

II RITO DELL'EUCARISTIA

Aspetti fondamentali della celebrazione e del mistero eucaristico

Introduzione

Il tema che affrontiamo questo pomeriggio ha l'obiettivo di aprire la strada alla comprensione generale del mistero eucaristico cogliendone gli aspetti fondamentali in relazione alla sua celebrazione. Già questa affermazione, ovvero il riferimento fin da subito al rito e alla celebrazione, non è così scontato, dal momento che l'impostazione tradizionale della trattazione sull'eucarestia prevedeva fino al Vaticano II una netta distinzione tra l'approccio sistematico (dogmatico, 'teologico') e l'approccio liturgico. Un conto era il significato del sacramento (parte teologica), un conto era la sua celebrazione (parte cerimoniale).

Il significato del sacramento prevedeva tutta una riflessione assai ampia sul significato teologico e la comprensione del mistero, mentre la parte liturgica era semplicemente quella cerimoniale, ovvero 'le cose da fare' perché il sacramento fosse valido e ben celebrato, con diverse forme più o meno solenni. Ancora oggi diciamo 'non fare tante cerimonie!', quando vogliamo andare alla sostanza delle cose. Un conto è la sostanza, quello che conta: era la parte dogmatica e sistematica. Un'altra cosa era la *cerimonia*: le cose da fare, da fare anche bene, perché il sacramento sia celebrato con più o meno solennità, ma tra le quali poi le cose *essenziali* erano ben poche: forma e materia del sacramento, e la preghiera recitata esattamente. Prima del concilio (forse anche dopo) qualcuno insegnava che la Messa era "valida" se si era presenti in chiesa dal momento in cui il sacerdote scopriva il calice fino a quando tornava a coprirlo dopo aver fatto la comunione. In certi paesi succedeva così, che gli uomini si riunivano sul sagrato della chiesa più o meno all'ora in cui incominciava la Messa a discorrere di campi e vitelli, del sole e della pioggia, entrando poi in chiesa al momento buono per non "perdere messa". Nel frattempo il sacerdote (in presbiterio) aveva recitato le preghiere ai piedi dell'altare, il gloria, l'oremus, l'epistola, il Vangelo..., mentre le donne (nella navata della chiesa) dicevano il rosario. Con il concilio vaticano II questo dovrebbe essere cambiato, anche se non è cambiata — in parecchi cristiani sia di campagna che di città la vecchia abitudine di arrivare a Messa puntualmente in ritardo. Tanto "la Messa è ancora buona", anche se si arriva durante la predica. Il catechismo di Pio X nella versione del 1912, d'altronde era molto chiaro:

"267. Che cosa sono i sacramenti?"

I sacramenti sono segni efficaci della grazia, istituiti da Gesù Cristo per santificarci.

286. Quante cose si richiedono per fare un sacramento?"

Per fare un sacramento si richiedono tre cose: la materia, la forma e il ministro, il quale abbia l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa

287. Che cos'è la materia del sacramento?"

Materia del sacramento è l'elemento sensibile che si richiede per farlo, come l'acqua nel Battesimo.

288. Che cos'è la forma del sacramento?"

Forma del sacramento sono le parole che il ministro deve proferire nell'atto stesso di applicare la materia.

289. Chi è il ministro del sacramento?"

Ministro del sacramento è la persona capace che lo fa o conferisce, in nome e per autorità di Gesù Cristo".

Dunque queste erano le cose importanti. Il rito, la liturgia, era solo 'cerimonia', un di più *ad sollemnitatem*.

Come scrive Pierpaolo Caspani¹, fonte principale per le cose che diremo questa sera, «oggi siamo consapevoli che è impossibile comprendere i sacramenti senza partire dal fatto che essi non esistono se non in quanto vengono celebrati. L'aspetto rituale non è un ornamento che si aggiunge a una realtà che esiste già in sé e per sé costituita a prescindere da esso; il rito è il modo in cui il sacramento si dà; il sacramento esiste 'al modo del rito' (*in genere ritus*)». Di conseguenza, parlare di eucarestia significa parlare dell'eucarestia come si dà nella prassi celebrativa della chiesa: qui c'è tutto, teologia sistematica e teologia liturgica².

1. Di che cosa parliamo quando parliamo di 'eucarestia' (Caspani, p. 10-11)

«Quando parliamo di 'eucarestia' possiamo indicare con questo termine realtà che hanno tutte un collegamento fra loro, ma che non sono esattamente la stessa cosa. «Eucarestia può indicare la *celebrazione eucaristica*, , 'la messa'. La stessa parola viene anche usata per indicare il 'pane consacrato'. Oppure, quando qualcuno dice 'vado all'eucarestia', vuole riferirsi al gesto della *comunione*... La celebrazione della messa, il pane consacrato, il gesto della comunione: ciascuna di queste realtà può essere legittimamente indicata con il nome di eucarestia, ma nessuna di esse è puramente o semplicemente identica alle altre»³. Per di più noi veniamo da una tradizione per cui 'assistere alla messa', 'ricevere' o 'fare la comunione', adorare l'ostia...erano settori distinti della pietà eucaristica. Non per nulla ad esempio, la comunione eucaristica raramente era ricevuta dai fedeli all'interno della messa. Fu solo Pio X con il decreto *Tridentina synodus* (16 luglio 1905), a invitare alla comunione frequente, anche quotidiana. Lo stesso papa con il decreto *Quam singulari* dell'8 agosto 1910 anticipava l'età della prima comunione a 7 anni (è per quello che la confermazione poi si spostò dopo la prima comunione). Questa frammentazione della prassi celebrativa dell'*eucarestia* portava a parlare dell'eucarestia in modo frammentato tra temi affrontati in capitolo diversi che erano: la presenza reale e la transustanziazione; la comunione eucaristica; il sacrificio della messa. Oggi a noi sta il compito di riequilibrare il discorso e uscire da questa frammentazione mentale che ancora abbiamo.

Tra i meriti del movimento liturgico del XX secolo c'è quello di aver riproposto una visione globale del mistero eucaristico, considerato non più solo a partire dal pane e vino consacrati, ma a partire dalla *celebrazione*. Questa acquisizione ha contribuito in modo determinante a rinnovare anche la teologia eucaristica⁴: allora, fin da subito possiamo precisare che «quando parliamo di *eucarestia* ci riferiamo al mistero che si realizza nella celebrazione (la messa), durante la quale, grazie alla preghiera eucaristica, il pane e il vino diventano il corpo e il sangue di Cristo, ricevuti nella comunione dai fedeli presenti, portati ai malati e adorati anche al di fuori della celebrazione»⁵ da noi cattolici.

2. Prospettive bibliche⁶

Noi generalmente usiamo il termine 'eucarestia' per indicare il rito che i cristiani chiamano così. Allora, interpellando il NT cerchiamo i passi in cui compare il verbo *eucharistéo* e il sostantivo *eucharistia*. «Nel NT, però, i due termini non hanno ancora un significato tecnico, non sono cioè

¹ CASPANI P., *Pane vivo spezzato per il mondo. Linee di teologia eucaristica*, Cittadella Editrice, Assisi, 2011, qui p. 5-6.

