

ks. Zbigniew Gaczyński, Radom

LA RISCOPERTA DELL'ECCLESIOLOGIA EUCARISTICA NELLA TEOLOGIA CATTOLICA PRECONCILIARE

Il nostro articolo sarà interamente riservato alla presentazione dei legami fra la Chiesa e l'Eucaristia nella moderna teologia cattolica fino al Concilio Vaticano II. Oggetto dell'analisi saranno le opere più indicative degli autori che si sono interessati, ciascuno a suo modo e con caratteristiche proprie, delle problematiche dei rapporti Chiesa - Eucaristia.

1. I protagonisti dell'ecclesiologia eucaristica

La situazione dell'ecclesiologia nel XIX secolo si presenta nelle sue linee di fondo come il frutto di reazioni e delle difese. Di fronte allo stato liberale uscito dalla Rivoluzione Francese, la teologia cattolica presenta la concezione visibilista e giuridica della Chiesa. Si insiste sull'idea della Chiesa come "società perfetta e ineguale", cioè "una struttura mediatrice di grazia e di verità a profitto dei fedeli e come un soggetto pubblico di diritto e di poteri"¹. Contro le tendenze gallicane, gianseniste, febroniane ed episcopaliste, nasce l'ecclesiologia ultramontana riunita attorno a Roma per difendere l'autorità della Chiesa, nella sua forma monarchica di governo sotto il successore di Pietro². Con Congar si può affermare che dalla Rivoluzione Francese al Concilio Vaticano I l'ecclesiologia si sviluppa "sotto il segno dell'autorità"³

Però, sotto l'azione del Romanticismo tedesco e lo sviluppo degli studi dei Padri della Chiesa e della Scolastica⁴, alcuni teologi, soprattutto in Germania, iniziano a comprendere la Chiesa nella sua interiorità e nel suo mistero. Fra le voci profetiche vengono elencate: J. B. Sailer, J. A. Möhler, M. J. Scheeben, la Scuola di Tubinga e la Scuola Romana⁵

Una personalità tipica di trasformazione tra l'Illuminismo e il Romanticismo nell'ecclesiologia cattolica del XIX secolo fu Johan Michael Sailer (1751-1831)⁶. Egli, figlio della sua epoca, ha iniziato le sue ricerche, dall'illuministica visione della Chiesa come istituzione esterna. In questa visione scorge anche gli aspetti interiori limitandoli però alla devozione privata⁷. L'influsso delle idee romantiche è stato per lui l'aiuto che ha motivato il suo movimento dall'individuo verso la comunità⁸. Nella sua *Pastoraltheologie* la Chiesa viene presentata come comunità spirituale e sorgente della vita sacramentale⁹. Dall'idea della Chiesa *Corpo di Cristo* arriva una nuova interpretazione della sua natura alla luce dell'Eucaristia¹⁰ "Il sen-

so della comunione non esiste più nel fatto che il singolo devoto si unisce con il Signore presente nel Sacramento, ma nella partecipazione di un'interna comunione al corpo di Cristo"¹¹. Qui Sailer intravede nell'Eucaristia l'esposizione della Chiesa di Cristo¹². Sailer, pastoralista e catecheta, non presentava questa idea ecclesiale in maniera sistematica, però cercava di riunire in un tutto l'elemento visibile e spirituale della Chiesa. Ma proprio in questa sua visione troviamo le prime tracce dei legami fra l'Eucaristia e la Chiesa nell'ecclesiologia moderna.

Un posto prominente nella nuova "geografia ecclesiologica"¹³ del XIX secolo si trovava nella scuola cattolica di Tubinga. Il rappresentante più notevole della celebre scuola di Tubinga, accanto a J.S. Drey (1777-1853)¹⁴, è stato Johann Adam Möhler (1796-1838)¹⁵. Il giovane professore di Storia ecclesiastica e di Patrologia pubblicò nel 1825 *Die Einheit in der Kirche*¹⁶, da cui prese inizio il nuovo corso della teologia della Chiesa. Möhler ha presentato la Chiesa come un'unità organica di tutti i fedeli, prodotta dalla presenza in loro dello Spirito Santo, che di lei si serve per comunicare la vita divina. Questa visione pneumatocentrica fu completata nel libro *Symbolik*¹⁷. In esso, in opposizione al Protestantesimo, l'autore ritorna all'aspetto esteriore della Chiesa, fondato sull'autorità e sulla concretezza storica di Cristo¹⁸.

La teologia della Chiesa di Möhler si è arricchita grazie al ritorno ai Padri¹⁹, all'essenziale della Chiesa come *comunione*. Möhler, secondo Fransen, "ha ritrovato negli antichi Padri questo principio ecclesiologico, che l'Occidente aveva così tragicamente dimenticato"²⁰. Egli scopre nei Padri gli autentici custodi della fede cattolica, i testimoni per eccellenza della dottrina cristiana. In modo particolare egli esprime nei pensieri dei Padri il ruolo unificante dell'Eucaristia nella Chiesa²¹. Möhler ha colto queste tendenze nell'esplicazione dell'unità della Chiesa, riferita all'Eucaristia²². Secondo Möhler "l'essenza stessa del cattolicesimo (...) è in strettissimo rapporto con la concezione cristiana dalla santa cena"²³. La Chiesa, secondo Möhler, è una comunità vivente nutrita dallo Spirito di Dio. Essa si esprime e si realizza nelle sue forme visibili, tra cui in particolare nei sacramenti²⁴. Nella sua visione sono presenti, grazie al ritorno all'eredità dei Padri, gli elementi della visione eucaristica della Chiesa. La sua influenza si farà sentire sui professori del Collegio Romano.

Il centro attraente nel progresso della dottrina della Chiesa va riconosciuto nel Collegio Romano. La *Scuola Romana*²⁵, con le personalità di Carlo Passaglia (1812-1887), di Giovanni Battista Franzelin (1816-1886), di Clemente Schrader (1820-1887), accoglieva e sviluppava le tendenze rinnovatrici di Möhler. Nonostante l'insistenza sulle tesi ultramontane, era, tuttavia, caratterizzata da elementi nuovi dovuti alla conoscenza dei Padri e al rinnovamento dell'argomentazione scritturista²⁶.

Nella sua *De Ecclesia Christi*²⁷, il Passaglia inaugura un metodo nuovo in ecclesiologia. Egli parte dalle immagini bibliche e patristiche, piuttosto che dalle nozioni filosofiche, anche se mette in rilievo soprattutto l'aspetto visibile della Chiesa²⁸. Nello stesso libro sviluppava volentieri, nella nozione paolina della Chiesa come *Corpo del Cristo*, anche i suoi aspetti interni²⁹.

Una personalità importante fra i primi professori del Collegio Romano era Giovanni Battista Franzelin³⁰, il quale nella sua visione sottolinea i rapporti intrinseci

tra l'elemento visibile e l'elemento invisibile nella Chiesa³¹ Interessante è la sua considerazione sull'istituzione dei sacramenti nella Chiesa e per la Chiesa e dei loro ministri. Franzelin si soffermava particolarmente sull'Eucaristia, nella quale Gesù per la Sua Chiesa si offriva a Dio Padre e nutriva delle membra del proprio corpo mistico, conducendolo ad una più intima comunione con sé. L'Eucaristia determina altresì l'unità della Chiesa, giacché "molti formano un solo corpo coloro che partecipano di un solo pane"³²

La posizione speciale del Collegio Romano a Roma ha dato ai Gesuiti la possibilità di divulgare la propria ecclesiologia, specialmente il cristocentrismo ecclesiologico³³ Il merito dei "teologi romani" è stato soprattutto di presentare la Chiesa in una prospettiva meno esclusivamente istituzionale a differenza di molti loro contemporanei³⁴

Nell'ecclesiologia di Matthias Joseph Scheeben (1835-1888), teologo della generazione successiva, si riscontra lo splendore dei grandi pensieri e le concezioni dei rappresentanti di Tubinga e del Collegio Romano. Il discepolo dei maestri di Roma evidenzia una visione organica della Chiesa. Essa è in profonda connessione con il mistero dell'Incarnazione e dell'Eucaristia³⁵ In modo speciale mette in rilievo la centralità del mistero eucaristico per la Chiesa³⁶. L'Eucaristia diventa il legame misterioso dell'unità fra Cristo e il singolo membro e trasforma così tutti i fedeli nel Corpo di Cristo³⁷ La visione organica della Chiesa, che è in profonda connessione con i misteri dell'Incarnazione e dell'Eucaristia, vedeva nel sacerdote la funzione speciale nella Chiesa. Il Sacerdozio ha il potere di *rigenerare* il Cristo nella sua esistenza sacramentale eucaristica³⁸. Nel sacerdozio sacramentale, alcuni membri della Chiesa esercitano verso gli altri una *maternità spirituale*, generandoli alla vita soprannaturale. Questo potere di concepire e di iniziare ad elaborare la vita soprannaturale la Chiesa ha mediante i suoi ministri. Questa funzione di *rigenerare Cristo* nell'Eucaristia, similmente a Maria, arricchisce e approfondisce le relazioni intime fra il sacerdote e Cristo³⁹

2. La Chiesa e l'Eucaristia nel periodo fra le due guerre

Il rinnovamento ecclesiologico del XIX secolo presenta soprattutto grandi personaggi. Essi, anche se facenti parte delle diverse scuole teologiche, hanno lavorato nell'isolamento. L'inizio del XX secolo si presenta in modo diverso, in quanto si costituiscono nella Chiesa le tendenze teologiche ed i movimenti di pensiero, che progressivamente accentuano l'esigenza di un aggiornamento della vita cristiana. Essi danno la possibilità dell'accoglienza e della propagazione per le nuove idee.

Vale la pena, per la nostra ricerca, di soffermarci brevemente sulla teologia dell'Eucaristia di questo periodo. Indubbiamente il ritorno del pensiero teologico alla scolastica nel XIX secolo, costituisce uno dei dati che hanno avuto grande influsso sulla teologia, in modo particolare sullo studio del sacramento eucaristico⁴⁰ Un teologo neoscolastico che merita attenzione è L. Billot con il suo trattato sui Sacramenti della Chiesa: *De Ecclesiae sacramentis* (1896)⁴¹ Ritenendo di potersi ap-

poggiare a San Tommaso, egli ha costruito una dottrina assai più accurata e più decisa⁴². Nel 1914 è uscito il libro di M. de la Taille *Mysterium fidei*, anche con il tentativo di risolvere il nuovo problema della partecipazione dei fedeli alla Messa. L'Autore afferma che la volontà salvifica di Dio si attua nel soggetto in cui ogni volta ha posto il segno sacramentale, che indica l'evento della Pasqua di Cristo⁴³. Un contributo molto importante è dato da A. Vonier con il suo libro *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, pubblicato a Londra nel 1925⁴⁴. L'Autore distingue nell'Eucaristia due ordini. Il primo si riferisce all'immolazione del Calvario, e si può chiamare *fisico - storico*; invece il secondo, *sacramentale - mistico*, appartiene al sacrificio della Messa. In ogni rito della Messa, Cristo immolato veramente è ripresentato nell'Eucaristia e consegnato direttamente ai partecipanti, attraverso il pane e il vino consacrati⁴⁵. Il punto principale dell'opera di Vonier, è il carattere misterioso o sacramentale del sacrificio di Cristo nell'Eucaristia. Il sacrificio della Messa si riferisce essenzialmente alla croce, per mezzo non dei semplici segni, ma di un atto rituale perfettamente appropriato ai bisogni del culto cristiano⁴⁶. I trattati dogmatici dell'Eucaristia sull'inizio del secolo sono distinti in tre parti fondamentali: la prima dimostra che l'Eucaristia è un Sacramento; la seconda che il sacramento eucaristico *realizza* la presenza reale, infine che esso ha il carattere di vero e proprio sacrificio⁴⁷.

