

Raffaele Alberto Ventura

LA PRESUNTA CONTROVERSIA TRA PASCASIO E
RATRAMNO IN EPOCA CAROLINGIA:
ALLE ORIGINI DELLA RAZIONALIZZAZIONE
DELLA DOTTRINA EUCHARISTICA

*THE “CONTROVERSY” BETWEEN PASCASIUS AND RATRAMNUS
IN THE CAROLINGIAN ERA: THE ORIGINS OF THE
RATIONALIZATION OF EUCHARISTIC DOCTRINE*

Abstract

L'articolo si concentra su uno snodo centrale nella lunga crisi che tocca la dottrina eucaristica nel Medioevo, ovvero sulla presunta controversia tra Pascasio Radberto e Ratramno di Corbie nel IX secolo a proposito della presenza di Cristo nel sacramento, in figura oppure in verità. Partendo dalla constatazione che le visioni dei due monaci non sono contrapposte, come si è creduto a partire dal X-XI secolo, intendiamo innanzitutto mostrare che i loro sono tentativi complementari di ritradurre entro categorie chiare e univoche una dottrina patristica caratterizzata dalla sua indeterminatezza. Per spiegare l'origine di questa esigenza di chiarificazione, mostreremo come il contesto corbiense sia stato permeato dall'influenza del primo rientro dell'aristotelismo (la *logica vetus*) sulla base di un più ampio programma carolingio di modernizzazione della società e di razionalizzazione della dottrina. La crisi eucaristica, di cui a Corbie si vedono le prime avvisaglie, appare quindi come una faticosa contrattazione sul significato della dottrina patristica al fine di conservare un equilibrio tra simbolismo e realismo, resasi necessaria come effetto di un cambio di paradigma logico-ontologico pur di preservare l'unità della fede e quindi della comunità cristiana. Questa crisi si chiuderà solo con la dottrina della transustanziazione, al termine di un lungo processo di razionalizzazione preso in carico da una classe di *tecnici* della teologia.

The paper focuses on a central juncture in the long crisis that touches Eucharistic doctrine in the Middle Ages, namely the alleged dispute be-



“Doctor Virtualis” n. 19: *Frammenti di ordine e disordine nel Medioevo*
(2024), ISSN 2035-7362

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale

tween Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie in the ninth century regarding the presence of Christ in the sacrament: in figure or in truth? Starting from the observation that the visions of the two monks are not opposed, as was believed from the 10th-11th centuries onward, we intend first to show that theirs are complementary attempts to translate within clear and unambiguous categories the vagueness of patristic doctrine. In order to explain the origin of this need for clarification, we show how the Corbian context was permeated by the influence of the first return of Aristotelianism (the *logica vetus*) on the basis of a broader Carolingian program of modernization of society and rationalization of doctrine. The Eucharistic crisis, the first signs of which can be seen in Corbie, thus appears as a bargaining over the meaning of patristic doctrine in order to preserve a balance between symbolism and realism, made necessary as the effect of a logical-ontological paradigm shift in order to preserve the unity of the faith and thus of the Christian community. This crisis will close only with the doctrine of transubstantiation, at the end of a long process of rationalization taken over by a class of experts of theology.

Keywords:

teologia eucaristica; aristotelismo; razionalizzazione; vaghezza; simbolismo

eucharistic theology; Aristotelianism; rationalization; vagueness; symbolism

Nisi sit res ambigua, scriveva Boezio, *argumentum esse non poterit*¹. Se alla sua epoca volessimo cercare una *res ambigua* per eccellenza la potremmo trovare in certe formulazioni dei padri della Chiesa in merito al rapporto tra Cristo e il sacramento dell'eucaristia. Valga per tutti quel che ne aveva scritto Agostino: *Secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis est*². *Secundum quemdam modum*, va bene, ma secondo quale *modo*? Il mistero resta intat-

¹ Boezio, *In topica Ciceronis*, 1, 2.7.

² Agostino, *Epistola* 98, 9.

to, inscalfibile. Nessuna indicazione più precisa viene fornita per rispondere all'enigma che molti secoli più tardi dividerà cattolici e protestanti, ovvero se il corpo e il sangue siano presenti in maniera figurata oppure reale. Nessuno, ai tempi di Agostino, sembra scorgere qui alcuna ambiguità di cui dibattere.

Dal momento che non chiarisce se il corpo di Cristo sia rappresentato oppure ri-presentato, insomma non esplicita il *modus* della presenza, la dottrina eucaristica tardoantica risulta per noi vaga o più precisamente *indeterminata*³. Uno stato che, secondo la filosofia del linguaggio, interferisce con la possibilità di attribuire un valore di verità e non lascia altra soluzione che sospendere il giudizio e trattare l'enunciato come né vero né falso⁴. Questo non significa che Agostino stesse intenzionalmente formulando un enunciato privo di senso o lacunoso: egli sapeva di essere compreso dai suoi interlocutori in base a un'ontologia implicita, di matrice neoplatonica, nella quale era concepibile un *modo di esistenza* intermedio tra la rappresentazione e la ri-presentazione. Per lungo tempo i cristiani hanno affrontato diversi aspetti della teologia eucaristica e della pratica sacramentale senza indagare il concetto di presenza, senza mai dividersi su questo punto né scorgere che vi fosse materia per dividersi.

Solo poi verranno le *dispute* e le *controversie*, come siamo abituati a chiamarle. Si tratta di fasi di *contrattazione* sulla corretta maniera di riformulare gli enunciati della patristica sciogliendo la loro indeterminatezza sulla questione della presenza di Cristo⁵. Tra-

³ Cfr. C.S. Peirce, *Vague* in J.M. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Macmillan, New York 1902, II, p. 748: *Una proposizione è vaga quando sono possibili stati di cose riguardo i quali è intrinsecamente incerto se, essendo stati essi contemplati dal parlante, siano considerati da lui come esclusi o ammessi dalla proposizione. Per intrinsecamente incerto non intendiamo incerto in conseguenza di una ignoranza dell'interprete, ma perché gli usi linguistici del parlante sono indeterminati* (indeterminate).

⁴ Cfr. A.C. Varzi, *Identità indeterminate e indeterminatezza linguistica*, in "Rivista di Estetica" 2, 44 (2004), pp. 285-302, p. 300.

⁵ Traiamo il concetto di *contrattazione* dalla teoria della traduzione presentata in U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano

sferendo la teologia dei Padri in un diverso contesto interpretativo, ad esempio in quello dei medievali o dei moderni, essa in effetti manifesta un'indeterminatezza che deve essere sciolta.