² D'altronde, come scrive Giacomo Canobbio, «un Gesù non celebrato non potrebbe essere riconosciuto come Cristo» (cfr. G. Canobbio, *I fondamenti cristologici della liturgia*, «Liturgia» 31(1997), p. 827-835, qui p. 834). Dire 'Cristo' è dire un appellativo di lode e celebrazione a partire dal riconoscimento della singolarità di 'quel' Gesù storico, che allora io 'celebro' come messia e Signore.

³ CASPANI P. *Pane vivo*, op. cit. p. 10.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ivi, p. 11.

⁶ CASPANI P. *Pane vivo*, op. cit. p. 15-57.

ancora specificatamente riferiti al rito eucaristico. Il verbo *eucharisteo*, che compare nei racconti dell'istituzione (Mc 14, 23; Mt 26, 27; Lc 22, 17.19; 1Cor 11,24), significa genericamente 'rendere grazie', mentre il sostantivo *eucharistia* indica altrettanto genericamente una preghiera di ringraziamento⁷. D'altra parte, il rito da noi denominato 'eucarestia', viene designato con altre due espressioni: *klasis tou artou* (latino: *fractio panis*- Lc 24,30.35; At 2,42.46; At 20,7.11; At 27,35; 1Cor 10,16) e *kyriakòn deipnon* (1Cor 11,20). Occorre dunque prestare attenzione ai testi nei quali compaiono queste espressioni, interpretandoli grazie ai contributi dell'esegesi contemporanea⁸⁹.

2.1 La prassi eucaristica delle comunità apostoliche¹⁰

La pratica primitiva dell'eucaristia è documentata da brevi cenni presenti negli Atti degli apostoli e da due richiami contenuti nella prima lettera di Paolo ai Corinti.

2.1.1 Atti degli Apostoli

Gli Atti parlano della comunità cristiana che si raccoglie a Gerusalemme all'indomani della Pentecoste. Essa si stacca gradualmente e progressivamente dal giudaismo in particolare per ciò che concerne i gesti cultuali. L'elemento che, più di ogni altro, caratterizza la novità del culto cristiano è indicato con l'espressione *klasis tou artou*, che ricorre 4 volte (At 2,42.46; 20, 7-11; 27,35). Le prime due volte sono all'interno di uno dei 'sommari' che riportano la vita della prima comunità: "Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, *nello spezzare il pane* e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e *spezzavano il pane* a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo la simpatia di tutto il popolo" (At 2, 42-48).

Quattro elementi caratterizzano la vita della prima comunità cristiana: la *didaché ton apostolon*, l'istruzione che approfondisce il primo annuncio della fede; la *koinonia*, la comunione nella stessa fede, che non si riduce alla condivisione dei beni a vantaggio dei bisognosi, pur trovando in essa una eloquente espressione visibile; la *klasis tou artou*, sulla quale concentriamo la nostra attenzione; le *proseuchai*, le preghiere, che presumibilmente includono salmi, nuove composizioni cristiane ed effusioni spontanee dettate dallo Spirito.

In ambiente giudaico l'espressione *klasi tou artu* indica il rito che dà avvio al pasto; il capofamiglia benedice il pane, lo spezza e lo distribuisce ai presenti; l'espressione potrebbe anche essere usata per indicare (come sineddoche) l'intero banchetto. Da qui, l'ipotesi che anche negli Atti la *klasis tou artu* designi il rito iniziale di un pasto comune oppure il pasto stesso, non invece l'eucarestia. Tuttavia, l'espressione è tipica del vocabolario di Luca, il quale scrive per i cristiani di origine greca, che quindi non conoscono e non hanno riferimenti alle prassi giudaiche e quindi non sarebbero in grado di comprendere questa espressione se essa indicasse il rito giudaico che dà inizio a un pasto comune. Quindi è più logico pensare che l'espressione *klasis tou artou* abbia un significato tecnico,

⁷ È il cap. 9 della *Didaché* che comincia a utilizzare il sostantivo *eucharistia* in senso tecnico per indicare la preghiera del rendimento di grazie sul pane e sul calice. Alcuni, come Enrico Mazza, sottolineano ancora la distinzione tra i verbi *eucharisteo* ed *eulogheo*, che compare in questi testi, per indicare tipi diversi di preghiere: l'*eulogia* sarebbe una breve preghiera di benedizione, che si limita a enunciare il motivo per cui si benedice Dio; l'*eucharistia*, invece, corrispondente alla *berakha* ebraica, sarebbe una preghiera di rendimento di grazie più lunga e articolata, talvolta composta da più strofe e con carattere narrativo. È l'inizio di quelle che noi chiamiamo 'preghiere eucaristiche'. Cfr. MAZZA E., *Eucaristia: azione di grazie e di lode. Mangiare e bere il pane della vita*, in "Rivista Liturgica" 87(2000) 389-398.

⁸ Cfr. in part. LEON-DUFOUR X., *Condividere il pane eucaristico*, Elledici, Leumann (Torino), 2005².

⁹ CASPANI P. *Pane vivo*, op. cit. p. 15-16.

¹⁰ Per questa parte, *ivi*, p. 16-58.

ben noto ai cristiani e riferito a un pasto che non è come quelli ordinario. C'è anche da dire che la Chiesa nascente iniziava a volersi differenziare rispetto alla comunità giudaica e ai suoi riti, e questo permette di pensare che l'espressione *klasis tou artou* abbia ben presto assunto un significato caratteristicamente cristiano, venendo a indicare il gesto che più di ogni altro, identifica i discepoli di Cristo entro il contesto giudaico.

In base a questa conclusione, possiamo trovare un riferimento all'eucarestia anche in altri testi in cui ricorre lo stesso sintagma *klasis tou artou*.

A Troade (Nord ovest dell'attuale Turchia), forse nella primavera del 58, Luca è testimone oculare di un'assemblea di cristiani, riuniti con Paolo 'il primo giorno della settimana' (la domenica), segnato dal ricordo della risurrezione del Signore (At 20,7-12). L'assemblea ha carattere liturgico: è di domenica, e viene usato il verbo *synago* (At 20,7) e la riunione si svolge in una sala rischiarata da numerose lampade (At 20,8). La riunione inizia con un lungo discorso di Paolo e ha come scopo proprio la *klasis tou artou*.

Due anni dopo, nel 60, nel mare tra Creta e Malta, mentre la nave su cui Paolo viene condotto a Roma è alla deriva nella tempesta, Paolo "prese un pane, rese grazie a Dio davanti a tutti, lo spezzò, e cominciò a mangiare" (At 27,35). I vocaboli usati sono tipici del linguaggio eucaristico della prima comunità e la successione dei gesti è identica a quella che in LC 22,19 scandisce l'azione di Gesù nell'ultima cena. La stessa successione di gesti si trova nel cuore del racconto dei discepoli di Emmaus, in cui il gesto eucaristico è rivelazione del Signore, ma ciò presuppone l'identificazione del Signore con l'eucarestia: proprio perché è il Signore, l'eucarestia può rivelarlo.