Il movimento eucaristico si è sviluppato dalla devozione eucaristica del XIX secolo. Essa si è espressa nelle diverse forme della pietà eucaristica. La forma più praticata era in questo periodo l'adorazione perpetua, che si svolgeva tutta nel silenzio personale, era particolarmente accentuata l'usanza di compierla come riparazione agli oltraggi subiti da Gesù Cristo. Ufficialmente raccomandata da Pio IX nel 1851, non tendeva ancora all'aspetto comunitario⁴⁸. L'altra forma di devozione eucaristica erano i congressi eucaristici. In essi stava in primo piano il culto dell'adorazione, unito alla possente dimostrazione di fede, per cui la processione, organizzata con gran dispendio, appariva il culmine di ogni congresso⁴⁹.

Nella devozione eucaristica fino alla fine del XIX secolo un posto quasi esclusivo ha avuto il culto dell'adorazione privata o pubblica. Per la devozione era più importante la presenza di Cristo nel tabernacolo e nell'ostensorio. La messa era considerata principalmente il mezzo per ottenere la presenza sacramentale, per cui l'attenzione era fissa sul momento della transustanziazione. L'attenzione è richiamata soprattutto sulla comunione come sorgente di grazie particolari e sulla presenza reale come oggetto d'adorazione⁵⁰.

Un momento molto significativo per il movimento eucaristico, per la sua auto-comprensione teologica è stato l'incontro con il movimento liturgico all'inizio degli anni Trenta. Da questo periodo si prova a comprendere l'Eucaristia in modo dinamico e comunitario. In primo piano non c'è più il sacramento compiuto, in altre parole, la presenza sacramentale sotto le specie del pane e l'adorazione, ma bensì il sacramento nel suo compiersi, la celebrazione in cui si rende grazie e si rende presente l'offerta del Signore al Padre.

La nuova comprensione della Chiesa cresce insieme con il rinnovamento della liturgia. Esso trovava la sua preparazione e la forza negli ambienti monastici. Già

nell'Ottocento, il suo più grande esponente, era stato il monaco benedettino Dom Guéranger (1805-1877), abate di Solesmes. Egli poneva l'accento sull'aspetto comunitario della liturgia della Chiesa. Per lui "la liturgia è la preghiera della Chiesa"⁵¹. Affermava "l'incontestabile superiorità della preghiera liturgica sopra l'individuale", perché "Gesù Cristo stesso è mezzo ed oggetto della Liturgia"⁵².

La fase classica del movimento liturgico iniziò nel XX secolo, nell'ambiente monastico di Maredsous e di Mont-César in Belgio, con la personalità di Dom Lambert Beaudin (1873-1953)⁵³. Le parole del papa Pio X, che la vita cristiana dei fedeli dovesse essere visibile nella "partecipazione attiva dei sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica della Chiesa"⁵⁴, erano per Beaudin la spinta per lo sviluppo della liturgia⁵⁵. Secondo lui la liturgia è "il culto della Chiesa"⁵⁶. In questo culto Cristo "ci costituisce in sua comunità", perché il "vero culto si ha soltanto quando si diventa membri del Corpo di Cristo"⁵⁷.

Il movimento liturgico si estendesse in Germania e là ha trovato terreno favorevole. Il culto e "la celebrazione eucaristica è per eccellenza l'ambito da cui un tale movimento prende la sua mossa in modo decisivo"⁵⁸. Questa situazione trova nell'abbazia di Maria Laach l'interprete geniale nella persona del monaco Odo Casel (1886-1948). Il suo lavoro sistematico è noto sotto il nome di misterologia (*Mysterienlehre*). L'azione salvifica di Dio non si rende presente mediante il simbolo, ma si realizza mediante la Chiesa⁵⁹. La Chiesa - comunità misterica è, secondo Casel, la Chiesa concreta, gerarchica, operante nella storia, che unita con il vescovo e con i sacerdoti, si raccoglie intorno all'unico altare di Cristo nella celebrazione dell'Eucaristia⁶⁰. Questa celebrazione eucaristica è un'actio culturale, la partecipazione al mistero alla vita, morte e risurrezione di Cristo. Essa, ormai lontana nel tempo, diventa veramente presente in mezzo ai partecipanti e opera in modo sacramentale⁶¹.

Accanto a questa dimensione misterica, nel movimento liturgico, appare il pensiero teologico di Romano Guardini (1885-1968) e la sua idea sociologico-comunitaria. Guardini, che faceva parte del movimento giovanile *Quickborn*, comprendeva la Chiesa come la comunità dei credenti, ma simultaneamente, come una realtà sociale. Egli nella liturgia trovava la soddisfazione della sua aspirazione alla comunità e nello stesso tempo il fattore e la condizione di comunità. In questa visione è facile trovare la centralità dell'altare per la liturgia comunitaria, come il momento centrale dell'esperienza religiosa⁶².

Il movimento liturgico, lanciato da varie iniziative realizzatesi nei primi decenni del XX secolo, con il contributo di studiosi cattolici come J. A. Jungmann (1889-1975), pur essendo sorto da esigenze di carattere pastorale, non tardò ad impostare un discorso di recupero del senso teologico della liturgia come atto del sacerdozio sia di Cristo, sia della Chiesa⁶³. Questo movimento ha sviluppato una vasta ricerca in campo liturgico. L'opera di J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* comprende invece una trattazione genetica della liturgia eucaristica⁶⁴. Il movimento liturgico ha permesso di riscoprire la via alla nozione di Chiesa come mistero e fonte di vita. Faceva sperimentare che non era la gerarchia a costituire la Chiesa, ma che Essa era

la comunità dei fedeli riuniti intorno ai ministri e in comunione con Dio.

Dopo la Prima Guerra mondiale, il cattolicesimo, reagendo ad un'ecclesiologia giurista, rinnova la sua coscienza di Chiesa sotto lo stimolo di un *ritorno alle origini*, dapprima soprattutto patristiche e scolastiche e poi, con sempre maggior vigore, anche bibliche. Vale la pena porre l'accento sul fatto che i maestri del XIX secolo già citati, come Möhler, Passaglia, o Scheeben, s'ispirano più ai Padri che alla Scrittura⁶⁵. Importanti, per questo *ritorno*, furono le parole di Pio X nell'enciclica *Pascendi* (1907), nella quale elogia quanti cercano luce negli scritti dei Santi Padri⁶⁶. Significativi per le ricerche patristiche sono i grandi strumenti di lavoro e le traduzioni dei testi patristici⁶⁷.

Nella prospettiva teologica di questo rinnovamento s'intende prendere in esame la fecondità del rapporto Eucaristia - Chiesa, che fu alla base dello sviluppo della Chiesa e dell'ecclesiologia al tempo dei Padri. Questa eredità patristica dell'idea di Chiesa è cercata in gran parte nell'opera di Sant'Agostino⁶⁸. Per il vescovo d'Ippona, l'Eucaristia e la Chiesa sono realtà implicite. Il *Christus Totus*, capo e membra, è il contenuto integrale dell'Eucaristia. La Chiesa tocca la sua essenza più intima, la propria più profonda realizzazione nell'Eucaristia e nell'Eucaristia si attua la comunione più feconda tra Cristo e la Chiesa⁶⁹. La ricerca teologica ha compreso anche gli scritti di sant'Ireneo⁷⁰, di sant'Ambrogio⁷¹, di san Girolamo⁷² di san Cirillo⁷³ e degli altri Padri⁷⁴. Lo scopo di questa breve presentazione è rilevare l'interessamento dei teologi dei primi decenni del Ventesimo secolo, all'eredità dei Padri.

In collegamento con il movimento patristico, si trovava il rinnovamento degli studi biblici. Il posto d'onore spetta qui all'École Biblique de Jérusalem, nella quale dominava la figura di un dominicano francese, padre Garrigou-Lagrange (1855-1938). Con i suoi collaboratori, egli ha dato le basi di una scienza esegetica cattolica nelle riviste *Revue Biblique* fondata nel 1892 ed *Études bibliques*, fondata 1902. Nel 1909 viene fondato un altro centro biblico, il Pontificio Istituto Biblico a Roma, affidato ai Gesuiti. Gli studi si moltiplicano nella prospettiva aperta dalla *Formgeschichte*, e tendono pertanto a raggiungere l'immagine concreta che la comunità primitiva si fa della Chiesa. Tra i temi di maggior interessamento dell'esegesi biblica si può segnalare l'ecclesiologia della Bibbia. Uno fra i primi interessamenti dell'esegesi cattolica era, secondo le tendenze generali, il tema: la Chiesa come *Corpo mistico*. In questo campo si deve nominare: E.-B. Allo⁷⁵, G. Gasque⁷⁶, W. Goossens⁷⁷, B. Welzel⁷⁸, A. Wikenhauser⁷⁹.

Sul piano speculativo, il fatto dominante da rilevare è evidentemente l'impulso decisivo dato da Leone XIII al movimento neotomistico⁸⁰. Però, secondo Aubert, dal 1918 si aggiunge ad esso un fenomeno nuovo: lo studio storico della teologia medioevale⁸¹. In modo particolare sono state richiamate le opere di san Tommaso⁸². L'Aquinate non ha scritto il trattato sulla Chiesa, ma in questa materia, molte volte troviamo diversi accenti, anche sui legami reciproci fra l'Eucaristia e la Chiesa. A proposito del tema Eucaristia e Chiesa, in quel periodo escono gli studi su sant'Alberto Magno⁸³, ed altri⁸⁴.

Nel periodo tra le due Guerre, il rinnovamento ecclesiologico, come abbiamo

visto nei movimenti elencati sopra, era sotto il segno della Chiesa come *Corpo mistico del Cristo*. Rapidamente questa dottrina finisce per assorbire la maggior parte dei nuovi orientamenti⁸⁵. La teologia del Corpo mistico trova le migliori espressioni in opere come quelle di J. Anger⁸⁶, H. De Lubac⁸⁷, E. Mersch⁸⁸, E. Mura⁸⁹, S. Tromp⁹⁰. In stretta relazione con il tema del corpo mistico è approfondita la questione dell'Eucaristia, soprattutto nella sua attinenza con la Chiesa.

