et Christus», e cioè afferma che il sangue versato e il corpo dato in riscatto è il medesimo che il Cristo dà ai suoi discepoli da mangiare e da bere in remissione dei peccati. In ciò risiede la *virtus* del sacramento eucaristico: nella coincidenza del corpo salito in croce con quello offerto ai fedeli nella celebrazione eucaristica. Pascasio rende efficacemente il tutto con l'espressione «erat autem integer Christus et corpus Christi coram oculis positum» affermando che «tuttora, oggi, Cristo è immutato e rimane quello che in realtà si è dato ai suoi

273 La formula *virtus sacramenti* è presente in Pascasio Radberto, accanto a *virtus mysterii* riferito alla salvezza.

274 «Unde Veritas ait cum porrigeret discipulis panem: *Hoc est corpus meum* et non aliud quam quod pro vobis tradetur. Et cum calicem: *Hic est calix Novi Testamenti qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. Ne dum itaque erat fusus et tamen ipse porrigitur in calice sanguis qui fundendus erat. Erat quidem iam in calice qui adhuc tamen fundendus erat in pretium. Et ideo ipse idemque sanguis iam erat in calice qui et in corpore sicut et corpus vel caro in pane. Erat autem integer Christus et corpus Christi coram oculis omnium positum nec non et sanguis in corpore sicut et adhuc hodie integerrimum est et manet qui vere dabatur eis ad comedendum et ad bibendum *in remissionem peccatorum*»; PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matheo*, (Ib. XII,26,26), 1288-1289, 708-710.

discepoli perché fosse mangiato e bevuto in remissione dei peccati». Il fisicismo eucaristico di Pascasio nasce dall'impossibilità di dissociare il corpo glorioso di Cristo, morto e resuscitato per la salvezza del mondo, da quello presente nelle specie eucaristiche, per il fatto che Pascasio intende il sacramento dell'eucaristia come sacramento della salvezza operata da Cristo in croce. Lo stesso Ratramno nel commentare il medesimo passaggio afferma che «nessuno tra i fedeli dubita che quel pane non sia il Cristo che si è immolato per la salvezza del mondo»: ²⁷⁵

Infatti riteniamo che nessun fedele dubiti che quel pane sia stato reso corpo di Cristo, donando il quale ai discepoli dice: «Questo è il mio corpo che è dato per voi»; ma che neppure dubiti che contenga il sangue di Cristo, del quale il medesimo dice: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che verrà effuso per voi». Dunque come poco prima di patire poté trasformare la sostanza del pane e la creatura del vino nel proprio corpo che stava per patire e nel suo sangue che dopo stava per essere versato; così anche nel deserto fu molto potente nel trasformare la manna nella sua carne e l'acqua della roccia in sangue, per quanto molto dopo sia la sua carne che doveva pendere dalla croce per noi, sia il suo sangue da versare per la nostra purificazione [li] superavano.

L'intera espressione di Ratramno «convertere potuit in proprium corpus», molto vicina alla dottrina della chiesa sulla conversione degli elementi in corpo e sangue di Cristo, va completata come fa il maestro di Corbie con quanto segue, e cioè con quel «quod passurum erat, et in suum sanguinem qui post fundendus exstabat», che richiama e chiarifica quanto già scritto in apertura del cap. 28, e cioè «sicut ergo paulo antequam pateretur...», che fa pensare ad una interpretazione «in figura» del sacramento eucaristico, associato, mediante il ricorso ad una consecutiva, alla figura primotestamentaria della manna e dell'acqua della roccia nel libro dell'*Esodo*, sottolineando immediatamente dopo con una avversativa la grandezza e insuperabilità della Passione.

Nei capitoli successivi, Ratramno aggiunge qualcosa a quanto comunemente sono chiamati a credere i fedeli, ed è proprio qui la differenza con Pascasio, il

275 «Non enim putamus ullum fidelium dubitare panem illud fuisse Christi corpus effectum, quod discipulis donans dicit: *Hoc est corpus meum quod pro vobis datur*; sed neque calicem dubitare sanguinem Christi continere, de quo idem ait: *Hic est calix novum Testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur*. Sicut ergo paulo antequam pateretur, panis substantiam et vini creaturam convertere potuit in proprium corpus quod passurum erat, et in suum sanguinem qui post fundendus exstabat; sic etiam in deserto manna et aquam de petra in suam carnem et sanguinem convertere praevaluit, quamvis longe post et caro illius pro nobis in cruce pendenda, et sanguis eius in ablutionem nostram fundendus superabat»; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 139-140.

ricorso sovente che il maestro di Corbie fa alla realtà del credente:²⁷⁶

Pertanto appare che sono separati tra di loro da una grande differenza, quanta ce n'è tra il pegno e quella realtà [«eam rem»] per la quale il pegno viene dato, e quanta tra l'immagine e la realtà di cui è immagine, e quanta tra la specie e la verità. Pertanto vediamo separati da una grande differenza il mistero del sangue e del corpo di Cristo, che è ricevuto ora dai fedeli nella chiesa, e quello che è nato da Maria vergine, che ha patito, che è stato sepolto, che risuscitò, che ascese nei cieli, che siede alla destra del Padre. Questo, che certamente si trova per via, si deve prendere spiritualmente, poiché la fede che non vede, crede, e nutre spiritualmente l'anima, allieta il cuore e fornisce la vita eterna e l'incorruzione, mentre non si pone mente al fatto che nutre il corpo, che viene premuto con il dente, che viene spezzato in parti, ma che viene preso spiritualmente nella fede. Ma invero quel corpo nel quale Cristo patì e risorse, è il suo corpo proprio, preso dal corpo della Vergine Maria, palpabile o meglio visibile, anche dopo la risurrezione, come dice lo stesso ai discepoli: «Toccate e guardate: un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho».

Per Ratramno è dunque «la fede che non vede, ma che crede e nutre spiritualmente l'anima» a colmare quella non trascurabile differenza che c'è tra il pegno e quella realtà per la quale il pegno viene dato, tra la specie e la verità.

Per capire, dunque, la differenza tra le posizioni di Ratramno e Pascasio non possiamo fermarci alle semplici categorie di *veritas* e *figura*, ma è necessario addentrarsi nella più complessa distinzione tra chi comprende la *vis* sacramentale come «quod in fide spiritualiter accipitur» (Ratramno) e chi la intende come «integer Christus et corpus Christi coram oculi omnium positum» (Pascasio):²⁷⁷

Perciò che io abbia detto queste cose più ampiamente e più espressamente [è] perché ho sentito qualcuno riprendermi come se io, in quel libro che avevo

276 «Apparet itaque quod multa intra se differentiam separantur, quantum est inter pignus et eam rem pro qua pignus traditur, et quantum inter imaginem et rem cuius est imago; et quantum inter speciem et veritatem. Videmus itaque multa differentia separari mysterium sanguinis et corporis Christi quod nunc a fidelibus sumitur in Ecclesia, et illud quod natum est de Maria virgine, quod passum, quod sepultum, quod resurrexit, quod coelos ascendit, quod ad dexetram patris sedet. Hoc namque quod igitur in via spiritualiter est accipendum, quia fides quod non videt, credit, et spiritualiter pascit animam, et laetificat cor, et viam praebet aeternam et incorruptionem, dum non attenditur quod corpus pascit, quod dente premitur, quod per partes comminuitur, sed quod in fide spiritualiter accipitur. At vero corpus illud in quod passus est et resurrexit Christus, proprium eius corpus existit, de Verginis Mariae corpore sumptum, palpabile seu visibile post resurrectionem, sicut ipse discipulis ait: *Palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habent sicut me videtis habere*»; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 165.

277 «Haec idcirco prolixius dixerim et expressius quia audivi quosdam me reprehendere quasi ego in eo libro quem *De sacramentis* edideram Christi aliquid his dictis plus tribuere voluerim quam ipsa repromittit Veritas»; PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matheo*, (lb. XII,26,26), 1289, 724-730.

pubblicato sui sacramenti, abbia voluto attribuire con quelle parole qualcosa di più a Cristo di quanto la Verità stessa promette.

Pascasio rimprovera Ratramno de Corbie di accusarlo ingiustamente «di attribuire a Cristo, nel suo scritto sul sacramento, più di quanto non faccia la stessa Verità». Con questa osservazione il circolo ermeneutico esegetico-teologico di Pascasio si chiude perfettamente: non è possibile affermare qualcosa sulla natura di Cristo che vada oltre quanto testimoniato dalla Verità stessa. Pascasio cerca la *veritas* delle cose ma questa non può che non coincidere con il Cristo morto e risorto, e dunque non può essere data una verità che oltrepassi quella di Cristo, vero Dio e vero uomo. Questo anche per quanto riguarda il sacramento dell'eucaristia quando Pascasio contrappone l'«integer Christus» («Verbum – caro – anima») all'idea di Ratramno della differenza tra «il corpo e il sangue assunto dai fedeli in chiesa da quello del corpo storico, cioè quello generato da Maria, che ha patito, è stato crocifisso, sepolto e risuscitato».

Pascasio è legato indubbiamente più alla riflessione biblico-teologica sulla persona del Cristo mentre Ratramno parte dal rapporto che il fedele intrattiene con Cristo attraverso la *vis* sacramentale e sull'effetto di questa sulla vita dei fedeli («spiritualiter animam pascit»).

2.2.5 «*Quibus modis dicitur corpus Christi*»: il «*corpus Christi historici*», il «*corpus Christi in mysterio*», e il «*corpus Christi mysticum*»

Nel *De corpore et sanguine Domini* allo stesso modo che nella *Epistola ad Fredugardum* è possibile ritrovare una tripla interpretazione del corpo di Cristo: *historicum*, *in mysterio*, e *mysticum*, senza che questo produca una divisione del corpo di Cristo come in Amalario.

Il «*corpus Christi historici*», che è alla base del fisicismo pascasiano, riassume il valore soteriologico dell'incarnazione, un principio reso sinteticamente da Tertulliano con la formula «caro salutis est cardo»²⁷⁸. Nell'*Epistola ad Fredugardum* Pascasio insiste sulla necessaria coincidenza tra la «vera caro» assunta dal Cristo nascendo da Maria Vergine, e quella che si presenta «in mysterio» con il sacramento:²⁷⁹

278 TERTULLIANUS, *De carnis resurrectione mortuorum*, (VIII,3), ed. J.G.Ph. Borleffs (CCh.SL 2), Brepols, Turnhout 1954, 931, 6-7.

279 «Ergo cum ait: Hoc est corpus meum vel caro meam, seu: Hic est sanguis meus, non aliam puto insinuasse carnem quam priam et quae nata est de Maria virgine et pependit in cruce, neque sanguinem alium qui fusus est in cruce et tunc erat in proprio corpore. Nemo igitur qui sane

Dunque quando dice: «Questo è il mio corpo» o la mia carne, o: «Questo è il mio sangue», ritengo che non volesse alludere ad altra carne che la propria, la quale nacque da Maria vergine e fu sospesa sulla croce, né ad altro sangue che quello venne effuso sulla croce e che era allora nel proprio corpo. Nessuno dunque che ha buon senno, crede che Gesù abbia avuto altra carne o sangue che quella che nacque da Maria vergine e che patì sulla croce. Infatti si deve intendere unicamente la stessa e medesima carne, come credo, quando dice: «Questo è il mio corpo che verrà consegnato per voi, - e :- Questo è il mio sangue». E affinché non ritenessi, poiché intorno al sacramento parlava, che dicesse di un altro [corpo] anziché del proprio, intorno allo stesso mistero disse dimostrativamente: «Questo è il mio corpo». Infatti quando dice *mio* e *questo è*, non vuole che s'intenda qualunque corpo, ma quello che doveva essere consegnato, come egli stesso subito aggiunse, e non altro sangue che quello che doveva essere effuso nel proprio corpo in remissione dei peccati.

Per Pascasio credere che «in hoc mysterio», cioè nell'eucaristia, si presenti «*aliam carnem*» rispetto alla «vera caro» assunta dal Cristo, significa negare il valore soteriologico del sacramento stesso, il pegno della vita eterna che promette al fedele che si comunica. In questo processo, centrale rimane la figura del «*Christus integer*»:²⁸⁰

Pertanto ancora [il sangue] non era stato versato, e tuttavia viene offerto nel calice lo stesso sangue che doveva essere effuso. Era certamente già nel calice quello che tuttavia doveva essere effuso in prezzo. E perciò nel calice c'era già lo stesso e medesimo sangue che [era] anche nel corpo, come anche il corpo o la carne nel pane. Ora davanti agli occhi di tutti era posto il Cristo integro e il corpo di Cristo, nonché anche il sangue nel corpo, come ancora oggi è intero e rimane quello che veramente veniva dato loro da mangiare e da bere per la remissione dei peccati.

sapit, credit Iesum aliam carnem aut sanguinem habuisse quam quae nata est de Maria virgine et passa est in cruce. Ipsa namque eademque caro quocumque modo dentienda est, ut credo, cum ait: hoc est corpus meum quod tradetur pro vobis, vel: Hic est sanguis meus. Et ne putares, quia in sacramento loquebatur, quod de alio diceret quam de proprio, in edoem mysterio demonstrative dixit: Hoc est corpus meum. Nam cum ait 'meum' et 'hoc est', non quaecumque vult intellegi corpus, sed illud quod tradendum erat, ut ipse mox adiecit, et non alium sanguinem quam eum qui fundendus erat in proprio corpore in remissionem peccatorum. Alias autem, qualitercumque intellegatur, si alius esset sanguis et alia esset caro in hoc mysterio, non in eo remissio esset peccatorum»; PASCASIUS RADBERTUS, *Epistula ad Fredugardum*, 145, 21-37.

280 «Necdum itaque erat fusus et tamen ipse porrigitur in calice sanguis qui fundendus erat. Erat quidem iam in calice qui adhuc tamen fundendus erat in pretium. Et ideo ipse idemque sanguis iam erat in calice qui et in corpore, sicut et corpus vel caro in pane. Erat autem integer Christus et corpus Christi coram oculis omnium positum necnon et sanguis in corpore, sicut et adhuc hodie integerrimum est et manet qui vere dabatur eis ad comedendum et ad bibendum in remissionem peccatorum»; PASCASIUS RADBERTUS, *Epistula ad Fredugardum*, 154, 308-316.

Per «corpus Christi historici» va compreso quella parte della storia della salvezza che è giunta a compimento con il mistero della croce, e quella carne salita in croce e quel sangue versato per la remissione dei peccati devono essere necessariamente i medesimi affidati da Cristo alla chiesa, al momento dell'istituzione dell'eucaristia perché i fedeli ricevano la salvezza.

Ma questo non è l'unico modo in cui Pascasio interpreta il corpo di Cristo, dedica l'intero lb. VII del trattato sull'eucarestia ai «tribus sane modis in Scripturis Sacris corpus Christi appellatur»:²⁸¹

Il corpo di Cristo, con ragione, viene chiamato in tre modi nella Sacra Scrittura. Come perfetto perché la chiesa universale di Cristo è il suo corpo, dove Cristo è il capo e tutti gli eletti sono le membra dalle quali un solo corpo viene messo assieme ogni giorno in un uomo perfetto e misura della pienezza di Cristo.

L'immagine del corpo mistico di Cristo, la chiesa, formato da Cristo stesso che ne è il capo e dagli eletti che sono le membra, appartiene alla visione ecclesiologicala paolina:²⁸²

Il corpo poi come sposa di Cristo, evidentemente viene detta di diritto la chiesa di Dio, secondo quello che l'Apostolo dice: «E saranno due in una carne sola. Questo sacramento – dice – è grande in rapporto a Cristo e la chiesa». Che se Cristo e la chiesa sono in una sola carne, certamente in un solo corpo dove il capo è lo sposo, e i singoli eletti membra l'uno dell'altro.

Il corpo mistico di Cristo, la chiesa, è il luogo dove ogni giorno per opera dello Spirito viene consacrata l'eucaristia per la salvezza del mondo:²⁸³

Perciò giustamente non gli è lecito mangiare da questo mistico corpo. Perciò

281 «Tribus sane modis in Scripturis Sacris corpus Christi appellatur. Perfecto quia generalis Christi ecclesia corpus eis est, ubi Christus caput et omnes electi membra dicuntur et ex quibus unum colligitur cotidie corpus in virum perfectum et mensuram plenitudinis Christi»; PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, (cap. 7), 37, 1-5.

282 «Corpus autem Christi sponsa, videlicet Dei ecclesia iure dicitur iuxta illud quod apostolus ait: Et erunt duo in carne una. Hoc inquit sacramentum magnum est in Christo et in ecclesia in carne una sunt, utique unum corpus ubi sponsus caput, singuli autem electi alter alterius membra»; PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, (cap. 7), 38, 7-15.

283 «Idcirco ei iure non licet edere de hoc mystico corpore Christi. Quod sane corpus et vera caro Christi sit, pro mundi vita cotidie per Spiritum Sanctum consecratur ex qua non habent potestatem edere qui ex adverso sunt. Vescuntur autem eum condigne qui sunt in corpore illius, ut solum corpus Christi dum est in via, ipsius carne reficiatur et discat nihil aliud esurire quam Christum, nihil sitire nisi Christum, nihil aliud sapere quam Christum, non aliunde vivere, non aliud esse quam corpus Christi»; PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, (cap. 7), 38, 16-24.

secondo ragione perché il corpo sia assolutamente vera carne di Cristo, viene consacrata ogni giorno tramite lo Spirito Santo per la vita del mondo, dalla quale non hanno il potere di mangiare coloro che sono dalla parte avversa. Invece se ne cibano in maniera degna coloro che sono nel suo corpo, affinché il solo corpo di Cristo mentre è in via, con la sua carne venga rifocillato, e impari a desiderare nient'altro che Cristo, a non vivere per un altro, a non essere altro che il corpo di Cristo.

A coloro che non appartengono agli eletti che concorrono ad edificare le membra di Cristo nella chiesa non è lecito cibarsi «de hoc mystico corpore Christi». In questo caso, non isolato, Pascasio chiama l'eucaristia «corpus Christi mysticum», allo stesso modo che la chiesa è detta corpo di Cristo. Eucaristia e chiesa formano, infatti, un unico corpo, essendo la seconda l'unione degli eletti da Cristo e la prima la forma assunta da Cristo per rimanere nei fedeli che si comunicano al suo corpo e al suo sangue.²⁸⁴

Del resto quel corpo che è nato da Maria vergine, nel quale questo è trasformato, che fu appeso alla croce, che fu sepolto nel sepolcro, che è risorto dai morti, ha penetrato i cieli, e ora, diventato sommo sacerdote in eterno, intercede ogni giorno per noi. A quello, se ci comunichiamo rettamente, dirigiamo la mente, affinché a motivo di lui e da lui noi prendiamo il suo corpo, la sua carne, restando egli integro. La quale carne è appunto la stessa e il frutto della sua carne, affinché rimanga sempre lo stesso e nutra tutti coloro che sono nel corpo.

L'argomentazione cristologica di Pascasio si ripete ad ogni snodo della sua dimostrazione, ribadendo in questo caso il fatto che parlando di corpo del Cristo storico (nato da Maria, morto in croce e risorto), corpo mistico, chiesa e corpo sacramentale, non si sta parlando di tre distinte forme di apparire dell'unico corpo di Cristo, ma il suo sostanziale modo di rimanere nei suoi fedeli, grazie al fatto che «quae nimirum caro ipsa est et fructus ipsius carnis», e cioè che il frutto della sua vera carne assunta dai fedeli sia la permanenza del Cristo nei loro corpi, e l'unità tra gli eletti, perché l'eucarestia stessa è frutto della sua carne storica. È infatti nelle intenzioni di Pascasio di affermare l'unicità del corpo di Cristo:²⁸⁵

284 «Certum illud corpus quod natum est de Maria virgine, in quod istud transfertur, quod pependit in cruce, sepultum est in sepulchro, resurrexit a mortuis, penetravit caelos et nunc pontifex factus in aeternum cotidie interpellat pro nobis. Ad quem si recte communicamus mentem dirigimus, ut ex ipso et ab ipso nos corpus eius carnem ipsius illo manente integro sumamus. Quae nimirum caro ipsa est et fructus ipsius carnis, ut idem semper maneat et universos qui sunt in corpore pascat»; PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, (cap. 7), 38-39, 25-32.

285 «Sed quoniam de tribus vocabulis corporis Christi diximus, restat etiam intelligere Scripturas

Ma poiché parlai sulle tre denominazioni del corpo di Cristo, resta ancora da comprendere le Sacre Scritture e la dottrina di Cristo, che spesso deve essere interpretata simbolicamente come corpo di Cristo, perché si ottenga un solo corpo da tutti. Poiché queste sono cose portate in dote, queste sono cose mistiche, così che un solo corpo compatto sia confermato il Cristo e la chiesa. Altrimenti in che modo l'Apostolo possa aver osato asserire che la chiesa di Cristo è formata dalla sua carne e dalle sue ossa? Certamente questo sacramento, vogliamo o non vogliamo i nemici, è grande in Cristo e nella chiesa, perché saranno di due in una carne. E se Cristo e la chiesa sono una carne, anche l'unità della natura di ambedue più pienamente è consegnata.