2.1.2 La prima lettera ai Corinti

Qui Paolo fa due richiami all'eucarestia. Nel primo caso, 1Cor 10, 16-17, egli vuole distogliere i cristiani dal partecipare ai banchetti sacrificali pagani, nel secondo caso, 1Cor 11, 17-34, interviene contro gli abusi che si erano insinuati nell'assemblea liturgica di Corinto.

Riprendiamo questo secondo passo, che documenta l'uso abituale dei cristiani di Corinto di 'radunarsi'¹¹ per mangiare 'la cena del Signore' (*Kyriakon deipnon*). Queste riunioni comprendono un pasto comunitario durante il quale si verificano gli abusi contro i quali Paolo mette in guardia la comunità: invece di essere espressione di fraternità, infatti, il pasto diventa la cena privata di alcuni benestanti, da cui i meno abbienti rimangono esclusi. Questo comportamento, oltre a gettare discredito sulla Chiesa, rivela che i Corinti hanno perso il senso del loro radunarsi: il loro, infatti, 'non è più un mangiare la cena del Signore' (1Cor 11,20). Proprio per recuperare il senso di tale cena, Paolo richiama ciò che ha proposito di essa tramanda la tradizione cristiana: "ho ricevuto dal Signore ciò che a mia volta vi ho trasmesso" (1Cor 11,23). Siamo di fronte ad un'espressione tecnica (*parélabon- parédoka*, ho ricevuto -ho trasmesso) per indicare la catena della tradizione, all'origine del quale si trova il Signore stesso e ciò che Egli fece 'nella notte in cui veniva tradito' (1Cor 11,23). L'eucarestia è il sacramento dell'unità della Chiesa in quanto corpo di Cristo e questo è quanto Paolo sottolinea in 1Cor 10, 16-17, quando dice "Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione (*koinonia*) con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione (*koinonia*) con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane". Il capovolgimento del per noi ormai tradizionale pane-calice in calice-pane alcuni lo spiegano con la volontà di sottolineare la qualità del pane, dal fatto cioè che quel pane sia comunione/sacramento del corpo di Cristo, in riferimento all'ultima cena e al suo sacrificio sulla croce. Nella tradizione religiosa dei popoli, il 'mangiare' è atto di comunione, di condivisione fino a essere uniti in una cosa sola. Fenomenologicamente, se mangio del pane, quello entra in me e si perde in me, diventa me che lo assomilo. Qui, per Paolo, il mangiare

¹¹ Il verbo *synerchomai* ricorre 5 volte nel brano: nell'antichità esso designava le convocazioni ufficiali del popolo di una città; il suo uso qui lascia intendere che la 'cena del Signore' rappresenta l'atto con cui il Signore raduna il suo popolo.

il pane, la comunione al corpo di Cristo, fa sì che noi diventiamo questo corpo. *Noi siamo il corpo di Cristo*, che è la Chiesa. E questo avviene perché i cristiani partecipano dell'unico pane spezzato, che è comunione/sacramento del corpo di Cristo. Secondo l'ipotesi più accreditata, proprio la tradizione eucaristica attestata da 1Cor 10, 16-17, starebbe all'origine della formula paolina che qualifica la Chiesa come 'corpo di Cristo' (1Cor 12, 27). Corpo di Cristo sarebbe dunque anzitutto il corpo personale/storico del Signore che, comunicandosi sacramentalmente nell'unico pane eucaristico, viene a includere tutti coloro che partecipano di quel pane e diventa così corpo ecclesiale, il cui attributo essenziale è l'*unità*. Affinché i cristiani di Corinto riscoprano il senso autentico del loro celebrare, Paolo ripropone il racconto di ciò che il Signore stesso ha fatto 'nella notte in cui veniva tradito' a cui segue un versetto che ha il sapore di un commento teologico: "Ogni colta infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate (*katanghellete*) la morte del Signore, finché egli venga" (1Cor 11,26). Il verbo usato non ha valore imperativo. Non è un comando: voi 'dovete' annunciare la morte del Signore, ma è la constatazione di un dato di fatto: il gesto di mangiare quel pane e bere quel calice-la celebrazione eucaristica, dunque- è annuncio/proclamazione della morte del Signore. Non è solo un annuncio a parole, ma pragmatico, nei fatti: è un annuncio-proclamazione che ha la pregnanza e l'efficacia del memoriale e quindi realmente riporta chi annuncia all'evento commemorato. Vediamo meglio che cosa significa questo. Siamo rimandati all'ultima cena di Gesù, all'interno della quale l'istituzione dell'eucarestia è attestata, oltre che da 1Cor 11,23-25, da Mt 26, 26-29, Mc 14,22-25 e Lc 22, 14-20.

2.1.3. L'ultima cena

2.1.3.1 I racconti dell'istituzione

I racconti dell'istituzione non sono una ricostruzione dettagliata e puntuale dell'ultima cena. Pur radicandosi nell'evento storico della cena, essi direttamente rispecchiano i tratti fondamentali della celebrazione eucaristica della prima comunità cristiana. L'evento storico quindi è riportato attraverso il filtro costituito dall'esperienza delle prime comunità cristiane che obbedendo al comando di Gesù, celebrano l'eucarestia e, raccontando l'ultima cena, legittimano il loro celebrare mostrando da dove esso ha origine.

Il confronto tra i quattro racconti (Mt, Mc, Lc, Paolo) rivela da una parte una sostanziale concordanza nel riferire gesti e parole di Gesù, dall'altra alcune differenze che permettono di raggrupparli secondo due tradizioni distinte. Da un lato Mc e Mt, dall'altra Lc e Paolo. Mettiamo in luce alcune di queste differenze:

- solo Paolo e Luca riportano il comando 'Fate questo in memoria di me' (Lc 22,19; 1Cor 11, 24.25), che invece Mc e Mt non esplicitano;
- in Mc e Mt i gesti e le parole di Gesù sul calice seguono immediatamente quelli sul pane, mentre Luca e Paolo precisano che Gesù prese il calice 'dopo aver cenato' (Lc 22,20; 1Cor 11,25);
- le parole sul calice sono formulate in modo diverso (Mc e Mt evidenziano una simmetria maggiore nel testo: "Questo è il mio corpo/ questo è il mio sangue dell'alleanza"; in Luca e Paolo abbiamo: "Questo è il mio corpo/questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue);
- in Mc e Mt c'è una maggiore abbondanza di semitismi.

Per questo più accentuato sfondo semitico, per Mc e Mt si parla di tradizione palestinese, che rispecchierebbe la celebrazione eucaristica della chiesa di Gerusalemme (o comunque di una comunità di ambiente palestinese).