Il maggiore rappresentante di quest'interessamento è Henri de Lubac. La sua riflessione teologico-storica è fondata in gran parte sui Padri e sulla Scolastica. Con forza questo illustre teologo dichiara che "nel pensiero di tutta l'antichità cristiana, Eucaristia e Chiesa sono legate"⁹¹. De Lubac presenta un'analisi profonda, che nel pensiero patristico il corpo fisico, il corpo eucaristico e il corpo ecclesiale di Cristo, erano considerati in una prospettiva totale e unita. Analizzando la dottrina del triplice corpo di Cristo, l'illustre teologo esprimeva la famosa formula: "L'Eucaristia fa la Chiesa"⁹². La stretta unione tra questi due misteri si vede bene, se si prendono sul serio gli aspetti della presenza di Cristo. Cristo è veramente presente nell'Eucaristia ed anche nella Chiesa. Questo fatto significa che vi sono due tipi diversi di partecipazione a Cristo, mentre Cristo è, e rimane unico⁹³. In fondo, si può costatare, la Chiesa e l'Eucaristia sono un mistero dell'amore autodonantesi di Dio, realizzato in modo eccellente in Cristo. De Lubac con il suo studio ha iniziato una visione teologica che porterà a trovare una nuova unità fra l'Eucaristia e la Chiesa nella teologia cattolica⁹⁴.

In vicinanza con il pensiero di Henri de Lubac sta Emil Mersch. Anch'egli è interessato alla dottrina del *Corpo mistico* e la collega con l'Eucaristia. Mersch trova in questo concetto soprattutto il misterioso prolungamento di Cristo nella storia⁹⁵. Nella visione di Mersch, Cristo agisce nella Chiesa soprattutto nei sacramenti, e questo vale in grado elevato per l'Eucaristia. L'Autore in un'espressione sommaria la definisce come *il Sacramento del Corpo mistico*⁹⁶. L'Eucaristia è legata alla Chiesa là dove la Chiesa è essa stessa in maniera più essenziale. Nella comunione eucaristica è donata l'incorporazione a Cristo nella comunione del Suo Corpo mistico. Mersch parla proprio di un'assimilazione in Cristo attraverso l'Eucaristia che produce, segna e garantisce una permanenza dell'unione con Cristo e con la Chiesa⁹⁷.

Nell'ambiente soprattutto tedesco, non mancarono anche interpretazioni errate della realtà della Chiesa, Corpo di Cristo. In reazione alla Chiesa come istituzione visibile e gerarchica, alcuni opposero una Chiesa invisibile, tutta spirituale: il Corpo mistico⁹⁸. I vescovi tedeschi, un po' disorientati di fronte a questi eccessi di misticismo e discussione, chiesero l'intervento di Roma⁹⁹.

3. L'Eucaristia e la Chiesa nel periodo preconciliare

La Seconda Guerra mondiale fu per la Chiesa una grande sfida su diversi livelli. Essa, crogiolo di sofferenza, ha dato possibilità di diversi contatti tra uomini di tutte le categorie e tutte le religioni. Mescolati a tanti uomini ed eventi, i cristiani si trovano messi di fronte alle proprie responsabilità e quindi obbligati a riflettere sulla particolare loro missione nel mondo. In modo più grave esisteva in quel perio-

do un divorzio tra la Chiesa e il mondo moderno¹⁰⁰. Nasce dunque un bisogno di interiorità religiosa, di un rifacimento del volto istituzionale della Chiesa.

Un approfondimento dei problemi ecclesiologici, con nuove prospettive, si ebbe tra il 1950 e il Concilio Vaticano II, in seguito ad uno studio più intenso della Sacra Scrittura e dei Padri¹⁰¹. L'interessamento allo studio della Chiesa riscopriva di nuovo l'importanza dell'Eucaristia nella sua vita e attività. In particolare si pose l'accento sui temi che avrebbero costituito l'ossatura della *Lumen Gentium*, quali la Chiesa come *sacramento di salvezza*, come *comunione*, come *popolo di Dio* ed altri. Essi hanno arricchito l'immagine della Chiesa e i suoi rapporti con il sacramento dell'Eucaristia.

Gesù Cristo realmente presente nell'Eucaristia *fa* della Chiesa non solo una società visibile, ma soprattutto una comunità che si manifesta come *popolo di Dio* nella storia. Nel XX secolo, questa espressione biblica, è tornata in auge nell'ambito del rinnovamento dell'ecclesiologia¹⁰². Nel 1940 il domenicano M.D. Koster aveva pubblicato un libretto, con il quale criticava in maniera veemente e non sempre sufficientemente ponderata, la nozione ecclesiologica di Corpo mistico, dominante nel periodo fra le guerre. Egli indicava perciò come esatta definizione della Chiesa, quella di popolo di Dio¹⁰³.

La teologia aiutata e sostenuta dall'esegesi, accolse con gran favore la nuova espressione, ritenendola non opposta, ma complementare a quella di Corpo mistico. Tra gli Autori che più e meglio di altri hanno contribuito alla sua formulazione, è certamente L. Cerfaux. L'Autore studiando il pensiero paolino, ne trasse la conclusione che era proprio quella di "popolo di Dio" l'idea ecclesiologica fondamentale dell'Apostolo, rimanendo tutte le altre, compresa quella di *Corpo di Cristo*, suoi aspetti particolari¹⁰⁴. La teologia del popolo di Dio viene posta come punto di avvio della teologia della Chiesa¹⁰⁵. Ci sono altri approcci sul versante biblico esegetico e studi di natura più sistematica¹⁰⁶. Si può dire che, come negli anni Trenta la definizione di Chiesa come *Corpo mistico* conosce il suo apice di favore presso i teologi, così intorno agli anni Cinquanta fu preferita la definizione di *popolo di Dio*¹⁰⁷.

L'applicazione alla Chiesa del termine *popolo di Dio*, esprime il suo carattere "popolare"¹⁰⁸. Da esso viene la fondamentale uguaglianza dei cristiani, che arriva prima delle loro eventuali disuguaglianze. Questa uguaglianza nella dignità dell'esistenza cristiana forniva, infatti, l'idea del popolo cristiano come di un popolo sacerdotale¹⁰⁹. Questa immagine rende evidente l'aspetto comunitario della salvezza. Perciò affermare che la Chiesa è *popolo di Dio*, equivale a ricordare che il cristiano si salva nella Chiesa e attraverso essa. Egli, in altre parole, nasce alla vita della grazia nella Chiesa, che con il battesimo lo genera e si fa garante della sua educazione cristiana, cresce e si sviluppa spiritualmente nutrendosi dei sacramenti della Chiesa, dei propri beni e delle proprie ricchezze spirituali, nella sua morte è da essa accompagnato e presentato a Dio¹¹⁰.

La nozione, di *popolo di Dio*, non significa solo un insieme di gente in comunione, ma esprime anche una realtà storica, materiale¹¹¹. La Chiesa è un popolo strutturato, esiste concretamente, in pratica, sia quando è disperso in mezzo agli altri uomini,

sia quando è realmente radunato per l'ascolto della Parola e per la frazione del Pane¹¹² Come il popolo di Dio Israele ha avuto la manna e l'acqua miracolosa nel deserto, così l'Eucaristia è il cibo miracoloso sulla terra¹¹³ Israele era più pienamente la comunità del Signore, quando esso si riuniva insieme per commemorare il giorno del patto con Dio, così la Chiesa, "nuovo popolo di Dio", è molto più pienamente sé stessa, quando è riunita per celebrare l'Eucaristia, il recente patto per il quale essa è riunita insieme e stabilita¹¹⁴ L'Eucaristia è il centro della devozione autenticamente cristiana, poiché quando l'assemblea dei fedeli si raduna per celebrare la Pasqua della Nuova Alleanza, compie la volontà del Signore che ha detto: "Fate questo in memoria di me" (Lc 22,19).

La nozione di *communio*, per il fatto di essere confessata nel simbolo apostolico, non è mai stata completamente ignorata dalla riflessione cristiana, ma è indubbio che essa rappresenta uno dei fenomeni più indicativi del panorama ecclesiale degli ultimi Cento anni¹¹⁵. Nel 1943 Ludwig Hertling, professore alla Pontificia Università Gregoriana, ha pubblicato il suo articolo intitolato *Communio und Primat, Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*¹¹⁶, che ha avuto fortuna ed è stato tradotto in varie lingue. L'articolo contiene una breve e chiara esposizione della dottrina ecclesiologica della Chiesa antica. Il suo pregio è di evidenziare l'idea di comunione come il concetto chiave dell'ecclesiologia. L'Autore in senso forte afferma che la *communio* si realizza e si manifesta nell'Eucaristia. Propriamente parlando, la *communio* che costituisce la Chiesa è nell'antichità "il vincolo d'unione tra vescovi e fedeli, vescovi tra loro, fedeli tra loro, che viene effettuato ed insieme manifestato nella comunione eucaristica"¹¹⁷ Hertling, descrivendo, in particolare nella parte "Communio ed Eucaristia" i modi concreti della vita della Chiesa al livello locale e al livello di comunione fra le chiese, conclude che l'antichità cristiana era profondamente radicata nell'Eucaristia¹¹⁸ Tale visione dell'Eucaristia nell'antichità cristiana è stata ripresa e sviluppata negli anni successivi dagli altri teologi, dai biblisti¹¹⁹ e dai patrologi¹²⁰

L'altro evento importante nell'elaborazione della concezione comunitaria della Chiesa è il libro di Jérôme Hamer, *L'Église est une communion* del 1962¹²¹. L'Autore scorge nella Chiesa i due aspetti: visibile e invisibile, e la loro inseparabile dualità esprime la Chiesa-comunione. Essa è "una comunione interiore insieme ad esteriore, comunione intima di vita spirituale (di fede, speranza ed amore), significata e prodotta da una comunione esteriore di professione di fede, di disciplina e di vita sacramentale"¹²² Le manifestazioni principali della comunione nell'aspetto esteriore, visibile sono i sacramenti, specialmente l'Eucaristia. L'assemblea eucaristica ha un ruolo specifico in rapporto a tutte le altre assemblee e una posizione singolare. Il simbolo dell'assemblea, pieno dispiegamento del segno sacramentale, contribuisce per proprio conto a meglio significare l'effetto comunione dell'Eucaristia¹²³. La visione comunitaria della Chiesa pone l'accento sul fatto che la comunicazione del mistero di Cristo, che costituisce la realtà profonda della Chiesa, si realizza pienamente e si manifesta nell'Eucaristia, nell'assemblea eucaristica dei fedeli, in cui non solo si raggiunge l'effetto di unità spirituale dei cristiani, ma si

manifesta e si costituisce la Chiesa locale nella quale esiste concretamente l'unica Chiesa di Cristo¹²⁴. È importante che i propagatori del modello di Chiesa come *communio* siano d'accordo che essa non è fondata esclusivamente su un elemento sacramentale e spirituale, ma anche su una struttura gerarchica e autoritaria, che la custodisce e la esprime. Si rileva il ruolo del collegio episcopale, con il vescovo di Roma nella Chiesa universale, e il vescovo nella Chiesa locale¹²⁵. Il più importante raggiungimento di questo modello è che tutti i cristiani creano la Chiesa, che essa è soprattutto la comunità cristiana. La comunità ha un suo valore per sé stessa: in essa c'è la presenza di Cristo, l'animazione dello Spirito e la comunione degli uomini con il Padre¹²⁶. Essa ha dei capi, ma non è una struttura d'autorità¹²⁷. La comunione nella fede e nella vita cristiana deve dunque aiutare a trovarsi insieme, a correggersi a vicenda, per esprimere fedelmente con gli atti ciò che Dio attende. Come conclusione dell'importanza della riscoperta della immagine Chiesa - *communio* per l'ecclesiologia eucaristica, ci servono le parole di Bori: "La riflessione sul tema *communio-koinonia* si alimenta in gran parte in stretta dipendenza con l'accresciuta percezione della centralità del ruolo dell'Eucaristia - Cena del Signore, per la fondazione e la manifestazione della Chiesa"¹²⁸