La non-concordanza dei codici deriva dalla differenza di formazione della stessa sostanza semantica. Come stabilito dal classico schema di Hjelmslev, due codici si distinguono secondo le modalità di corrispondenza tra espressione e contenuto, ovvero segmentano diversamente (e in maniera arbitraria) le aree di significato⁶. Nello stesso modo, il linguaggio teologico del quinto secolo e i linguaggi medievali e moderni segmentano in maniera diversa alcune aree di significato, creando con ciò un'asimmetria: l'idea di una presenza *sacramentale* di Cristo nell'eucaristia, che nella formulazione agostiniana non necessitava di articolate disquisizioni, si frammenta nel corso del Medioevo in un universo di credenze conflittuali⁷.

| | |
|-------------------|---------------------|
| <i>Sacramento</i> | <i>Rappresenta?</i> |
| | <i>Ri-presenta?</i> |

La controversia eucaristica, come scrisse André Cantin nel suo studio su *Fede e dialettica nell'XI secolo*, può essere considerata la prima *emergenza pubblica del problema dialettica-fede*⁸. È celebre la disputa della metà dell'undicesimo secolo tra Lanfranco di Can-

2003.

⁶ *Una zona di senso*, scrive Hjelmslev, è un continuo amorfo inanalizzato entro cui l'azione formatrice delle lingue pone delle suddivisioni, in L. Hjelmslev, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968, p. 57.

⁷ Michel de Certeau propone una formalizzazione *strutturalista* dell'evoluzione del concetto di *corpus mysticum* studiato da Henri de Lubac, appunto come riconfigurazione dei rapporti reciproci all'interno del codice tra Antichità e Medioevo, come *punteggiatura del dogma* rispetto a tre elementi posti in diverso rapporto: corpo storico, corpo sacramentale, corpo ecclesiale. Cfr. M. De Certeau, *Fabula Mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 128-131.

⁸ A. Cantin, *Fede e dialettica nell'XI secolo*, Jaca Book, Milano 1996, p. 45.

terbury e Berengario di Tours, il quale sosteneva che l'eucaristia del Signore non è *veramente e sostanzialmente* corpo e sangue del Signore, ma un suo significante: un'ombra, una figura, un semplice nome⁹. Lanfranco si rifaceva all'insegnamento di un monaco di due secoli prima, Pascasio Radberto, mentre Berengario difendeva le idee di un monaco della stessa abbazia di Corbie, Ratramno¹⁰. In effetti i due teologi del nono secolo erano stati i primi a confrontarsi con domande che sarebbero state impensabili per dei cristiani dell'antichità, ma che sarebbero invece diventate ricorrenti dopo l'undicesimo secolo, tali che *Utrum sub figura an veritate hoc mysticum calicis fiat sacramentum* o ancora *Quibus modis dicitur corpus Christi*. La disputa portò alla scomunica di Berengario e alla prima condanna (postuma) di Ratramno.

Se di Berengario si è scritto molto, la disputa di Corbie costituisce uno snodo spesso frainteso e sottovalutato nella letteratura, sul quale pare opportuno tornare, perché immortalata il passaggio dalla credenza indeterminata dei padri della Chiesa alla necessità di produrre un sapere teologico non-ambiguo. La controversia eucaristica costituisce un'unica lunga crisi che corre dal nono secolo fino al sedicesimo secolo, quando il Concilio di Trento stabilisce definitivamente la dottrina della transustanziazione come dogma della Chiesa Cattolica: il *modus* della presenza di Cristo è detto *vere, realiter, et substantialiter*. Questi sette secoli costituiscono una fase di razionalizzazione della dottrina eucaristica secondo i principi della logica aristotelica, coerentemente con quello che è stato il programma della scolastica¹¹. Programma che sarà evidentemente grande tema

⁹ Cfr. Guitmondo di Aversa, *De corporis veritate*, 1 (PL 149, 1430a) citato in C. Giraud, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, p. 439.

¹⁰ Cfr. C. Martello, *Lanfranco contro Berengario nel Liber de corpore et sanguine Domini*, CUECM, Catania 2001.

¹¹ Non s'intende qui il termine *razionalizzazione* in senso specificatamente weberiano (ammesso che un senso univoco sia possibile trovare nella *giungla di concetti* da lui associati al termine, come osservò Luhmann), ma nel senso generale con cui già nell'Ottocento si parlava, ad esempio, di *Rationalisierung des Rechts*

di scontro, dalla lotta di Lutero contro il lessico peripatetico fino a Lossky che in pieno Novecento denuncia il positivismo della neo-scolastica in quanto indebolirebbe la fede¹².

Tutto era iniziato a Corbie, dove non soltanto vediamo emergere una domanda totalmente inedita sulla *consistenza ontologica* della presenza sacramentale, ma possiamo inoltre ricostruire le sue cause scatenanti e capire a quali esigenze *politiche* rispondeva il programma di razionalizzazione.

Una controversia che non lo era

Il primo a inquadrare la questione eucaristica nei termini di un conflitto tra presenza *in figura* e presenza *in veritate* è Pascasio Rabberto abate di Corbie, nel trattato *De Corpore et Sanguine Domini* dell'832 circa, scritto per l'abate Warino del vicino monastero di Corvey, che noi però leggiamo nella seconda edizione dell'843 circa, con dedica a re Carlo il Calvo. Le principali domande alle quali il trattato tenta di fornire risposta, titoli di altrettanti *capitula*, sono le seguenti: *Utrum sub figura an veritate hoc mysticum calicis fiat*

– ovvero la romanizzazione del diritto consuetudinario – o in Marx di *Rationalisierung der Agrikultur*. Weber, dando come noto prevalenza al principio di razionalità *economica* basata sul calcolo e la previsione, tende a individuare nel calvinismo una marcata razionalità di matrice autoctona, senza interessarsi al contributo ordinatore della teologia scolastica, che pure ha realizzato alcuni elementi essenziali del *disincanto del mondo* e portato alla nascita della burocrazia attraverso la sua traduzione legale-razionale della fede. Nella sua incapacità di vedere la potenza razionalizzatrice dell'aristotelismo cristiano, Weber sembra aver interiorizzato un pregiudizio tipicamente protestante che fa coincidere il realismo cattolico con uno stadio *primitivo* della credenza, e addirittura fa della transustanziazione il paradigma con cui gli antropologi tedeschi dell'Ottocento (uno su tutti, Max Müller) si sono approcciati ai miti. Eppure, come sarà evidente anche dalla nostra trattazione, il realismo sacramentale non ha nulla di *primitivo*, ma è il puro effetto di una crisi ermeneutica nel processo di razionalizzazione.