Per Luca e Paolo, invece, si parla di tradizione antiochena, che rispecchia la liturgia della chiesa di Antiochia (o comunque di una comunità di ambiente ellenistico). Il racconto è stato tramandato sin

dall'inizio secondo queste due versioni che rispecchiano due tradizioni liturgiche indipendenti benché radicate nel medesimo evento storico.

Dal punto di vista della redazione la versione più antica sembra essere quella di Marco, la cui data di composizione andrebbe collocata nei primi dieci anni dopo la morte di Gesù. Tuttavia, la narrazione che meglio corrisponde agli eventi dell'ultima cena, ovvero il racconto che storicamente è più compatibile con lo svolgimento della cena rituale giudaica, pare essere quella di Luca, che quindi acquisisce un'importanza particolare per delineare la storia dell'eucarestia.

2.1.3.2 L'ultima cena fu una cena pasquale?

Seguiamo ancora la riflessione di Caspani¹². In riferimento al contesto per il quale ebbe luogo l'ultima cena, la questione fondamentale riguarda il suo carattere pasquale o meno. Il problema sorge a motivo della discordanza tra la cronologia dei vangeli sinottici e quella del vangelo di Giovanni, il quale peraltro colloca nell'ultima cena la lavanda dei piedi, ma non l'istituzione dell'eucarestia. Per qualificare l'ultima cena di Gesù, i sinottici utilizzano l'espressione tecnica *phagéin tò pascha*, che indica la cena pasquale, celebrata, secondo le norme levitiche (Lv 23,5), la sera del 14 di Nisan, dopo il tramonto. Anche i preparativi che precedono la cena di Gesù coi suoi spingono a identificarla con una cena pasquale (Mc 14,12-16; Mt 26,17-19; Lc 22,7-13). In tal caso, la morte di Gesù sarebbe avvenuta il pomeriggio successivo, 15 di Nisan, giorno di Pasqua. Dal vangelo di Giovanni risulta invece che Gesù sarebbe morto il pomeriggio del 14 di Nisan.

Due elementi spingono in questa direzione: secondo Gv 18,28, i Giudei che accompagnano Gesù da Pilato non entrano nel palazzo del governatore, per evitare di contaminarsi e poter così «mangiare la Pasqua» (cioè celebrare la cena pasquale); ciò significa che il processo di Gesù davanti a Pilato precedette la cena pasquale. In secondo luogo, dopo aver descritto la morte di Gesù, Giovanni scrive: «Era il giorno della Parasceve (paraskeuē) e i Giudei, perché i corpi non rimanessero in croce durante il sabato - era infatti un giorno solenne quel sabato -, chiesero a Pilato che fossero spezzate loro le gambe e fossero portati via» (Gv 19,31). Poco prima l'evangelista aveva precisato che si trattava della «Parasceve della Pasqua (paraskeuē tou páscha)» (Gv 19,14), che dunque quell'anno cadeva di sabato. Se quindi Gesù morì il pomeriggio della vigilia di Pasqua, l'ultima cena coi suoi discepoli non fu la cena pasquale (che avrebbe dovuto aver luogo quella sera, dopo il tramonto), bensì una cena d'addio.

Ecco, in sintesi, i dati della questione: l'ultima cena fu una cena pasquale e, quindi, Gesù morì il giorno di Pasqua (15 di Nisan), come risulta dai sinottici; oppure Gesù morì la vigilia di Pasqua (14 di Nisan) e, dunque, l'ultima cena non fu una cena pasquale, come risulta dal quarto vangelo? A tutt'oggi queste domande non hanno ancora trovato una risposta univoca e sicura.

L'esponente più significativo dell'interpretazione dell'ultima cena come cena pasquale è J. Jeremias, secondo il quale «l'anticipazione di 24 ore dell'ultima cena in Giovanni è probabilmente dovuta alla diffusa assimilazione di Gesù con l'agnello pasquale: in virtù di tale assimilazione si volle far coincidere la morte di Gesù con l'immolazione degli agnelli pasquali al pomeriggio del 14 Nisan». Di parere diverso è, tra gli altri Léon-Dufour, che ritiene non probanti le argomentazioni dell'esegeta tedesco: a suo parere Gesù avrebbe dato alla cena una tonalità pasquale, senza però riprendere puntualmente il rituale della Pasqua ebraica. Possiamo ricordare anche l'ipotesi di A. Jaubert, secondo cui, al tempo di Gesù sarebbero stati in uso due calendari: uno arcaico, seguito da alcuni ambienti fervorosi del giudaismo postesilico, e uno divenuto ufficiale da circa due secoli, seguito dai sacerdoti e dalle autorità. Gesù avrebbe seguito il primo calendario, che fissava la Pasqua sempre al mercoledì e la cena pasquale la sera precedente: Gesù, dunque, avrebbe mangiato la cena pasquale (senza l'agnello immolato nel tempio) il martedì sera e sarebbe stato crocifisso il venerdì pomeriggio. Per quanti seguivano il calendario ufficiale, cui fa riferimento la cronologia giovannea,

¹² Op. cit., p. 24-26

la cena pasquale si collocava invece al venerdì sera (14 di Nisan) e la grande festa pasquale al sabato (15 di Nisan).

Qualunque sia la soluzione sul piano storico, due osservazioni restano comunque valide. In primo luogo, Gesù inserì l'istituzione dell'eucaristia in due momenti (lo spezzare del pane e la benedizione del calice) che si trovano in tutte le cene ebraiche festive e non solo nella cena pasquale. In secondo luogo, pur nella discordanza della cronologia, sia i sinottici che Giovanni mettono in luce un dato teologico di grande rilievo: la morte di Gesù è la vera Pasqua, di cui la Pasqua ebraica è prefigurazione. I sinottici esprimono questo dato identificando l'ultima cena di Gesù con la cena pasquale ebraica; Giovanni, invece, lo fa valere grazie alla coincidenza tra la morte di Gesù e il momento in cui, nel cortile del tempio, vengono immolati gli agnelli destinati alla cena pasquale; come a dire: è Gesù il vero Agnello pasquale.