Fino a pochi anni prima del Vaticano II, il termine *sacramento* era riservato ai sette grandi segni sacramentali, ma per quanto concerne la storia del pensiero teologico nella Chiesa, c'era sempre l'intuizione del suo carattere sacramentale¹²⁹ e il suo legame con l'Eucaristia¹³⁰. In uno studio sulle origini dell'indirizzo sacramentale dell'ecclesiologia contemporanea, Bernards fa risalire l'idea di Chiesa - sacramento ad alcuni teologi cattolici tedeschi dell'Ottocento¹³¹. Con l'inizio del nuovo secolo, queste idee diventano sempre più discusse e presto costituiscono un vero movimento nell'ecclesiologia. Si può elencare una serie di teologi che hanno parlato della Chiesa come *sacramento* ancora prima del Vaticano II. Si ricordino: R. Guardini, O. Dibelius, L. Bouyer, E. Mura, E. Mersch, A. Winkenhäuser, O. Casel, G. Tyrrell, Th. Soiron, O. Semmelroth, K. Rahner, E. Schillebeeckx, V. Warnach, H. de Lubac, Y. Congar, J. Ratzinger, P. Charles¹³². Essi, per illustrare la differenza tra la Chiesa e i singoli segni sacramentali, hanno usato i loro prefissi da aggiungere al termine sacramento: sacramento primordiale (*Ur-Sacrament*), sacramento radicale (*Wurzelsakrament*), sacramento fondamentale (*Grundsakrament*), sacramento dell'unità (*Sakrament der Menschlichkeit*) ed altri ancora. Nella teologia del Secondo Dopoguerra due erano i riferimenti che si ponevano, senza alcuno dubbio, come i più qualificanti: quello di O. Semmelroth¹³³, che ha definito la Chiesa come il sacramento originale (*das Ur-Sakrament*); e quello di K. Rahner (1904-1984), che ha riscoperto la *teologia del simbolo*, su cui si fonda la riflessione specificamente sacramentale - ecclesiologica¹³⁴

Si riconosce ad Otto Semmelroth il merito di aver contribuito in modo decisivo all'affermazione dell'idea e del termine di sacramento nello studio della Chiesa¹³⁵. Egli conservava la classica definizione del Tridentino come "simbolo di una cosa sacra e segno visibile della grazia invisibile" (*Denz.* 1636), si fondava su due elementi specifici del sacramento: significare e realizzare la Grazia, affermando che

essi si ritrovano ancora prima che nei sette sacramenti, in Gesù e nella Chiesa¹³⁶

Il sacramento è inteso innanzi tutto come “un appello che il Signore rivolge all'uomo, per il quale il segno è posto come pegno”. La Chiesa, secondo Semmelroth, è la comunità nella quale risuona l'appello del Signore ad inserirsi nella vita che si svolge in questa comunità e con questa comunità, nell'ordinamento che Cristo stesso le ha conferito. Cristo, e la Chiesa sono i portatori della Grazia, ma ognuno in modo diverso. Egli è il Mediatore della salvezza come capo e fonte. La Chiesa invece è in questa mediazione serva. La Chiesa diventa il sacramento della salvezza non grazie a se stessa ma in forza della sua unione con Cristo, in dipendenza totale da Lui. Il valore del sacramento attribuito alla Chiesa, consiste nel fatto che essa diventa la proclamazione e lo strumento che prepara per il regno di Dio, attraverso Cristo, come il primo e il principale dispensiere dei sacramenti¹³⁷

Nel pensiero teologico di Rahner è centrale la tesi della sacramentalità della Chiesa. In *Kirche und Sakrament* e inoltre nei numerosi articoli egli formula la tesi della sacramentalità della Chiesa basandosi sul metodo trascendentale.¹³⁸ Per lui Cristo è l'*Ursakrament*, cioè, il sacramento per eccellenza. La Chiesa è sacramento universale della salvezza, in senso subordinato anche l'*Ursakrament*. Cristo e Chiesa sono necessari per la salvezza, ma non in un senso univoco. Rahner si interessava dei rapporti propri fra la Chiesa-sacramento e i sacramenti propriamente tali. Il Sacramento centrale della Chiesa¹³⁹ ha trovato un posto significativo nella sua opera¹⁴⁰

Impulso importante ha avuto, nel periodo preconciliare, sulla sacramentalità della Chiesa, il libro di Henri de Lubac *Méditation sur l'Église*¹⁴¹. La meditazione intitolata “Il sacramento di Gesù Cristo” inizia con la constatazione che la Chiesa è “sulla terra il sacramento di Gesù Cristo, come Gesù Cristo stesso è per noi, nella sua umanità, il sacramento di Dio”¹⁴². Essa esprime la sua sacramentalità, che è orientata alla salvezza degli uomini, e si esterna più pienamente nei sacramenti. Essi hanno il loro posto soltanto nella Chiesa di Cristo. Sono gli atti con i quali essa si autorealizza in quanto prolungamento di Cristo sulla terra¹⁴³. La visione sacramentale della Chiesa nel pensiero di H. De Lubac è espressa nel legame strettissimo fra i due “corpi” di Cristo: la Chiesa e l'Eucaristia. Per capire il mistero della Chiesa, secondo l'esame di H. de Lubac, si deve collegarlo con il mistero dell'Eucaristia ed unire ambedue i misteri. L'Autore afferma, nel capitolo IV, intitolato “Il cuore della Chiesa” che “l'Eucaristia fa la Chiesa”, in quanto essa è il sacramento che compie l'opera iniziata con il Battesimo, per formare un solo corpo con Cristo¹⁴⁴. Chiesa ed Eucaristia sono perciò due termini correlativi tra loro: tramite il pane eucaristico, la Chiesa riceve la sua perfetta espressione e il significato più recondito dell'Eucaristia, fruttificato nella cattolica unità della Chiesa. L'Eucaristia permette alla Chiesa di essere il “sacramento” della presenza salvifica del Signore tra i diversi popoli del mondo¹⁴⁵

Nell'ecclesiologia sacramentaria in Italia, posto privilegiato ha avuto Carlo Colombo. Secondo lui, l'Eucaristia è l'incorporazione perfetta della Chiesa in Cristo, che si realizza pienamente attraverso la comunione al Corpo e Sangue di Cristo¹⁴⁶. Sulla base della nozione di Chiesa quale *sacramento primario* si può vedere meglio l'aspetto ecclesiologico dell'Eucaristia, cioè, la reciproca immanenza della Chiesa

e di questo sacramento. Continuando nella storia l'opera del Signore, la Chiesa vive della grazia di Cristo glorificato, e così gode di un'essenza totalmente sacramentale. L'Eucaristia realizza l'essenza stessa della Chiesa, e ha l'efficacia più completa in ordine alla sua finalità santificatrice. In questo senso la Chiesa diventa continuamente vero sacramento, soprattutto nell'Eucaristia¹⁴⁷

4. La Chiesa e l'Eucaristia nell'insegnamento preconciliare

Completando la panorama della teologia preconciliare di questa dimensione sembra importante analizzare ugualmente l'interventi del magistero. Il Concilio Vaticano I è un punto di riferimento obbligato per la riflessione storico-teologica e costituisce un fedele riflesso della situazione ecclesiologicala del XIX secolo. Il Concilio lasciò due schemi *De Ecclesia*, presentati ai Padri, discussi ma non approvati¹⁴⁸. Essi manifestavano chiare divergenze nella comprensione dell'essenza della Chiesa. Il 21 gennaio 1870, nella XII Congregazione Generale, veniva presentato ai Padri il primo schema *Supremi pastoris*, elaborato da Schrader e Franzelin. Esso proponeva come idea fondamentale quella di una Chiesa come "Corpo mistico di Cristo", in consonanza con la dottrina del Collegio Romano¹⁴⁹. La proposta dello schema fu respinta dalla grande maggioranza dei Padri conciliari, i quali vedevano questa idea come troppo imprecisa, metaforica e persino come un ritorno alla Riforma. Il secondo schema *Tametsi Deus*, redatto da Kleutgen, sulla scorta delle indicazioni dei Padri, descriveva la Chiesa, secondo la tradizionale definizione bellarminiana, come una società legale perfetta, istituita da Cristo, la quale s'identificava con il Regno di Cristo in terra e da Lui diretto mediante lo Spirito, attraverso i pastori. Il secondo schema non verrà mai presentato ai vescovi. L'insegnamento ecclesiologicalo del Concilio Vaticano I si è concentrato sul dogma dell'infallibilità del pontefice romano isolato dallo schema *De Ecclesia*.¹⁵⁰ La votazione dei padri conciliari fu chiaramente di contegno indicativo ed una conferma della comprensione della Chiesa nel XIX secolo. L'argomento del primo schema ha avuto tuttavia un'efficacia storica reale¹⁵¹

Il lavoro dei professori della Scuola Romana non è andato totalmente perso. Papa Leone XIII nell'enciclica *Satis cognitum*¹⁵² sull'unità della Chiesa come Corpo di Cristo, conserva il linguaggio del primo schema¹⁵³ e immette la dottrina sul Corpo mistico, nel suo aspetto più interiore, nei documenti ufficiali della Chiesa¹⁵⁴. In materia di ecclesiologicala eucaristica è di grande interesse l'enciclica *Mirae caritatis*¹⁵⁵, sull'Eucaristia come vita degli uomini e nel suo rapporto con la Chiesa e la comunione dei santi. Questo documento ampio e approfondito poneva l'accento che nell'Eucaristia tutti i credenti, "qualunque sia il loro grado e il loro ufficio", possono mettersi in comunicazione con Cristo. Allo stesso tempo, in modo profondo, l'enciclica presenta i legami stretti fra l'Eucaristia e la Chiesa, ricordando il patrimonio scritturistico, patristico e scolastico¹⁵⁶. L'Eucaristia è nominata *velut animam Ecclesiae*, perché la Chiesa ad essa attinge "tutta la virtù e gloria sua, tutti gli ornamenti dei divini carismi, infine ogni bene"¹⁵⁷. Si noti che l'enciclica di Leone XIII precedeva di qualche anno il rinnovamento disciplinare e spirituale di S.