¹² Cfr. V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1967, p. 75.

sacramentum (IV); *Quibus modis dicitur corpus Christi* (VII); sostenute da altre *quaestiones* puntuali come *Ut quid haec colorem aut saporem in sacramento minime permutant* (XIII).

| | |
|-------------------|----------------|
| <i>Sacramento</i> | <i>Figura?</i> |
| | <i>Verità?</i> |

Tradizionalmente la posizione di Pascasio Radberto viene letta in contrapposizione a quella di Ratramno, il quale scrive un trattato omonimo nell'843 per rispondere ad alcune perplessità del re Carlo il Calvo in visita al monastero *causa orationis*¹³, e soprattutto a questa, così trascritta: *Quod in Ecclesia ore fidelium sumitur corpus et sanguis Christi, quaerit vestrae magnitudinis excellentia, in mysterio fiat, an in veritate*¹⁴. Come si vede, l'alternativa non è esattamente posta nello stesso modo del confratello: Radberto contrappone figura e verità, mentre Ratramno parla di mistero e verità; ma entrambi troveranno modo di usare indiscriminatamente i concetti di *mistero* e *figura* nelle loro esposizioni.

I monaci corbiensi appartenevano a una tradizione spiritualista ispirata alla teologia eucaristica di Ambrogio, autore ripetutamente citato da Ratramno¹⁵. Lo manifesta la ripetizione da parte sua di termini come *imago, figura, typus, character, forma, similitudo, umbra, species, virtus, mysterium, sacramentum, veritas*¹⁶. Ma sottolineando la necessità di una lettura spirituale, secondo de Lubac, Ratramno

¹³ Usiamo la datazione proposta in modo convincente in J.-P. Bouhot, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*, Editions Études augustiniennes, Paris 1976, p. 84.

¹⁴ Ratramno, *De corpore et sanguine domini*, 2.

¹⁵ Cfr. H. de Lubac, *Corpus Mysticum. Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1982, p. 190.

¹⁶ E. Mazza, *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'Eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia*, CLV Edizioni Liturgiche, Roma 1992, p. 33.

*non ha alcuna pretesa di sminuire il realismo eucaristico*¹⁷. Solo con l'erosione dell'eredità patristica e con l'affermarsi delle dottrine realiste, secoli più tardi, il concetto di *veritas* verrà associato alla corporeità¹⁸. Da parte sua Pascasio sembra essere più innovatore, ma rivendica ripetutamente – anche nella sua *Epistola ad Fredugardum* – la fedeltà alla dottrina dei padri. All'interno della stessa tradizione teologica, Pascasio e Ratramno evidentemente danno risalto ad aspetti differenti, senza però fornire riformulazioni chiare né tra loro esclusive. Nella sua monografia *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*, lo studioso francese Jean-Paul Bouhot ha concluso: *I loro due trattati sull'eucaristia sono diversi, ma non si oppongono*¹⁹.

Se riprendiamo la sua domanda, ovvero se la presenza di Cristo sia nell'Eucaristia in figura oppure in verità, Ratramno dice chiaramente che l'Eucaristia è una *figura* del corpo di Cristo. Ma i Padri non hanno mai pensato di *contrapporre* figura e verità come alternative esclusive. E nemmeno Ratramno, pur avendo posto la domanda in questi termini, si arrischia a sostenere che *poiché* Cristo è presente in figura *allora* non è presente in verità. A causa delle diverse sfumature dei loro trattati, Pascasio ha finito per incarnare, nella tradizione successiva, il realismo fisico e Ratramno una posizione simbolista che potrebbe anticipare quella dei protestanti, ad esempio negando che il pane eucaristico sia *substantialiter* il corpo di Cristo²⁰. Ma l'effettivo contrasto tra i due testi non è per nulla evidente: nel suo trattato, Pascasio precisa fin da subito che considera *indubitabile* che nella comunione eucaristica ci sia il *vero* corpo e il *vero* sangue di Cristo²¹.

¹⁷ H. De Lubac, *op. cit.*, p. 71 e p. 190-198.

¹⁸ Cfr. M. Cristiani, *Tempo rituale e tempo storico, comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1997.

¹⁹ J.-P. Bouhot, *op. cit.*, p. 88.

²⁰ Cfr. Ratramno, *op. cit.*, 8.

²¹ Cfr. Ivi, 1.

Un altro tema sui quali Pascasio e Ratramno sembrerebbero opporsi è quello dell'*unicità* del sacrificio. Carlo il Calvo aveva chiesto un chiarimento su questo punto²² e Ratramno aveva sottolineato la differenza esistente tra il corpo sacramentale – *corpo non corporeo*²³ – e il corpo storico che patì, fu sepolto e risorse²⁴. Pascasio, che pure si è limitato a citare alla lettera le antiche parole di Ambrogio sulla *verità* del sacramento²⁵, passa per realista²⁶. Eppure egli stesso non cessa di insistere su un'identità *licet mystice* e su un discorso che deve essere inteso *spiritualiter* e mai *carnaliter*²⁷. D'altronde il monaco concepisce una distinzione tra miracolo, dove avviene una trasformazione sensibile²⁸, e mistero sacramentale, dove sussiste una differenza tra esterno e interno. Insomma non soltanto i due autori non si contrappongono tra loro, ma entrambi cercano in qualche modo di ricomporre il *secundum quemdam modum* agostiniano. Quello che accade nei *De Corpore* è perciò del tutto paradossale: partiti da un'esigenza di chiarificazione, i testi si concludono lasciando intatto il nocciolo della questione.

Di cosa dunque disputavano i due monaci, se non della *verità* della presenza eucaristica, che davano per certa? E in fin dei conti, stavano effettivamente disputando? Jean-Paul Bouhot era giunto a concludere con un colpo di scena: *Il n'y a pas eu de controverse entre Ratramne et Radbert, et peut-être pas de crise touchant la théologie de l'eucharistie au temps de Charles le Chauve*²⁹. Secondo lo

²² Cfr. Ivi, 50.

²³ Ivi, 61.

²⁴ Cfr. Ivi, 97.

²⁵ Cfr. Ambrogio, *De mysteriis*, 9, 53 e Radberto, *De corpore et sanguine domini*, 4.

²⁶ Cfr. C. Giraudo, *op. cit.*, p. 430. Cfr. anche G.S. Faber, *The difficulties of Romanism in respect to evidence: or the peculiarities of the Latin Church evinced to be untenable on the principles of legitimate historical testimony*, J.G. and F. Rivington, London 1830, p. 369.

²⁷ Cfr. E. Mazza, *op. cit.*, p. 43.