2.1.3.3 Lo svolgimento dell'ultima cena

Rispetto a Marco e Matteo, la narrazione lucana della cena è molto più accurata e consente di mettere in luce una struttura rituale tripartita: il rito di apertura, la cena vera e propria e il rito di chiusura. L'apertura è costituita da due elementi: il rito del calice e quello del pane, ciascuno accompagnato da parole esplicative. Le parole escatologiche, relative sia alla Pasqua che al calice, annunciano che Gesù non mangerà più la Pasqua né più berrà il "frutto della vite" fino a che non sia compiuto il regno di Dio (Lc 22,15-18). «La profezia della morte [...] di Gesù [...] è rivestita di luce splendente. Gesù guarda alla morte che lo attende con la certezza della vittoria, egli guarda oltre la morte alla gloria ventura del regno di Dio»²¹. Manca invece qualsiasi riferimento al rapporto tra questo primo calice e il sangue di Cristo. Le parole sul pane che viene spezzato, come all'inizio di ogni cena, comprendono un rendimento di grazie e stabiliscono un chiaro rapporto d'identità tra il pane e il corpo di Cristo (Lc 22,19). Dopo il rito di apertura, ha luogo la cena vera e propria, al termine della quale c'è una preghiera di rendimento di grazie, recitata tenendo in mano il calice che conclude il rito (Lc 22,20). Luca non dice esplicitamente che l'ultimo calice fu accompagnato da una preghiera di azione di grazie; lo si desume dall'avverbio *hosáutos* che si trova in posizione appositiva rispetto al calice («il calice, allo stesso modo») e lascia presumere che le azioni precedentemente compiute sul pane vengano ripetute sul calice. Le parole esplicative di Gesù qualificano il calice come «la nuova alleanza nel mio sangue, che è versato per voi». Così termina il racconto lucano della cena, senza che sul calice venga ripetuto l'ordine di iterazione, collocato al termine delle parole sul pane («Fate questo in memoria di me»).

2.1.3.4 Dall'ultima cena alla celebrazione eucaristica

Una struttura analoga a quella della cena descritta da Luca si ritrova nella cena festiva giudaica (sia pasquale che non pasquale). Anch'essa comprende tre momenti: il *Qiddush* (santificazione), che introduce la celebrazione della festa e comprende il rito del calice e quello del pane¹³; la cena vera e propria; il rito conclusivo con la *Birkat ha-mazon*, l'azione di grazie sull'ultimo calice. Il testo di Luca non è l'unico caso in cui si trova questa successione di momenti rituali. Una sequenza simile è

¹³ «Il *Qiddush* è costituito di tre parti: all'inizio c'è il rito del calice che comincia con il racconto di Gen 1,316-2,1-3. Dopo la lettura abbiamo una corta benedizione: "Benedetto sei tu, Signore, Dio nostro, re dell'universo, che crea il frutto della vite". A questa si aggiunge una seconda benedizione per la santificazione del sabato o di un'altra festa [...]. Terminato il rito del calice, comincia il rito del pane. Il padre di famiglia prende in mano il pane e lo depone sul tavolo dopo avere recitato la seguente benedizione: "Benedetto sei tu, Signore, Dio nostro, re dell'universo, che produce il pane dalla terra". Finita la benedizione, il padre di famiglia spezza il pane e lo distribuisce per la cena che segue immediatamente»: E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, qui 33.

rinvenibile infatti in un documento della Chiesa delle origini, la *Didaché*¹⁴. I capitoli 9 e 10 di questo libretto potrebbero rappresentare uno stadio arcaico della celebrazione eucaristica, la cui struttura può essere messa in parallelo sia col testo lucano, sia con la cena festiva giudaica. In effetti, al cap. 9 abbiamo due rendimenti di grazie - uno sul calice (9,2) e l'altro sul pane spezzato (9,4) - che ripropongono la struttura del *Qiddush*; al testo riguardante il pane si aggiunge, a mo' di embolismo, una preghiera per l'unità della Chiesa (9,4). Alla fine del pasto, c'è un'altra azione di grazie che sembra essere la cristianizzazione della *Birkat ha-mazon*, introdotta dalla rubrica: «Dopo che vi sarete saziati, così *rendete grazie*» (10,1)¹⁵. Non è possibile dire quali di queste preghiere rappresenti l'anafora, perché non sono ancora assemblate e fuse insieme. La funzione di *Didaché* 10 sembrerebbe però quella di una preghiera di ringraziamento dopo la comunione.

Un rito analogo a quelli visti finora si trova in 1Cor 10,16-17. Esso si articola in due momenti: il rito del calice con la sua benedizione e il rito del pane spezzato, cui è legato il tema dell'unità. Questa sequenza corrisponde a quella della *Didaché*, dove pure c'è un rapporto stretto tra il rito del pane e il tema dell'unità. Rispetto a Luca e alla *Didaché*, però, in 1Cor 10,16-17 non si parla della cena, la cui scomparsa porta con sé la scomparsa dell'azione di grazie dopo la cena, confermata dall'assenza di qualsiasi riferimento alla *Birkat ha-mazon*. Un cenno ad essa tuttavia si ritrova nella qualifica del calice come "calice di benedizione", locuzione che ben si addice alla coppa su cui è stata pronunciata la *Birkat ha-mazon*. Nel testo paolino, quindi, giunge a compimento la tendenza a unificare il rito del pane/corpo di Cristo e quello del calice/sangue di Cristo: entrambi vengono collocati all'inizio del pasto, con il calice qualificato come «nuova alleanza» nel sangue di Cristo che si sposta dalla fine della cena all'inizio, sostituendo il calice che apriva la cena. Analogo spostamento riguarda anche la *Birkat ha-mazon*, che passa dal dopo cena all'inizio del pasto, sostituendo la breve benedizione che lì si trovava: si spiegherebbe così la qualifica di "calice di benedizione", che 1Cor 10,16 attribuisce a questo primo calice. Il risultato è dunque la successione calice-pane, documentata da *Didaché* 9 e da 1Cor 10,16. Questa struttura «deve aver avuto vita molto breve se si considera che 1Cor 11 ci attesta il racconto della cena, già costruito con la successione pane-calice», che molto presto si impone come normale. Se l'analisi dei testi sembra confermare la fondatezza di questa ipotesi, non siamo però in grado di ricostruire i motivi che hanno portato in tempi brevi alla sostituzione della sequenza calice-pane con la sequenza pane-calice. In ogni caso, l'avvicinamento dei due riti «produrrà la loro unione, cosicché le due preghiere di rendimento di grazie (una sul pane e una sul calice) si fonderanno in un unico testo che varrà sia per il pane sia per il calice considerati ormai *per modum unius*, ossia come un unico elemento».

2.1.4 La categoria di *memoriale*

C'è una chiave di lettura sintetica che consente di cogliere l'orizzonte di senso globale della celebrazione eucaristica. La troviamo in una delle parole esplicative usate da Gesù, ed è la categoria di *anamnesis* ('memoriale').

La categoria di *anamnēsis* ("memoriale") si trova nel quadro del comando che suona: *toûto poiéite eis tēn emēn anamnēsin* (Lc 22,19; 1Cor 11,24.25).

¹⁴ A partire dal presupposto secondo cui 1Cor conosce la liturgia eucaristica della *Didaché*, Mazza ritiene che l'origine di tale liturgia sia anteriore al 50-52: in quegli anni infatti Paolo ha evangelizzato Corinto e attorno a queste date va collocata l'origine della liturgia di quella comunità: cf E. MAZZA, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 1992, qui 50.

¹⁵ La frase ha origine da Dt 8,10 e indica il momento in cui va detta la *Birkat ha-mazon*: dopo aver cenato. Stante questo, la rubrica di *Did.* 10,1 rivela una stretta corrispondenza con l'indicazione di Lc 22,20: «E, dopo aver cenato, fece lo stesso con il calice dicendo...».