L'unità di Cristo con il suo corpo mistico e con quello eucaristico è il medesimo che deve essere confessato nelle sue due nature («una caro Christus et ecclesia, iam unitas naturae amborum plenius commendatur»). Sembra ancora la cristologia di Calcedonia a conferire coerenza e unità alla riflessione di Pascasio intorno ai «tribus vocabulis corporis Christi».

Il «corpus Christi mysticum» e il «corpus Christi in mysterio» sono legati dai frutti spirituali dell'eucarestia, intimamente connessa al corpo del Cristo storico, consegnato per il perdono di ogni peccato. Del sacramento eucaristico Pascasio dà una precisa definizione riprendendo alcuni motivi da Isidoro di Siviglia:²⁸⁶

Sanctas doctrinamque Christi quam saepe typice corpus Christi interpretari debere, ut unum corpus ex omnibus perficiatur. Quia haec sunt dotalia, haec mystica, ut Christus et ecclesia unum corpus solidum confirmetur. Alioquin quomodo auderet apostolus adserere Christi ecclesiam de carne et de ossibus eius constare? Utique hoc sacramentum velint nolint inimici magnum in Christo et in ecclesia. quod erunt duo in carne una. Et si una caro Christus et ecclesia, iam unitas naturae amborum plenius commendatur. Quapropter illo integro agni carnes nostra ut tollat peccata mundi accipiamus, quatinus per hoc Christus in nobis maneat et nos in ipso renati unum efficiamur»; PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, (cap. 7), 39-40, 50-62.

286 «Sunt autem sacramenta Christi in ecclesia baptismus et chrisma, corpus quoque Domini et sanguis quae ob hoc sacramenta vocantur, quia sub eorum specie visibili quae videntur secretius virtute divina caro consecratur, ut hoc sint interius in veritate quod exterius creduntur virtute fidei. Est sacramenta iuris in quo post electionem partium iurat unusquisque quod suo pacto decreverit. Unde et sacramentum dicitur quod secretius fides invisibilis per consecrationem invocationis Dei vel alicuius sacri teneatur ex eo quod foris visu vel auditu iurantibus sentitur. Fit ergo et Christi nativitas atque omnis illa humanitatis dispensatio magnum quoddam sacramentum, quia in homine visibili divina magestas intus ob consecrationem nostram ea quae fiebant secretius potestate sua invisibiliter operabatur. Unde mysterium vel sacramentum, quod Deus homo factus est, iure dicitur. Sed mysterium Graecum est, eo quod secretam et reconditam in se habeat dispositionem. Est autem et sacramentum in Scripturis divinis ubicumque Sacer Spiritus in eisdem interius efficaciter loquendo operatur. Sed sacramento Scripturarum erudiendo divinitus introrsus pascimus et pascendo ad operationem et disciplinam Christi erudimur. Sacramento vero nativitas et humanitatis eius et nos redimimur ad veniam et Scripturae aperiuntur et potestas largitur, ut in adoptionem filiorum ex servitute transeamus»; PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, (cap. 3), 24, 15-39.

Sono poi sacramenti di Cristo nella chiesa il battesimo e la cresima, e anche il corpo e sangue del Signore che per questo vengono chiamati sacramenti, perché le cose che si vedono sotto la loro visibile apparenza in modo più nascosto per la potenza divina è consacrata la carne, affinché siano questo nella realtà [nella verità] più interna cioè che più esternamente per la forza della fede sono creduti.

A Isidoro di Siviglia appartiene la ricostruzione storico-linguistica del termine *sacramentum*, mentre la definizione di sacramento in genere si avvicina molto a quella contenuta nella *Relatio* del sinodo di Quierzy dell'838 stesa da Floro di Lione, con la differenza che Pascasio insiste sulla realtà del corpo di Cristo assunto dai fedeli dicendo che «hoc sunt interiorius in veritate quod exteriorius creduntur virtute fidei». L'atto che salva coloro che si comunicano al corpo e sangue di Cristo è l'effetto salvifico prodotto dall'essere «interius in veritate». Il fisicismo di Pascasio risulta essere allora meno ingenuo di quanto si possa comprendere ad una prima lettura del suo trattato, alternando l'atto di fede al momento della consacrazione che si affida al credere del fedele («creduntur exteriorius virtute fidei») all'essere realmente il corpo e il sangue pegno di salvezza nell'intimo di ogni credente che si comunica («hoc sint interiorius in veritate»), allo stesso modo dell'*inhabitare* di Rabano Mauro nel *De institutione clericorum*.

Nel lib. IV, *Utrum sub figura an veritate hoc mysticum calicis fiat sacramentum*, Pascasio, allo stesso modo che Rabano Mauro ricorre all'avverbio *mystice* per designare il modo di intendere il corpo e sangue sacramentale del Cristo:²⁸⁷

Ma poiché non è possibile mangiare Cristo con i denti, volle che sotto forma di mistero questo pane e vino realmente, per la consacrazione dello Spirito Santo, potentemente venissero costituiti sua carne e sangue, scegliendo in realtà che ogni giorno fosse immolato misticamente per la vita del mondo, affinché come per mezzo dello Spirito è creato vera carne dalla Vergine senza unione, così per mezzo del medesimo venga consacrato misticamente lo stesso corpo e sangue di Cristo dalla sostanza del pane e del vino. Sulla quale carne e sangue è evidente che: «In verità, in verità vi dico: se non avete mangiato la carne del Figlio dell'uomo e non avete bevuto il suo sangue, non avrete in voi la vita eterna». Dove certamente non dice altro che vera carne e vero sangue, benché misticamente.

287 «Sed quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in misterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus Sancti potentialiter creari, creando vero cotidie pro mundi vita mystice immolari, ut sicut virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecratur. De qua videlicet carne ac sanguine: Amen, amen inquit dico vobis: nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam aeternam in vobis. Ubi perfecto non aliam quam vera carnem dicit et verum sanguinem licet mystice»; PASCHASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, (cap. 4), 27-28, 14-24.

Le espressioni «volere in misterio», «mystice consecrare» unite all'opera dello Spirito Santo di cui Pascasio dice «potentialiter creari», che richiama il «ventre originale» della Vergine la quale partorì «sine coitu», per opera dello Spirito, sono comprensibili unicamente attraverso la definizione in genere del sacramento secondo cui ciò che si vede esteriormente è per «virtute fidei», ma ciò che opera in noi è «in veritate»²⁸⁸.

2.3 *Ratramno de Corbie e il corpo mistico di Cristo*

L'impostazione di Pascasio Radberto e di quanti prima di lui si erano impegnati a ribadire la dottrina cristologica del concilio di Calcedonia in un clima di contrapposizione tra monoteismi professanti un Dio numericamente uno e la dottrina trinitaria del cristianesimo, non rappresenta probabilmente l'unica posizione presente nelle scuole abbaziali all'epoca di Carlo il Calvo.

Una variante teologica tendente al simbolismo dionisiano all'interno delle scuole claustrali del sec. IX è Ratramno di Corbie (+ post 870), la cui opera, anche se non formalmente condannata da un sinodo, venne messa da parte

288 L'intero passo lo si ritrova in Pietro Abelardo riportato come riferibile ad Agostino: «Sed quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit hunc panem et vinum in mysterio vere carnem et sanguinem consecratione sancti spiritus potenter creari pro mundi vita mystice immolari, ut sicut de virgine per spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis et vini mystice idem corpus Christi consecratur. Corpus Christi et veritas et figura est. Veritas, dum corpus Christi et sanguis virtute in verbo ipsius ex panis vini quae substantia efficitur. Figura vero, quod exterius sentitur. Iteratur autem cotidie haec oblatio, licet Christus semel passus sit, quia cotidie peccamus peccatis, sine quibus mortalis infirmitas vivere non potest, et ideo cotidie Christus pro nobis mystice immolatur»; PETRUS ABELARDUS, *Sic et Non*, (ques. 117, sent. 83), in *Peter Abailard, Sic et Non*, edd. B. Boyer, R. Mckeeon, The University of Chicago Press, Chicago-London 1977, 399, 596-606. La *quaestio* 117, *De sacramento altaris quod sit essentialiter ipsa veritas carnis Christi et sanguis et contra*, da cui è tratto il passaggio chiaramente ispirato all'opera di Pascasio, si apre emblematicamente con una citazione tratta dal lb. ottavo del *De Trinitate* di Ilario di Poitiers e prosegue con una citazione dal simbolo di Efeso, continuando poi con lunghi passi tratti dalle opere di Ambrogio, e si conclude con il capitolo terzo del sinodo di Reims del 1049, sulla necessità di riporre «in vase ad hoc praeparato abluatur», il corporale *infectum* del corpo e del sangue del Signore. In questo senso l'interpretazione fisicista di Pascasio sembra aver avuto un maggiore sviluppo di quanto invece non abbiano avuto le eterodossie di Ratramno o di Berengario su Pietro Abelardo. Il sacramento prima ancora di essere oggetto di una approfondita riflessione sul come effettivamente possa avvenire il «volere in misterio» delle specie eucaristiche, tra XI e XII secolo risente fortemente dell'impianto cristologico di sfondo monofisita della teologia carolingia, preferendo il rimando alla *virtus* salvifica dell'incarnazione e alla necessità che debba essere quel corpo e solo quella carne (*vera caro*) assunta dal Figlio di Dio da Maria, che patì e fu risuscitata, a nutrire *in veritate* i fedeli che si accostano al sacramento che comunica la vita a chi lo riceve corporalmente.

per assumere come dottrina della chiesa le posizioni fisiciste di Pascasio²⁸⁹. Il trattato sull'eucaristia del maestro di Corbie fu trasmesso attraverso la lettura di Giovanni Scoto Eriugena²⁹⁰, traduttore delle opere di Massimo il Confessore, il cui simbolismo liturgico fu accantonato dagli iconoduli, i quali nel tentativo di salvaguardare il culto delle immagini nella chiesa d'Oriente arrivarono a sostenere una dottrina eucaristica molto vicina alla presenza reale dei Latini.

Ratramno²⁹¹ fu discepolo di Pascasio e maestro a sua volta di Godescalco di Orbais, al quale si deve l'avvio di una controversia sulla predestinazione, e un contributo alla discussione sull'eucaristia con un opuscolo nel quale tentò un equilibrio tra *veritas* e *figura*²⁹².

Tra la prima edizione del trattato sull'eucaristia (831-833) di Pascasio Radberto e l'opuscolo in forma di epistola indirizzata a Carlo il Calvo (843) sul corpo e sangue di Cristo di Ratramno di Corbie corre quasi un decennio. Mentre tra la seconda edizione del trattato di Pascasio dedicata a Carlo il Calvo (843-844) e l'opera di Ratramno (843), composta per rispondere a un quesito dello stesso re sulla natura del corpo di Cristo presente nelle specie eucaristiche, potrebbe correre un anno o essere quasi contemporanee. Nonostante che i testi siano temporalmente distanti tra loro o riscritti in un secondo momento, in essi si trovano tracce di una probabile polemica a distanza²⁹³.

Sin dal principio della sua opera Ratramno, rispondendo a Carlo il Calvo, fa presente al suo lettore le due posizioni che si scontrano nell'interpretazione dell'eucaristia:²⁹⁴

289 La dottrina di Pascasio Radberto fu confermata da Silvestro II (940-1003).

290 Cf. F. BERTINI, «Il secolo XI», in *Letteratura Latina Medievale*, 193-194.

291 Ratramno oltre allo scritto sull'eucaristia in forma di lettera indirizzata a Carlo il Calvo fu anche autore di un *De predestinatione* scritto in difesa di Godescalco, e del testo apologetico *Contra Graecorum oppista* sollecitata dall'abate di Corbie, Odone di Beauvais, redatto come risposta alle pretese avanzate dalla chiesa di Bisanzio di evangelizzazione della Bulgaria. Incerta rimane l'attribuzione del trattato sulla Trinità a Ratramno; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De Trinitate*, ed. J.P. Migne (PL 125), Parisiis 1852, 473C.

292 Cf. M.A. NAVARRO GIRÓN, *La carne de Cristo. El mistero eucarístico a la luz de la controversia entre Pascasio Radberto, Ratramno, Rabano Mauro y Godescalco*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid 1989.

293 Non è del tutto corretto quanto il liturgista Enrico Mazza afferma nel suo studio sulle tradizioni medievali dell'interpretazione eucaristica, quando scrive che i trattati sono indipendenti l'uno dall'altro. Pur rimanendo vero il fatto che Pascasio scrive la sua opera dieci anni prima di quella dedicata da Ratramno a Carlo il Calvo, sia nell'una che nell'altra si ritrovano riferimenti alle rispettive posizioni, per Pascasio specularmente nell'*Epistula ad Fredugardum*, per Ratramno il capitolo quindicesimo del *De corpore et sanguine Domini* dove affronta la dottrina dei fisicisti; cf. MAZZA, *Continuità e discontinuità*, 64; PASCASIUS RADBERTUS, *Epistula ad Fredugardum*, 154, 310-311.146-147, 60-61; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 134.

294 «Jussistis, gloriose princeps, ut quid de sanguinis et corporis Christi mysterio sentiam, vestrae

Avete comandato, glorioso principe, che mettesi al corrente la vostra magnificenza su cosa io pensassi del mistero del sangue e del corpo di Cristo: un comando, quanto degno della vostra nobile superiorità, tanto risulta difficilissimo per le forze della nostra piccolezza. Infatti che cosa vi è di più degno per una regale saggezza che conoscere, conformemente alla dottrina cattolica, i sacri misteri di quello, che lo ha stimato degno di essere associato al trono regale, e che non ha potuto sopportare che i sudditi pensassero cose diverse sul corpo di Cristo, sopra la quale è basata la totalità della redenzione cristiana? Infatti mentre alcuni dei fedeli dicono del corpo e del sangue di Cristo, che si celebra quotidianamente nella chiesa, che non avviene nulla sotto la figura, nulla sotto copertura [in obvelatione], ma che si compie nella nuda manifestazione delle stessa verità; mentre altri attestano che questi sono contenuti in figura nel mistero, e che altro è ciò che appare ai sensi del corpo e altro ciò che vede la fede: non [è] una piccola differenza [che] si distingue tra di loro.

Appare sin da subito la coppia di antitesi che sosterrà la tesi di Ratramno: non solo *figura* e *veritas*, ma soprattutto il corpo di Cristo che «ipsius veritatis nuda manifestatione peragatur» contro una realtà del corpo e del sangue «sub mysterii figura contineantur». Ratramno sostiene, infatti, che «non poca è la differenza» tra i due modelli, rimarcandone la distanza con «aliud sit quod... aliud autem quod», cioè «altro è ciò che appare ai sensi del corpo... e altro ciò che vede la fede». La differenza che Ratramno introdurrà tra ciò che è corporale (le specie del pane e del vino) e ciò che è spirituale (il corpo e il sangue dato per la salvezza del mondo), non è una caratteristica del suo pensiero, ma molto comune tra i teologi del sec. IX, rintracciabile anche nell'opera di Pascasio, così come comune è anche il ricorso al «sensus fidelium»²⁹⁵, la comprensione che i credenti in Cristo nella fede hanno dell'eucaristia. Questo punto, più di qualunque altro disaccordo intorno all'interpretazione della *veritas* e della *figura*, divide Ratramno da Pascasio Radberto, e cioè la netta separazione del corpo storico e «in mysterio» di Cristo dal suo corpo mistico, confessando una piena identità tra il corpo «in mysterio» e mistico ma non con quello storico.

magnificentiae significem: imperium, quam magnifico vestro principatu dignum, tam nostrae parvitatibus viribus constat difficilium. Quid enim dignius regali providentia quam de illius sacris mysterii catholice sapere, qui sibi regale solium dignatus est contribuere, et subiectos pati non posse diversa sentire de corpore Christi in quo constat Christianae redemptionis summam consistere? Dum enim quidam fidelium corporis sanguinisque Christi, quod in ecclesia quotidie celebratur, dicant quod nulla sub figura, nulla sub obvelatione fiat, sed ipsius veritatis nuda manifestatione peragatur; quidam vero testentur quod haec sub mysterii figura contineatur, et aliud sit quod corporeis sensibus appareat, aliud autem quod fides aspiat: non parva diversitas inter eos dignoscitur»; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 125-129.

295 Secondo Ovidio Capitani l'*ecclesia fidelium*, in quanto comunione dei fedeli che costituiscono il *corpus Christi* è il primo dato della tradizione altomedievale a venir meno negli ambienti delle scuole del sec. XI; cf. O. CAPITANI, *Studi su Berengario di Tours*, (La memoria del Medioevo 2), Spoleto 2013, 29.

2.3.1 *L'altra realtà del sacramento: Il corpo e il sangue di Cristo in figura*

Non è dunque corretto pensare che la prima controversia eucaristica nasca occasionalmente dalla risposta di Pascasio Radberto all'opuscolo sul sacramento del corpo e sangue del Signore di Ratramno. La discussione o almeno le due posizioni interpretative sull'eucaristia, rappresentate da Pascasio e Ratramno, dovevano già animare una discussione interna alle scuole claustrali²⁹⁶, come si può dedurre dal seguente passo tratto dal capitolo quindicesimo del *De corpore et sanguine Domini* del maestro di Corbie:²⁹⁷

La vostra sublimità vede, o glorioso principe, a che punto possa arrivare l'intelletto di coloro che pensano in tal maniera: negano ciò che credono di affermare, e ciò che credono sono riconosciuti distruggere. Infatti confessano fedelmente il corpo e il sangue di Cristo, e quando fanno questo, dichiarano che quello, senza alcun dubbio, non sia ora ciò che era stato prima; e se sono altro da quello che erano stati, dichiarano di accettare la trasformazione. Dal momento che ciò non si possa negare, dicano secondo cosa sono stati trasformati: infatti non si vede nulla in essi che sia stato trasformato corporalmente. Confesseranno dunque che è necessario o che siano stati trasformati secondo altro o secondo il corpo, – e che per questo non sono ciò che si vedono nella verità, ma si vedono altro che non è secondo la propria essenza –, o se vorranno che si professi questo, sono costretti a negare che sono corpo e sangue di Cristo, il che è empio non solo a dirlo, ma anche a pensarlo.

Ratramno a questo punto del suo trattato ha già definito la differenza tra *figura* e *veritas*²⁹⁸, associando la *figura* al mistero, e cioè a ciò che è velato, a cui è strettamente connessa l'idea stessa di cambiamento o mutamento degli elementi, principio al quale i fisicisti si richiamano ma che con la loro posizione rendono inefficace, poiché ciò che appare già «in veritate» non ha bisogno di

296 Ovidio Capitani indica più di una posizione che fa appello alla *figura* nell'interpretazione dell'eucaristia come Candido di Fulda, Cristiano Drutmaro, Massenzio di Aquileia; O. CAPITANI, *Studi su Berengario di Tours*, 16.22.

297 «Cernit sublimitas vestra, princeps gloriose, quo taliter sentientum intellectus evadat: negant quod affirmare credunt, et quod credunt destruere comprobantur. Corpus etiam sanguinemque Christi fideliter confitentur: et cum hoc faciunt, non hoc iam esse quod prius fuere procul dubio protestantur: et si aliud sint quam fuere, mutationem acceperere. Cum hoc negari non possit, dicant secundum quod permutata sunt: corporaliter namque nihil in eis cernitur esse permutatum. Fatebuntur igitur necesse est aut mutata esse secundum aliud quam secundum corpus; ac per hoc non esse hoc quod in veritate videntur, sed aliud quod non esse secundum propriam essentiam cernuntur. Aut si hoc profiteri noluerint, compelluntur negare corpus esse sanguinemque Christi, quod nefas est non solum dicere, verum etiam cogitare»; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 134.

298 RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 130.

alcuna mutazione, ed anche improbabile che produca un cambiamento altrettanto efficace in chi la riceve.

Parlando di *figura* e *permutatio* Ratramno indica come sia impossibile sostenere un vero cambiamento del pane e del vino in sangue e in corpo del Cristo se confessato unicamente «in veritate»:²⁹⁹

Infatti se secondo alcuni niente viene preso qui in maniera figurata, ma tutto si vede nella verità, la fede qui non opera nulla, perché nulla di spirituale si compie; ma qualunque cosa esso sia tutto viene preso come corpo.

In questo passaggio Ratramno sottolinea come venga meno l'opera dello Spirito («non si compie niente di spirituale») nella conversione delle specie eucaristiche, rendendo così inoperosa la fede del comunicante³⁰⁰, quando, come nel caso dei fisicisti, si nega radicalmente la possibilità che nell'eucaristia qualcosa è assunta in maniera figurata, e poiché tutto risulta evidente «tutto viene assunto secondo il corpo», e cioè nella semplice realtà materiale degli elementi.