Pio X, ponendone come le premesse dogmatiche.

All'inizio del XX secolo, si nota l'importanza degli interventi di papa Pio X, cioè il decreto *Sacra Tridentina Synodus*¹⁵⁸, sulla comunione quotidiana e la riforma della liturgia e il decreto *Quam singulari*¹⁵⁹, sulla comunione dei bambini. Questi decreti hanno stabilito come scopo principale dell'Eucaristia non la sua adorazione, ma la santificazione dei fedeli. Essi hanno ancora presentato il nutrimento eucaristico in concreto come una devozione privata dei credenti, indipendentemente dal suo ambito liturgico. Gli interventi del papa Pio X non hanno approfondito l'aspetto comunitario dell'Eucaristia. Essa era considerata solo come l'unione del singolo devoto con Cristo, e non la comunità dei comunicanti. L'Eucaristia era al servizio della formazione etico-religiosa del credente, e serviva come "antidoto, con cui essere liberati dalle colpe di ogni giorno e preservati dai peccati mortali"¹⁶⁰. In questo modo il movimento eucaristico da lui iniziato divenne un "movimento per la comunione". Questi interventi non presentavano l'aspetto comunitario dell'Eucaristia, ma fortemente hanno favorito l'intensificazione della vita eucaristica nelle comunità.

La riflessione del periodo fra le due Guerre è sistemata e proposta a tutti i fedeli nell'enciclica di Pio XII, *Mystici Corporis*¹⁶¹. L'enciclica riesce a conciliare le due grandi tendenze teologiche secondo le quali si considerava la Chiesa come Corpo di Cristo. La prima, la linea di sant'Agostino e san Tommaso, che poneva l'accento sull'aspetto interiore, la seconda tratta da san Roberto Bellarmino, che accentuava l'aspetto visibile, esterno¹⁶². Il documento lasciava aperto il problema del modo dei rapporti tra i due aspetti della Chiesa. L'intenzione del papa era affermare la Chiesa come corpo mistico di Cristo e identificarla con la Chiesa cattolica romana. Il "Corpo mistico", secondo Pio XII, è una realtà ben concreta, dotata di mezzi di santificazione, composta di membri determinati organicamente e strutturati gerarchicamente, con il Papa come capo visibile. In secondo luogo egli identificava la Chiesa cattolica romana con il corpo mistico, affermando che tanto si estendeva il corpo mistico, quanto si allargava la Chiesa cattolica¹⁶³. Nel contenuto dell'enciclica sotto il rapporto Eucaristia-Chiesa si osserva che la teologia eucaristica era collegata con l'ecclesiologia recente, che considera la Chiesa quale organismo vivo di cristiani e non solo come organizzazione statica. L'Eucaristia è "vivida e mirabile immagine dell'unità della chiesa"¹⁶⁴. La Chiesa nell'Eucaristia raggiunge in questa vita mortale il "grado più alto" del rapporto tra Cristo e l'uomo. In questo sacrificio sacramentale Cristo offre al Padre non solo sé stesso, ma anche le Sue mistiche membra¹⁶⁵.

Molti teologi criticarono la *Mistici Corporis* perché "non coincide esattamente né con il pensiero di san Tommaso sul Corpo mistico, né con quello paolino"¹⁶⁶. Joseph Ratzinger aggiunge che di fronte al dramma delle due Guerre mondiali, l'immagine del Corpo mistico era "un concetto estremamente irrealista", perché pur tenendo conto dei doni soprannaturali, appariva evidente la realtà fin troppo umana della Chiesa¹⁶⁷.

L'altro intervento molto importante per il nostro tema fu pubblicato nel 1947, l'enciclica sulla liturgia *Mediator Dei* di Pio XII¹⁶⁸. In essa il Papa rilevava sia il valore, sia la necessità "che tutti i fedeli considerino loro principale dovere e somma dignità partecipare al sacrificio eucaristico non con una assistenza passiva, ne-

gligente e distratta, ma con tale impegno e fervore da porsi in intimo contatto col sommo sacerdote”¹⁶⁹ Pio XII chiamava tutti i cristiani ad esercitare il loro culto sacerdotale a Dio in Cristo. Con questa enciclica la Chiesa approfondisce sempre di più il senso vero dell’Eucaristia. Essa non si presenta solo come il culmine della devozione privata, ma come la fonte dell’aspetto comunitario della comunità cristiana¹⁷⁰ Si può affermare che *Mediator Dei* conferma il progresso compiuto durante il mezzo secolo precedente¹⁷¹ e approfondisce l’intima connessione fra la Chiesa e l’Eucaristia, in cui essa si edifica e viene edificata¹⁷²

PRZYPISY:

- ¹ Acerbi A., *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella 'Lumen Gentium'*, Bologna 1975, 20.
- ² Cfr. Antòn A. G., “Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II”, in: *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Milano 1973, 41.
- ³ Cfr. Congar Y., “L'ecclésiologie de la Révolution Française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité”, in: *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle*, Paris 1960, 77-114.
- ⁴ Cfr. Aubert R., “Geografia ecclesiologica del XIX secolo”, in: *Sentire ecclesiam*, II, Roma 1964, 49-120; Congar Y., *L'Église. De Saint Augustin a l'époque moderne*, Paris 1970, 417-424; Welte B., “Il mutamento strutturale della teologia cattolica nel XIX secolo”, in: *Sulla traccia dell'eterno*, Milano 1976, 117-151.
- ⁵ Cfr. Kasper W., “Concezione della teologia ieri e oggi”, *Fede e storia*, Brescia 1975, 17-42; Antòn A. G., *El Misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas, II, De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-mistero en el Vaticano II y en el posconcilio*, Madrid 1986, 218-313; Vilanova E., *Storia della teologia cristiana*, III, Roma 1995, 314-323; Forte B., *La Chiesa della Trinità*, Cinisello Balsamo 1995, 52.
- ⁶ L'importanza di questa figura e della sua opera diviene palese in Geiselman J. R., “Chiesa e spiritualità nei movimenti spirituali della prima metà del secolo XIX”, in: *Sentire ecclesiam*, II, Roma 1964, 121-220; Bungert H., *J. M. Sailer Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik*, Regensburg 1983; Meier B. J., *Die Kirche der wahren Christen: Johann Michael Sailer's Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung*, Roma 1989.
- ⁷ Geiselman commentando questo periodo della ricerca di Sailer scrive; “Si vive dunque della Chiesa, si vive nella Chiesa, ma non si vive la Chiesa, cioè non si vive la comunità come tale”, Geiselman J. R., “Chiesa e spiritualità nei movimenti spirituali della prima metà del secolo XIX”, 163.
- ⁸ Cfr. Geiselman J. R., “Chiesa e spiritualità nei movimenti spirituali della prima metà del secolo XIX”, 167.
- ⁹ Cfr. Aubert R., “Geografia ecclesiologica del XIX secolo”, 73.
- ¹⁰ La trasformazione dalla posizione dell'individualismo devozionale lo vediamo nella

- III edizione della *Pastoraltheologie* (1812). Interpretando 1 Cor 10, 17 nella festa di *Corpus Domini*, supera la interpretazione moralistica e presenta una spiegazione in senso ecclesiologico. Nei "molti che formino un solo corpo" indica l'essenza della Chiesa. Cfr. Sailer M., *Pastoraltheologie*, III, München 1812, 276. Cfr. Geiselman J. R., "Chiesa e spiritualità nei movimenti spirituali della prima metà del secolo XIX", 175.
- ¹¹ Geiselman J. R., "Chiesa e spiritualità nei movimenti spirituali della prima metà del secolo XIX", 174.
- ¹² Cfr. Meier B. J., *Die Kirche der wahren Christen: Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung*, 106.
- ¹³ Aubert R., "La geografia ecclesiologica del XIX secolo", 49.
- ¹⁴ J. S. Drey (1777-1853) per le sue intuizioni geniali e il suo impegno profondo nel considerare la storia della Chiesa alla luce dell'idea di organismo e di corpo, viene considerato il fondatore della scuola di Tubinga.
- ¹⁵ Sull'ecclesiologia di J. A. Möhler hanno scritto, tra gli altri: Congar J., "Sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Möhler", *RSPTh* 27 (1938) 205-212; Savon H., *Introduzione a Johann Adam Möhler*, Brescia 1967; Geiselman J.R., "Il mutamento della coscienza della Chiesa e della ecclesialità nella teologia di Giovanni Adam Möhler", in: *Sentire ecclesiam*, II, Roma 1964, 221-459; Corti G., "Introduzione" in: Möhler J. A., *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Roma 1969, I-LIII; Noviello D., "Considerazioni sulla ecclesiologia di J. A. Möhler", *Asprenas* 19 (1972) 451-468.
- ¹⁶ Möhler J. A., *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geist der Kirchen Väter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1825.
- ¹⁷ Möhler J. A., *Symbolik*, Tübingen 1892.
- ¹⁸ Cfr. Aubert R., "La geografia ecclesiologica del XIX secolo", 49.
- ¹⁹ Alla fine del 1824 Möhler scriveva all'amico Giuseppe Lipp: "Lo studio serio dei Padri è stato per me uno stimolo potente; vi ho trovato un cristianesimo così pieno, così vivo", Lösch St., *Johann Adam Möhler, I, Gesammelte Aktenstücke und Briefe*, Monaco 1962, 252. Cfr. Corti G. "Introduzione" in: Möhler J. A., *L'unità nella Chiesa*, Roma 1969, VII.
- ²⁰ Fransen P., "La comunione ecclesiale principio di vita", *Cristianesimo nella Storia* 2 (1981) 166.
- ²¹ "Ignazio dice che la celebrazione isolata dell'Eucaristia è un atto di separazione e di egoismo, ne deduciamo che il fatto riportato da Tertulliano può essersi avverato nei primi tempi: ma motivo chiaramente come uno dei più illuminati discepoli di Giovanni lo segnala come un atto anticristiano, lo adirò come adorare il diavolo, se compiuto con sentimenti separatistici", Möhler A. J., *L'unità nella Chiesa*, 395.
- ²² Cfr. Möhler A. J., *L'unità nella Chiesa*, 208-210. "L'Eucaristia è celebrata in migliaia di posti diversi contemporaneamente; in ogni celebrazione c'è tutto il Cristo eppure il Cristo resta sempre uno e sempre lo stesso, né diviso, né diminuito né menomato. Pentecoste, Eucaristia, quest'unità divino-mistica c'è l'unità nella Chiesa e della Chiesa", Bux N., "L'unità cattolica del popolo di Dio nel pensiero di Johann Adam Möhler",

Nicolaus 16 (1989) 193.

²³ Möhler A. J., *L'unità nella Chiesa*, 9.

²⁴ Cfr. Aubert R., "La geografia ecclesiologica del XIX secolo", 77.