Tale comando è riportato solo da Luca e Paolo. Nell'ipotesi più accreditata, la sua mancanza in Marco e Matteo viene spiegata osservando che, col fatto stesso di celebrare l'eucaristia, la comunità primitiva di fatto eseguiva il comando del Signore, il che rendeva superfluo riportarne l'esplicita formulazione. Quale termine semitico stia alla base del greco *anámnesis* e perché proprio questo termine sia stato usato per tradurlo sono domande ancora oggetto di discussione. E tuttavia, qualunque sia la risposta a tali domande, pare certo che il concetto soggiacente sia quello di memoriale che, nel suo senso pregnante, indica un Tito liturgico attraverso cui il popolo rivive le azioni di Dio in suo favore. Nella tradizione ebraica e giudaica, il memoriale per eccellenza è l'annuale celebrazione della Pasqua; e proprio laddove vengono offerte le indicazioni per tale celebrazione (Es 12), incontriamo il termine *zikkarôn*, inserito in un passo, la cui struttura richiama da vicino il comando di Gesù alla cena (Lc 22,19; 1Cor 11,24.25): «Questo giorno sarà per voi quale memoriale (*lézikkarón*)» (Es 12,14). È innegabile il parallelismo che esiste tra il comando di Dio all'origine della Pasqua ebraica, che è memoriale (*zikkarón*), e il comando di Gesù all'origine dell'eucaristia cristiana, essa pure qualificata come memoriale (*anámnesis*). L'approfondimento della dinamica memoriale della Pasqua ebraica emerge quindi come la pista in grado di propiziare una più adeguata comprensione dell'eucaristia cristiana. La Pasqua annuale ebraica è legata a due momenti chiave della storia del popolo ebraico: il passaggio del Mar Rosso e l'ultima cena che gli Ebrei mangiarono in Egitto, la notte prima di passare il mare. Dei tre momenti (Pasqua annuale - passaggio del Mar Rosso - ultima cena in Egitto), il perno attorno al quale ruotano gli altri due è il passaggio del Mar Rosso, visto non tanto come momento isolato, quanto piuttosto come evento che ricapitola in sé tutte le vicende che vanno dall'uscita dall'Egitto fino all'alleanza sul Sinai: per questo può essere riconosciuto come l'evento fondatore. Esso è collocato in uno spazio e un tempo precisi ed è, pertanto, unico e irripetibile. Il passaggio del Mar Rosso è preceduto, la notte prima, dall'ultima cena degli Israeliti in terra d'Egitto. In quella notte, per comando di Dio, ogni famiglia aveva immolato un agnello (o un capretto), il cui sangue era stato sparso sugli stipiti delle porte e sull'architrave:

Il sangue sulle case dove vi troverete - aveva detto il Signore a Mosè - servirà da segno in vostro favore: io vedrò il sangue e passerò oltre; non vi sarà tra voi flagello di sterminio quando io colpirò la terra d'Egitto (Es 12,13).

Il sangue dell'agnello sulle porte delle case degli Ebrei è il segno che Israele appartiene al Signore: né l'Angelo sterminatore che colpirà i primogeniti degli Egiziani, né il Faraone hanno più potere su Israele. Materialmente, fisicamente Israele è ancora in Egitto. Nel segno del sangue, però, Israele è già libero: in certo modo è già uscito dall'Egitto, ha già passato il Mar Rosso. L'ultima cena in Egitto - e in essa particolarmente il sangue dell'agnello - è dunque un segno profetico, che annuncia la liberazione e in qualche modo la realizza in anticipo. Il passaggio del Mar Rosso è l'evento che fonda la salvezza non solo per quanti fisicamente l'hanno attraversato, ma anche per tutte le generazioni successive. Proprio qui entra in gioco il memoriale: secondo il comando del Signore (Es 12,14), il segno profetico (la manducazione dell'agnello, del pane azzimo e delle erbe amare), dato alla vigilia dell'uscita dall'Egitto, sarà ripreso dalle generazioni successive e sarà per esse il memoriale del passaggio del Mar Rosso. Mangiando ogni anno l'agnello, il pane azzimo e le erbe amare, le generazioni che fisicamente non hanno attraversato il Mar Rosso sono riportate/rese presenti a quell'evento ed entrano anch'esse nell'alleanza con Dio. Nel rituale della Pasqua ebraica, un momento saliente esprime con particolare efficacia la dinamica ripresentativa propria del memoriale: alla domanda che il figlio più giovane pone: «Perché questa notte è diversa da tutte le notti?», il padre di famiglia risponde annunciando gli eventi dell'esodo; quindi, avvalendosi di una solenne monizione la cui formulazione è fatta risalire a Rabbàn Gamaliele, conclude dicendo:

“In ogni generazione e generazione ognuno è obbligato a vedere sé stesso come essendo proprio lui uscito dall'Egitto [...]. Non i nostri padri soltanto liberò il Santo - benedetto Egli sia! -, ma anche noi liberò con essi, siccome è detto: E noi fece uscire di là [...]”.

Come a dire «Noi fisicamente/materialmente non eravamo presenti quando i nostri padri uscirono dall'Egitto; tuttavia, facendo il memoriale di quell'evento, anche noi siamo ripresentati, resi presenti al passaggio del Mare e, partecipando ad esso tramite i segni della cena pasquale (agnello, pane azzimo, erbe amare), entriamo nell'alleanza con Dio»¹⁶. Non è difficile ritrovare anche nel Nuovo Testamento una struttura di questo genere. L'evento fondatore della salvezza, da cui prende inizio la «nuova ed eterna alleanza», è la Pasqua di Gesù, la sua passione, morte e risurrezione, evento unico e in sé stesso irripetibile. L'ultima cena di Gesù coi suoi discepoli è il segno profetico che annuncia e anticipa la sua morte e risurrezione⁶. In essa Gesù annuncia che il suo corpo sta per essere dato e il suo sangue sta per essere versato. Annuncia cioè la sua imminente morte in croce, rivelandone contemporaneamente il senso: la crocifissione che dall'esterno appare come violenza brutale è da Lui internamente trasformata nel dono della propria vita «per la moltitudine». Non solo. Nell'ultima cena, Gesù anticipa la propria morte: partecipando a quella cena, mangiando quel pane spezzato e bevendo a quel calice, i discepoli sono già morti con Cristo per risorgere con lui. Per i discepoli prendere parte alla cena del Signore è molto più che partecipare a una cena. Tutto rimanda a qualche cosa che è al di là della cena stessa e che si attua altrove, sul Calvario. E la partecipazione agli eventi del Calvario è resa possibile ai discepoli solo attraverso il banchetto». Come ogni morte, anche quella di Gesù sul Calvario è un evento personale e in sé stesso incomunicabile. Tale incomunicabilità viene superata dai gesti che Gesù compie nel corso della cena, la quale rappresenta «il ponte e il legame dei discepoli con il Calvario; nella cena i discepoli vivono il Calvario». L'ultima cena di Gesù non è in relazione solo col futuro immediato, costituito dagli eventi del Calvario, ma anche col futuro lontano delle successive generazioni dei discepoli. In effetti, mediante l'ordine di iterazione («Fate questo quale mio memoriale» - Lc 22,19 e 1Cor 11, 24.25), la cena diventa evento istitutivo del memoriale eucaristico, ripetendo il quale i credenti vengono ricondotti alla Pasqua di Cristo. Il comando di Gesù non implica la fissazione cerimoniale/rubricale del rito eucaristico. In effetti, la Chiesa delle origini non ripete materialmente la cena di Gesù ma, guidata dallo Spirito, estrae dal contesto liturgico giudaico quegli elementi rituali che ritiene necessari perché il suo gesto sia fedele esecuzione del comando di Gesù (prendere il pane e il calice, benedirli, darli ai discepoli dicendo...) e li inserisce all'interno di un contesto celebrativo nuovo, quello, appunto, dell'eucaristia cristiana. La celebrazione eucaristica cristiana non è dunque la pura e semplice ripetizione della cena di Gesù. Ne è piuttosto una "imitazione", una "partecipazione": concetti questi che vogliono esprimere la corrispondenza rituale e ontologica della celebrazione eucaristica all'ultima cena. A motivo di tale corrispondenza, l'eucaristia ha le medesime caratteristiche dell'ultima cena e, al pari di essa, si configura come partecipazione alla croce/risurrezione di Cristo.