Il rimando all'opera dello Spirito è presente anche in Pascasio, che dell'interpretazione fisicista dell'eucaristia è il più noto esponente, il quale si richiama alla potenza vivificatrice dello Spirito per spiegare la *commutatio* degli elementi, come già nella dottrina dei Padri³⁰¹. Per Ratramno, invece, è chiaro che negare la *figura* per una visibilità immediata rende inefficace l'opera dello Spirito e di conseguenza la fede dei credenti, concetto che ribadisce di nuovo nel capitolo seguente, il ventiduesimo:³⁰²

299 «Nam si secundum quosdam figurate nihil hic accipiatur, sed totum in veritate conspiciatur, nihil hic fides operatur, quoniam nihil spiritale geritur; sed quidquid illud est, totum secundum corpus accipitur»; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 131-132.

300 Con l'aggettivo spirituale viene indicata contemporaneamente l'opera dello Spirito nella trasformazione degli elementi e il frutto della comunione dei fedeli.

301 Pascasio Radberto spesso accenna al fatto che la *commutatio* sia opera dello Spirito, cosa che rende l'eucaristia comprensibile in quanto corpo e sangue di Cristo solo *interius*: «Sed quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in misterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus Sancti potentialiter creari»; PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, (cap. 4), 27, 15.

302 «Et quomodo iam corpus Christi dicitur, in quo nulla permutatio facta esse cognoscitur? Omnis enim permutatio aut ex eo quod est in id quod est efficitur, aut ex eo quod est in id quod non est, aut ex eo quod est in id quod est. In isto autem sacramento, si tantum in veritatis simplicitate consideretur, et non aliud credatur quam quod aspicitur, nulla permutatio facta cognoscitur. Nam nec ex eo quod non erat, transivit in aliud quod sit, quomodo fit transitus in rebus nascentibus, siquidem non erat prius, sed ut sint, ex non esse ad id quod est esse transitum fecerunt. Hic vero panis et sanguis Christi fecerunt. ... Quaerendum ergo est ab eis qui nihil hic figurate volunt accipere, sed totum in veritatis simplicitate consistere, secundum quod demutatio facta sit; ut iam non sint quod ante fuerunt, videlicet panis atque vinum; sed sint corpus atque sanguis Christi. Secundum speciem namque creature formamque rerum visibilibus, utrumque hoc, id est panis et

E in che modo allora si dice [che sia] il corpo di Cristo, nel quale si sa che nessun cambiamento è accaduto? Infatti ogni cambiamento si fa o da quello che è in quello che è, o da quello che è in quello che non è, o da quello che è in quello che è. Ora in questo sacramento, se si considera soltanto nella semplicità verità, e non si crede altro che quanto si vede, non si riconosce avvenuto alcun cambiamento. Infatti né da quello che non era, passò in altro che sia, come avvenga il passaggio nelle cose che nascono, dal momento che non erano prima, ma perché siano, fecero il passaggio dal non essere a ciò che è l'essere. Qui, invece, erano stati pane e vino prima di fare il passaggio nel sacramento del corpo e sangue di Cristo.

La dottrina della nuda e semplice verità o realtà del corpo e sangue di Cristo porta all'assenza di una vera *commutatio* delle specie e di conseguenza ad una falsa comunione con la «vera caro». Ma anche una interpretazione *in figura* non fa che relegare il *sacramentum* all'idea di un velo che rimanda alla sola fede del credente. Come ammettere dunque la realtà del corpo e del sangue di Cristo senza negarne una sua corporalità che equivale a negarne la forza redentrice?

Ratramno, per rispondere al problema di una reale appartenenza del sacramento eucaristico al corpo con il quale il Cristo ha operato la salvezza nel mondo, ripensa il concetto di visibilità:³⁰³

Ma siccome confessano essere sia il corpo sia il sangue di Dio, né ciò ha potuto essere se non con una trasformazione avvenuta in qualcosa di migliore, e né che questa trasformazione sia avvenuta corporalmente, ma spiritualmente, è necessario ormai che si dica che è avvenuta in maniera figurata; poiché sotto il velo del pane corporeo e del vino corporeo, esiste un corpo spirituale e un vino spirituale: non perché siano esistenze di due realtà [*rerum*] tra di loro diverse, e cioè del corpo e dello spirito, ma in verità una e medesima realtà [*res*]: secondo altro consiste come specie del pane e del vino, e secondo altro è corpo e sangue di Cristo. Infatti secondo quanto si riferisce ad entrambi corporalmente, sono specie di creatura corporea; ma secondo la potenza per cui sono state fatte spiritualmente, sono i misteri del corpo e del sangue di Cristo.

vinum, nihil habent in se permutatum. Et si nihil permutationis pertulerint, nihil aliud existunt quam quod prius fuere»; RATRAMNO CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 132-133.

303 «At quia confitentur et corpus et sanguinem Dei esse, nec hoc esse potuisse facta in melius commutatione, neque ista commutatio corporaliter, sed spiritaliter facta sit, necesse est iam ut figurate facta esse dicatur; quoniam sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus spiritualisque sanguis existit: non quod duarum sint existentiae rerum inter se diversarum, corporis videlicet et spiritus, verum una eademque res, secundum aliud species panis et vini consistit, secundum aliud autem corpus est et sanguis Christi. Secundum namque quod utrumque corporaliter contiguntur, species sunt creaturae corporae; secundum potentiam vero quod spiritaliter factae sunt, mysteria sunt corporis et sanguinis Christi»; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 134.

«Sunt mysteria» e cioè immagine o figura, del corpo e sangue di Cristo secondo l'azione dello Spirito. Anche Ratramno mostra una certa preoccupazione nel ribadire come non si parli di due realtà separate, quella del corpo e quella dello spirito, ma di una medesima realtà all'interno della quale una cosa è il corporeo, cioè quanto è percepibile nell'immediato (*simpliciter*) e altro è quanto si percepisce nello spirito (la «vera caro»):³⁰⁴

Così pertanto il corpo e il sangue di Cristo, considerati per l'apparenza [*superficietenus*], è una creatura soggetta a mutabilità e alla corruzione. Se invece valutassi la potenza del mistero, è una vita che dona l'immortalità a coloro che la partecipano. Dunque non sono la medesima cosa di come si vedono, e di come si credono. Infatti a seconda di come si vedono, alimentano un corpo corruttibile, sono essi stessi corruttibili; ma a seconda di come si credono, alimentano le anime che vivranno in eterno, sono essi stessi immortali.

Per Ratramno non è centrale ciò che si vede ma quello che si crede, un tema sul quale ritornerà di nuovo nelle conclusioni del trattato. L'opera del maestro di Corbie mette in luce la tendenza, tra coloro che sostengono un'interpretazione «in figura» dell'eucaristia, a separare ciò che appartiene alla realtà, e che è associato all'immediatezza o evidenza, che identifica con il corporeo, da ciò che è opera dello Spirito, che nutre appunto spiritualmente per la vita eterna. La realtà o verità, per Ratramno, appartiene interamente al mondo del corruttibile e per questo non può, se non «in mysterio», rappresentare quanto è invece spirituale.

2.3.2 *Dalla visione spirituale del corpo e sangue di Cristo alla realtà del suo corpo mistico*

Ratramno, polemizzando con l'interpretazione fisicista dell'eucaristia, non oppone semplicemente *veritas* a *figura*, ma da vita ad una serie di passaggi per cui il sacramento del corpo e del sangue di Cristo non è altro che figura «ut veritas res ipsa sentiatur»:³⁰⁵

304 «Sic itaque Christi corpus et sanguis superficietenus considerata, creatura est mutabiliter corruptelaeque subiecta. Si mysterii vero perpendas virtutem, vita est participantibus se tribuens immortalitatem. Non ergo sunt idem quod cernuntur, et quod creduntur. Secundum enim quod cernuntur corpus pascunt corruptibile, ipsa corruptibilia: secundum vero quod creduntur animas in aeternum victuras, ipsa immortalia»; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 136.

305 «Item, quae idem sunt, una definitione comprehenduntur. De vero corpore Christi dicitur quod sit verus Deus et verus homo: Deus, qui ex Deo Patre ante saecula natus; homo, qui fine saeculi ex Maria virgine genitus. Haec autem dum de corpore Christi quod in ecclesia per mysterium geritur dici non possunt, secundum quemdam modum corpus Christi esse cognoscitur; et modus

Parimenti, quelle cose che sono una stessa cosa, sono racchiuse in un'unica definizione. Sul vero corpo di Cristo si dice che sia vero Dio e vero uomo: Dio, colui che è nato prima dei secoli da Dio Padre; uomo, colui che è stato generato alla fine del mondo da Maria vergine. Invece queste cose, mentre non si possono dire del corpo di Cristo, che si compie nella chiesa mediante il mistero, secondo un certo modo si viene a conoscenza che è il corpo di Cristo; e questo modo è in figura e in immagine, affinché la verità venga avvertita come una medesima cosa.

L'interpretazione agostiniana delle parole di Gesù in Giovanni, «chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna» (Gv 6,54), portano Ratramno a comprendere come nello stesso Vangelo sia possibile rintracciare il passaggio da una realtà corporea ad una verità spirituale («de corporea visione ad intelligentiam invisibilem»)³⁰⁶. Appoggiandosi sull'autorità del vescovo di Ippona, Ratramno conia una definizione di realtà sacramentale del tutto innovativa per il suo tempo: «et modus iste in figura est et imagine, ut veritas res ipsa sentiatur»³⁰⁷. L'immagine e la figura sono il linguaggio dello spirito attraverso cui la «verità viene avvertita come una sola realtà». Il discorso ha una sua logica legata alla cristologia calcedonense a cui Ratramno si è riferito al principio, e all'impossibilità che quelle realtà possano essere dette «a riguardo del corpo di Cristo che si compie (mostra) nella chiesa mediante il mistero». Nelle parole di Ratramno sembra sopravvivere la polemica sulla circoscrivibilità della divinità di Cristo nelle immagini, come pure il problema della localizzazione del corpo di Cristo, dopo l'Ascensione in cielo, presente nella chiesa latina.

Ratramno tenta di risolvere il problema di come si realizzi questa presenza del corpo e del sangue di Cristo «in figura» nelle specie eucaristizzate, commentando le parole che seguono la consacrazione:³⁰⁸

iste in figura est et imagine, ut veritas res ipsa sentiatur»; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 162.

306 RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 162.

307 Qui Ratramno sembra anticipare la formula di Raimondo Lullo «transire ad res».

308 «In orationibus quae post mysterium corporis sanguinisque Christi dicuntur, et a populo respondetur, amen.; sic sacerdotis voce dicitur: pignus aeternae vitae capientes, humiliter imploramus ut quod in imagine contingimus sacramenti, manifesta participatione sumamus. Et pignus enim et imago, alterius rei sunt, id est non ad se, sed ad aliud aspiciunt. Pignus enim illius rei est pro qua donatur; imago illius cuius similitudinem ostendit. Significat enim ista rem cuius sunt, non manifeste ostendunt. Quod cum ista est, apparet quod hoc corpus et sanguis pignus et imago rei sunt futurae; ut quod nunc per similitudinem ostenditur, in futuro per manifestationem reveletur. Quod si nunc significant, in futuro autem parefacient, aliud est quod nunc geritur, aliud quod in futuro manifestabitur. Qua de re et corpus Christi et sanguis est quod ecclesia celebrat, sed tamquam pignus, tamquam imago. Veritas vero erit, cum iam nec pignus nec imago, sed ipsius rei veritas apparebit»; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 162-163.

Nelle preghiere che si dicono dopo il mistero del corpo e de sangue di Cristo, e da parte del popolo si risponde *Amen*; dalla voce del sacerdote è detto: «Ricevendo il pegno della vita eterna, imploriamo umilmente che ciò che tocchiamo nell'immagine del sacramento, lo prendiamo con manifesta partecipazione». E il pegno e l'immagine, infatti, sono di un'altra realtà, cioè non [si riferiscono] a sé, ma riguardano altro. Infatti il pegno è di quella realtà [*rei*] per la quale viene donato; l'immagine è di quella di cui mostra la somiglianza. Infatti queste cose indicano la realtà [*rem*] a cui appartengono, non la mostrano in maniera manifesta. Stando così le cose, appare che questo corpo e questo sangue sono pegno e immagine di una realtà [*rei*] futura; affinché ciò che viene mostrato ora mediante la somiglianza, venga rivelato in futuro per mezzo della manifestazione. Perché se ora indicano, nel futuro invece renderanno manifesto; altro è ciò che si compie ora, altro ciò che verrà manifestato in futuro. Per cui ciò che si celebra nella chiesa è corpo e sangue di Cristo, ma come pegno, come immagine. La verità poi ci sarà quando non apparirà più il pegno, ma la verità della stessa realtà.

Il maestro di Corbie distingue tra corpo di Cristo storico e quello «in mysterio» partendo da una ulteriore specificazione tra *pignus*, che designa «quella realtà per la quale viene dato», e l'*imago*, ciò che mostra la somiglianza del prototipo (il Cristo vero Dio e vero uomo). Sia il *pignus* che l'*imago* indicano (*significant*) la realtà a cui appartengono («ista rem cuius sunt»), ma non la manifestano apertamente («non manifeste ostendunt»). Il discorso verrà ripreso da Ratramno nelle conclusioni quando afferma che nel pane chiamato corpo e nel vino chiamato sangue di Cristo «in mysterio» sono presenti contemporaneamente la figura del Cristo storico e quella del popolo redento dalla sua morte e resurrezione. Tutto è rimandato ad un tempo escatologico, alla comparsa nel futuro di quel corpo ora asceso in cielo, mentre ciò che si celebra nella chiesa, è solo pegno e immagine del corpo e del sangue di Cristo.

Ratramno nelle conclusioni che seguono la lunga interpretazione delle posizioni di Agostino sul sacramento eucaristico, approfondisce il senso di quanto detto in precedenza, dando vita ad un passaggio tra il concetto classico di sacramento, in quanto realtà velata, a quello di memoriale, ma differente dalla «memorata coena» di Rabano Mauro nel *De institutione clericorum*. Nelle conclusioni insiste sul fatto che questo pane e questo vino «chiamati corpo e sangue di Cristo» devono essere appunto «in figura», perché mistero.³⁰⁹

309 «Animadvertat, clarissime princeps, sapientia vestra quod positus sanctarum Scripturarum testimoniis et sanctorum Patrum dictis evidentissime monstratum est, quod panis qui corpus Christi, et calix qui sanguis Christi appellatur, quia mysterium: et quod non parva differentia sit inter corpus quod est per mysterium existit, et corpus quod passum est, et sepultum, et resurrexit. Quoniam hoc proprium Salvatoris corpus existit, nec in eo vel aliqua figura, vel aliqua significatio,

La sapienza vostra, illustrissimo principe, rivolga l'attenzione al fatto che, poste le testimonianze delle Sante Scritture e i detti dei Padri, è stato mostrato in modo evidentissimo che il pane chiamato corpo di Cristo e il calice chiamato sangue di Cristo, sono figura perché mistero; e che non è piccola la differenza tra il corpo che esiste mediante il mistero e il corpo che ha patito, è stato sepolto ed è risuscitato. Poiché questo esiste come corpo proprio del Salvatore, né in esso si conosce o una certa figura o una certa significazione, ma la stessa manifestazione della realtà, e i credenti desiderano la sua visione, poiché è esso il nostro capo, e, visto esso, verrà saziato il nostro desiderio; con questo egli e il Padre sono uno, non secondo il fatto che il Salvatore abbia un corpo, ma secondo al pienezza della divinità che abita in Cristo uomo.

Qui appare una cristologia diversa da quella del maestro Pascasio: non più l'affermazione del dogma calcedonese del Cristo vero Dio e vero uomo, da cui la necessità di affermare una «vera caro» all'origine della comunione con il corpo, che promette l'ingresso nella vita eterna, ma la ricerca di un equilibrio tra il corpo mistico (l'insieme della comunità dei credenti a capo della quale c'è Cristo), e cioè il corpo «in mysterio» (il sacramento), e il corpo del Cristo storico (nato da Maria, che patì sotto Ponzio Pilato, risorto e asceso al cielo), spostando l'accento teologico sulla divinità che abita nell'uomo di Cristo («non secundum quod corpus habet Salvator, sed secundum plenitudinem divinitatis quae habitat in homine Christi»), tutto questo per rafforzare l'opera vivificatrice dello Spirito che opera per mezzo della fede di ogni vero credente. Cambia completamente il linguaggio fin ora usato dai teologi che si sono occupati dell'eucarestia. Rispetto al contatto intimo tra il datore della vita e il credente, descritto da Rabano Mauro, che per manducazione vive l'esperienza di una inabitazione divina, in Ratramno si parla di visione che sazia il desiderio del credente, rispetto la metafora del corpo e del suo capo nella prospettiva del corpo mistico di Cristo.

Ratramno quando si riferisce al corpo e sangue di Cristo nel sacramento, sottolinea come unicamente «in mysterio» le specie possono essere dette tali, («il pane chiamato corpo di Cristo e il vino chiamato sangue di Cristo»), riconducendo tutto il suo discorso alla centralità del corpo mistico che rappresenta la realtà stessa del Cristo visibile nel mistero eucaristico:³¹⁰

sed ipsa rei manifestatio cognoscitur, et ipsius visionem credentes desiderant; quoniam ipsum est caput nostrum, et ipso visio satiabitur desiderium nostrum; quo ipse et Pater unum sunt, non secundum quod corpus habet Salvator, sed secundum plenitudinem divinitatis quae habitat in homine Christo»; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 169.

310 «[At in isto quod per mysterium geritur figura est non solum proprii corporis Christi, verum etiam credentis in Christum populi: utriusque namque corporis, ide est Christi, quod passum est et resurrexit; et populi in Christo renati atque de mortuis vivificati, figuram gestat]. Addamus etiam quod iste panis et calix, qui corpus et sanguis Christi nominatur et existit, memoriam

E in ciò che è visto per il mistero non è solo la figura del proprio corpo di Cristo, in verità è anche il popolo dei credenti in Cristo: e infatti porta la figura del corpo di entrambi, cioè di Cristo, che patì ed è risorto; del popolo rinato in Cristo e vivificato dai morti. Aggiungiamo anche che questo pane e questo calice, che vengono chiamati e sono il corpo e il sangue di Cristo, rappresentano la memoria della passione o piuttosto della morte del Signore, come egli stesso disse nel Vangelo: «Fate questo in mia memoria».

Il ruolo «del popolo rinato da Cristo e vivificato dai morti» è inseparabile dal corpo propriamente detto del Signore, che assorbe completamente l'interpretazione dell'eucaristia, segno visibile del corpo di entrambi («utriusque namque corporis»), dei quali il corpo mistico dei credenti è la memoria vivente del corpo del Cristo storico, memoria che giunta alla sua perfezione può anche far a meno dei segni visibili.³¹¹

Veniamo istruiti dal Salvatore nonché dal santo apostolo Paolo, che questo pane e questo sangue che sono posti sull'altare, vengono posti in figura o piuttosto in memoria del Signore, affinché richiamino alla memoria presente ciò che è stato compiuto nel passato, di modo che, fatti memori della sua passione, per mezzo di essa veniamo resi compartecipi del dono divino, mediante la quale siamo stati liberati dalla morte: conoscendo che quando saremo giunti alla visione di Cristo, non avremo bisogno di tali strumenti, con i quali ci viene ricordato cosa abbia sostenuto per noi la benignità immensa, poiché contemplando faccia a faccia, non saremo scossi mediante un ricordo esteriore di realtà temporali, ma vedremo, per mezzo della contemplazione della stessa verità, in che modo dobbiamo rendere grazie all'autore della nostra salvezza.

Per Ratramno il «corpus Christi in mysterio» è un «opus instrumentis» che riporta al tempo presente quanto Dio ha operato per la salvezza dell'uomo. Questo corpo è la via ad una visione che quando è perfetta non ha più bisogno di segni temporali, dato che *pignus* e *imago* indicano e non rivelano il prototipo. Il pane e il vino, il corpo e il sangue di Cristo, sono sacramento e dunque

repraesentat Dominicae passionis sive mortis, quemadmodum ipse in Evangelio dixit: Hoc facite in mei commemoratione»; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 169.