²⁵ Cfr. Filograssi G., "Teologia e filosofia nel Collegio Romano dal 1824 ad oggi", *Greg* 35 (1954) 525-540.

²⁶ Cfr. Acerbi A., *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella 'Lumen Gentium'*, 21.

²⁷ Passaglia C., *De Ecclesia Christi commentariorum libri quinque*, Ratisbonae, I-II, 1853-56.

²⁸ Cfr. Aubert R., "La geografia ecclesiologica del XIX secolo", 92.

²⁹ "La Chiesa, in modo conveniente ed eminente, è chiamata Corpo mistico di Cristo, cioè l'assemblea di coloro in cui Cristo si manifesta, esprime la sua vita, attraverso la quale egli dimora visibilmente in mezzo agli uomini, e per la quale egli esercita e continua l'economia salutare per liberare gli uomini dalla cattività per mezzo di essa, insegnare la verità, dare la giustizia, e condurre alla corona eterna", *De Ecclesia Christi*, I, Ratisbonae 1853, 38. In: Rossè G., *Voi siete Corpo di Cristo. Evoluzione storica: da san Paolo ai nostri tempi*, Roma 1986, 199.

³⁰ Per il nostro tema vedi particolarmente; Franzelin G. B., *Tractatus De SS. Eucharistiae Sacramento et Sacrificio*, Tese X e XVII e *Theses De Ecclesia Christi*, Romae 1887, These XVII e XVIII.

³¹ "Non c'è una Chiesa visibile accanto ad una invisibile; ma una sola Chiesa che come il Verbo incarnato presenta al tempo stesso due aspetti", Aubert R., "La geografia ecclesiologica del XIX secolo", 94.

³² "In hac et pro hac instituit Sacramenta sua et mysteriorum suorum dispensatores, eique testamento legavit ipsum pretiosi corporis et sanguinis sui sacrificium simul et sacramentum jugiter ab ortu solis ad occasum per sacerdotum ministerium sese offerens Deo Patri pro ipsa, et viva eius membra nutriens ad vitam spiritualem, ut maneat in eo et ipse in eis, unumque corpus fient multi qui de uno pane participant", Archivio Segreto Vaticano, Ex Spolio Card. Franzelin. in: Massimino D., *L'apporto di Giovanni Battista Franzelin all'ecclesiologia del Concilio Vaticano I*, Roma 1992, 14.

³³ Cfr. Acerbi A., "Aspetti del rinnovamento dell'ecclesiologia cattolica a partire dal Vaticano I", *Studia Pataviana* 19 (1972) 108-109.

³⁴ Cfr. Acerbi A., *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella 'Lumen Gentium'*, 21.

³⁵ "L'Eucaristia ha il suo presupposto e la sua spiegazione nell'Incarnazione", Scheeben M. J., *I misteri del Cristianesimo*, Brescia 1949, 351. Importante che egli nel suo libro passa immediatamente a trattare dell'Eucaristia dopo aver trattato l'Incarnazione.

³⁶ "Non potremo sviluppare meglio il mistero della Chiesa che partendo dal mistero dell'Eucaristia come dal suo cuore", Scheeben M. J., *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements*, Paris 1946, 81. Cfr. Rossè G., *Voi siete Corpo di Cristo*, 199-200.

³⁷ "Il Cristo è introdotto sotto la forma dell'Eucaristia nella Chiesa, perché la Chiesa sia unita con lui in un solo Corpo, e perché egli rinasca nelle sue membra", Scheeben M.

- J., *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements*, 87.
- ³⁸ "Il sacerdote rigenera Cristo stesso in seno alla Chiesa, nell'Eucaristia e nei cuori dei fedeli, per virtù dello Spirito di Cristo che anima la Chiesa; egli deve così formare organicamente il suo Corpo mistico, così come Maria, in virtù di questo Spirito, generò il Verbo nella sua umanità propria e gli donò il suo vero corpo", Scheeben M. J., *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements*, 87.
- ³⁹ "Il sacerdote è, in rapporto all'Uomo-Dio, una imitazione ed una estensione della maternità misteriosa di Maria. Egli è, per il Cristo eucaristico, ciò che Maria è per il Figlio di Dio incarnato", Scheeben M. J., *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements*, 87.
- ⁴⁰ Lo stimolo decisivo viene dato da papa Leone XIII e dalla sua enciclica *Aeterni Patris* pubblicata nel 1879; Cfr. Leone XIII, l'enciclica, *Aeterni Patris*, in: *Acta Leonis* 1 (1881) 255-284
- ⁴¹ Cfr. Billot L., *De Ecclesiae sacramentis*, Roma 1896.
- ⁴² Cfr. Biffi I., *Enciclopedia eucaristica*, Milano 1964, 203.
- ⁴³ Cfr. Rocchetta C., *Sacramentaria fondamentale*, Bologna 1989, 353-354.
- ⁴⁴ Cfr. Vonier A., *La chiave della dottrina eucaristica*, Milano 1955.
- ⁴⁵ Cfr. Vonier A., *La chiave della dottrina eucaristica*, 126.
- ⁴⁶ Cfr. Rocchetta C., *Sacramentaria fondamentale*, 354.
- ⁴⁷ Cfr. Iserloh E., "Movimenti interni alla Chiesa e loro spiritualità", in: *Storia della Chiesa*, (diretta da Jedin H.), XI/1, 249.
- ⁴⁸ Cfr. Aubert R., "Luci e ombre della vitalità cattolica", *Storia della Chiesa*, VIII/2, 362.
- ⁴⁹ Cfr. Iserloh E., "Movimenti interni alla Chiesa e loro spiritualità", 250-251; Ratzinger J., "Der Eucharistische Weltkongresse im Spiegel der Kritik", *Statio Orbis*, I, 227-242; Aubert R., "Die Eucharistischen Kongresse von Leo XII. bis Johannes XXIII", *Concilium* 1 (1965) 61-66.
- ⁵⁰ Cfr. Iserloh E., "Movimenti interni alla Chiesa e loro spiritualità", 249.
- ⁵¹ Guéranger P., *L'anno liturgico*, I. Torino 1884, 2.
- ⁵² Guéranger P., *L'anno liturgico*, 7.
- ⁵³ Neunheuser B., "Movimento liturgico", *Nuovo Dizionario di Liturgia* (a cura di Sartore D. - Triacia), Roma 1984, 849.
- ⁵⁴ Pio X, Il motu proprio *Tra le sollicitudini*, Acta Pio X, I, 75-87, Romae 1905.
- ⁵⁵ "L'ascetismo cattolico e la liturgia hanno dunque il medesimo centro, il medesimo fondamento, la medesima anima che è il sacrificio Eucaristico. Tutto ciò che perde la Liturgia nel popolo cristiano, lo perde ugualmente la nozione e l'intelligenza del sacrificio, Pio X riconduce il popolo alla sorgente dell'ascetismo. La pietà dei fedeli non è illuminata a sufficienza su questo punto e più di una persona si scandalizzerebbe se si dicesse che lo scopo principale di Nostro Signore, nell'istituzione dell'Eucaristia, non è stato di rimanere ospiti permanenti dei nostri tabernacoli ma di realizzare ogni giorno, in ogni giorno membro di Cristo, il mistero di morte e di vita del Capo col Sacrificio e coll'eucaristico sacramento", Beauduin L., "La piété de l'Église", il brano trad. ital. dal Brovelli F., "Liturgia e spiritualità: storia di un problema recente e suoi svilup-

- pi", in: *Ritorno alla liturgia. Saggi di studio sul movimento liturgico*, Roma 1989, 225.
- ⁵⁶ Beauduin L., "Essai de manuel de Liturgie", in: *Mélanges liturgiques*, Louvain 1954, 37.
- ⁵⁷ Beauduin L., "La piété de l'Église", in: *Mélanges liturgiques*, Louvain 1954, 77.
- ⁵⁸ Frisque J., "L'ecclesiologia nel XX secolo", 220.
- ⁵⁹ "Nel sacrificio della Chiesa, queste esigenze sono pienamente soddisfatte nel mistero sacrificale della messa. Nella messa, l'azione divina della consacrazione della specie (compiuta dal sacerdote col potere di Dio) ricostruisce nel mistero il sacrificio della morte del Signore; Cristo si offre di nuovo sacramento; 'nel suo mistero egli soffre di nuovo per noi'. Ma è la Chiesa che, attraverso il 'mistero dei sacerdoti' compie il mistero: essa offre il sacrificio del suo Sposo, che è dunque nello stesso tempo il suo sacrificio"; Casel O., *Il mistero del culto cristiano*, Torino 1966, 52.
- ⁶⁰ Nel commento al testo di sant'Ignazio di Antiochia, Casel scrive; "Esiste soltanto una Eucaristia, quella che è celebrata dal vescovo. Essa rappresenta la grande unita in cui la Chiesa si presenta al Padre e si offre in unione con Cristo. Bisogna pertanto concepire l'Eucaristia non in senso esterno, bisogna piuttosto vedere la realtà in essa compresa e cioè l'unione con il Signore crocifisso", Casel O., *Il mistero del culto cristiano*, Roma 1959, 221-222.
- ⁶¹ Cfr., Warnach V., "Odo Casel", *MS*, XII, 307; Cfr., Gerken A., *Teologia dell'Eucaristia*, Cinisello Balsamo 1986², 181.
- ⁶² Cfr. Brovelli F., "Liturgia e spiritualità: storia di un problema recente e suoi sviluppi", in: *Ritorno alla liturgia. Saggi di studio sul movimento liturgico*, Roma 1989, 248-250.
- ⁶³ Un contributo fondamentale, qualche anno più tardi, sarà dato dalle opere di Bouyer L., *La vie de la liturgie*, Paris 1956 e di Vagaggini C., *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965. Sulla storia di questo movimento vedi Rousseau O., *Storia del movimento liturgico. Lineamenti storici dagli inizi del secolo XIX fino ad oggi*, Roma 1961.
- ⁶⁴ Cfr. Jungmann J. A., *Missarum Sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della Messa romana*, Torino 1953-1954.
- ⁶⁵ Cfr. Jaki S., *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957, 156-201; Frisque J., "L'ecclesiologia nel XX secolo", 216-217.
- ⁶⁶ Cfr. Pio X, L'enciclica *Pascendi dominici gregis*, ASS 40 (1907) 596-628.
- ⁶⁷ Fra i più importanti *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, (a cura di Migne J.P.), Paris 1857-1866; *Series Latina* (a cura di Migne J.P.), Paris 1844-1855; *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, Paris 1903ss; *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Wien 1866ss; *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig 1897ss.
- ⁶⁸ Cfr. Adam K., "Zur Eucharistielehre des heiligen Augustinus", *ThQ* 112 (1931) 490-536; Bartocchi P., *Il simbolismo ecclesiastico dell'Eucaristia in Sant'Agostino*, Bergamo 1937; Hofmann K., *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München 1933; Lecordier G., *La doctrine de l'Eucharistie chez Saint Augustin*, Paris 1930; Spanedda G., *Il mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino*, Sassari 1944; Vetter J., *Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*, Magonza 1929. La bibliografia riguardante l'ecclesiologia agostiniana è stato