²⁸ Cfr. Radberto, *De corpore et sanguine domini*, 14.

²⁹ J.-P. Bouhot, *op. cit.*, p. 19. Della stessa opinione è Mazza, *op. cit.*, p. 64: *Tra questi due monaci, che appartenevano alla medesima abbazia, non c'è mai stato*

studioso francese, la controversia è stata costruita artificialmente in sede storiografica a partire dal decimo secolo (Erigero di Lobbes per primo avrebbe opposto le due posizioni³⁰). Secondo Henri de Lubac è soprattutto *dopo la riforma del sedicesimo secolo che nel mondo cattolico queste locuzioni sono gravate da implicazioni dolorose e fortemente negative, come se contenessero in sé stesse la negazione della natura dell'eucaristia*³¹.

Senza grande originalità rispetto alla sensibilità del suo tempo, l'abate Radberto asserisce la presenza *licet mystice*³² (in forma di mistero) della carne e del sangue di Cristo, soltanto nascosta dall'apparenza del pane e del vino, in seguito a una *trasformazione invisibile*³³. Da parte sua Ratramno afferma che il pane e il vino sono tali *secundum speciem visibilem* ma sono corpo e sangue di Cristo *secundum invisibilem substantiam*³⁴. Entrambi i teologi dunque affrontano la questione distinguendo due ambiti: quello sensibile dell'apparenza o *esterno* (in cui si manifestano il pane e il vino) e quello invisibile e sostanziale della verità sacramentale o misteriosa o *interno* (in cui è presente Gesù Cristo). Questa distinzione – in particolare quella di Ratramno tra *substantia* e *speciem* – avrà grande fortuna nella teologia eucaristica scolastica. Con le loro preoccupazioni, le loro risposte e le loro terminologie, i monaci Radberto e Ratramno inaugurano il Medioevo eucaristico.

Entrambi identificano – nella domanda – due opzioni simili ed equivalenti: da una parte la verità, dall'altra la figura oppure il mistero. Ma l'ontologia dei Padri non considerava che questi termini fossero in opposizione. Rifacendosi ad Ambrogio, Ratramno definisce la figura come una verità velata (*figura est obumbratio quaedam*,

un esplicito dibattito.

³⁰ Cfr. J.-P. Bouhot, *op. cit.*, p. 28.

³¹ H. De Lubac, *op. cit.*, p. 71.

³² Radberto, *op. cit.*, 4.

³³ Ivi, 12.

³⁴ Ratramno, *op. cit.*, 49.

*quibusdam velaminibus quod intendit ostendens*³⁵). Insomma quando diciamo *Pane* per intendere il Signore, il significato apparente *Pane* è figura del significato reale *Signore* ovvero il suo rivestimento, la sua maschera. Parlando invece di *verità*, Ratramno intende la verità svelata, il non-nascondimento³⁶. La tradizione platonica e neoplatonica, alla quale attingevano Ambrogio e Agostino, prevede la consustanzialità tra significante e significato: la figura perfetta, la *eikon* dei greci, confondendosi con il proprio riferimento segnico, è essa stessa verità. Come scrive Ambrogio, *Cristo non è un'ombra, bensì l'immagine di Dio; non un'immagine vuota ma la verità*³⁷. Cristo è verità in quanto la rappresenta presentandola direttamente, la media immediatamente. Cristo poteva perciò essere presso i Padri latini *figura* e *veritas*, rappresentazione di Dio e Dio presente.

L'esigenza, che emerge nel nono secolo, di porre il problema in termini di opposizione tra diversi modi della presenza – tra la rappresentazione e la ri-presentazione – testimonia del disfacimento del linguaggio patristico nel quale queste opzioni risultavano indistinte e il problema non era stato posto. Sebbene Agostino, Ratramno e Pascasio si fossero espressi tutti nella stessa lingua, il latino, ognuno si trova a dare significato diverso alle medesime parole secondo il codice sociolettico di riferimento. Questo riflette variazioni diacroniche nel rapporto tra *ordine significato* (contenuto) e *ordine significante* (espressione): una diversa formazione della sostanza semantica ha così prodotto una discordanza tra codici. La credenza, nei termini indeterminati in cui era stata formulata, era *diventata vaga*. Nello schema di Hjelmslev, il confronto tra i diversi codici darebbe qualcosa del genere:

³⁵ Ivi, 7.

³⁶ Cfr. ivi, 8: *Veritas vero est, rei manifestae demonstratio, nullis umbrarum imaginibus obvelatae, sed puris et apertis, utque planius eloquamur naturalibus significationibus insinuatae.*

³⁷ Ambrogio, *De excessu fratris*, II, 198-109 (PL 16, 1346A), citato in R. Braque, *Verité*, in M. Viller (a cura), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, XVI, G. Beauchesne, Paris 1990, pp. 413-53, p. 433 (traduzione nostra).

| <i>Padri</i> | <i>Ratramno</i> | <i>Pascasio</i> |
|--------------------|-----------------|-----------------|
| <i>Res</i> | <i>Res</i> | <i>Res</i> |
| | <i>Veritate</i> | |
| <i>Sacramentum</i> | <i>Figura</i> | <i>Veritate</i> |
| | | <i>Figura</i> |
| <i>Signum</i> | <i>Signum</i> | <i>Signum</i> |
| | | |

Da principio, la crisi non riguarda dunque due diverse concezioni dell'Eucaristia, quanto piuttosto due diversi approcci alla disciplina teologica o addirittura alla fede: l'approccio patristico e un inedito approccio dialettico, nel quale s'impone un *aut-aut* tra le due modalità della presenza eucaristica. Basta guardare l'elenco dei *capitula* del trattato di Pascasio, nel quale si trovano *quaestiones* perentorie strutturate sull'alternativa secca tra *Utrum* e *an*.

I teologi medievali erano consapevoli dei rischi che correva la stabilità di un *contenuto* teologico se forzato a essere espresso con un codice inadeguato. Soprattutto, diffidavano dalle *novitates vocum*³⁸. All'epoca di Pascasio, la buona regola era di attenersi alla formulazione originale della dottrina, allontanandosi il meno possibile dalla lettera dei padri³⁹. Il monaco fu uno dei primi teologi a infrangere questo uso, rivendicando l'originalità in campo teologico e perciò inaugurando una ridefinizione dei canoni epistemologici vigenti nel campo dell'ermeneutica sacra. Come spiega nel prologo

³⁸ Pascasio Radberto, parlando del ritorno di Adalardo a Corbie nell'822, citato in E. Mazza, *op. cit.*, p. 29.