311 «Docemur a Salvatore, necnon a sancto Paulo apostolo, quod iste panis et iste sanguis qui super altare ponuntur, in figuram sive memoriam Dominicae mortis ponantur, ut quod gestum est in praeterito, praesenti revocet memoriae; ut illius passionis memores affecti, per eam efficiamur divini muneris consortes, per quam sumus a morte liberati: cognoscentes quod ubi pervenerimus ad visionem Christi, talibus non opus habebimus instrumentis, quibus admoneamur quid pro nobis immensa benignitas sustinuerit; quoniam ipsum facie ad faciem contemplantes, non per exteriorem temporalium rerum admonitionem commovebimur, sed per ipsius contemplationem veritatis aspiciemus quemadmodum nostrae salutis auctori gratias agere debeamus»; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 170.

figure sotto le quali l'occhio del credente scopre per la propria fede l'opera dello Spirito, che agisce come memoria, il cui compito è quello di risvegliare il nostro desiderio di contemplare Dio. La fede del credente, chiamato a formare il corpo mistico di Cristo, diventa centrale nella teologia eucaristica di Ratramno, il quale rilegge il sacramento alla luce dell'opera dello Spirito:³¹²

E non per il fatto che diciamo queste cose, si pensi che nel mistero del sacramento i fedeli non si comunichino al corpo del Signore o al sangue di lui quando la fede accetta non quello che l'occhio vede, ma che crede, poiché sono un cibo spirituale e una bevanda spirituale, che nutrono l'anima spiritualmente e forniscono la vita della sazietà eterna, come lo stesso Salvatore, raccomandando questo mistero, dice. «È lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla».

La realtà del corpo e del sangue di Cristo risiede nella forza del *credere*, dato che la sua sostanza è spirituale, cioè opera dello Spirito vivificante. Ratramno afferma, contrariamente a Pascasio, che il corpo e il sangue di Cristo siano «in mysterio», cioè sotto il velo delle specie del pane e del vino, e che alla *commutatio* delle specie in vero corpo e in vero sangue di Cristo, opera dello Spirito, corrisponde la *commutatio* del fedele che li assume con fede, in cui è sempre lo Spirito che opera. Negare che il «corpus in mysterio» sia *sacramentum*, e cioè *mysterium*, affermando che il pane e il vino sono senza alcuna mediazione il corpo e il sangue stessi di Cristo, significa negare anche la possibilità che chi li riceva possa accedere veramente alla vita eterna. La coesistenza del *pignus*, che chiama in causa il ricevente, e della *imago*, che mostra la somiglianza del donatore, fa in modo che nel corpo, frutto del mistero celebrato (la memoria della passione, morte e risurrezione di Cristo), sia contenuta la figura del corpo proprio di Cristo e del popolo credente in Cristo. L'eucaristia diventa per Ratramno il punto di contatto tra la fede del popolo di Dio e il mistero della salvezza operata da Cristo vero Dio e vero uomo.

312 «Nec ideo quoniam ista dicimus, putetur in mysterio sacramenti corpus Domini vel sanguinem ipsius non a fidelibus sumi, quando fides non quod oculos videt, sed quod credit, accipit: quoniam spiritualis est esca, et spiritalis potus, spiritualiter animam pascens, et aeternae satietatis vitam tribuens; sicut ipse Salvator mysterium hoc commendans loquitur: Spiritus est qui vivificat; nam caro nihil prodest»; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 170.

CAPITOLO III

IL PARTICOLARE CASO DELLA NATURA CORPOREA DEL MALE

Nel panorama delle controversie che coinvolgono i teologi carolingi, adozionismo ed eucaristia, nei medesimi anni se ne aggiunge un'ulteriore, quella sulla predestinazione, legata a Godescalco di Orbais, ma soprattutto a Scoto Eriugena. Lo sviluppo e la conclusione di questa terza controversia pone alcuni interrogativi sulle sue possibili connessioni con le due che l'hanno preceduta.

Come è possibile che lo sviluppo della controversia sulla predestinazione condivida anche solo in parte le problematiche che toccano le due interpretazioni dell'eucaristia?

Cosa significa che lo scritto sull'eucaristia del più celebre sostenitore dell'interpretazione «in figura», Ratramno di Corbie, sia stato tramandato e letto come opera del maestro irlandese Giovanni Scoto Eriugena, e abbia ispirato l'opera di Berengario di Tours, due secoli dopo?

Anche al centro della contestata risposta all'interpretazione di Agostino in Godescalco, elaborata da Giovanni Scoto, è presente il conflitto tra un'interpretazione «in figura» o «in veritate» del male. Quale ripercussione sulla dottrina della chiesa?

3.1 Il mistero eucaristico in Godescalco di Orbais e Giovanni Scoto Eriugena

Per rispondere alle prime due domande sui nessi che legano la controversia sulla predestinazione a quella sull'eucarestia, e sui motivi che hanno indotto i lettori medievali a conservare i testi di Ratramno di Corbie tra quelli attribuiti a Giovanni Scoto, è necessario ripercorrere brevemente anche le posizioni di Godescalco, il discepolo di Ratramno, e di Scoto Eriugena sul sacramento del corpo e sangue di Cristo. Il termine che accompagna le due interpretazioni dell'eucaristia è *similitudo*, usata per comprendere il mistero eucaristico tanto in Agostino, l'*auctoritas* di Godescalco, quanto nella tradizione simbolica orientale, alla quale si richiama Scoto Eriugena.

3.1.1 «*Illud aliud istud*»: Il tentativo di Godescalco di creare un ponte tra Pascasio e Ratramno

Godescalco pur provenendo da Fulda, al tempo in cui era abate Rabano Mauro, ricevette la prima formazione da Ratramno a Corbie, e allo stesso modo in cui il maestro scrisse un trattato sulla predestinazione³¹³ per venire in aiuto del discepolo, così Godescalco comporrà un opuscolo sull'eucaristia per conciliare le posizioni di Pascasio e Ratramno, con l'intento di ricomporre la frattura tra *veritas* e *figura* rileggendo il fisicismo *ingenuo* di Ambrogio³¹⁴ attraverso la posizione più simbolico-sacramentale di Agostino³¹⁵.

Il punto di partenza di Godescalco è la possibilità di dimostrare l'unità del corpo di Cristo anche quando, come nel caso dello Ps.-Agostino, riportato secondo la citazione di Pascasio Radberto nel suo primo trattato sull'eucaristia³¹⁶, «il corpo di Cristo può essere detto in tre i modi, e cioè: la chiesa, quello mistico e quello che siede alla destà del Padre»³¹⁷.

Una soluzione a questo problema viene proposta da Godescalco nelle conclusioni dell'opuscolo *De corpore et sanguine Domini*:³¹⁸

313 Cf. RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De predestinatione*, ed. J.P. Migne (PL 121), Parigi, 13-80; HINKMAR VON REIMS, *Epistola* 169, ed. E. Dümmler (MGH *Epist.* 6), Berlino 1925, 149-53.

314 Di *fisicismo ingenuo* parla Enrico Mazza delineando in breve l'interpretazione eucaristica di Ambrogio, nelle cui opere convivono due tendenze: quella tipologica e quella fisicista; cf. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 146.

315 Il tentativo di ricomporre la frattura operata rispettivamente da Pascasio e Ratramno nell'interpretazione dell'eucaristia nell'opuscolo *De corpore et sanguine Domini* di Godescalco è messo ben in evidenza da H. de Lubac in *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la chiesa nel Medioevo*, vol. 5, *Scrittura ed Eucaristia*, Jaca Book, Milano 1996, 33-60.

316 Cf. PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, (cap. 7), 37, 1-5.

317 «Tribus modis dicitur corpus Christi id est: ecclesia et istud mysticum et illud quod sedet ad dexteram dei»; GODESCALC D'ORBAIS, «De corpore et sanguine Domini», in *Oevre théologiques et grammaticales*, ed. D.C. Lambot (Spicilegium Sacrum Lovaniense 40), Luovain 1945, 326, 20-21.

318 «Sane sciendum est nobis omni modo quod licet aliud sit specialiter corpus Christi unde superius dixi quod *sedet ad dexteram dei*, et aliud specialiter quod divinitus creatur et consecratur cotidie novum, simul tamen non duo sunt quod absit corpora sed unum. Siquidem illud sic est corpus carnatus sit etiam homo, istud autem non est homo licet vera sit caro. Verum tamen et illud corpus et istud quod, sicut ait sanctus Augustinus, transfertur in illud ob id non duo sunt corpora sed unum licet aliud sit specialiter illud aliud istud, quia prorsus adeps ille frumenti id est divinitas verbi facit ut unum sit corpus unius agni. Et hoc idcirco quia et illud et istud verum est corpus et vera pariter et paraliter caro. Quod ut manifestius fiat exemplis evidentibus probabo. Ipsius domini Christi alius est non quod absit personaliter sed naturaliter spiritus iuxta divinitatem alius naturaliter spiritus humanitatem, simul tamen non duo se unus est personaliter spiritus propter personae unitatem, nam spiritus deus dei filius spiritus ubique totus nusquam remotus et spiritus hominis creatus ac per hoc localis atque circumscriptus de quo dicit evangelium: et inclinato capite emisit spiritum. Uniuscuiusque nostrum alius est naturaliter homo exterior alius interior dicente apostolo: et si exterior homo noster corrumpitur, tamen is qui intus est renovatur de die in diem,

Ragionevolmente ci sembra di capire che, in ogni modo, sebbene altro sia specialmente il corpo di Cristo di cui più spora dissi che siede alla destra del padre, e altro specialmente ciò che è divinamente creato, e consacrato ogni giorno nuovo, nello stesso tempo tuttavia non sono due, benché manchi di materia, ma uno. Poiché così è, che quel corpo di carne sia anche un uomo, questo al contrario non è un uomo benché sia vera carne. Nondimeno sia quel corpo sia questo che, come dice sant'Agostino, è trasformato in altro, non sono due corpi, ma uno benché altro sia quello un altro questo, perché proprio quel grasso del frumento e cioè la divinità del verbo [lo] fece perché sia uno solo il corpo di un unico agnello. E ciò per questa ragione perché sia quello che questo è il vero corpo e parimenti la vera carne. Affinché ciò sia fatto ancora più manifesto proverò con esempi evidenti. Dello stesso Signore Gesù un altro spirito non è quello che è assente secondo la persona, ma per natura secondo la divinità, un altro spirito per natura secondo l'umanità, allo stesso tempo però lo spirito non è due ma uno secondo la persona a motivo dell'unità della persona, infatti lo Spirito, Dio e il Figlio di Dio [sono] uno spirito tutto in ogni luogo e da nessun luogo lontano e lo spirito dell'uomo creato e per questo locale e circoscritto del quale dice il vangelo: e inclinato il capo emise lo spirito.

Il tentativo di Godescalco di ricomporre la frattura tra un'interpretazione solo «in veritate» o solo «in figura» dell'eucaristia si basa in realtà sul recupero della dottrina cristologica di Calcedonia, secondo la quale pur essendo due le nature una necessariamente è la persona. La chiave di volta del discorso del monaco di Orbais è contenuta nella successione di un pronome dimostrativo neutro seguito da un pronome indefinito che a sua volta è seguito da un secondo pronome dimostrativo, e cioè «*illud aliud istud*», ovvero «quello un altro il medesimo». I due pronomi dimostrativi si riferiscono rispettivamente *illud* al «*corpus carnatus*» e asceso alla gloria del Padre, mentre *istud* al *corpus* «*divinitus creatur et consecratur cotidie novum*», i due non formano due corpi separati ma uno solo, secondo la logica che ad operare sulle specie eucaristizzate sia la «*divinitas verbi*» affinché «*unum sit corpus unius agni*», ovvero sia uno il corpo dell'unico agnello, ma allo stesso tempo il pronome indefinito *aliud* suggerisce che non può essere confuso quanto è *naturaliter* con quanto invece è *specialiter*. Infatti Godescalco per introdurre una distinzione, e non una separazione, tra il «*corpus illum*» (l'incarnazione come momento storicamente determinato) e il «*corpus istud*» (il corpo sacramentale) ricorre all'utilizzo di due avverbi *naturaliter* (storico) e *specialiter* (sacramentale).³¹⁹

simul autem non homines duo sed unus est homo teste ipso Christo qui totum hominem sanum fecit in sabbato»; GODESCALC D'ORBAIS, «De corpore et sanguine Domini», 333-334, 30-20.

319 «Manifestissime cognoscetis non quidem quod absit naturaliter sed specialiter aliud esse corpus domini quod ex substantia panis ac vini *pro mundi vita* cotidie per spiritum consecratur quod a

Nella maniera più chiara possibile conoscerete non certamente ciò che sia assente secondo natura ma in maniera speciale che è altro il corpo del Signore che dalla sostanza del pane e del vino per la vita del mondo ogni giorno per opera dello Spirito viene consacrato, il quale in seguito viene supplicevolmente offerto dal sacerdote a Dio Padre, e che è altro in modo speciale il corpo di Cristo che è nato da Maria Vergine nel quale questo è trasformato, e che altro ancora è in modo speciale il corpo di Cristo, e cioè la santa chiesa, che siamo di Cristo, mentre dallo stesso sommo pontefice offerente, il Cristo, è data ed è raccolta. Ciò in realtà con sufficiente chiarezza mostrò quando dice su questo nostro pio pontefice: «Affinché noi assumiamo dallo stesso e per lo stesso il suo corpo e la sua carne rimanendo integro». Perché, ciò è altro dal fatto che noi, che siamo il corpo di Cristo, assumiamo il corpo di Cristo che ci è dato dallo stesso Cristo, non da altra persona che da se stesso, perché è stato trasformato nello stesso, affinché ciò che è nello stesso a noi, che dallo stesso siamo, sia dato dallo stesso ma tuttavia rimando se stesso integro, perché con ogni evidenza rimane integro il corpo di Cristo nato da Maria nel quale il medesimo è trasformato, il quale sull'altare è divinamente consacrato da Dio ed in seguito risulta offerto e sacrificato? Poiché secondo quelle parole del Signore: «Questo è il mio corpo» che faccia il corpo del Signore, e allora per il sacerdote supplicante il corpo del Signore assumibile è trasformato nel corpo del Signore nato da Maria vergine, che è radicalmente inassumibile, come è evidente che quindi ci è dato dallo stesso pontefice Cristo, perché senza dubbio così come lo stesso è quello che battezza, così è lo stesso che ci dà da assumere per la salvezza del suo corpo il suo corpo dal suo corpo [«salubriter corpori suo coprus suum de corpore suo»], cioè come rimedio e non come lo ricevono i reprobì per il giudizio, lo stesso, dico, è quello che dà, come dice lo stesso: «Il pane che io vi darò è la mia carne per la vita del mondo non per la vita di due mondi».

Godescalc in questo passaggio opera più di una distinzione, prima fra tutte quella tra il *corpus* storico e quello sacramentale sottolineando l'importanza

sacerdote postmodum deo patri suppliciter offertur, et aliud specialiter *corpus Christi quod natum est de Maria virgine in quod istud transfertur*, et aliud specialiter corpus Christi sanctam scilicet ecclesiam qui Christi sumus dum ab ipso summo Christo pontifice porrigente tribuitur et confertur. Quod revera satis liquido patefecit cum de ipso pio pontefice nostro dicit: *Ut ex ipso et ab ipso nos corpus eius carnem illius manente integro sumamus*. Quod, quid est aliud quam ut nos qui sumus corpus Christi sumamus corpus Christi quod datur nobis ab ipso Christo non aliunde quam a semetipso quia translatum est in ipsum, ut quod est in ipso nobis qui ex ipso sumus detur ab ipso sed tamen integro manente ipso, quia scilicet integrum manet corpus Christi de Maria natum in quod istud est translatum quod in altari divinitus consecratum deo postmodum constat oblatum simul et immolatum? Ad illa siquidem verba domini: *Hoc est corpus meum* fit corpus domini et tum supplicante sacerdote corpus domini sumptibile transfertur in corpus domini natum de virgine quod est penitus inconsumptibile ut videlicet inde nobis detur ab ipso Christo pontefice, quia nimirum sicut ipse *est qui baptizat* sic ipse est qui nobis corpori suo corpus suum de corpore suo salubriter sumendum dat id est ad remedium non sicut reprobì illud accipiunt ad iudicium, ipse inquam est qui dat quemadmodum ipse dicit: *Panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita non pro duorum mundorum vita*; GODESCALC D'ORBAIS, «De corpore et sanguine Domini», 327, 8-16.

della *caro* eucaristica quale mediatrice della «salus mundi», un dono che viene da Cristo stesso, «ex ipso», che rappresenta la seconda distinzione, ciò appare chiaro attraverso il ricorso al verbo *transferre*³²⁰. Il verbo non sembra voler designare alcuna trasformazione delle specie, come accadrà in seguito nel Basso Medioevo della Scolastica, ma designa una certa forma della «dispensatio Christi» e cioè la partecipazione del credente ai misteri di Cristo nella vita sacramentale della chiesa, quanto nel Messale gotico veniva espresso con il ricorso ad *adoptio*³²¹.

La precedente formulazione «illud aliud istud» viene qui specificata da Godescalco attraverso la triplice dispensazione del corpo di Cristo ai fedeli, «al suo corpo il suo corpo dal suo corpo», e cioè il suo corpo sacramentale, «corpus suum», che ha origine dal suo corpo storico, «de corpore suo», assunto per la sua salvezza dal corpo mistico, «corpori suo».

Nel sec. X, Erigerio di Lobbes nel tentativo di ricucire lo strappo tra il fisicismo di Pascasio e il simbolismo di Ratramno, redige un opuscolo dedicato all'eucaristia, il *De corpore et sanguine Domini*³²², nel quale il punto di incontro tra le posizioni di Pascasio e Ratramno, sembra essere proprio la dottrina eucaristica di Godescalco³²³, mai direttamente citato con il suo nome, ma ben

320 Il verbo *transferre* oltre che nell'opuscolo *De corpore et sanguine Domini* ritorna negli opuscoli grammaticali di Godescalco, come sinonimo di *tradurre* (cf. GODESCALC D'ORBAIS, *Oeuvres théologiques et grammaticales*, 647). Per quanto riguarda l'occorrenza del verbo nello sviluppo della teologia eucaristica nel Medioevo il termine sembra essere assente, mentre ritorna per l'assunzione in cielo di Maria e nella letteratura riguardante la conversione del penitente (cf. A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, 106). In generale nel linguaggio della retorica riassume i termini greci allegoria-metalepsis-metaphorà, metà- o paraphrasis (cf. A. ERNOUT & A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 52001, 229).

321 Nel messale gotico all'*Item missa paschalis tertia feria* si legge: «Omnipotens sempiterna deus, per quem nobis redemptio praestatur et adoptio, respice in opera pietatis tuae, et quae dignatus es conferre, conserva, ut in Christo renatis aeterna tribuatur hereditas et vera libertas. Per.»; *Missale gothicum*, ed. E. Rose (CCh.SL 159D), Brepols, Turnhout 2005, 461.

322 L'attribuzione dell'opuscolo *De corpore et sanguine Domini* di Gerberto d'Aurillac (Silvestro II, 940 ca. - 1003) a Erigerio di Lobbes è recente e non senza dubbi; cf. S. CANTELLI BERARDUCCI, *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 1/5, 491-492.

323 Scrive Erigerio: «Magna auctoritas tanti viri, qua et carnem Christi vere vivificatricem esse dixit, et ipsius Verbi propriam factam, et vitam ut Deum naturaliter existentem. Huius itaque tanti viri auctoritate solvitur ambiguum omne quod beatus Ambrosius dimisit in subauditione, naturaliter scilicet carnem Christi, quae sumitur de altari, eadem fore, quae nata est de Virgine. Et idrico, sive secundum Hieronymum dupliciter, sive secundum Augustinum dicatur corpus Christi tripliciter, specialiter debeat dici, cum sit naturaliter unum. Unde et Augustinus: Ut ex ipso, inquit, et ab ipso nos, corpus eius, carnem ipsius, illo manente integro, sumamus. Quam bene facta distinctio! Quod ita construitur: Ut nos, inquit, qui sumus corpus Christi, id est Ecclesia, ab ipso, qui natus est de Virgine Maria ex ipso; id est, carnem eius, quae consecratur in altari, illo manente integro, sumamus»; HERIGERUS LOBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, ed. J.P. Migne (PL 139), Pa-

presente nel lessico e nell'impostazione di Erigerio³²⁴. L'abate di Lobbes tenta un'emplificazione del testo di Godescalco offrendone uno schema nell'ultimo capitolo dell'opuscolo:³²⁵

KRYCTUC	Eucharistiam	Ecclesia
Inconsumptibilis	Sumendam	Sumens
Invencibilis	Vescendam	Vescens
Dat ab ipso	Datam ex ipso	Accipit Corpus eius

La ricomposizione dei «tre modi in cui è chiamato l'unico corpo di Cristo», quello nato da Maria, la chiesa e l'eucaristia, è chiaramente ispirata alla dottrina eucaristica di Godescalco, avendo per centro il passaggio «dat ab ipso» (l'incarnazione), «datam ex ipso» (la *caro* sacramentale), «accipit corpus eius» (assunzione della *caro* eucaristica da parte dei credenti)³²⁶. Il tentativo di Godescalco, come appare anche dallo scritto di Erigerio, non è quello di fondare il realismo eucaristico su un fisicismo come quello professato da Pascasio, né di avvallare una teologia simbolica del sacramento del corpo e sangue del Signore come quella di Ratramno, sbilanciata più sulla consapevolezza del popolo di Dio di essere il corpo mistico di Cristo, al contrario sembra recuperare, attraverso l'innesto di Ambrogio sulla teologia di Agostino³²⁷, il carattere del tutto particolare del termine *figura* del vescovo di Milano³²⁸ e di *similitudo* in Agostino³²⁹, che Godescalco rende con il verbo *transferre*, con il quale spiega

risiis 1853, 183CD.