- fatto da Lamirande E., "Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de Saint Augustin. Essai bibliographique", *Revue des études augustiniennes* 8 (1962) 1-125. La bibliografia su "Chiesa-Eucharistia" di Sant'Agostino: Gessel W., *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, Würzburg 1966.
- ⁶⁹ Cfr. Pasquato O., "Eucharistia e Chiesa in Agostino", *Ephemerides Liturgicae* 102 (1988) 46-63.
- ⁷⁰ Cfr. Spikowski L., *La Doctrine de l'Église dans Saint Irénée*, Strasburgo 1926; Bardy G., *La théologie de l'Église de Saint Clément de Rome à Saint Irénée*, Paris 1945.
- ⁷¹ Cfr. Rinna J., *Die Kirche als corpus Christi mysticum beim hl. Ambrosius*, Roma 1940.
- ⁷² Cfr. Schwarzbauer E., *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim hl. Hieronymus*, Roma 1939.
- ⁷³ Cfr. Michaud E., "Saint Cirille d'Alexandrie et l'Eucharistie", *Revue Internationale de Théologie* 10 (1902) 598-614: 675-692; Mahé J., "L'Eucharistie d'après Saint Cyrille d'Alexandrie", *RHE* 8 (1907) 677-696; Struckmann A., *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Paderborn 1910.
- ⁷⁴ Cfr. Bardy G., *La théologie de l'Église de Saint Clément de Rome à Saint Irénée*, Paris 1945; Funk F.X., "Die Abendmahlselemente bei Justin", *ThQ* 74 (1892) 634-659; Idem, "Tertullian et l'agape", *RHE*, 5 (1902) 5-19; Goossens W., *Les Origines de l'Eucharistie. Sacrement et Sacrifice*, Lonani 1931; Adam K., *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Paderborn 1907; Maier J. *Die Eucharistielehre der drei großen Kappadozier, des hl. Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa*, Freiburg 1915; Zeiler J., "La conception de l'Église aux quatre premiers siècles", *RHE*, 29 (1933) 571-581, 827-848.
- ⁷⁵ Cfr. Allo E.-B., "La synthèse du dogme eucharistique chez Saint Paul", *Revue biblique*, 30 (1921) 321-341.
- ⁷⁶ Cfr. Gasque G., *L'Eucharistie et le Corps Mystique*, Paris 1929.
- ⁷⁷ Cfr. Goossens W., *L'Église corps du Christ d'après Saint Paul. Étude de théologie biblique*, Paris 1949.
- ⁷⁸ Cfr. Welzel B., *Eucharistie und mystischer Leib Christi*, Basel 1936.
- ⁷⁹ Cfr. Wikenhauser A., *Die Christusmystik des Heiligen Paulus*, Münster 1928; Idem, *Die Kirche als der mystische Leib Christ nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937.
- ⁸⁰ Cfr. Leone XIII, L'enciclica *Aeterni Patris*, ASS (1979/80) 98-114.
- ⁸¹ Cfr. Aubert R., "Teologia cattolica nella prima metà del XX secolo", in: *Bilancio della teologia del XX secolo*, II, Roma 1972, 22.
- ⁸² Cfr. Anger. J. *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de S. Thomas*, Paris 1924. Cfr. Idem, *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ d'après Saint Paul et la théologie. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique*, I-II, Paris 1934.
- ⁸³ Cfr. Lang A., "Zur Eucharistielehre des hl. Albertus Magnus. Das Corpus Christi verum im Dienste des Corpus Christi mysticum", *Divus Thomas* 10 (1932) 356-374; Idem, *Der mystische Leib Christi*, München 1929; Piolanti A., *Il corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in S. Alberto Magno*, Roma 1939.
- ⁸⁴ Cfr. Holböck F., *Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Bezie-*

- hungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik, Rom 1941; De Lubac H., *Corpus Mysticum. L'Eucharistia et l'Église au Moyen Age*, Paris 1944.
- ⁸⁵ Cfr. Bluett J. J., "The Mystical Body of Christ. A Bibliography 1890-1940", *Theological Studies* 3 (1942) 261-289.
- ⁸⁶ Cfr. Anger J. *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de S. Thomas*, Paris 1924. Cfr. Idem, *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ d'après Saint Paul et la théologie. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique*, I-II, Paris 1934.
- ⁸⁷ Cfr. De Lubac H., *Catholicisme*, Paris 1938; Idem, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Paris 1939-1944; *Méditation sur l'Église*, Paris 1953.
- ⁸⁸ Cfr. Mersch E., "Le Christ mystique, centre de la théologie comme science", *NRTh* 61 (1934) 449-475; Idem, *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, I-II, Paris-Bruxelles 1936; Idem, *Moral et Corps mystique*, Paris 1937; Idem, *La Théologie du Corps Mystique*, II, Bruxelles-Paris 1944.
- ⁸⁹ Cfr. Mura E., *Le Corps Mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine d'après Saint Paul et la théologie*, Paris 1934.
- ⁹⁰ Cfr. Tromp S., *De Spiritu Sancto, Anima Corporis mystici*, Roma 1932; Idem, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I. Roma 1937.
- ⁹¹ De Lubac H., *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, 23.
- ⁹² "Tutto ci invita dunque a considerare i rapporti che legano la Chiesa e l'Eucaristia. Tra l'una e l'altra corre una reciproca causalità. Ognuna per cose dire, è stata affidata all'altra dal Salvatore. È la Chiesa che fa l'Eucaristia, ma è anche l'Eucaristia che fa la Chiesa. Nel primo caso si tratta della Chiesa in senso attivo, nell'esercizio del suo potere di santificazione; nel secondo caso si tratta della Chiesa in senso passivo, la Chiesa dei santificanti", De Lubac H., *Meditazione sulla Chiesa*, 82. Questa frase si trova già prima nel *Corpus Mysticum*, 104.
- ⁹³ "Realismo eucaristico, realismo ecclesiale: questi due realismi si appoggiamo l'uno sull'altro, sono l'uno il pegno dell'altro. Il realismo ecclesiale garantisce il realismo eucaristico, e questo a sua volta conferma il primo. In ambedue si riflette la stessa unità del Verbo /.../ In virtù della medesima logica interna, coloro che nei tempi moderni attenuano l'idea tradizionale della Chiesa corpo di Cristo attenuano con ciò stesso la realtà della presenza eucaristica", De Lubac H., *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, 371.
- ⁹⁴ Cfr. Forte B., *La Chiesa nell'Eucaristia, per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, 31.
- ⁹⁵ Cfr. Mersch E., *La Théologie du Corps Mystique*, II. 203.
- ⁹⁶ Mersch E., *La Théologie du Corps Mystique*, II. 315.
- ⁹⁷ Cfr. Mersch E., *La Théologie du Corps Mystique*, II. 328.
- ⁹⁸ "Nel 1920 inizia un periodo di straordinaria crescita. Dal 1920 al 1925, la quantità di letteratura sull'argomento eguaglia già quella dei venti anni precedenti. Dal 1925 al 1930, la produzione fu raddoppiata", Bluett J. J., "The Mystical Body of Christ. A Bibliography 1890-1940", *Theological Studies* 3 (1942) 261-289. Cfr. Congar Y., *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971, 11.
- ⁹⁹ Cfr. Hamer J., *L'Église est une communion*, Paris 1962.

¹⁰⁰ Cfr. Frisque J., "L'ecclesiologia nel XX secolo", 224-227.

¹⁰¹ Sull'ecclesiologia di quel periodo vedi: Antòn A. G., *El Misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II, 676-831; Aubert R., "La teologia cattolica nella prima metà del XX secolo", 13-71; Menard E., *L'Écclésiologie hier et aujourd'hui*, Bruges-Paris, 1966; Wodka I., "Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht", in: *Mysterium der Kirche*, II, Salzburg 1962, 247-477.

¹⁰² Cfr. Frisque J., "L'ecclesiologia nel XX secolo", 230-233.

¹⁰³ Cfr. Koster M. D., *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940.

¹⁰⁴ Cfr. Cerfaux L., *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Paris 1962 /trad. ital. *La teologia della Chiesa secondo s. Paolo*, Roma 1968/.

¹⁰⁵ Bori P. C., *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972, 46.

¹⁰⁶ Cfr. Kraus H. J., *Volk Gottes im Alten Testament*, Zürich 1958; Backes I., "Das Volk Gottes im neuen Bunde", in: *Die Kirche Volk Gottes*, Stuttgart 1961, 98-129; Schnackenburg R., "Die Kirche als Volk Gottes", *Concilium* 1 (1965) 47-51, Franceschi R., *La Chiesa "popolo di Dio"*, Roma 1966.

¹⁰⁷ "Dalla teologia del 'Corpo mistico' all'ecclesiologia del 'Popolo di Dio' ", *La Civiltà Cattolica* 136 (1985) I, 210.

¹⁰⁸ "Dalla teologia del 'Corpo mistico' all'ecclesiologia del 'Popolo di Dio' ", 213.

¹⁰⁹ Hamer J., *L'Église est une communion*, Paris 1962, 101-128.

¹¹⁰ Fondamentale era stato il libro di H. De Lubac, *Catholicisme*, Paris 1938.

¹¹¹ Cfr. Semmelroth O., "La Chiesa nuovo 'Popolo di Dio' ", in: *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 441.

¹¹² Cfr. Cerfaux L., *La teologia della Chiesa secondo s. Paolo*, 445.

¹¹³ Cfr. Cerfaux L., *La teologia della Chiesa secondo s. Paolo*, 213.

¹¹⁴ Cfr. Schnackenburg R., *La Chiesa nel nuovo Testamento*, Brescia 1970, 160-168.

¹¹⁵ "La relazione tra Eucaristia e la Chiesa era oggetto di studi che dovevano rivelarsi tra i più rilevanti nell'ecclesiologia cattolica, anche per lo sviluppo della tematica della *communio*", Bori P. C., *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, 28.

¹¹⁶ Hertling L., "Communio und Primat, Kirche und Papsttum in der christlichen Antike", in: *Xenia Piana SS. mo D.no Nostro Pio Papae XII dicata*, Romae 1943, VII, 1-48. (Trad. ital. *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961.)

¹¹⁷ Hertling P. L., *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, 5.

¹¹⁸ Cfr. Hertling P. L., *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, 12-16.

¹¹⁹ Segnalo i principali contributi: Jourdan G.V., "Koinonia in 1 Corinthians 10,16", *Journal of Biblical Literature* 67 (1948) 111-124; Davies J. G., *Members one of another. Aspects of Koinonia*, London 1958; Bläser P., "Eucharistie und Einheit der Kirche in der Verkündigung des Neuen Testaments", *ThGl* 50 (1960) 419-432; Neuenzeit P., *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, München 1960; Kilmartin E. J., *The Eucharist in the Primitive Church*, New York 1965; Cipriani S., "La Chiesa come 'communio' nel Nuovo Testamento", *Presenza Pastorale*, 41 (1971) 163-179; Cothenet E., "La *communio* nel Nuovo Testamento", *Communio* 1 (1972) 13-21; Bori P. C., *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel*

Nuovo Testamento, Brescia 1972; McDermott J. M., "The Biblical Doctrine of 'Koinonia'", *Biblische Zeitschrift* 37 (1975) 64-77; 119-233.