³⁹ Cfr. E. Mazza, *op. cit.*, p. 29 e nota.

alla *Expositio in Matheo*, precedente al suo *opus* eucaristico, Pascasio riteneva limitante la semplice collezione dei commenti patristici. D'altra parte, i rischi comportati da una traduzione sono commisurati alla sua necessità. La ripetizione meccanica della dottrina antica stava trasformandosi in una salmodia incomprensibile, buona forse per una messa ma non certo per la comprensione del mistero. E quella comprensione stava diventando una posta in gioco essenziale anche sul piano politico.

La modernizzazione carolingia

Cosa accade, dunque, a Corbie nella prima metà del nono secolo? Pascasio e Ratramno vengono messi di fronte a domande sicuramente inedite, alle quali tuttavia non riescono a rispondere in maniera soddisfacente. Girano attorno alla questione, forniscono qualche spunto per le controversie successive, ma sembrano essi stessi non capire appieno la portata della disgiunzione concettuale – *sub figura an veritate?* – dalla quale prendono le mosse, dal momento che all'interno del loro paradigma spiritualista la domanda *non ha senso*.

Se il lessico dei monaci corbiensi è ancora, come abbiamo detto, di matrice ambrosiana, la loro attenzione alla chiarezza terminologica e ai principi della logica sembra piuttosto subire l'influenza dei primi accenni di aristotelismo cristiano e del *rientro* della cosiddetta *logica vetus* codificata da Severino Boezio – *l'ultimo romano e il primo scolastico*⁴⁰ – all'inizio del sesto secolo. Le prime traduzioni di Aristotele cominciano a diffondersi pur sporadicamente all'inizio del nono secolo⁴¹. I due trattati di Corbie evocano i principi enunciati nel *Proemium* metodologico del *De Trinitate*, nel quale Boezio difendeva l'uso della dialettica come strumento per dirimere le que-

⁴⁰ M. Grabmann, *Storia del Metodo scolastico*, I, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 181-214.

⁴¹ Cfr. J. Isaac, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à Saint Thomas. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote*, Vrin, Paris 1953, pp. 35 e sgg.

stioni teologiche. Se i Padri formulavano le verità della fede *secundum quemdam modum*, Boezio spostava il problema sulla domanda *quomodo: in che modo?* Sul piano formale, i due monaci riprendono la formulazione interrogativa disgiuntiva (*utrum*) che Boezio usava per impostare i propri trattati, e che diventerà poi lo schema di posizione dei problemi nella scolastica. Questo schema, ovvero la *quaestio* disgiuntiva, prenderà poco a poco il posto delle omelie e dei commenti sulle Scritture, tipici della patristica⁴².

Come nota Carlo Augusto Viano a proposito della concezione delle leggi dell'universo nel Medioevo, *dopo la ricezione di Aristotele nel mondo latino a opera di Boezio sembrava che tutto il sistema delle possibilità si reggesse sul principio di non-contraddizione*⁴³. Secondo Aristotele, il discorso enunciativo può affermare qualcosa di qualcosa (*apóphasis*) oppure negare qualcosa di qualcosa (*katáphasis*), ed essere vero oppure falso in ciò che afferma o nega. In particolare, *l'enunciazione semplice è una voce capace di significare intorno alla cosa se alcunché sussiste o non sussiste*⁴⁴. Inoltre tra gli enunciati opposti è valido il principio di non contraddizione⁴⁵. Dal testo di Aristotele, e dalla sua trattazione più approfondita della contrarietà nell'ultimo capitolo, si evince che un enunciato vero non può essere contraddittorio e che perciò la verità è (tra l'altro) non-contraddittorietà. Aristotele dice inoltre una cosa molto importante, ovvero che *la preghiera è sì un discorso, ma non*

⁴² Taluni padri – Gerolamo e Agostino, ad esempio – formulano ciò che definiscono *quaestiones*, ma in una forma molto libera e non disgiuntiva, del tutto differenti dagli scolastici del Medioevo. Nascita e sviluppo di questo genere letterario (o meglio, di questa tecnologia ermeneutica) sono trattati approfonditamente in G. Bardy, *La littérature patristique des "quaestiones et responsiones" sur l'Écriture Sainte*, in "Revue Biblique" (1932) pp. 216-36; 341-369; 515-537 e "Revue Biblique" (1933) pp. 14-30; 211-229; 328-352.

⁴³ C.A. Viano, *Le imposture degli antichi e i miracoli dei moderni*, Einaudi, Torino 2005, p. 38.

⁴⁴ Aristotele, *Dell'interpretazione*, 5.

⁴⁵ Cfr. Ivi, 6.

è né vera né falsa⁴⁶. Si capisce la sfida che rappresenta l'assorbimento di questa logica binaria all'interno di un mondo intessuto di spiritualismo ambrosiano.

Insomma Pascasio e Ratramno sembrano essere gli inconsapevoli esecutori di un primordiale tentativo di sottoporre la dottrina sacramentale al bisturi della dialettica e al principio di non contraddizione. Nei due trattati *De Corpore* si percepisce l'irruzione di una necessità di disambiguare la credenza, alla quale però paradossalmente i due monaci non rispondono: come se la domanda gli fosse cascata addosso, ma loro palesemente *non la capissero*⁴⁷. Malgrado la somiglianza di metodo, i monaci corbiensi non condividono il linguaggio aristotelico di Boezio: *predicamenta, substantia, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, ubi, quando, situs, habitus*⁴⁸. Per questo abbiamo insistito sul fatto che le domande alle quali i due si piegano con difficoltà, dando coloriture differenti alle loro risposte, vengono *da fuori*. È tempo quindi di spostare l'attenzione dall'abbazia al quadro politico-culturale più ampio: quello del programma carolingio di modernizzazione dell'apparato teologico cristiano.

Nella sua lotta contro l'atavico sistema clientelare dei franchi, Carlo Magno aveva riformato la giustizia civile imponendo di giudicare secondo una legge scritta, stabile, univoca⁴⁹. La lingua naturale è potenzialmente contraddittoria e quindi anarchica, sovversiva: una norma interpretabile è una norma debole, aggirabile con l'ingegno dell'ermeneutica. La logica diviene quindi il presupposto della codifica e dell'esercizio *regolare e uniforme* del diritto e dell'am-

⁴⁶ Ivi, 4.

⁴⁷ Anche secondo E. Mazza, *op. cit.*, p. 89, è evidente che Ratramno non condivide il modo in cui sono formulate le due domande di Carlo il Calvo.

⁴⁸ M. Lluch-Baixauli, *Boezio. La ragione teologica*, Jaca Book, Milano 1997, p. 44.