324 É Henri de Lubac ad individuare nell'opuscolo di Erigerio il ricorso all'autorità di Godescalco; cf. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 5, *Scrittura ed Eucaristia*, 49.

325 HERIGERUS LOBIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 186D.

326 Ovidio Capitani identifica lo schema sillogistico proposto da Erigerio come il frutto dell'impostazione razionalistica che si va imponendo nelle scuole monastiche da Ratramno di Corbie, Godescalco di Orbais ed Erigerio di Lobbes; cf. CAPITANI, *Studi su Berengario di Tours*, 27-29.

327 Godescalco cita rispettivamente il *De corpore et sanguine Domini* dello Ps.-Agostino e dello Ps.-Ambrogio dall'opera di Pascasio Radberto; cf. GODESCALC D'ORBAIS, *Oeuvres théologiques et grammaticales*, 512.514.

328 Enrico Mazza sottolinea come in Ambrogio il termine *figura* muti radicalmente il suo senso originario, avendolo interpretato attraverso la dottrina della consacrazione delle specie eucaristiche da lui elaborata, la quale era ben conosciuta e utilizzata da Godescalco per delineare la sua interpretazione dell'eucaristia; cf. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 148.

329 Agostino pur sembrando un simbolista rispetto al realismo di Ambrogio si distingue da quest'ultimo per il ricorso alla filosofia neoplatonica, attraverso la quale reinterpretò il termine *similitudo* conferendogli un suo spessore ontologico, altrimenti impossibile da affermare se il termine in

come sia possibile il passaggio «illud alium istud», ovvero «ab ipso, ex ipso, corpus eius», e ancora «corpori suo corpus suum de corpore suo».

Godescalco tenta di recuperare un linguaggio tipologico nell'interpretazione dell'eucaristia? Sicuramente preferisce non eccedere nell'identificazione del corpo storico di Cristo con quello sacramentale ricorrendo come nel caso di Pascasio al pronome personale *semetipsum*, né rimarca la distanza tra il *corpus* assunto dalla Vergine e la *caro* eucaristica ricorrendo come nel caso di Ratramno al costruito «secundum aliud», piuttosto tenta di mostrare l'unità e l'unicità dell'unico corpo riconducibile alla «dispensatio Christi», e cioè come la «divinitas verbi facit ut unum sit corpus unius agni».

3.1.2 Il ritorno all'interpretazione tipologica dell'eucaristia

L'antagonista di Godescalco nella controversia sulla predestinazione, Giovanni Scoto Eriugena, si fa invece interprete del simbolismo dionisiano³³⁰ nelle *Expositiones in hierarchiam caelestem*:³³¹

Afferma di considerare quanto splendidamente, quanto chiaramente sia visibile questa eucarestia, che ogni giorno i sacerdoti della chiesa sull'altare compiono dalla materia sensibile del pane e del vino, e che compiuta e santificata

questione fosse stato unicamente associato all'idea di figura; cf. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 148-152.

330 Un elemento ulteriore che potrebbe spiegare il motivo per cui l'opera di Ratramno è stata trasmessa con gli scritti di Scoto Eriugena, è il ricorso del maestro di Corbie alla teologia apofatica dello Ps.-Dionigi per spiegarci che senso il sacramento del corpo e sangue di Cristo è figura: «Cum dicitur Christus natus de Virgine, passus, crucifixus, mortuus et sepultus. Nihil enim hic figuris obvelantibus adumbratur; verum rei veritas naturalium significationibus verborum ostenditur; neque aliud hic intellegi quam dicitur. At in superioribus non ita. Nam substantialiter, nec panis Christus, nec vitis Chriatus, nec palmites apostoli. Quapropter hic figura, superius vero veritas in narratione monstratur, id est nuda et aperta significatio»; RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, 130.

331 «Intuere quam pulchre, quam expresse asserit visibilem hanc eucharistiam, quam quotidie sacerdotes ecclesie in altari conficiunt ex sensibili materia panis et vini, quamque confectam et sanctificatam corporaliter accipiunt, typicam esse similitudinem spiritualis participationis Iesu, quem fideliter solo intellectu gustamus, hoc est intelligimus, in que nostre nature interiora viscera sumimus ad nostra salutem et spirituale incrementum et ineffabilem deificationem. Oportet ergo, humanum animum, ex sensibilibus rebus in celestium virtutum similitudinem et equalitatem ascendentem, arbitrari divinissimam eucharistiam visibilem in ecclesia conformatam, maximum typum esse participationis ipsius, qua et nunc participamus Iesum per fidem, et in futuro participabimus per speciem, ei que adunabimur per caritatem. [...] Deus invisibilis in utraque sua natura»; IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Expositiones in hierarchiam caelestis*, ed. J. Barbet (CCh. CM 31), Brepols, Turnhout 1975, 16-17, 570-590.

corporealmente ricevono, afferma che vi sia una somiglianza simbolica della partecipazione spirituale a Gesù, che gustiamo fedelmente con il solo intelletto, questo è ciò che crediamo, prendiamo nelle viscere interiori della nostra natura per la nostra salvezza e per l'incremento spirituale e per l'ineffabile deificazione. Dunque è necessario, coll'animo umano, dalle cose sensibili alla somiglianza delle potenze celesti e all'uguaglianza che eleva, credere che la visibile divinissima eucarestia compiuta nella chiesa, sia il simbolo più grande della partecipazione con lui, qui e ora partecipiamo a Gesù per fede, e in futuro parteciperemo con la vista, saremo riuniti da quello per amore.

L'opera di traduzione del *Corpus* dello Ps.-Dionigi fu commissionata a Scoto da Carlo il Calvo verso l'858³³² e portata a termine verso l'862³³³. Il commento all'opera dionisiana riporterebbe anche una fase precedente della traduzione del testo poi edito nel *Corpus*, comunque riferibile ad un periodo precedente all'opera di Godescalco condannato un decennio prima al sinodo di Quiercy.

Il maestro irlandese ha il merito di aver reintrodotto nel linguaggio teologico della chiesa latina i termini *typum*, *typicum*, *similitudo*, espressioni espunte o modificate nel vocabolario teologico altomedievale costretto a rapportarsi con lo sviluppo della dottrina eucaristica dopo il concilio di Nicea II, che aveva preferito il realismo eucaristico di Basilio Magno al simbolismo liturgico di Eusebio di Cesarea, dello Ps.-Dionigi e di Massimo il Confessore.

Ciò che accosta e al contempo separa il linguaggio teologico di Scoto da quello di Godescalco è il ricorso al termine *similitudo* nell'interpretazione dell'eucaristia. Nel primo caso la dipendenza dal testo dionisiano suggerisce uno sfondo simbolico che non lascia spazio se non ad una interpretazione del sacramento eucaristico nella direzione della *figura*, mentre Godescalco rappresenta il tentativo di rileggere la tradizione di Ambrogio con Agostino per arrivare ad una ricomposizione tra la *veritas* e la *figura* tanto da poter affermare la *realtà* del corpo di Cristo nelle specie eucaristizzate.

3.2 La controversia sulla predestinazione: Il male come *corruptio* del bene

Come la teologia eucaristica di Godescalco e Scoto Eriugena si divide sul ricorso al termine *similitudo*, il primo legato allo sviluppo del dibattito nato attorno all'umanità di Cristo e al linguaggio di Calcedonia³³⁴, il secondo legato

332 Per la data di inizio dell'opera versatoria di Scoto Eriugena cf. CANTELLI BERARDUCCI, *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 1/5, 457.

333 Per la data di conclusione dell'opera versatoria di Scoto Eriugena cf. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Expositiones in ierarchiam coelestem*, IX.

334 Henri de Lubac ha ragione nell'affermare che per certi aspetti la dottrina eucaristica di Godescalco

al simbolismo dionisiano e ad un'interpretazione tipologica del corpo e del sangue del Signore, così anche l'approccio al problema della predestinazione: Godescalco asserendo la doppia predestinazione, al bene e al male, non esclude mai la dimensione corporea del male, mentre Scoto Eriugena metterà in dubbio l'esistenza *personale* del male parlandone come di una *corruptio* e non di una *substantia*.

La controversia sulla predestinazione ebbe inizio quando Godescalco di Orbais (803-ca. 867/70), discepolo di Ratramno, al termine del suo soggiorno in Italia, dove aveva iniziato ad elaborare la propria concezione sulla duplice predestinazione, di ritorno dalle missioni nei territori della Dalmazia e nel Norico, fece rientro nell'848 nel regno franco. In questa occasione Godescalco venne condannato al sinodo di Quierzy convocato da Incmaro nell'849 a causa delle sua dottrina sulla predestinazione³³⁵.

La condanna della chiesa non sembrò sufficiente a Incmaro di Reims e Carlo il Calvo, per i quali doveva essere ancora confutata l'interpretazione di Agostino che Godescalco aveva diffuso con la sua opera. Tale compito venne assegnato da Incmaro e Pardulo di Laon a Giovanni Scoto Eriugena, maestro irlandese da poco trasferitosi alla *schola* palatina, il quale compose per l'occasione il *De divina praedestinatione*, ispirandosi di fatto al *Contra epistulam Manichei* di Agostino, confluito nel capitolo decimo del suo trattato³³⁶.

L'opera di Scoto Eriugena, che nell'intenzione di Incmaro avrebbe dovuto confutare gli errori di Godescalco, fu invece all'origine di un nuovo scontro all'interno della chiesa carolingia. Il maestro irlandese, affermando che la natura del male fosse una *corruptio* e non una *substantia*, venne accusato di una lettura neoplatonizzante della dottrina agostiniana sul male.

A confutare le tesi di Giovanni Scoto fu chiamato Prudenziolo di Troyes (805 ca.-861), il quale per la circostanza compose il *De praedestinatione contra Scotum* nel tentativo di correggerne l'interpretazione di Agostino³³⁷.

La personalità del maestro irlandese e la sua opera versatoria dal greco delineano un mondo più complesso che non quello del solo lettore di Agostino.

non rifiuta aprioristicamente l'impostazione *in veritate* di Pascasio.

335 Cf. CANTELLI BERARDUCCI, *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1/5, 450-451.

336 Le interpretazioni di Agostino nel periodo della tarda età carolingia aprono spesso a opinioni divergenti su un medesimo argomento. Questo anche per quanto riguarda la controversia eucaristica e quella sulla predestinazione. Agostino professa sia una presenza 'reale' che una 'spirituale', come dopo essersi allontanato dal Manicheismo, oltre ad elaborare la dottrina del peccato originale sosterrà che il male rappresenta il 'nulla'; cf. P. JACKSON, «Eucaristia», in *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. A.D. Fitzgerald, Città Nuova, Roma 2007, 692-695; G. R. EVANS, «Male», in *Agostino. Dizionario enciclopedico*, 882-888.

337 Cf. J. CONTRENI, «Carolingia, Tarda età», in *Agostino. Dizionario enciclopedico*, 340.

Giovanni Scoto nell'858 ritradusse su commissione di Carlo il Calvo l'opera dello Ps.-Dionigi, quando una versione latina fu portata a termine anni prima da Ilduino di Saint-Denis, quest'ultimo amico e collaboratore di Amalario di Metz. Scoto fu anche il traduttore degli *Ambigua* e delle *Quaestiones ad Thalassium* di Massimo il Confessore, e del *De imagine* di Gregorio di Nissa. Il mondo di Giovanni Scoto guarda alla teologia simbolica della chiesa greca con un certo interesse, anche quando, negli anni di lotta tra iconoduli e iconoclasti, al concilio di Nicea II vennero respinte le interpretazioni liturgiche dello Ps.-Dionigi e di Massimo il Confessore³³⁸.

La dottrina di Giovanni Scoto del male come *corruptio*, e cioè degradazione del bene, rientra, in un certo senso, nell'alveo di quanti, in quei secoli, non ritenevano che il linguaggio legato all'esistenza corporea fosse sufficientemente adatto ad esprimere i gradi dell'esistenza. La sua opera rappresenta il tentativo di recuperare un linguaggio simbolico capace di mediare le contraddizioni legate ad una dottrina fisicista del male, che avrebbe reso quest'ultimo una creatura di Dio. Un problema analogo si era presentato ai sostenitori dell'interpretazione dell'eucaristia «in figura», i quali ritenevano inconciliabile la sovrapposizione, tipica della dottrina fisicista, tra il corpo del Cristo storico, asceso al cielo dopo la risurrezione, e il corpo «in mysterio» del sacramento eucaristico.

La risposta di Prudenzius di Troyes all'opera di Scoto Eriugena mostra come la preoccupazione centrale, di una certa parte delle scuole claustrali, fosse quella di affermare in teologia la centralità del corpo – sostanza, per il fatto di aver legato gli effetti dell'una e dell'altra realtà, e cioè dell'eucaristia e del male, alla capacità che ha una *substantia* di incidere *corporaliter*³³⁹.

3.2.1 *La cosmologia dal Bene di Giovanni Scoto Eriugena: il male nella tradizione di Agostino, Ps.-Dionigi e Massimo il Confessore*

Giovanni Scoto chiamato a confutare l'interpretazione che Godescalco aveva dato della dottrina agostiniana del male, ricorre quasi unicamente agli scritti di Agostino e in particolare al *Contra epistulam Manichei quam vocant fundamenti*, nella quale effettivamente si trova l'affermazione che il male è

338 Cf. CANTELLI BERARDUCCI, *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 1/5, 456-458.

339 «Boni quidem habet scientiam spiritualiter considerata, mali vero scientiam corporaliter assumpta»; MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium sec. transl. Iohannis Scoti Eriugena*, ed. C. Laga (CCh.SG 7), Brepols, Turnhout 1980, 36, 292.

privo di una *substantia*³⁴⁰.

A questa prima affermazione, Agostino aggiunge di seguito l'idea che la natura in se sia buona («hoc ibi facit naturam quod bonum habet; quod autem malum, non natura, sed contra natura» *Cont. Ep. Fund.*, 33.36), e che nessuna natura può essere concepita senza alcun bene («sed certe non parvum lumen est ad intellegendum, omnes naturas, in quantum naturae sunt, bonas esse, quod sine illis malis cogitari bona illa possunt, sine bonis autem illis nulla natura cogitari potest», *Cont. Ep. Fund.*, 33.37), questo perché ad averla creata è stato Dio, l'unico ad essere sommamente buono. Per Agostino affermare che il male non sia altro che una corruzione della natura, la quale così cessa gradualmente di essere natura, è centrale in tutto il suo discorso contro la dottrina manichea sul male e sulla sua contrapposizione al bene³⁴¹.

Il vescovo di Ippona non solo fornisce a Giovanni Scoto il concetto di *corruptio*, il degrado del bene originale che compone ogni natura al momento di essere creata, ma anche l'idea stessa che la natura non possa essere pensata se non dal bene:³⁴²

Quindi, se il male non è altro che la corruzione del bene, e tutto il bene o è Dio, e perciò non può essere corrotto, o è da Dio, e perciò può essere corrotto, ma ogni corruzione nulla disidera, se non perché non sia il bene, chi potrebbe dubitare che il male sia ciò che desidera distruggere il bene, né che [lo] sia? Il male

340 «Necesse est fateamini si latrarenolitis, non solum ei, si depravetur, pulchritudinem auferri, sed eam etiam pulchritudinem quam cum recto latere terrae luminis potuit habere communem. Hanc ergo auferens, et de recto pravum faciens, ut discordaret quod concordabat, et abhorreret quod congruebat, numquid aliquam inde auferret substantiam? Sic ergo discite, non substantiam malum esse, sed sicut in corpore commutatione formae in deterius, amitti speciem, vel potius minui, et foedum dici quod pulchrum antea dicebatur, et displicere corpus quod antea placuerat: sic in animo rectae voluntatis decus, quo pie iusteque vivitur, commutata in deterius voluntate depravari; quo peccato effici animam miseram, quae honestate rectae voluntatis beatitatem obtinebat, nulla addita detractave substantia»; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, (27.29), ed. J. Zyncha (CSEL 25/1), Salzburg 1891, 227.

341 «Quis enim dubitet totum illud quod dicitur malum, nihil esse aliud quam corruptionem? Possunt quidem aliis atque vocabulis alia atque alia mala nominari: sed quod omnium rerum malum sit, in quibus mali aliud animadverti potest, corruptio est. (...) Verutamen iam facile est nihil corruptionem, nisi quod labefacit naturalem statum; et ideo eam non esse naturam, sed contra naturam. Quod si non invenitur in rebus malum nisi corruptio, et corruptio non est natura; nulla utique natura malum est»; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, (35.39), 240.

342 «Deinde, si nihil aliud est malum nisi boni corruptio, et omne bonum aut deus est, quod corrumpi non potest, aut a deo est, quod corrumpi potest, omnis autem corruptio nihil appetit, nisi ut bonum non sit, quis dubitare potest esse malum quod appetit bonum delere ne sit? Malum igitur nec deus nec a deo est. Ac per hoc, sicut deus mali auctor non est, ita nec praescius mali nec praedestinans est»; IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De divina praedestinatione*, (lb. X,3), ed. G. Madec (CCh.CM 50), Brepols, Turnhout 1978, 63-64, 54-59.

quindi non è Dio e non è da Dio. E per questo, così come Dio non è l'autore del male, così non è consapevole del male né predestina al male.

Il male dunque non è Dio né proviene da Dio, ma questo implica anche che non si può essere predestinati al male, ma solo al bene perché ogni natura viene dal sommo bene. Questo punto preoccuperà molto Prudenziò, poiché negare la *substantia* del male è negarne anche gli effetti *corporaliter* sui peccatori, ma soprattutto il vescovo di Troyes difenderà la *substantia* della predestinazione alla pena eterna per i peccatori, *substantia* che in questo caso viene usata come sinonimo di *realtà*. Infatti, pur restando condannata la doppia predestinazione di Godescalco, Prudenziò nella lettera inviata a Incmaro e Pardulo sul problema della predestinazione dei peccatori alla dannazione eterna commenta le parole dell'istituzione eucaristica sottolineando che quel sacrificio per la salvezza del mondo «non sia per tutti ma per molti, non per altri ma per voi», sottintendendo che i restanti, cioè i peccatori sono destinati alla pena eterna³⁴³.

Il medesimo argomento si ritrova nel *De divinis nomibus* dello Ps.-Dionigi Areopagita tradotto in latino da Giovanni Scoto³⁴⁴. Il testo dello Ps.-Dionigi sembra infondo rispecchiare con ancora più esattezza la dottrina di Giovanni Scoto, il quale non solo postula l'inesistenza di una *substantia* del male, ma, come afferma l'Areopagita nel lb. IV del *De divinis nominibus*, il fatto che nel male permanga una parte di bene porta ad affermarne anche l'esistenza, in quanto *corruptio*, dato che tutto ciò che esiste, tanto per Giovanni Scoto che per l'Areopagita, proviene necessariamente dal bene e al sommo bene aspira. Infatti l'Areopagita non si limita a dire che il male è semplicemente mancante di una *substantia*, il che autorizzerebbe a supporre l'inesistenza, ma sostiene che in esso è esistente quella minima parte di bene che essendo all'origine di ogni cosa ne sostiene l'esistenza, ciò avvalorava la stessa posizione di Giovanni

343 Cf. PRUDENTIUS TRECENSIS, *Epistula ad Hincmarum et Pardulum*, ed. J.P. Migne (PL 115), Parisiis 1852, 976D.

344 «Aut non saepe huius corruptio huius fit generatio? Et erit malum in universitatis plenitudinem comperfectum, et universo non quid imperfectum esse propter seipsum praestitum. Dicit autem ad haec vera ratio: quia malum, si malum, nullam essentiam aut generationem facit, solum vero vitiat et corrumpit in se est existentium substantiam. Si autem geneficum quis ei esse tribuat, et huius corruptione alteri dare generationem, respondendum vere numquid corrumpunt quae sunt dant generationem, sed corruptio et malum corrumpit et vitiat tantum, generatio vero et essentia per bonum fiunt. Et erit malum corruptio quidem per seipsum, geneficum vero per bonum. Et si qui malum neque existens neque existentium factivum; per autem bonum et existens et bonum existens et bonorum factivum»; DIONYSIUS AREOPAGITA (PSEUDO), «Dionysius Areopagita secundum traslationem quam fecit Iohannes Scotus Eriugena. De divinis nominibus», in *Dionysiaca*, edd. Ph. Chevalier et al., Bruges 1937-1951, 243, 1.

Scoto il quale pur non riconoscendone una *substantia*³⁴⁵ ne ammette l'esistenza, senza però che questo termine ricorra nel suo scritto. Accanto a questo va anche presa in considerazione la traduzione delle *Quaestiones ad Thalassium* nelle quali troviamo sviluppato di nuovo l'argomento tanto caro a Giovanni Scoto, che associa la mancanza di una «substantia propria» del male all'unica predestinazione «in natura» verso il Bene assoluto di cui è causa³⁴⁶.