¹²⁰ Cfr. Bardy G., *La théologie de l'Église de Saint Clément de Rome à Saint Irénée*, Paris 1945; Idem. *La théologie de l'Église de Saint Irénée au Concile de Nicée*, Paris 1947; Betz J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Bd. I/1: *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg 1955; Elert W., *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954.

¹²¹ Cfr. Hamer J., *L'Église est une communion*, Paris 1962.

¹²² Hamer J., *L'Église est une communion*, 176.

¹²³ Hamer J., *L'Église est une communion*, 226

¹²⁴ Cfr. Acerbi A., *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella 'Lumen Gentium'*, 67.

¹²⁵ Cfr. Antòn A. G., "Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II", in: *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Milano 1973, 84.

¹²⁶ Cfr. Dianich S., "Comunità", *Nuovo Dizionario di Teologia* (a cura di Barbaglio G. - Dianich S.), Cinisello Balsamo 1991⁶, 174.

¹²⁷ Cfr. Congar Y., *L'épiscopat et Église universelle*, Paris 1962, 130.

¹²⁸ Bori P., *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, 59.

¹²⁹ Cfr. Boff L., *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung, Versuch einer Legitimation und einer strukturfunktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn 1972.

¹³⁰ "Questa reciprocità, questo vicendevole rapporto 'chiesa-eucaristia' /.../ è andato perduto nel medioevo, per il fatto che la Chiesa era considerata sì ancora la *res*, ma non più il *sacramentum* (*res tantum et non sacramentum*) e quindi la Chiesa non era più pensabile come sacramento /.../. Era invece diventata il "corpo mistico", quindi proprio ciò che è nascosto, l'invisibile, cui manca la visibilità di ciò che è sacramentale /.../. Non era più possibile vedere la Chiesa come /.../ 'partecipazione ai misteri eucaristici', non era più possibile concepire compenetrazione tra Chiesa ed eucaristia", Gerken A., *Teologia dell'Eucaristia*, Cinisello Balsamo 1986², 129.

¹³¹ Cfr. Bernards M., "Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. u. 20. Jahrhunderts", *Münchener Theologische Zeitschrift* (1969) 29-54.

¹³² Con la scelta di questi teologi non si intende dare un elenco esauriente, ma soltanto accennare di quelli, che hanno toccato il tema, e la diversità delle correnti, da cui provengono. Cfr. Valeske U., *Votum Ecclesiae*, München 1962; Bernards M., "Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. u. 20. Jahrhunderts", *Münchener Theologische Zeitschrift* 20 (1969) 29-54. Sulla Chiesa come sacramento, Cfr. Corbi Quinonero L., *La Iglesia como sacramento*, Barcelona 1981; Beinert, W., "Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch", *ThJb* (1983) 316-362; Jüngel E., "Die Kirche als Sakrament?", *ZThK* 80 (1983) 432-457; Giraudo C., "Celebrare l'Eucaristia per costruire la Chiesa. La categoria dell'au-

tocomprensione sacramentale della Chiesa", in: *Il Concilio venti anni dopo* (a cura di Simone M.), Roma 1984, 145-160; Maggiali L., "La Chiesa 'mistero-sacramento'", *Credere oggi* 5 (1984/5) 27-40; Garijo Guembe M. M., "Sakrament und Sakramentalität", *Catholica* 40 (1986) 110-124; Kasper W., "Die Kirche als Sakrament der Einheit", *IKZ* 16 (1987) 2-9; Kasper W., "Il ruolo soteriologico della Chiesa e i sacramenti della salvezza", *Euntes* 41 (1988) 397-420; Bourgeois D., *L'un et l'autre sacerdote. Essai sur la structure sacramentelle de l'Église*, Paris 1991; Semeraro M., "La Chiesa, sacramento di Cristo e dello Spirito", *Lateranum* 57 (1991) 55-70; Müller L., "Die Kirche als Wurzelsakrament", in: *Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen Sakramentenrecht*, (a cura di Ahlers R.-Gerosa L.-Müller L.), Paderborn 1992, 125-135; Mondin B., *La Chiesa, sacramento della carità. Nuovo trattato d'ecclesiologia*, Bologna 1993; Scheffczyk L., "Die Kirche als Sakrament Jesu Christi", in: *Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil*, Siegburg 1993, 24-38; O'Doherty C., *Church as Sacrament. The Need for Self Questioning*, Dublin 1994.

¹³³ Cfr. Semmelroth O., *Die Kirche als Ursakrament*, 2Ed. Frankfurt a/M, 1955.

¹³⁴ Cfr. Rahner K., *Kirche und Sakramente*, Freiburg, 1960.

¹³⁵ Cfr. Bernards M., "Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. u. 20. Jahrhunderts", 35; Cfr. Auer J. - Ratzinger J., *La Chiesa universale sacramento di salvezza*, 158.

¹³⁶ Cfr. Semmelroth O., "Il nuovo popolo di Dio come sacramenti della salvezza", *MS*, VII, 347-437.

¹³⁷ Cfr. Semmelroth O., *Wirkendes Wort*, Frankfurt a. M., 1966, 220.

¹³⁸ Cfr. Rahner K., *Kirche und Sakramente*, Freiburg, 1960.

¹³⁹ Cfr. Rahner K., "Parola ed Eucaristia", *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1969, 163-164.

¹⁴⁰ Cfr. Rahner K., "Parola ed Eucaristia", *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, 109-172; Idem, "La presenza di Cristo nel sacramento della cena del Signore", *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, 173-218; Idem, "Durata della presenza di Cristo dopo la comunione", *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, 219-234; Idem, "Eucaristia e sofferenza", *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, 235-252.

¹⁴¹ Cfr. De Lubac H., *Méditation sur l'Église*, Paris 1953.

¹⁴² De Lubac H., *Meditazione sulla Chiesa*, 135.

¹⁴³ De Lubac H., *Meditazione sulla Chiesa*, 92.

¹⁴⁴ De Lubac H., *Meditazione sulla Chiesa*, 173.

¹⁴⁵ Cfr. De Lubac H., *Meditazione sulla Chiesa*, 101.

¹⁴⁶ Cfr. Colombo C., *L'Eucaristia*, Venegono 1955, 113.

¹⁴⁷ Cfr. Colombo C., *L'Eucaristia*, 80-83.

¹⁴⁸ Bisogna distinguere il programma ecclesiologico del Vaticano I dall'insegnamento ecclesiastico propriamente detto. Per l'argomento è più interessante l'eredità ecclesiologica dagli schemi preparatori del Vaticano I.

¹⁴⁹ Le annotazioni dello schema spiegavano la scelta: 1. Nella Scrittura è l'immagine più frequente, 2. Essa esprime quel che c'è di più intimo e più importante nell'essenza

- della Chiesa, 3. Essa permette di affrontare le obiezioni dei protestanti che rimproverano ai cattolici di non considerare nella Chiesa che gli elementi esterni e sensibili, 4. L'attenzione sulla forma interiore della Chiesa, Cfr. Mansi J. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, (a cura di Petit L.- Martin J. B.), t. 51 col. 553.
- ¹⁵⁰ Cfr. Congar Y., *L'Église. De Saint Augustin à l'époque moderne*, 442.
- ¹⁵¹ Cfr. Antòn A. G., "Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II", 44.
- ¹⁵² Cfr. Leone XIII, L'enciclica *Satis cognitum*, ASS 28 (1895/96) 709-757.
- ¹⁵³ Cfr. Filograssi G., "Teologia e filosofia nel Collegio Romano dal 1824 ad oggi", *Greg* 35 (1954) 532.
- ¹⁵⁴ Cfr. Rossè G. *Voi siete Corpo di Cristo. Evoluzione storica: da san Paolo ai nostri tempi*, Roma 1986, 202.
- ¹⁵⁵ Cfr. Leone XIII, L'enciclica *Mirae caritatis*, ASS 34 (1901/02) 642-650.
- ¹⁵⁶ Cfr. Forte B., *La Chiesa nell'Eucaristia: per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1975, 163-164.
- ¹⁵⁷ Leone XIII, L'enciclica *Mirae caritatis*, Denz 3364, 1185.
- ¹⁵⁸ Cfr. Pio X, Il decreto *Sacra Tridentina Synodus*, ASS 38 (1905/6) 401-405.
- ¹⁵⁹ Cfr. Pio X, Il decreto *Quam singulari*, AAS 2 (1910) 577-583.
- ¹⁶⁰ Cfr. Pio X, Il decreto *Sacra Tridentina Synodus*, Denz 3375, 1189.
- ¹⁶¹ Cfr. Pio XII, L'enciclica *Mystici Corporis*, EE, VI, n. 151-260, 134-239.
- ¹⁶² Cfr. Rossè G. *Voi siete Corpo di Cristo*, 210.
- ¹⁶³ "Pertanto, a definire e descrivere questa verace chiesa di Cristo - che è la chiesa santa, cattolica, apostolica, romana - nulla si trova di più nobile, di più grande, di più divino che quella espressione con la quale essa viene chiamata 'il corpo mistico di Gesù Cristo'; espressione che scaturisce e quasi germoglia da ciò che viene frequentemente esposto nella sacra Scrittura e nei santi padri", Cfr. Pio XII, *Mystici Corporis*, EE, VI, n. 163, 145-147.
- ¹⁶⁴ Pio XII, *Mystici Corporis*, EE, VI, n. 233, 207.
- ¹⁶⁵ Cfr. Pio XII, *Mystici Corporis*, EE, VI, n. 232, 207.
- ¹⁶⁶ Cfr. Frisque J., "L'ecclesiologia nel XX secolo", 224.
- ¹⁶⁷ Cfr. Ratzinger J., "Il concetto di Chiesa e il problema dell'appartenenza alla chiesa", *NPD*, 103.
- ¹⁶⁸ Cfr. Pio XII, L'enciclica *Mediator Dei*, EE, VI, n. 430-632, 442-577.
- ¹⁶⁹ Pio XII, *Mediator Dei*, EE, VI, n. 506, 499.
- ¹⁷⁰ "Anzi, questi atti, propri dei singoli, sono assolutamente necessari per godere più abbondantemente di tutti i soprannaturali tesori di cui è ricca l'eucaristia e per trasmetterli agli altri secondo le nostre possibilità, affinché Cristo Signore consegua in tutte le anime la pienezza della sua virtù", PIO XII, *Mediator Dei*, EE, VI, n.548, 527.
- ¹⁷¹ Cfr. Aubert R., "La teologia cattolica durante la prima metà del XX secolo", 13-71.
- ¹⁷² Cfr. Auer J. - Ratzinger J., *La Chiesa universale sacramento di salvezza*, Assisi 1988, 158.