⁴⁹ Cfr. R. Le Jan, *Justice royale et pratiques sociales dans le royaume franc au IXe siècle* in *La giustizia nell'alto Medioevo, secoli IX-XI* (11-17 aprile 1996), Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 44, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1997, pp. 47-85, p. 51.

ministrazione di un potere centralizzato⁵⁰. Inevitabilmente, questa esigenza si ripercuote sulle dottrine teologiche, facendo emergere *multas curiositates*⁵¹.

Re Carlo, come noto, era stato l'iniziatore di un vasto progetto di rinnovamento culturale che comprendeva anche un maggior controllo normativo della teoria e della pratica religiosa, dando peraltro sempre maggiore centralità ai sacramenti⁵². In seguito alla sua consacrazione come Imperatore cristiano nell'anno 800, il sovrano operò una vera e propria rivoluzione che passò dalla riscoperta della tradizione antica delle arti liberali⁵³. Tra queste la *dialettica*, ovvero la logica, che era completamente sparita dal corso di studi scolastici tra l'epoca di Boezio e il nono secolo⁵⁴. Sotto la dinastia carolingia, un grande numero di trattati di logica e argomentazione viene raccolto dal diacono Leidrade a Lione; numerosi teologi, tra cui Rabano Mauro, scrivono elogi della dialettica⁵⁵. Con la cultura antica e la retorica, inevitabilmente, nasce il gusto per la controversia condotta

⁵⁰ Cfr. R. Le Jan, *op.*, p. 47 *La gestion des conflits est intimement liée au maintien de la paix publique, les mécanismes judiciaires servant à rétablir les équilibres rompus en contrôlant la violence. La justice est donc tout naturellement au cœur du programme idéologique que les clercs ont assigné à Charlemagne et à ses successeurs. Nouveau David, comme l'a souligné Alcuin, le roi carolingien est un roi justicier qui doit assurer l'ordre, défendre les églises et les faibles de toute forme d'oppression, mettre en conformité les pratiques sociales avec l'ordre voulu par Dieu.*

⁵¹ Alcuino, *Epistola XCI ad Arnonem*, 112 (PL 100, 294).

⁵² Cfr. M. Cristiani, *op. cit.*, p. 144.

⁵³ Cfr. F. Kempf *et al.*, *Storia della Chiesa diretta da Hubert Jedin*, IV. *Il primo Medio Evo. Progressivo distacco da Bisanzio, l'epoca carolingia, gli Ottoni e la riforma gregoriana, VIII-XII sec.*, Jaca Book, Milano 1978, p. 98. Sul rapporto tra controversia eucaristica e contesto carolingio cfr. ancora M. Cristiani, *op. cit.*

⁵⁴ Cfr. P. Riché, *Divina Pagina, Ratio e Auctoritas dans la théologie carolingienne*, in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 27 (19-25 aprile 1979)*, II, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1981, pp. 719-58, p. 731. Cfr. anche P. Riché, *Picard*, Paris 1989. *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Age : fin du V siècle - milieu du XI siècle*

⁵⁵ Cfr. P. Riché, *Divina Pagina ... cit.*, pp. 731-732.

con gli strumenti formali elaborati dai filosofi⁵⁶. Lo stesso sovrano *commissiona* decine di *quaestiones* ai teologi della sua corte⁵⁷.

Una delle ambizioni di Carlo Magno era di porre le condizioni e gli strumenti per l'intelligenza della fede cristiana, anche attraverso una riforma linguistica che produsse il cosiddetto *latino medio*, emendato e purificato. Re Carlo, sulle orme di Costantino, aveva lucidamente colto il rapporto tra religione e politica, e in particolare tra unità della fede e unità dell'impero, e a questo fine promosse il recupero dell'antica usanza dei sinodi provinciali per regolamentare la fede. I pensatori carolingi sono membri del clero e *teologi che curano l'esattezza della dottrina sulla quale riposa la pace religiosa e la potenza dell'impero*⁵⁸. Il sovrano dunque nomina e muove i sacerdoti sul territorio dell'impero, amministra le questioni ecclesiastiche, e talvolta prescrive l'ortodossia cristiana, in materia cristologica sulla questione dell'adozionismo oppure opponendosi alle conclusioni del secondo concilio di Nicea del 787 che legittimavano la venerazione delle immagini.

Perciò Carlo aveva istituito l'istruzione obbligatoria e soprattutto con la sua *Admonitio Generalis* prescrisse ai sacerdoti il corretto intendimento e l'insegnamento della dottrina al popolo. Le Scritture erano state restaurate dopo secoli di copie e riscritture scorrette, cancellate le versioni divergenti, normalizzati stile, ortografia e grammatica: da questo progetto nacquero infinite dispute e discussioni, riflessioni sul testo sacro, sulla traduzione e sulla stabilità del significato. Il Re dei franchi inoltre fu animatore di una riforma liturgica che riguardò la *revisione* del lezionario, la raccolta di brani biblici da leggere durante le funzioni, e del sacramentario, la raccolta di formule recitate nell'amministrare i sacramenti. Per i laici venne istituita una scuola di corte, detta *palatina*, che garantì alla discendenza regnante una raffinata educazione, e dunque permise di svolgere le contese ereditarie nella forma di dispute ermeneutiche

⁵⁶ Cfr. J. Isaac, *op. cit.*, p. 40.

⁵⁷ Cfr. P. Riché, *Divina Pagina ... cit.*, p. 733.

⁵⁸ J.-P. Bouhot, *op. cit.*, p. 60.

sulla legittimità dei sovrani. A corte incontriamo due fieri longobardi: Paolo Diacono, autore della nota *Storia dei Longobardi* ma anche di una *Vita di Gregorio Magno* che riporta il primo miracolo concernente la presenza eucaristica; nonché il grammatico Paolino, patriarca di Aquileia, il quale intrattenne sempre cordiali rapporti con l'abate di Corbie, Adalardo⁵⁹. Tra tutti spicca Alcuino di York, maestro e consigliere culturale del re, eminenza grigia del suo progetto teologico-politico⁶⁰, impegnato nel progetto di resuscitare la cultura antica in seno al nuovo impero carolingio e in particolare la filosofia di Aristotele⁶¹.

Alcuino è il primo a citare il *Peri Hermeneias*, più noto con il titolo latino *De Interpretatione*, dai tempi di Boezio, Cassiodoro e Isidoro⁶². Nel trattato *Disputatio de rhetorica et virtutibus*, presenta l'arte di argomentare come strumento necessario al governo⁶³. Altrove gioca con il principio di non-contraddizione per mostrare che una cosa, come il *nulla*, può essere e non essere nello stesso tempo, dal momento che *è di nome ma non è di fatto*⁶⁴. Ci sono diversi elementi, in questo gioco dialettico, che annunciano la crisi della dottrina

⁵⁹ Cfr. G. Cuscito, *Introduzione generale*, in Paolino di Aquileia, *Opere*, I, Città Nuova, Roma 2007, pp. 13-48, p. 16.