Per Massimo il Confessore il male in fondo è un *defectus*, dunque sempre un venir meno di una sostanza originaria, quella del bene. Per Giovanni Scoto la sequenza di Massimo il Confessore che nega al male una qualità, uno spazio e un tempo, significa non riconoscergli in alcun modo l'appartenenza alle quattro divisioni dell'essere divino: natura increata e creante (Dio come principio primo), natura creata e creante (il Verbo procedente da Dio), natura creata e non creante (tutta la realtà materiale posta nello spazio e nel tempo), natura non creata e non creante (Dio stesso, verso cui l'intero creato tende). A questa posizione va aggiunta una seconda definizione di male data da Massimo il Confessore, utile a comprendere come la *corruptio* di Agostino sia affine all'*ignorantia* dell'intelletto dell'uomo³⁴⁷. L'«*ingnorantia optime existentium cause*» di Massimo il Confessore, che è poi all'origine dell'acceccamento dell'umano intelletto, che ne impedisce il *naturale* tendere alla ricerca del bene sommo, è

345 Lo stesso Giovanni Scoto, appoggiandosi sull'autorità di Agostino, non ha difficoltà nell'ammettere che nel bene ci sia un passaggio graduale, una 'medietas' che va 'a bene summo a bonum infimum': «Non ergo substantiali ad malum substantiale, quia nulla substantia malum est, sed a bono aeterno ad bonum temporale, a bono spirituali ad bonum carnale, a bono intellegibili ad bonum sensibile, a bono summo a bonum infimum»; IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De divina praedestinatione*, (lb. 16), 98, 142.

346 «Malum neque erat nequi erit per propriam subsistens naturam – non enim habet ullo modo essentiam aut naturam aut substantiam aut potentiam aut operationem in his que sunt -, neque qualitas est, neque quantitas, neque coniugatio, neque locus, neque tempus, neque positio, neque factura, neque motus, neque habitus, neque passio naturaliter in quodam existentium consideratur, neque in his omnibus per habitationem naturalem substet, neque principium est, neque finis, neque medietas, sed, ut veluti in diffinitione comprehendens dicam, malum ad finem insitarum nature virtutem operationis est defectus et aliud omnino nichil»; MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 28, 184.

347 «Malum itaque est, ut dixeram, ignorantia optime existentium cause, que, videlicet ignorantia, intellectum quidem obcecans humanum, sensum vero plane aperiens, divina quidem scientia omnino eum – dico intellectum – expulit, sensibilibus vero passibili notitia implevit; cuius ad solum sensum deformitatem accipiens, irrationabilium instar iumentorum, homo et inveniens per experimentum visibilis nature sui corporis constitutricem sensibilibus perceptionem, consequenter, utpote intelligibili forma im divine speciositatis aberrans, visibilem creaturam irrationabiliter in deum cognovit, propter ipsius ad constitutorem corporis usum deificans, et corpus suum, proprie habens naturaliter ad estimatam dem creaturam, iuxta quod consequens est dilexit, per omnem sollicitudinem cura circa solum corpus studio que serviens creature potius quam creatori»; MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 34, 266.

affrontato da Giovanni Scoto al capitolo diciassettesimo, nel quale la *miseria* viene contrapposta alla conoscenza del solo vero Dio e di colui che ha inviato: Gesù Cristo³⁴⁸.

La *miseria* è dunque per Giovanni Scoto «veritatis ignorantia», che conduce alla morte eterna. Una confessione quasi trinitaria, ammettendo che il *defectum*, l'errore, sta nel non riconoscere quell'unico vero Dio che ha inviato Gesù Cristo. Un tema ispirato quasi alla problematica più agostiniana contro i manichei, ma che nel maestro irlandese taccia l'interesse fortemente trinitario della sua ricerca, testimoniato dalla citazione in più parti del *De fide sanctae et individuae trinitatis* di Alcuino.

3.2.2 *Il De fide sancte et individuae Trinitatis di Alcuino in Giovanni Scoto: L'unica predestinazione al bene sommo e l'unità della substantia trinitaria*

Prudenzio di Troyes, che sollevò una serie di critiche alla dottrina del maestro irlandese sull'inesistenza di una predestinazione al male, partì dal contestare la sua dottrina trinitaria. Giovanni Scoto, infatti, costruisce l'intero epilogo sulla confessione nell'«unum deum», da cui ha origine ogni cosa, attorno al parallelismo tra la *praedestinatio* e la «divina substantia» della Trinità³⁴⁹. Prudenzio di Troyes, che programmaticamente ripercorre ogni capitolo dell'opera di Giovanni Scoto nel suo *De praedestinatione contra Scotum*, non manca di portare una correzione anche all'epilogo³⁵⁰. Prudenzio introduce nel

348 «Item alibi: Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum deum et quem misisti Ihesum Christum. Quicquid autem de beatitudine creditur, de eius defectu, id est miseria, necesse est e contrario credatur. Ita si nulla miseria est nisi mors aeterna, aeterna autem mors et veritatis ignorantia, nulla igitur miseria est nisi veritatis ignorantia. Ubi autem nulla vita, ibi necesse est continuam mortem adesse. Quae si ita sint, quis audeat dicere deum esse praedestinatorem poene, nisi qui audet eum asserere auctorem ignorantiae, dum ab eo sit omnis intelligentia. Unumquem igitur sua punit contumacia, quae nullo modo a deo est; ac per hoc eius auctor nullo modo credendus est»; IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De divina praedestinatione*, (lb. 17,9), 110, 185-194.

349 «Ac per hoc cum omnibus orthodoxis fidelibus anatematizo eos qui ducunt duas praedestinationes esse aut unam geminam aut bipartitam aut duplam. Si enim duae sunt, non est una divina substantia, non est simplex sed partibus composita; si dupla est, complicata est. Quod si prohibemur divinam unitatem dicere triplam, quam dementia audet haereticus eam asserere duplam? Tali igitur monstruoso, venenoso, mortifero dogmate a cordibus nostris radicitus exploso, credamus unam aeternam praedestinationem dei deum esse et non nisi in his quae sunt esse, ad ea vero quae non sunt modo pertinere»; IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De divina praedestinatione*, (Epil.), 122, 31-42.

350 «Cum quibus omnibus nequaquam metuimus dicere praedestinationem geminam, nec eam pluraliter enuntiare formidamus, approbantes argumentationem tuam qua dicis: si enim duae sunt, non est una divina substantia: verum est quippe non esse praedestinationem divinam

discorso di Giovanni Scoto una distinzione tra la «divina substantia» e ciò che Dio opera per l'uomo, e cioè la *praedestinatione*, la quale è un «disporre ad creaturas», il che non avrebbe «pregiudicato l'unità dell'essenza divina».

Pur riuscendo a mantenere l'unità dell'essenza divina nella Trinità *ad intra*, vi è un esporsi della Trinità *ad extra* a causa della Redenzione. Non è forse un caso che Incmaro di Reims, già studente a Saint-Denis sotto l'abate Ilduino, primo traduttore dell'opera dello Ps.-Dionigi, e grande oppositore prima di Godescalco e poi di Giovanni Scoto, sia autore di un *De una et non trina deitate, sanctae videlicet et inseparabilis Trinitatis unitate ad repellendas Gothescalchi blasphemias eiusque naenias refutandas*³⁵¹. In quest'opera Incmaro ripercorre molto da vicino gli argomenti portati sia da Giovanni Scoto che da Prudenzio di Troyes per la comprensione della *praedestinatio* come partecipe della «divina unitas» o come «disporre ad». Il problema della predestinazione, dunque, sia che si consideri l'opera di Godescalco, che il successivo tentativo di correggerne la dottrina di Giovanni Scoto, risulta avere un problema di fondo nella dottrina trinitaria.

Giovanni Scoto oltre al classico ricorso al *De Trinitate* di Agostino, ricorre maggiormente al *De fide sanctae et individuae trinitatis* di Alcuino. In Giovanni è la dottrina trinitaria dell'unità della sostanza divina che informa e dà vita alla dottrina di un'unica predestinazione al bene sommo³⁵². Da Alcuino il maestro irlandese fa sua la coincidenza in Dio tra *esse* e *velle*, ciò riconduce l'intera problematica della predestinazione ai rapporti intratrinitari. Nei passi immediatamente successivi affronta la questione della divisione in Godescalco di *velle* da *esse*, riconducendo la *praedestinatio* al *destinare* di Dio, il quale a sua

substantiam, sed eius dispositionem, ordinationem atque iudicia. Similiter: si gemina est, inquis, non est individua; si bipartita, non est simplex; si dupla est, complicata. Quod si prohibemur divinam unitatem dicere triplam, qua dementia audet haereticus eam asserere duplam? Licet Dei praedestinatio non significet eius substantiam; non enim esse, sed disponere monstrat: disponere autem, sicut praedestinare, ad creaturas eius relative dicitur; quemadmodum tamen in primis huius operis partibus, largiente Domino, dictum est; multa de Deo essentialiter praedicantur, quae pluraliter efferrī unitas illius essentialiter non pregiudicat»; PRUDENTIUS TRECENSIS, *De praedestinatione contra Iohannem Scotum*, ed. J.P. Migne (PL 115), Parisiis 1852, 1350.

351 HINCMARUS RHEMENSIS, *De una et non trina deitate*, ed. J.P. Migne (PL 125), Parisiis 1852, 473-618.

352 «Age iam; in omne quod in deo est deus est, voluntas autem dei in deo est, deus est igitur dei voluntas. Non enim aliud est ei esse et velle; se quod est ei esse, hoc est et velle. Proinde si voluntas dei libera est – aliter enim credere impium est – libera vero voluntas omni caret necessitate, igitur nulla necessitas voluntatem dei possidet; atqui quicquid de divina voluntate sane intelligitur, de eius quoque praedestinatione necesse est similiter intelligantur; expulsa est autem omnis necessitas a divina voluntate; igitur expulsa est et ab eius praedestinatione»; IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De divina praedestinatione*, (lb. 2) 10, 17-25.

volta è connesso al *sapere* e allo *scire* come *operationes* della «divina substantia», del tutto differente dal «disponere ad creaturas» di Prudenzio³⁵³. Di più il maestro irlandese mette in relazione la predestinazione all'inabitazione divina, parallelismo sviluppato unicamente nel capitolo diciassettesimo³⁵⁴, nel quale l'affermazione con valore causale «quia nihil sunt», rappresenta, nel pensiero di Giovanni Scoto, la svolta argomentativa per negare una predestinazione alle pene eterne secondo al volontà di Dio, poiché Dio abita ogni cosa che ha creato e ogni cosa che ha creato non può che essere questa *habitatio*. La presenza di Dio è in ogni creatura eccetto in quelle che non sono, nel male.

Non è dunque comprensibile la controversia sulla predestinazione senza entrare nella dottrina trinitaria che sta a monte delle controversie dei secoli VIII-IX. Una controversia che si gioca sull'alternanza tra termini opposti *substantia*, *praesentia*, e *nihil, nulla*, come per l'eucarestia tra *veritas, res e figura, imago*.

353 «An forte dicis, haeretice, ad substantiam dei voluntatem suam non autem praedestinationem suam pertinere, ita ut non aliud sit deo esse et velle, aliud vero esse et praedestinare? Sed hoc facile possumus refellere argumento quod sumitur a diffinitione. Est enim divina praedestinatio, ut ait Augustinus, omnium quae deus facturus est ante saecula preparatio atque dispositio. Si ergo ante saecula nihil creditur et intelligitur praeter solum deum fuisse, praedestinationem autem dei ante omnem creaturam esse nullus sanus ambigit, colligitur praedestinationem dei ipsum deum esse atque ad naturam eius pertinere. Sed ne forte dicas: quae de deo ante mundum dicuntur non utique semper secundum substantiam dicuntur; quaedam enim praedicantur substantialiter, quaedam vero relative; non enim secundum substantiam sed secundum relationem dicitur pater, dicitur filius, dicitur dominus; similiter praedestinatio eius relative ad ea quae praedestinata sunt profertur; audi scripturam de Christo dicentem: In quo sunt omnes thesauri scientiae et sapientiae absconditi. Dic, quaeso, quid in his verbis intelligere conaris? An forte scinetiam et sapientiam Christi esse iudicas accidentia, non autem eius secundum suam divinitatem substantiam? Quod absurdissime creditur et falsissime suadetur. Summus enim ille intellectus, in quo sunt universa – immo ipse est universa –, quamvis diversis significationibus nominum ab ipsa rationali natura, quae ad inquerendum eum creata est, appelletur, ipse tamen in se ipso unus atque idem est, cum sit omnium naturarum causa simplex et multiplex. Quod est ergo deo esse, hoc est ei sapere, et quod est ei sapere, hoc est scire, et quod est scire, hoc est destinare»; IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De divina praedestinatione*, (lb. 2)II 11-12, 27-55.

354 «Quemadmodum enim dicitur de deo: ubique est praesentia potestatis sed non ubique est gratia habitationis, ita de deo dici possit: ubique praesentia sed non ubique praedestinatione, cum apertissime veritas clamet de deo: ubicumque deus fuerit praesentia, ibi profecto erit habitatio; similiter ubicumque fuerit praesentia, necessario erit praedestinatione. Proinde quemadmodum praesentia et habitatio dei non est nisi in his quae ab eo facta sunt, ita eius praesentia et praedestinatio non nisi eorum quae ipse facturus esset credenda sunt. Ac per hoc, quemadmodum praesentia eius et habitatio in his quae nec ab eo sunt nec ea fecit e contrario esse dicuntur, cum in eis non sint, ita praesentia eius et praedestinatio e contrario pronuntiantur in illis, quae nec fecit nec donavit, quia nihil sunt»; IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De divina praedestinatione*, (lb. 17), 105, 34-50.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

ADEMARUS CABANNENSIS, *Chronicon sive Historia Francorum*, ed. P. Burgain (CCh.CM 129), Brepols, Turnhout 1999.

AGOBARDUS LUGDUNENSIS, *Adversus Opera Omnia*, ed. L. van Acker (CCh.CM 52), Brepols, Turnhout 1981.

ALCUINUS, *Commentaria in S. Joannis Evangelium*, ed. J.P. Migne (PL 100), Parisiis 1851, 733-1088.

ALCUINUS, *Contra epistulam sibi ab Elipandum directam*, ed. J.P. Migne (PL 101), Parisiis 1851, 231-300.

AMALARIUS METENTIS, *Amalarii episcopi opera liturgica*, 3 voll., ed. J.-M.Hanssens, (StT 138-139-140), Città del Vaticano 1947.

AMALARIUS METENTIS, *Amalarii Epistolae*, ed. E. Dümler (MGH *Epist.* 5), Berlino 1895, 240-274.

AMALARIUS METENTIS, *Amalarii Versus Marini*, ed. E. Dümler, (MGH *Poetae* 1), Berlino 1881, 426-428.

ANSELMUS CANTUARIENSIS, «Epistula de sacrificio azimi et fermentati», in *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, vol. 2, ed. F.S. Schmitt, Roma 1940, 223-225.

ANSELMUS CANTUARIENSIS, «Epistula Waleramni episcopi ad Anselmum», in *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, vol. 2, ed. F.S. Schmitt, Roma 1940, 233.

ANSELMUS CANTUARIENSIS, «Epistula de sacramentis ecclesiae», in *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, vol. 2, ed. F.S. Schmitt, Roma 1940, 239.

BEATUS LIEBANENSIS, ETERIUS OXOMENSIS, *Adversus Elipandum libri duo*, (lb. I,7), ed. B. Löfstedt (CCh.CM 59), Brepols, Turnhout 1984.

BEDA VENERABILIS, *In Lucam*, ed. D. Hurst (CCh.SL 120), Brepols, Turnhout 1960.

BEDA VENERABILIS, *In Marcum*, ed. D. Hurst (CCh.SL 120), Brepols, Turnhout 1960.

BERENGARIUS TURONENSIS, *Rescriptum contra Lanfrancum*, ed. R.B.C. Huygens (CCh.CM 34), Brepols, Turnhout 1988.

BOETIUS, *Liber contra Eutychem et Nestorium*, edd. H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester (CPL 894), Loeb, Wien 1973.

BEATUS LIEBANENSIS, ETERIUS OXOMENSIS, *Adversus Elipandum libri duo*, ed. B. Löfstedt (CCh.CM 59), Brepols, Turnhout 1984.

CLAUDIUS TAURINENSIS, *Claudii Taurinensis episcopi epistolae*, ed. E. Dümmler (MGH *Eipst.* 4), Berlino 1895, 586-613.

CHRISTIANUS CAMPILILIENSIS, *Opera poetica*, ed. W. Zechmeister (CCh.CM 19B), Brepols, Turnhout 1993.

Dionysiaca, *Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, 2 voll., Bruges 1937-1949.

DUNGALUS, *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis sententias*, J.P Migne (PL 105), Parisiis 1851, 465-530.

DURANDUS TROARNENSIS, *Liber de coprore et sanguine Domini contra Berengarium*, J.P. Migne (PL 149), Parisiis 1853, 1375-1424.

EDMARO, GIOVANNI DI SALISBURY, *Vite di Sant'Anselmo d'Aosta*, edd. I. Biffi, A. Granata, S.M. Malaspina, C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2009.

ELIPANDUS TOLETANUS, *Epistulae*, ed. J.P. Migne (PL 96), Parisiis 1862, 859-919.

EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Demonstrationis Evangelicae*, ed. J. P. Migne (PG 22), Parisiis 1857.

FLORUS LUGDUNIENSIS, *Epistola ad Drogonem, Heti, Aldricum et Hrabanum*, ed. K. Zechel-Eckes (CCh.CM 260), Brepols, Tutnhout 2014.

FLORUS LUGDUNIENSIS, *Opuscula III adversus Amalarium*, ed. J.P. Migne (PL 119), Parisiis 1852, 71-102.

JONAS AURELIANENSIS, *De culto imaginum*, ed. J.P. Migne (PL 106), Parisiis 1851, 305-388.

JONAS AURELIANENSIS, *Epistola 32*, ed. E. Dümmler (MGH *Epist.* 5), Berolini 1899, 353-355.

GODESCALC D'ORBAIS, *Oevre théologiques et grammaticales*, ed. D.C. Lambot, (Spicilegium Sacrum Lovaniense 40), Luovain 1945.

HAIMO HALBERSTADENSIS, *Omeliae*, ed. J.P. Migne (PL 118), Parisiis 1852, 815-818.

HERIGERIUS LOBBIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, ed. J.P. Migne (PL 139), Parisiis 1853, 179.

HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*, ed. P. Smulders (CC.SL 62A), Brepols, Turnhout 1980.

HINCMARUS RHEMENSIS, *De una et non trina deitate*, ed. J.P. Migne (PL 125), Parisiis 1852, 473-618.

HRABANUS MAURUS, *De institutione clericorum*, ed. D. Zimpel (Fontes Christiani 61/1-2), Brepols, Turnhout 2006.

HRABANUS MAURUS, *Expostio in Matthaeum*, ed. B. Löfstedt (CCh.CM 174), Brepols, Turnhout 2000.

HUMBERTUS SILVAE CANDIDAE, *Adversus Graecorum calumnias*, J.P. Migne (PL 143), Parisiis 1853, 939-940 .

HUMBERTUS SILVAE CANDIDAE, *Resposntio sive contradictio in eundem lebellum*, ed. J.P. Migne (PG 120), Parisiis 1864, 1023.

HUGUS LINGONENSIS, *De corpore et sanguine Christi*, ed. J.P. Migne (PL 142), Parisiis 1853, 1325-1332.

IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Expositiones in hierarchiam caelestis*, ed. J. Barbet (CCh.CM 31), Brepols, Turnhout 1975.

IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De divina praedestinatione*, ed. G. Madec (CCh.CM 50), Brepols, Turnhout 1978.

INNOCENZO III, *Il sacrosanto mistero dell'altare (De sacro Altaris Mysterio)*, ed. S. Fioramonti (MSIL 15), LEV, Città del Vaticano 2002.

IHOANNES HUS, *Plemica*, ed. J. Ersil (CCh.CM 238), Brepols, Turnhout 2010.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, ed. A. Rousseau (SC 100), Cerf, Paris 1965.

Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes, ed. M. Férotin (BEL 78), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1995.

JEAN DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam*, ed. R. Le Coz (SC 383), Cerf, Paris 1992.

LANFRANCUS CANTUARIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, ed. J.P. Migne (PL 150), Parisiis 1854, 422.

MARIUS VICTORINUS, *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, ed. A. Ippolito (CCh.SL 132), Brepols, Turnhout 2006.

MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium sec. transl. Iohannis Scoti Eriugena*, ed. C. Laga (CCh.SG 7), Brepols, Turnhout 1980.

MICHAEL CERULARIUS, *Epistolae mutuae*, ed. J.P. Migne (PG 120), Parisiis 1864, 751-820.