¹⁶ Precisa Giraud: «Si tratta di una reale ri-presentazione [...] non già nel senso di una ri-presentazione dell'evento fondatore a noi, bensì nel senso di una ri-presentazione di noi all'evento fondatore. Siccome il passaggio del Mare nella persona dei padri rimane un evento unico e irripetibile, non si può certo pensare che l'evento fondatore possa farsi nuovamente presente all'odierna assemblea, nel senso che possa essere – per così dire - "rinnovato". Diciamo piuttosto: è la comunità culturale che, superando attraverso la celebrazione del rito ogni barriera di tempo e di spazio, effettivamente è là sulle rive del Mare>>»: C. GIRAUDO, «In unum corpus», qui 91. Giraud riconosce comunque che le due prospettive (ri-presentazione dell'evento fondatore a noi e rappresentazione di noi all'evento fondatore) sono «due sfumature ugualmente possibili sotto il profilo testuale e peraltro complementari»: C. GIRAUDO, «La Liturgia della Parola come rappresentazione "quasi-sacramentale" dell'assemblea radunata all'eterno presente di Dio che ci parla», in "Rivista Liturgica" 94 (2007) 4, 491-511, qui 508

2.1.4.1 Analisi delle parole sul pane

In tutte e quattro le versioni, le parole sul pane e quelle sul calice sono strettamente legate ai gesti che le accompagnano e formano con essi una sola azione. In effetti, Gesù non si limita a prendere in mano un pezzo di pane, dichiarando: «Questo è il mio corpo». Piuttosto, prende il pane, pronunzia la benedizione, spezza il pane, lo dà ai suoi discepoli: già di per sé, questo gesto è un invito ai presenti affinché prendano e mangino quel pane, invito esplicitato da Marco («prendete» - Mc 14,22) e Matteo («prendete, mangiate» - Mt 26,26). I discepoli, da parte loro, accettano l'invito, prendono quel pane e ne mangiano. Le parole di Gesù sul pane, dunque, (come pure quelle sul calice) si collocano dentro un'azione che parte da Gesù e coinvolge i discepoli, allo scopo di creare tra Gesù e i discepoli una relazione di comunione. In tutte le versioni, un'affermazione risulta sostanzialmente identica: (*touto estin tò sôma mou* (Mc 14,22; Mt 26,26; Lc 22,19).

In Marco e Matteo essa è introdotta dall'invito rivolto ai discepoli, perché «prendano» (Mc 14,22) oppure «prendano» e «mangino» (Mt 26,26). Paolo e Luca, invece, specificano la destinazione del pane/corpo: esso è «quello per voi» (*to hyper hymôn* - 1Cor 11,24), «quello dato per voi» (*tò hyper hymôn didómenon*-Lc 22,19). Considerando anzitutto il sostantivo *sôma*, osserviamo che, sullo sfondo dell'antropologia semitica, esso non indica la parte fisica dell'uomo, distinta dall'anima, né tanto meno un corpo privo di sangue. Il *sôma* è tutta la persona nella sua concretezza, nella sua capacità di esprimersi, nel suo essere in relazione con gli altri e con il mondo. Di conseguenza, quando Gesù dichiara: «Questo è il mio corpo, dato per voi», vuole dire: «Questo *sono io* dato per voi». Ciò resta vero, qualunque sia il termine semitico soggiacente.

In proposito, possiamo segnalare almeno due ipotesi. Molto favore ha incontrato quella secondo cui il vocabolo semitico soggiacente a *sôma* sarebbe l'aramaico *bisrà*, cui corrisponde l'ebraico *basar* (la radice comune è *bsr*). A *bisrà* corrisponderebbe esattamente il termine greco *sarx*, presente in Gv 6,51c: «il pane che io darò è la mia carne (*sárx*) per la vita del mondo». Il versetto giovanneo, dunque, rispecchierebbe il tenore originario delle parole di Gesù più di quanto non facciano i sinottici con il termine *sôma*, che sarebbe stato preferito a *sárx*, per evitare la sfumatura peggiorativa che questo secondo sostantivo aveva assunto. Soprattutto in Paolo, infatti, *sárx* contiene un riferimento non solo alla fragilità, ma anche alla peccaminosità. Sulla base di un confronto con la letteratura siriana (traduzioni della Scrittura e anafore), Giraudo propone un'ipotesi diversa⁴⁸ Egli parte dalla constatazione che, nei testi siriani, al greco *sôma* corrisponde il termine *pàgra*, che ha i suoi corrispettivi nell'aramaico *pigrà* e nell'ebraico *pèger* (la radice comune è *pgr*) Questo sostantivo ha la medesima ampiezza semantica del greco *sôma*, copre cioè la stessa serie di significati: indica il corpo esanime, dato alla morte, ma anche il corpo vivo, operoso; significa il corpo personale, individuale, ma può anche riferirsi al corpo sociale. Nelle parole di Gesù sul pane, si intrecciano e si richiamano a vicenda tutte queste accezioni; di conseguenza il senso di ciò che è inteso nell'espressione «questo è il mio corpo» può essere reso più o meno così: «Questo è il mio corpo vivente, dato alla morte per voi, affinché voi possiate tornare a vivere, formando con me e in me un solo corpo».