⁶⁰ Cfr. C. Leonardi, *Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria in Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 27 (19-25 aprile 1979)*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1981, pp. 459-96.

⁶¹ Di Alcuino possiamo apprezzare l'eccentrico ritratto fornito nell'Ottocento da François Guizot, storico, politico e immortale de l'Académie Française, nella sua storia della civiltà francese; F. Guizot, *Histoire de la Civilisation en France depuis la Chute de l'Empire Romain*, Didier libraire éditeur, Paris 1846, p. 487: *En lui commence enfin l'alliance de ces deux éléments dont l'esprit moderne a si longtemps porté l'incohérente empreinte, l'antiquité et l'Église, l'admiration, le goût, dirai-je le regret de la littérature païenne, et la sincérité de la foi chrétienne, l'ardeur à sonder ses mystères et défendre son pouvoir.*

⁶² Cfr. J. Isaac, *op.cit.*, p. 39.

⁶³ Cfr. C. Leonardi, *op. cit.*, p. 476.

⁶⁴ *Pippini regalis et nobilissimi juvenis disputatio cum Albino scolastico, Monitum praeivium*; PL 101, 980: *A. Quid est quod est et non est? P. Nihil. A. Quomodo potest esse et non est? P. Nomine est, et re non est.*

eucaristica: la disgiunzione tra essere e non essere; l'attenzione al principio di non-contraddizione; e soprattutto la distinzione tra il segno e il suo significato, ciò che gli scolastici chiameranno *suppositio materialis* e *suppositio formalis*.

Corbie non è isolata da questa rivoluzione culturale. Il monastero benedettino, fondato dalla regina merovingia Batilde nell'anno 657, intrattiene scambi continui e cordiali con il potere imperiale e diviene presto uno dei centri culturali carolingi. L'abate Adalardo, di cui sarà Pascasio a scrivere la biografia, è figura cara a corte, prima presso Carlo Magno poi presso il figlio Ludovico. Adalardo è di nascita un nobile carolingio e svolge la funzione di Siniscalco imperiale, alto dignitario con mansioni politiche e amministrative, finché non viene coinvolto nelle cospirazioni dei figli di Ludovico e trova rifugio alla corte dell'erede al trono imperiale Carlo II, meglio noto come il Calvo. E di suo fratello Vala abate di Corbie, coinvolto nei grandi eventi politici del suo tempo, è biografo sempre Pascasio; è di Vala, tra l'altro, uno dei miracoli eucaristici riportati nel suo *De Corpore*.

Carlo il Calvo continua a intrattenere rapporti con Corbie e come suo nonno ha l'abitudine di commissionare delle *quaestiones* ai teologi. Ma perché proprio sull'eucaristia? Nell'ambito della ricostruzione dell'impero romano cristiano – e proprio mentre l'unità di questo impero è compromessa a Verdun, in quello stesso anno 843 – la questione della comunità della fede attraverso i sacramenti diventa centrale⁶⁵. La curiosità eucaristica del sovrano non sorge dal nulla ma presumibilmente dalla precedente disputa su temi liturgici, legata alle vicende della successione imperiale, tra Amalario di Metz e Floro di Lione⁶⁶. Disputando del *triforme corpus* rituale di Cristo non si trattava ancora di una formalizzazione del problema della presenza nei termini di una disgiunzione. Nella sua sconvolgente novità, la *quaestio* rivolta ai monaci di Corbie appare come la domanda di un sovrano educato alle arti liberali a monaci ancora

⁶⁵ Cfr. J.-P. Bouhot, *op. cit.*, p. 84.

⁶⁶ Cfr. J.-P. Bouhot, *op. cit.*, p. 86.

legati all'insegnamento dei Padri. È la domanda di un legislatore a dei devoti incapaci di leggerla.

Dalla crisi alla risoluzione

Il grande progetto teologico del Medioevo cristiano sarà la costruzione di un linguaggio che permetta di restituire il significato pieno della fede dei Padri della Chiesa malgrado l'erosione di quel paradigma. A Corbie pare di cogliere un fotogramma del movimento di transizione e trasformazione di un paradigma nell'altro. De Lubac aveva scritto che la teologia di Ambrogio *al realismo più consequenziale unisce, sempre senza sforzi, lo spiritualismo più intrepido, tanto che un Pascasio e un Ratramno potranno ambedue, ciascuno dalla sua prospettiva, appellarsi ad essa*⁶⁷. E proprio a questa interpretabilità della dottrina di Agostino che Tommaso d'Aquino attribuirà l'errore di Berengario⁶⁸.

Ciò non implica che la dottrina dei Padri fosse contraddittoria. Thomas Kuhn, in un contesto del tutto diverso (la confutazione della fisica aristotelica da parte di Galileo), ha criticato l'impiego della categoria di *contraddizione* riferita a una teoria in un contesto storico dato: *La conoscenza precedente, egli scrive, può essere 'ambigua' o 'contraddittoria' soltanto nel significato speciale e del tutto antistorico che attribuisce 'ambiguità' e 'contraddizione' a tutte le teorie che il progresso scientifico, o in questo caso teologico, ha costretto la comunità degli scienziati a rifiutare*⁶⁹.

Le categorie della teologia eucaristica che si imporranno nei secoli a venire, realismo e simbolismo, sono figlie di questa rivoluzione metodologica, figlie dell'*intraducibilità* dell'antica credenza in una lingua filosofica che distingue là dove quella precedente non

⁶⁷ H. De Lubac, *op. cit.*, p. 190.

⁶⁸ Cfr. Tommaso, *Summa theologiae*, III, 75, 1.

⁶⁹ T. Kuhn, *La tensione essenziale e altri saggi*, Einaudi, Torino 2006, p. 99 e pp. 113-114.

distingueva; figlie di un fuoco di fila di trabocchetti dialettici che costringono la dottrina a salti mortali chiarificatori. Di fronte alle alternative secche della dialettica, si rende necessario il sacrificio della ricchezza semantica della credenza eucaristica (i protestanti diranno: anche di quella spirituale) per garantirne la chiarezza.