NICEFORO DI COSTANTINOPOLI, *Contra Eusebium*, ed. J. B. Pitra (Spicilegium Solesmense 1), Paris 1852.

NICEFORO DI COSTANTINOPOLI, *Antirrheticus*, ed. J.P. Migne (PL 100), Parisiis 1865, 205-534.

NICETA PECTORATUS, *Contra Latinos*, ed. J.P. Migne (PG 120), Parisiis 1864, 777.

Opus Caroli regis contra synodum (Libri carolini), ed. A. Freeman (MGH *Concilia Supl.* 2/1), Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1998.

PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domine*, ed. B. Paulus (CCh. CM 16), Brepols, Turnhout 1969.

PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matheo*, ed. B. Paulus (CCh.CM 56B), Brepols, Turnhout 1984.

PASCASIUS RADBERTUS, *De partu Virginis*, ed. E.A. Matter (CCh.CM 56C), Brepols, Turnhout 1985.

PASCASIUS RADBERTUS, *De fide, spe et caritate*, ed. B. Paulus (CCh.CM 97), Brepols, Turnhout 1990.

PASCASIUS RADBERTUS, *De benedictionibus patriarcharum Iacob et Moysi*, ed. B. Paulus (CCh.CM 96), Turnhout, Brepols 1993.

PETRUS CANTOR, *Summa quae dicitur Verbum adbreuiatum (Textus conflatus)*, ed. M. Boutry (CCh.CM 196), Brepols, Turnhout 2004.

PETRUS VENERABILIS, *Contra Petrobrusianos Hereticos*, ed. J. Faerns (CCh.CM 10), Brepols, Turnhout 1968.

PRUDENTIUS TRECENSIS, *De praedestinatione contra Iohannem Scotum*, ed. J.P. Migne (PL 115), Parisiis 1852, 1350.

PRUDENTIUS TRECENSIS, *Epistula ad Hincmarum et Pardulum*, ed. J.P. Migne (PL 115), Parisiis 1852, 976D.

RAIMUNDUS LULLUS, «De septem sacramentis», *Opera latina (201-207)*, edd. F. Domínguez Reboiras & A. Soria Flores (CCh.CM 76), Brepols, Turnhout 1987.

RAIMUNDUS LULLUS, «Liber de ente reali», *Opera latina (190-200)*, edd. A. Oliver, M. Domínguez Reboira (CCh.CM 78), Brepols, Turnhout 1988.

RAIMUNDUS LULLUS, «Liber de homine», *Opera latina XXI (92-96)*, ed. F. Domínguez Reboira (CCh.CM 112), Brepols, Turnhout 2001.

RAIMUNDUS LULLUS, «Quid debet homo credere», *Opera latina*, ed. J. Medina (CCh.CM 184), Brepols, Turnhout 2005.

RATHERIUS VERONENSIS, *Dialogus confessionalis*, ed. P. Reid (CCh.CM 46A), Brepols, Turnhout 1984.

RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, ed. J.P. Migne (PL 121), Parisiis 1852, 103-222.

RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De praedestinatione*, ed. J.P. Migne (PL 121), Parisiis 1852, 473.

RATRAMNUS CORBEIENSIS, *De Trinitate*, ed. J.P. Migne (PL 125), Parisiis 1852, 13-18.

REMIGIUS ANTISSIODORENSIS, ed. J.P. Migne (PL 131), Parisiis 1853, 259-260.

Rituel Cathare, ed. C. Thouzellier (SC 236), Cerf, Paris 1977.

Serta medievalia. Textus varii saecolorum X-XII in unum collecti, ed. R.B.C

Huygens (CCh.CM 171), Brepols, Turnhout 2000.

Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae. Textus graecus cum translationibus latinis, ed. M. Nasta, Brepols, Turnhout 1993.

TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, vol. 7, ed. T.S. Centi, ESD, Bologna 1999.

TOMMASO D'AQUINO, *La Somma contro i Gentili*, vol. 3, ed. T.S. Centi, ESD, Bologna 2001.

TOMMASO D'AQUINO, «De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum», *Corpus Thomisticum*, [Textum Taurini 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit], www.corpusthomisticum.org.

TOMMASO D'AQUINO, «Expositio super primam et secundam Decretalem ad archidiaconum Tudertinum», in *Corpus Thomistum*, [Textum Leonino 1968 edito adaequatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit], www.corpusthomisticum.org.

TOMMASO D'AQUINO, «Officio per la festa del Corpo di Cristo», in *Il Cristo*, vol. 5, *Testi teologici e spirituali da Riccardo di San Vittore a Caterina da Siena*, ed. C. Leonardi, Mondadori, Milano 2011, 182-189.

THÉODORE DE MUPSUESTE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mupsueste*, edd. R. Tonneau, R. Devreesse (StT 145), Città del Vaticano 1949.

TEODORO ABU QURRAH, *La difesa delle icone*, ed. P. Pizzo, Jaca Book, Milano 1995.

I trattati teologici di Sulaymān Ibn Hasan Al-Ġazzī, P. La Spisa (ed.), CSChO, *Scriptores Arabici* 52, Lovanio, Peeters, 2013, p. X-XII.

I trattati teologici di Sulaymān Ibn Hasan Al-Ġazzī, P. La Spisa (ed.), CSChO, *Scriptores Arabici* 52, Lovanio, Peeters, 2013, p. X-XII.

LETTERATURA SECONDARIA

AA.VV, *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo. 2-8 aprile 1964*, 2 vol., (Settimane di studio del contro italiano di studi sull'Alto Medioevo 12), CISAM, Spoleto 1965.

ABRAMOWISKI, L., «Zur Theologie Theodors von Mopsuestia», in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 72 (1961) 263-293.

ADAM, M. McCORD, «Aristotle and the Sacrament of Altar: A Crisis in Medieval Aristotelianism», in *Aristotle and his Medieval Interpreters*, edd. R. Bosley, M. Tweedale, University of Calgary Press, Calgary 1991, 195-249.

ALBINI, U., MALTESE, E., *Bisanzio nella sua letteratura*, Grazianti, Milano 1984.

AMANN, É., «Migétius», in DThC, vol. 10, 1720-1722.

ANDREANI, L., PARAVICINI BAGLIANI, A. (edd.), *Il «Corpus Domini» Teologia, Antropologia e Politica*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015.

AUZÉPY, M.-F., *Controversia delle immagini e produzione dei testi*, in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 3/1, *La cultura bizantina*, ed. G. Cavallo, Salerno Editrice, Roma 2004, 149-182.

BAKKER, P., *La raison et miracle. Les doctrines eucharistiques (c. 1250-c. 1400)*, vol. 1, Universiteit Radboud, Nijmegen 1999.

BARANOV, V., «The Doctrine of the Icon-Eucharist for Byzantine Iconoclasts», in *Studia Patristica* 3 (2009) 1-6.

BATIFFOL, P., *Études d'Histoire et de Théologie positive. Ilème sér.: L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Firmin-Didot, Paris 1905, 91930.

BAUTZ, F.W., «Humbert von Silva Candida», in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, ed. F.W. Bautz, 1990, 1164-1165.

BENEDETTI, M. (ed.), *Valdesi medievali*, Claudiana, Torino 2009.

BÉRIOU, N., «L'eucharistie dans l'imaginaire des prédicateurs en Occident (XIII^e-XV^e siècle)», in *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, vol. 2, *Les réceptions*, edd. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2009, 879-925.

BIANCONI, D., «Le traduzioni in greco di testi latini», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 3/1, *La cultura bizantina*, ed. G. Cavallo, Salerno Editrice, Roma 2004, 552-553.

BIFFI, I., *Alla scuola di Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 2007.

BISOGNO, A., *Metodo carolingio. identità culturale e dibattito teologico*, Brepols, Turnhout 2008.

BOERSMA, H., LEVERING, M., *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, Oxford University Press, Oxford-New York 2015.

BORDONI, M., «Trinità e missione», in *PATH* 1 (2003) 188-9.

BÆSPUG, F., «Eucharistie et Trinité dans l'art médiéval d'Occident (XII^e-XV^e siècle)», in *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, vol. 2, *Les réceptions*, edd. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2009, 1111-1167.

BOULNOIS, M.-O., «L'eucharistie: figure ou réalité? Une controverse théologique, d'Origène à la querelle iconoclaste», in *Pratiques de l'eucharistie dans les Église d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, vol. 1, edd. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2009, 273-89.

BOUHOT, J.P., *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales, Études augustiniennes*, Paris 1976

BROWE, P., *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Herder, Rom 1967.

BYNUM, C.W., *Sacro convivio. Sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne*, Milano, Feltrinelli, 2001.

BURR, D., *Eucharistic Presence and Conversion in Late Thirteenth-Century Franciscan Thought*, (Transactions of the American Philosophical Society 74,3), American Philosophical Society, Philadelphia 1984.

CALLAËY, F., «Origine e sviluppo della festa del 'Corpus Domini'», in *Eucarestia*, ed. A. Piolanti, Desclée, Roma 1957, 907-932.

CANTELLI BERARDUCCI, S., *Hrabani Mauri Opera Exegetica*, vol. 1, *Rabano Mauro esegeta. Le fonti. I commentari*, Brepols, Turnhout 2006.

CAPITANI, O., *Studi su Berengario di Tours*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2013.

- CATTO, J.I., «John Wyclif and the Cult of the Eucharist», in *The Bible in the Medieval World. Essay in Memory of Beryl Smalley*, edd. K. Walsh, D. Wood, Blackwell, Oxford 1985, 269-286.
- CHADWICK, H., «Ego Berengarius», in *Journal of Theological Studies* 40 (1989) 414-445.
- CHADWICK, H., «Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy», in *Journal of Theological Studies* 2 (1951) 145-164.
- CHIESA, P., «Le traduzioni in latino di testi greci», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 3/1, *La cultura bizantina*, ed. G. Cavallo, Salerno Editrice, Roma 2004, 491-518.
- CODA, P., *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2004.
- CORTONI, C.U., «Mystice significare. Sull'esegesi spirituale di Rabano Mauro nel commento al vangelo di Matteo», in *La Parola del Passato*, 377 (2011) 28-9.
- COURTH, F., *Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1995 [ed. ita. *I sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi*, BTC 106, Brescia, Queriniana, 2003].
- CREMASCOLI, G., «I commenti al Vangelo di Giovanni in età carolingia», in *Lingua e stile del Vangelo di Giovanni*, ed. A. Ceresa Gastaldo, Genova, Università degli studi di Genova, Facoltà di Lettere (pubblicazione del D.AR.FI.CL.ET.N.S. 140), Genova 1991, 137-154.
- DAGRON, G., «La Chiesa e la cristianità bizantine tra invasioni e iconoclasmo (VII secolo-inizi dell'VIII)», in *Storia del cristianesimo*, vol. 4, edd. G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez (a cura di), Roma, Borla/Città Nuova, Roma 1999.
- DE FEO, P., *Il Cristo delle scuole. Il dibattito cristologico nella prima metà del secolo XII*, Città Nuova, Roma 2012.
- DEKKERS, E., «Du grec au latin et du latin au grec. Les problèmes de la traduction dans l'antiquité gréco-latine», in *Latomus* 56 (1995) 245-261.
- DEINHARDT, W., «Walram», in *Lexicon für Theologiae und Kirche*, vol. 10, edd. J. Höfer, K. Rahner, Herder, Freiburg im Breisgau 1960, 946.
- DISCHNER, M., *Humbert von Silva Candida. Werk und Wirkung des lothringischen Reformmönches*, Ars Una, München 1996.

D'ONOFRIO, G. (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del sec. XI. Nel IX centenario della morte (1089-1989)*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Pavia, Almo Collegio Borromeo 21-24 settembre 1989), (Italia Sacra 51), Herder, Roma 1993.

ELEUTERI, P., RIGO, A., *Eretici, dissidenti, mussulmani ed ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresologica del XII secolo*, Il Cardo, Venezia 1993.

FALQUE, E., *Dieu, la chair et l'autre: d'Irénée à Duns Scoto*, PUF, Paris 2008 [ed. ita. *Dio, la carne e l'altro: da Ireneo a Duns Scoto*, Le Lettere, Firenze 2015]

FALQUE, E., *Les Noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Cerf, Paris 2011.

FLASCH, K., *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987 [ed. fra. *Introduction à la Philosophie Médiévale*, Paris, Flammarion, 1998].

FRANCESCHINI, E., *Scritti di filologia latina medievale*, 2 voll., (Medioevo e Umanesimo 26), Antenore, Padova 1976.

FRANSEN, P.-I., «Théodore de Mopsueste sur saint Paul: Les fragments de Corbie et la témoignage de Rhaban Maur», in *Revue Bénédictine* 1 (2016) 112-121.

FREEMANN, A., «Theodulf of Orléans and 'Libri Carolini'», in *Speculum*, XXXII (1957) 663-705.

FREEMANN, A., «Further Studies in the 'Libri Carolini'», in *Speculum*, XL (1965) 203-289.

GABROL, F., «Mozarabe (La liturgie)», in *DAFL XII/1*, Paris 1935, coll. 466-468

GERÖ, S., *Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. With particular attention to the oriental sources*, (CSCh.O 346 Subs. 41), Louvain 1973.

GERÖ, S., «The eucharistic doctrine of the byzantine iconoclasts and its sources», in *Byzantinische Zeitschrift*, 68 (1975) 4-22.

GERÖ, S., *Byzantine iconoclasm during the reign of Costantine V. With particular attention to the oriental sources*, (CSCh.O 384 Subs. 52), Louvain 1977.

GERÖ, S., «The True Image of Christ: Eusebius' Letter to Constatia Reconsidered», in *Jurnal of Theological Studies* 32 (1981) 460-470.

GERÖ, S., «What were the Holy Images of the Iconoclasts?», in *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Pstriscitics in Honor of Gabriel Winkler*, edd. H.-J. Feulner, E. Velkoska, R. Taft, (Orientalia Christiana Analecta 260), Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000, 331-343.

GIBSON, M., *Lanfranc of Bec*, Clarendon Press-Oxford University Press, Oxford New York 1978 [ed. ita. *Lanfranco di Pavia a Bec e Canterbury*, Jaca Book, Milano 1989].

GRAMAGLIA, P.A., «Sangue e eucaristia nelle dispute latino-bizantine nel sec. XI», in *Sangue e antropologia nella teologia medievale*, vol. 7/3, ed. F. Vattioni, Pia Unione Prez.mo Sangue, Roma 1991, 1175-1268.

GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glaube der Kirche*, vol. 2/1, *Das Konzil von Chalcedon (451) Rezeption und Widerspruch (451-518)*, Herder, Freiburg im Breisgau 1991 [ed. ita. *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, vol. 2/1, *La ricezione del concilio di Calcedonia (451-518)*, Paideia, Brescia 1996].

GRONCHI, M., *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Queriniana, Brescia 2008.

GUITTON, J., *Le Christ écartelé: Crises et conciles dans l'Église*, Librairie Académique Perrin, Paris 1963 [ed. ita. *Il Cristo dilacerato. Crisi e concili nella chiesa*, Il Saggiatore, Milano 1964].

GY, P.-M., «La relation au Christ dans l'eucharistie selon S. Bonaventure et S. Thomas de Aquin», in *Sacrements de Jesus-Christ*, edd. L.M. Chauvet, J. Doré (Jesus et Jesus-Christ 18), Desclée, Paris 1983, 69-106.

GWYNN, D.M., «From Inconoclasm to Arianism: The Conctruction of Cristian Tradition in the Iconcolast Controversy», in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 47 (2007) 225-251.

HEIL, W., «Der Adoptionismus, Alkuin und Spanien», in *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, vol. 2, ed. W. Braunfels, Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1965, 117-125.

HÖDL, L., *Die "confession Berengarii" von 1059. Eine Arbeit zum fröhsholastischen Eucharistietraktat*, in *Scholastik* 37 (1962) 370-394.

HARNACK, A., VON, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 voll., Tübingen 1886-1887-1890 [ed. ita. *Storia del Dogma*, 7 voll., *Il Dogma del Figlio di Dio*, Paideia,

Brescia 2012].

HEFELE, C.-F., LECLERCQ, H. (edd.), *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, vol. 5, Paris 1912.

HOPING, H., *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Herder GmbH, Freiburg am Breisgau 2011 [Il mio corpo dato per voi. *Storia e teologia dell'eucaristia*, (BTC 173) Brescia 2015].

HOPING, H., *Kreuz und Altar. Die Gegenwart des Opfers Christi in der Eucharistie*, Augsburg 2012.

HOPING, H., *Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der "Summa contra gentiles" des Thomas von Aquin. Habil.-Schr*, Freiburg 1997.

HOUSSIAU, A., «L'eucaristia nella tradizione ecclesiale, ieri e oggi», in *L'eucaristia simbolo e realtà*, edd. A. Vergote, D. Descamps, A. Houssiau, EDB, Bologna 1973, 115-152.

HUYGENS, R.B.C., «Bérenger de Tours, Lanfranc et Bernold de Constance», in *Sacris erudiri* 16 (1965) 355-404.

IVERSEN, G., «Pôsie liturgique et célébration eucharistique (IX^e-XIII^e siècle)», in *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, vol. 2, edd. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, *Les réceptions*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2009, 819-841.

JORISSEN, H., *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik*, (Münsterische Beiträge zur Theologie 28,1), Aschendorff, Münster 1965.

KARAYIANNIS, V., *Maxime le Confesseur: Essence et énergies de Dieu*, Beauchesne, Paris 1993.

KEEN, M.H., «Wyclif, the Bible, and Transsubstantiation», in *Wyclif in his Times*, Oxford University Press, Oxford 1986, 1-16.

LECLERCQ, J., *Regards monastiques sur le Christ eau Moyen Âge*, Coédition Desclée, Paris 1993 [tr. ita. *La contemplazione di Cristo nel monachesimo medievale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994].

LECLERCQ, J., *Pierre le Vénérable*, Abbaye Saint-Wandrille, Paris 1946 [ed. ita. *Pietro il Venerabile*, Jaca Book, Milano 1991].

LUBAC, DE, H., *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'église au Moyen Âge. Étude historique*, Aubier, Paris 1944.

MACCARRONE, M., *Studi su Innocenzo III*, (Italia Sacra 17), Antenore, Padova 1972.

MACY, G., *The Banquet's Wisdom: A Short History of the Theologies of the Lord's Supper*, Paulist Press, New York 1992.

MACY, G., «The "Dogma of Transsubstantiation" in Middle Ages», in *Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994) 11-41.

MACY, G., «Reception of the Eucharists According to the Theologians: A Case of Theological Diversity in the Thirteenth and Fourteenth Centuries», in *Theology and the University*, ed. J. Apczynski, University Press of America, Lanham 1990, 15-36.

MACY, G., *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period*, Clarendon Press, Oxford 1984.

MANSELLI, R., *Il secolo XII: Religione popolare ed eresia*, Jouvence, Roma 1983.

MARIN, O., «Hus et l'eucharistie: Notes sur la critique hussite de la *Stella clericorum*», in *The Bohemian Reformation and Religious Practice*, vol. 3, ed. D.R. Holeton, Papers from the XIXth World Congress of the Czechoslovak Society of Arts and Sciences, Main Library, Prague 2000, 49-60.

MARMO, C., «Il "simbolismo" altomedievale: Tra controversie eucaristiche e conflitti di potere», in *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo. Spoleto 15-20 aprile 2004*, vol. 2, (Atti delle Settimane 52), CISAM, Spoleto 2005, 765-819.

MAZZA, E., *La celebrazione eucaristica. Genesi e sviluppo dell'interpretazione*, EDB, Bologna 2003.

MAZZA, E., *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia*, (BELSub 113), Edizioni Liturgiche, Roma 2001.

MAZZA, E., «Elementi agostiniani necessari per la concezione sacramentale della liturgia», in *Per ritus et preces. Sacramentalità della liturgia*, ed. P.A. Muroni (Studia Anselmiana 150), EOS, Roma 2010, 45-86.

MCCUE, J.F., «The Doctrine of Transsubstantiation from Brengar through

Trent», in *Harvard Theological Review* 61 (1968) 385-430.

MEGIVERN, J.J., *Concomitance and Communion. A Study in Eucharistic Doctrine and Practice*, (Studia Friburgiensia 33), Friburg University Press, Friburg/Switzerland-New York 1963.

MEYENDORFF, J., «Le dogme eucharistique dans les controverses théologiques de XIV^e siècle», in *Grigorios o Palamas* 42 (1959) 93-100.

MEYENDORFF, J., *Le Christ dans la théologie byzantine*, Cerf, Paris 1969.

MEYENDORFF, J., *Byzantin Theology*, Fordham University Press, New York 1974 [ed. ita. *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato, Marietti, 1984].

MENÉNDEZ Y PELAYO, M., SANCHEZ REYES, E. (edd.), *Historia de los Heterodoxos españoles*, voll. 1-2, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 1963-1964.

MENOZZI, D., *La chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1995.

MERLO, G.G., *Eretici del medioevo. Temi e paradossi di storia e storiografia*, Morcelliana, Brescia 2011.

MERLO, G.G., *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna 1989.

MERLO, G.G., *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Claudiana, Torino 1977.

MERLO, G.G., *Valdesi e valdismi medievali*, Claudiana, Torino 1984.

MICHEL, A., *Humbert und Kerullarios*, 2 voll., Schöningh, Paderborn 1930.

MILLOT, A. J., *Che cosa contiene un'ostia. Trattenimenti e discorsi sulla SS.^{MA} Eucaristia per i fanciulli che si preparano alla s. comunione*, Desclée & C. – Editori Pontifici, Roma 1913.

MONDIN, B., *La cristologia di San Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Urbaniana University Press, Roma 1997.

MONTCLOS, J., DE, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI^e siècle*,

(Spicilegium sacrum Lovaniense 37), Spicilegium sacrum Lovaniense, Leuven 1971.

MORGHEN, R., *Medioevo cristiano*, Laterza, Bari 1970.

NAPHY, W. G., *The Protestant Revolution: From Martin Luther to Martin Luther King jr*, RDF, 2007 [ed. ita. *La rivoluzione protestante. L'altro Cristianesimo*, Milano, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010].

NARDIN, R., *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta. Idagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettivo di una cristologia*, Lateran University Press, Roma 2002.

NATOLI, S., SEQUERI, P., *Non ti farai idolo né immagine*, Il Mulino, Bologna 2011.

NAVARRO GIRÓN, M. A., *La carne de Cristo. El mistero eucarístico a la luz de la controversia entre Pascasio Radberto, Ratramno, Rabano Mauro y Godescalco*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid 1989.

NERI, M., *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*, EDB, Bologna 2010.

ORSELLI, A. M., *Tempo, città e simbolo fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, Edizioni del Girasole, Ravenna 1984.

OSBORNE, K.B., «Jesus as Human Expression of the Divine Presence: Toward a New Incarnation of the Sacraments», in *The Sacraments: God's Love and Mercy Actualized*, edd. F. Eigo, S. Fittipaldi, Villanova University Press, Villanova 1979, 29-57.

PALES-GOBILLIARD, A., THREEPWOOD, G., «Catarismo», in *Dizionario critico di teologia*, J.-Y. Lacoste (a cura di), Roma, Borla/Città Nuova, 2005, p. 283.

PERCZEL, I., FORRAI, R., GERÉBY, G. (edd.), *The eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and west from the Patristic Age to the Reformation*, (Ancient and Medieval Philosophy Series 1,35), Leuven University Press, Leuven 2005.

PÉRÈS, J.N., «La cène est-elle la vraie icône du Christ? (Aux origines du dogme eucharistique)», in *Études théologiques et religieuses* 63 (1988) 529-545.

PESCH, O. H., *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theolo-*

gie, Mainz ³1995 [ed. ita. *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1994].

PICKER, H.-CH., *Pastor Doctus. Klerikerbild und Karolingische Reformen bei Hrabanus Maurus*, Verlag Philip von Zabern, Mainz 2001.

PIOLANTI, A., *Il corpo mistico e la sue relazioni con l'eucarestia in S. Alberto Magno*, Tipografia Missionaria Domenicana, Roma 1939.

PIRET, P., *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris 1983.

PIRONE, B., «Letteratura arabo-cristiana dal IX al XIV secolo», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, vol. 3/2, *La Cultura Arabo - islamica*, (ed.) B. Scarcia Amoretti, Roma, Salerno Editrice, Roma 2003, 409-432.

KHOURY, A.-T., *Les Théologiens bizantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII^e - XIII^e S.)*, Editions Nauwelaerts, Louvain 1969.

RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, voll. 3-5, Benzinger, Einsiedeln 1959-1962 [ed. ita. *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Edizioni Paoline, Roma 1965].

RICHARD, P., «Anselme de Cantorbéry», in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastiques*, vol. 3, Paris 1924, 473.480.482.

RIPARELLI, E., *Il volto del Cristo dualista. Da marcion ai catari*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2007.

RICHÉ, P., [ed. ita. «Da Gregorio Magno a Pipino il Breve (dal secolo VII alla metà del secolo VIII)», in *Storia del cristianesimo*, vol. 4, edd. G. Dagron, P. Riché e A. Vauchez, Roma, Borla/Città Nuova, Roma 1999, 661-662].

RICHÉ, P., «Il cristianesimo nell'Occidente carolingio», in *Storia del cristianesimo*, vol. 4, edd. G. Dagron, P. Riché e A. Vauchez, Borla/Città Nuova, Roma 1999, 735-737.

ROSIER-CATACH, I., *La parole efficace: signe, rituel, sacré*, Seuil, Paris 2004.

RICHÉ, P., VERGER, J., *Des nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Tallandier, Paris 2006 [ed. ita. *Nani sulle spalle di giganti. Maestri e allievi nel Medioevo*, Milano, Jaca Book, 2011].

RIVERA, J.F., «La controversia adopcianista del siglo VIII y la ortodoxia de la liturgia mozárabe», in *Ephemerides Liturgicae* 47 (1933), 506-536.

RUBIN, M., *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

SALMANN, E., *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.

SCHÖNBORN, CH., *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Cerf, Paris 1986 [ed. ita. *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988].

SELVAGGI, F., «Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica», in *Gregorianum* 37 (1956) 16-33.

SELVAGGI, F., «Ancora intorno ai concetti di "sostanza sensibile" e "realtà fisica"», in *Gregorianum* 38 (1957) 503-514.

SEQUERI, P., *Ritrattazione del simbolo. Logica dell'essere-performativo e teologia*, Cittadella, Assisi 2012.

SNOEK, G.J.C., *Medieval Piety from Relics to Eucharist: A Process of Interaction*, Brill, Leiden 1995.

SOKOLOWSKI, R., *Eucharistic Presence: A Study in the Theology of Disclosure*, Catholic University of America Press, Washington 1994.

SOSSI, A., *Medioevo valdese 1173-1315. Paupertas, Eucarestia e Predicazione: tra identità minoritaria e rappresentazione cifrata del rapporto tra l'uomo e l'Assoluto*, Uni Service, Trento 2010.

STEBBINS, M.J., «The Eucharistic Presence of Christ: Mystery and Meaning», in *Worship* 64 (1990) 225-236.

STECK, W., *Der Liturgiker Amalarius – Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karlingerzeit*, EOS-Verlag, St. Ottilien 2000.

SOUTHERN, R.W., *St. Anselm: A Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1990 [ed. ita. *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, Milano, Jaca Book, 1998].

THÉRY, P.G. (ed.), *Études dionysienne. Hilduin, traducteur de Denys*, 2 voll., Paris 1932-1937.

THOMAS, D., ROGGEMA, B., *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History (600-900)*, vol. 1, (HCMR 7), New York 2009.

THOMAS, D., MALLET, A., *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History (900-1050)*, vol. 2, (HCMR 11), New York 2011.

THOMAS, D., MALLET, A., *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History (1200-1350)*, vol. 4, (HCMR 17), New York 2012.

THOUZELLIER, C., *Hérésie et Hérétiques. Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois*, Roma 1969.

TILLIETTE, X., *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Cerf, Paris 2006 [ed. ita. *Eucaristia e filosofia*, Morcelliana, Brescia 2008]

TORRELL, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa perosne et son oeuvre*, (Vestigia 13) Cerf, Fribourg-Paris 1993 [ed. ita. *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994].

TOURN, G., *I Valdesi. La singolare vicenda di un popolo-chiesa (1170-2008)*, Claudiana, Torino ⁴2008.

TROUPEAU, G., «Chiese e cristiani nell'Oriente mussulmano», in *Storia della chiesa*, vol. 4, edd. G. Dagron, P. Riché e A. Vauchez, Borla/Città Nuova, Roma 1999.

URVOY, D., «Les conséquences christologiques de la confrontation islamochrétienne en Espagne au VIII^e siècle», in *Das Frankfurter Konzil von 794, Kristallisationspunkt Karolingischer Kultur*, vol. 2, ed. R. Berndt, Progressdruck, Mainz 1997, 981-992.

URVOY, D., «I testi arabi di polemica confessionale in Al-Andalus», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 3/2, *La Cultura Arabo - islamica*, ed. B. Scarcia Amoretti, Salerno Editrice, Roma 2003, 434-456.

VAGAGGINI, C., *Il senso teologico della liturgia. Saggi di liturgia teologica generale*, Edizioni Paoline, Roma ²1958.

VANDENBROUCKE, F., *La spiritualité du Moyen Âge*, Éditions Aubier-Montaigne, Paris 1966 [ed. ita. *Storia della spiritualità*, vol. 5, *Il Medioevo. XII-XVI secolo*, EDB, Bologna ³2013].

VERGER, J., «Il rinascimento del XII secolo», in *La fioritura della dialettica X-XII secolo, Figure del pensiero medievale*, vol. 2, edd. I. Biffi, C. Marabelli, Jaca Book-Città Nuova, Milano-Roma 2008.

- VILANOVA, E., *Storia della teologia cristiana*, I, Roma, Borla, 1991.
- VILLEMOT, M., *Dieu et la chair au XVII^e siècle*, Collège des Bernardins, Éditions Lethielleux, Paris 2010.
- VINAY, G., ILARINO DA MILANO, MICCOLI, G., CAPITANI, O., MOR, C.G., POLARA, G., *Raterio da Verona. 12-15 ottobre 1969*, (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 10), Accademia Tudertina, Todi 1973.
- VIOLANTE, C., «Eresie urbane e eresie rurali in Italia dall'XI al XIII secolo», in *Medioevo ereticale*, ed. O. Capitani, Il Mulino, Bologna 1977, 185-212.
- WALTERS, B.R., CORRIGAN, V., RICKETTS, P.T. (edd.), *The Feast of Corpus Christi*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2006.
- WEISHEIPL, J. A., *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Work*, Doubleday, Washington 1974 [ed. ita. *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988].
- WINTER, S., *Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie*, (ratio fidei 13), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2002.
- WIRT, J., *L'image du corps au Moyen Âge*, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2013.
- WOLTER, H., «Humbert, Kard.-Bisch. v. Silva Candida», in *Lexicon für Theologiae und Kirche*, vol. 5, edd. J. Höfer, K. Rahner, Herder, Freiburg im Breisgau 1960, 532.



INDICE GENERALE

SIGLE E ABBREVIAZIONI

INTRODUZIONE

1. Storie intrecciate: Medioevo liturgico e società pluriereclicale
2. Dalla difesa dell'Incarnazione alla venerazione dell'umanità di Cristo
 - 2.1 *La veritas Christi è sempre una realtà dialogica tra Padre e Figlio, Dio e uomo*
 - 2.2 *Il corpo di Cristo: la grande metafora teologica del Medioevo latino*
3. La dialettica cristologica trinitaria della veritas Christi e il culto eucaristico
 - 3.1 *La veritas delle scuole altomedievali e la fine del linguaggio tipologico dei Padri*
 - 3.2 *La scoperta della dialettica cristologica trinitaria di Cipriano Vagaggini*

PRIMA PARTE
FISICISMO EUCARISTICO E DIALETTICA
CRISTOLOGICO-TRINITARIA
(SEC. VIII-IX)

CAPITOLO I. TEMI E FONTI DEL FISICISMO EUCARISTICO CAROLINGIO

- 1.1 Il corpo di Cristo dalla lotta iconoclasta al realismo eucaristico
 - 1.1.1 *Lo ὄραον iconoclasta di Hieria: «la sola immagine ammissibile di Cristo sono la croce e il sangue e il copro eucaristici»*
 - 1.1.2 *Il realismo eucaristico bizantino come conseguenza della seconda crisi iconoclasta*
 - 1.1.3 *«Se la carne non è reale, qual è la materia del sacramento?»: Il realismo cristologico di Niceforo di Costantinopoli e la dottrina eucaristica degli iconoduli*
- 1.2 L'Occidente carolingio tra lotta iconoclasta ed eredità della

chiesa mozarabica

1.2.1 Tre teologi della chiesa mozarabica tra adozionismo e iconoclasmo

1.2.2 *Il sacramento dell'eucaristia nei Libri carolini*

1.3 Amalario di Metz: un insolito cultore della tradizione liturgica bizantina nell'ultima fase dell'iconoclasmo

CAPITOLO II

L'EUCARISTIA NELL'ALTO MEDIOEVO LATINO: DALL'ALLEGORISMO DI AMALARIO DI METZ AL FISICISMO DI PASCASIO RADBERTO

2.1 Amalario di Metz e Rabano Mauro: Lo sfondo mistico dell'interpretazione eucaristica

2.1.1 *La distinzione tra corpo storico e sacramentale di Cristo in Amalario di Metz e l'opposizione fisicista di Floro di Lione*

2.1.2 *Rabano Mauro e la presenza mistica di Cristo nelle specie eucaristiche*

2.1.3 *La cena del Signore nel De institutione clericorum di Rabano Mauro*

2.1.4 *Il pane e vino eucaristizzati nel commento a Matteo di Rabano Mauro*

2.2 Il fisicismo eucaristico di Pascasio Radberto tra l'opposizione all'allegorismo di Amalario e l'adesione alla cristologia antiadozionista

2.2.1 *La veritas cristologica di Pascasio Radberto*

2.2.2 *L'opposizione di Pascasio Radberto all'allegorismo di Amalario*

2.2.3 *Tre categorie cristologiche nel trattato sull'eucaristia di Pascasio: il naturaliter di Ilario di Poitiers, il Christus totus di Agostino e il verum di Beato di Liebana*

2.2.4 *Il commento alle parole dell'istituzione nell'Expositio in Matthaeum e nell'Epistola ad Fredugardum: Nel sacramento non è presente la virtus carnis ma la veritas Christi*

2.2.5 *«Quibus modis dicitur corpus Christi»: Il «corpus Christi storici», il «corpus Christi in mysterio», e il «corpus Christi mysticum»*

2.3 Ratramno de Corbie e il corpo mistico di Cristo

2.3.1 *L'altra realtà del sacramento: Il corpo e sangue di Cristo in figura*

2.3.2 *Dalla visione spirituale del corpo e sangue di Cristo alla realtà del suo corpo mistico*

CAPITOLO III

IL PARTICOLARE CASO ALTOMEDIEVALE DELLA NATURA CORPOREA DEL MALE

- 3.1 Il mistero eucaristico in Godescalco di Orbais e Giovanni Scoto Eriugena
- 3.1.1 *«Illud aliud istud»: Il tentativo di Godescalco di creare un ponte tra Pascasio e Ratramno*
- 3.1.2 *Il ritorno all'interpretazione tipologica dell'eucaristia*
- 3.2 La controversia sulla predestinazione: Il male solo corruptio del bene
- 3.2.1 *La cosmologia dal Bene di Giovanni Scoto Eriugena: Il male nella tradizione di Agostino, Ps.-Dionigi e Massimo il Confessore*
- 3.2.2 *Il De fide sancte et individue Trinitatis di Alcuino in Giovanni Scoto: L'unica predestinazione al bene sommo e l'unità della substantia trinitaria*

SECONDA PARTE

IL CRISTO DEGLI INTELLECTUALES TRA
SVILUPPO DEL SACRAMENTO IN GENERE
E NICHILISMO CRISTOLOGICO
(SEC. X-XII)

CAPITOLO IV

I SEC. X-XI: L'EREDITÀ DELLA PRIMA CONTROVERSIA EUCARISTICA E LA SVOLTA DI BERENGARIO DI TOURS

- 4.1 Il mistero eucaristico interpretato da Raterio di Verona ed Erigerio di Lobbes
- 4.1.1 *«Panem nostrum consubstantivum da nobis hodie»: L'interpretazione di Mt 6,11 in Raterio di Verona*
- 4.1.2 *Il De corpore et sanguine Domini di Erigerio di Lobbes: Un'opera per tre autori*
- 4.2 Il sec. XI: L'ingresso della *res* nel discorso sacramentale e la svolta berengariana
- 4.2.1 *All'origine della seconda controversia eucaristica: Berengario discepolo di Fulberto di Chartres e lettore di Ratramno*
- 4.2.2 *Alcuino e la fortuna dell'interpretazione agostiniana di Gv*

6,50 in Berengario

4.2.3 *Le reazioni all'interpretazione eucaristica di Berengario*

4.3 La natura umana del Cristo tra pane azzimo e pane lievitato nell'*Adversus Graecorum calumnias*

4.3.1 *I termini della controversia sul pane azzimo*

4.3.2 *Umberto di Silvacandida e l'accusa di apollinarismo*

4.3.3 *Anselmo d'Aosta e l'opuscolo De sacrificio azymi et fermentati: «Quod non solum offertur in specie sed in rei veritate»*

CAPITOLO V

IL NICHILISMO CRISTOLOGICO DEI SEC. XI-XII E LE SUE CONSEGUENZE SULLA DOTTRINA EUCARISTICA

5.1 Il nichilismo cristologico che accompagna il secondo periodo della Scolastica

5.1.1 *Pietro il Venerabile e Pietro di Bruys*

5.1.2 *Pietro Abelardo e il sinodo di Sens del 1140*

5.1.3 *Gilberto de la Porrée e il sinodo di Reims del 1148*

5.1.4 *Alessandro III e l'errore di Pietro Lombardo sull'umanità di Cristo in due lettere inviate a Guglielmo di Reims (1170-1177)*

5.1.5 *La scuola di San Vittore di Parigi e la praesentia corporaliter*

5.2 La devozione all'umanità di Cristo

TERZA PARTE

DOTTRINA DELLA PRESENZA REALE
E DIFFUSIONE DELL'ETERODOSSIA CATARA
(SEC. XIII)

CAPITOLO VI

DALL'USO MAGISTERIALE DEL TERMINE REALTÀ ALL'ISTITUZIONE DELLA FESTA DEL *CORPUS DOMINI*

6.1 Il papato dei movimenti eterodossi: Genesi della dottrina eucaristica di Innocenzo III

6.1.1 *La dottrina della transustanziazione di Innocenzo III: La*

- ricerca di un equilibrio tra l'integer Christus e l'integrum corpus*
- 6.1.2 *Il berengariano sacramentum et res nell'opera di Innocenzo III*
- 6.2 Il commento al Padre nostro nel trattato *De missarum mysteriis*:
Chiesa ed eterodossia catara a confronto
- 6.3 Il sacramento del corpo e sangue del Signore al Lateranense IV (1210)
- 6.3.1 *La bolla di convocazione del Lateranense IV: Vineam Domini Sabaoth (19 aprile 1213)*
- 6.3.2 *La terza sessione del Concilio lateranense IV e la legislazione federiciana contro gli eretici*

CAPITOLO VII. LA CONTROVERSA GENESI DELLA BOLLA *TRANSITURUS*
(1264): L'EREISA CATARA AD ORVIETO TRA INNOCENZO III E URBANO IV

- 7.1 La travagliata genesi della bolla *Transiturus* di Urbano IV
- 7.1.1 *La sacramentale commemorazione che salva e rende realmente presente il corpo del Salvatore*
- 7.1.2 *Il legno dell'incarnazione e il cibo della vita*
- 7.2 Il primo nucleo della teologia eucaristica di Tommaso d'Aquino durante la sua permanenza ad Orvieto (1261-1265)
- 7.2.1 *Il mistero di Cristo e il sacramento eucaristico nella Super primam Decretalem e nel De ecclesiae sacramentis*
- 7.2.2 *L'Ufficium de festo Corporis Christi (1264)*
- 7.2.3 *L'eucaristia ed eresie cristologiche e trinitarie nella Summa contra Gentiles*

QUARTA PARTE
IL REALE CORPO DI CRISTO E
LA REALTÀ DEL SUO CORPO MISTICO (SEC. XIV-XV)

CAPITOLO VIII

REALITER E REALIS NEI SEC. XIV-XV: RAIMONDO LULLO E JAN HUS

- 8.1 Raimondo Lullo e Jan Hus: due eredità a confronto
- 8.2 La scienza della realtà in Lullo
- 8.2.1 *«Jesus Christus est homo ubique»: La distinzione lulliana tra ens reale, ens rationis, e il realiter individuatus rispetto*

al qui spaziotemporale

8.2.2 «*Demonstratum est ergo, quod corpus et genus, et ens reale: il dibattito intorno alla circoscrivibilità del corpo di Cristo all'origine dello sviluppo del concetto di realtà*

8.3 Jan Hus, gli Hussiti e l'eredità degli Utraquisti

8.3.1 *Hus e la condanna a Costanza*

8.3.2 *Gli Utraquisti nel movimento hussita*

CONCLUSIONI

1. Il discorso di Karl Rahner sulla presenza di Cristo nel sacramento della cena del Signore 50 anni dopo
2. Cristologia trinitaria e *Corpus Domini*
3. Corpo sacramentale e «*dispensatio Christi*»: materia e forma nell'interpretazione eucaristica anselmiana

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti
2. Studi

INDICI DEI NOMI

INDICI TEMATICO