Se è vero, come ha sostenuto Jean-Paul Bouhot, che non c'è stata nessuna controversia eucaristica a Corbie nel nono secolo, i trattati di Pascasio e Ratramno possono comunque essere letti come due precoci tentativi di applicare le strutture formali della dialettica alla dottrina patristica. La controversia esplose solo due secoli più tardi, quando le alternative sulle quali si interrogavano i monaci – figura oppure verità? – cominciano a risultare effettivamente esclusive. Solo a questo punto si potrà costruire retrospettivamente la disputa artificiale di Corbie, vedendo in Pascasio un *realista* e in Ratramno un *simbolista*. Quella che a Corbie è una piccola crepa, una delle molteplici *quaestiones* stimulate dalla reintroduzione di un primo segmento di aristotelismo, si trasforma così nel precedente fittizio di una controversia.

Solo quando l'Occidente cristiano finisce di riassorbire il *corpus* aristotelico, per terminare all'inizio del dodicesimo secolo con i testi della *logica nova*, si giunge a una crisi della credenza eucaristica assai più consistente di quella che aveva *opposto* Ratramno e Pascasio. Con l'irruzione di un nuovo linguaggio filosofico, fatto di definizioni chiare e ferree regole di non-contraddizione, inesorabilmente appare una crepa sulla superficie dell'antica dottrina. Questa segmentazione della sostanza della credenza in uno spettro di possibili interpretazioni implica una divisione tra gli stessi credenti, realisti contro simbolisti, che più avanti porterà alla proliferazione delle eresie e delle tendenze scismatiche. Per dirla in termini weberiani, il disincanto del mondo attraverso la sua razionalizzazione apre un'epoca di politeismo dei valori.

La crisi del paradigma patristico e la lenta diffusione della logica aristotelica inaugurano un programma di disambiguazione delle credenze che trova sponda nella macchina conciliare. La credenza,

in effetti, costituisce il principio di inclusione ed esclusione dalla comunità e perciò la frontiera di uno spazio politico. Mano a mano che emergono nuove aree di indeterminatezza nella credenza, si manifesta l'esigenza di formularla in termini univoci, non fluttuanti e giuridicamente affidabili. Ma la credenza degli antichi sussisteva proprio in virtù della sua indeterminatezza – oggi diremmo forse della sua *inclusività* – che teneva assieme esigenze contrastanti e potenzialmente contraddittorie. Nel caso dell'eucaristia: l'esperienza dei sensi e la promessa soteriologica legata alla comunione con il corpo e il sangue di Cristo. La crisi medievale nasce dalla necessità, nella scolastica non ancora matura, di scegliere tra un realismo sacramentale ragionevolmente insostenibile e un simbolismo che odora di ateismo.

| | |
|------------------|-------------------|
| <i>Cristiani</i> | <i>Realisti</i> |
| | <i>Simbolisti</i> |

La teologia cristiana si trova con un enorme problema da risolvere: *tradurre* la dottrina eucaristica cattolica, ri-formularla in modo da conservarne il contenuto teologico in conformità con i parametri che si stavano imponendo, ovvero adeguare la credenza al nuovo paradigma, senza depotenziarne il valore soprannaturale: un progetto di ampio respiro che cogliamo compiuto in Tommaso d'Aquino. Secondo la dottrina scolastica matura, Cristo è realmente presente nel sacramento eucaristico, il quale assume l'apparenza fenomenica del pane in virtù di una *transustanziazione*, una trasformazione che riguarda solo la *substantia* e non le *species* sensibili. Questa è dunque la ri-formulazione aristotelica dell'antica dottrina del mistero. La soluzione di Tommaso in un colpo solo fa combaciare la logica con la fede, sottrae questa al campo della falsificazione empirica, e soprattutto reintegra l'ambiguità della credenza, convogliandola e *nascondendola* nel concetto di sostanza.

| | |
|----------------|---------------------------|
| <i>Figura?</i> | <i>Transustanziazione</i> |
| <i>Verità?</i> | |

Soluzione sicuramente elegante, ma che risulterà artificiosa o poco intuitiva fuori dal perimetro dell'intelligenza scolastica. Gli interpreti luterani denunceranno un impoverimento della dottrina. La nuova controversia non riguardò l'alternativa tra due opzioni, bensì la stessa impostazione della questione, il lessico e l'ontologia di riferimento. In effetti Martin Lutero non negò la presenza reale ma la dottrina della transustanziazione, cioè non rifiutò di dire che l'eucaristia fosse il corpo di Cristo bensì rifiutò di dire che lo fosse secondo i parametri dell'ontologia tomista. Negò che qui fosse questione di specie e sostanze, negò che fosse questione di concili e formulazioni vincolanti. Lutero impugnò la tradizione patristica, e in particolare Agostino, per contrastare l'aristotelizzazione della fede cattolica. Il suo rifiuto della transustanziazione va dunque letto assieme ai suoi giudizi severissimi sullo stagirita: *Non si diventa teologo se non senza Aristotele; In breve, tutto Aristotele sta alla teologia come le tenebre stanno alla luce*⁷⁰. In altri termini, la posizione di Lutero risulta eretica perché contraddittoria all'interno di una segmentazione delle posizioni che il teologo tedesco rifiuta in partenza, e che lo posizionano come *outsider* rispetto al paradigma scientifico di riferimento.

La crisi viene risolta, insomma, ma la soluzione non poteva venire a tutti, dal momento che delegava un immenso potere alla classe di tecnici della teologia incaricata di far *quadrare* la fede. Pensando ancora a Weber, osserviamo che la modernizzazione dottrinale ha come inevitabile correlativo l'istituzione e l'espansione di una classe burocratica impegnata per produrre una sintesi legale-razionale del dogma con continui aggiornamenti e revisioni. Questa classe, composta da esperti in diritto canonico, teologi e intellettuali

⁷⁰ Lutero, *Disputa contro la teologia scolastica* (1517), 44 e 50.

ecclesiastici, ha il compito di interpretare e adattare i principi della fede alle mutevoli circostanze storiche e sociali. In questo modo, la modernizzazione della dottrina religiosa non solo si conforma alle esigenze della razionalità legale, ma diventa anche uno strumento per gestire le tensioni e le contraddizioni interne alla comunità di fede.

Corbie è uno snodo centrale nella storia della teologia cristiana, la prima manifestazione di una incomunicabilità tra l'epoca dei padri e il Medioevo, primo effetto di un processo di razionalizzazione che porterà alla ritraduzione integrale della dottrina cristiana alla luce del principio di non-contraddizione. A un costo altissimo, che non fu soltanto la divisione del corpo della Chiesa, ma inoltre la costituzione *ad hoc* di un paradigma definitivamente irrigidito e chiuso a chiave nella propria inconfutabilità.