Quanto alla preposizione *hypèr*, essa compare in diversi passi neotestamentari nei quali si fa riferimento alla morte di Gesù e al valore salvifico che essa riveste. In questi testi, *hypèr* significa anzitutto "a favore di", "a vantaggio di". È possibile però che essa contenga pure un'allusione di tipo sacrificale: nel quadro di un'azione sacrificale, infatti, l'evento negativo della morte può avere esiti positivi, "a favore di" qualcuno. In altre parole: la morte può essere "a favore/vantaggio di" quando si tratta della morte di una vittima sacrificale. La presenza della preposizione *hyper*, dunque, insinuerebbe nelle parole sul pane (e sul calice) un'interpretazione sacrificale della morte di Gesù

che esse annunciano¹⁷. In sintesi, le parole sul pane, da un lato, concludono i ripetuti annunci della morte di Gesù, di cui accennano una lettura sacrificale, dall'altro superano qualitativamente tali annunci: esse, infatti, insieme ai gesti che le accompagnano, costituiscono il segno profetico, che realmente anticipa la morte di Gesù e ne istituisce il memoriale.

2.1.4.2 Analisi delle parole sul calice

Dal punto di vista del testo, le due tradizioni - palestinese (Mc/Mt) e antiochena (Lc/1Cor) - rivelano una certa differenza nel modo in cui sono formulate le parole sul calice. In Marco il testo suona:

«Questo è il mio sangue dell'alleanza versato per molti» (Mc 14,24), cui Matteo aggiunge «in remissione dei peccati» (Mt 25,28). In Paolo, invece, leggiamo: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue» (1 Cor 11,25), cui Luca aggiunge: «versato per voi» (Lc 22,20).

Nonostante la diversa formulazione della frase, due elementi sono chiari e comuni ad ambedue i testi: in primo luogo, il riferimento al «sangue versato» (háima ekchynnómenon). Per la Bibbia, il sangue è il principio della vita e sostanzialmente si identifica con la vita stessa. Versare il sangue” significa distruggere il principio della vita e, quindi, uccidere qualcuno. Quando morte in croce Gesù parla del suo sangue versato, si riferisce dunque alla sua morte sulla croce. Il secondo elemento che si coglie in entrambe le versioni è l'esistenza di una relazione tra il sangue versato di Gesù - cioè la sua morte sulla croce – e l'alleanza: per Marco e Matteo il sangue è «il sangue dell'alleanza», mentre Luca e Paolo parlano di «alleanza nel(=per mezzo del sangue). Ciò significa che con la morte di Gesù si stabilisce l'alleanza tra Dio e gli uomini, alleanza che Luca e Paolo qualificano come «nuova». Esaminando con attenzione le parole sul calice, emergono almeno tre riferimenti ad altrettanti passi dell'Antico Testamento: Es 24, 3-8 (il rito singolare con cui al Sinai viene stipulata l'alleanza tra Dio e il popolo di Israele, rito unico in tutto l'AT, che conosce lo spargimento del sangue sull'altare, ma non l'aspersione del popolo con il sangue), Ger 31, 31 (l'alleanza nuova dell'oracolo del Signore in Geremia), e Is 52,13-53,12 (il Servo sofferente del deutero Isaia, in cui il sacrificio del Servo è 'per molti' – perì pollòì/ha rabbim¹⁸).

2.1.4.3 Una nuova proposta di traduzione (Pieri).

Come abbiamo detto, l'eucaristia ha le medesime caratteristiche dell'ultima cena e, al pari di essa, si configura come partecipazione alla croce/risurrezione di Cristo. Noi siamo là, a quella cena, dentro quell'evento. La traduzione attuale italiana delle parole sul pane e sul vino, insieme al modo a volte un po' distratto di recepirle, non aiuta troppo questa consapevolezza (del fatto che noi siamo realmente presenti a quell'evento, appunto). Per questo, diversi autori si sono posti il problema di una traduzione di quelle parole più fedele al testo originale e più coerente con l'evento vissuto-celebrato. Conosciamo il testo latino (su cui si basa la versione ufficiale delle

¹⁷ Anche Giraudo ritiene che interpretare la preposizione *hyper* come un semplice "in favore di" significhi perderne la forza teologica. Sulla base del raffronto con testi siriaci, egli ipotizza che ad essa corrisponda la preposizione aramaico-siriaca *halaf*, che significa "al posto di", "in sostituzione di" e che dunque preciserebbe l'idea del sacrificio nella linea della redenzione vicaria: cf. C. GIRAUDO, «In unum corpus», qui 176-177.

¹⁸ Alla base del greco *polloi* sta l'ebraico *rabbim* che, preceduto dall'articolo (*ha rabbim*) indica le moltitudini dei popoli, tanto da *V* poter essere inteso come sinonimo di "tutti". Evidentemente questo significato non poteva essere compreso dai cristiani provenienti dal mondo pagano. Questo spiega perché Luca, che scrive proprio per questi cristiani, sostituisce il "per molti" di Marco e Matteo con un "per voi" (*hypèr hymôn* - Lc 22,20) 57. Il "per voi" sarebbe dunque una variazione rispetto all'originale semitismo "per molti" in un testo destinato a cristiani che, non essendo di origine ebraica, difficilmente avrebbero potuto intravedere dietro il termine *polloi* l'ebraico *rabbim*.

traduzioni nelle lingue correnti dei vari rituali, tra cui il messale). Sul pane: *Accipite et manducate ex hoc omnes: hoc est enim corpus meus, quod pro vobis tradetur*. Sul calice: *Accipite et bibite ex eo omnes: hic est enim calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem*. Alcuni autori, tra cui Francesco Pieri, suggeriscono alcune modifiche alla traduzione. «La prima modifica è il ripristino della forma al futuro nei due verbi sul pane e sul vino, che vengono attualmente enunciati al presente: il corpo di Gesù ‘sarà consegnato’ (*tradetur*) alla morte, così come il suo sangue ‘sarà versato’ (*effundetur*) nella passione. Pane e vino rappresentano e anticipano misteriosamente - sacramentalmente- ai discepoli il dono che Gesù sta per fare di sé stesso nella morte. Con particolare chiarezza, nel rito romano le parole eucaristiche non si riferiscono *in primis* al sacrificio della messa, ma a quello della croce; un sacrificio che la messa non ripete e non moltiplica, ma attualizza [...]. La seconda modifica sommamente desiderabile sarebbe l’eliminazione dell’aggiunta interpretativa ‘in sacrificio’ in riferimento al pane (che non c’è nel testo altino, *ndr*): un’esplicitazione molto marcata non solo rispetto al sobrio *tradi* (‘essere consegnato’) del testo latino [...]. Sarebbe bene rendere in italiano con ‘essere consegnato’ anche la formula introduttiva alle parole eucaristiche *in qua nocte tradebatur* (‘nella notte in cui veniva consegnato’)»¹⁹. Il verbo ‘consegnare’ sottolinea più decisamente l’atto di autoconsegna e di autodonazione che compie Gesù, senza nulla togliere al tradimento di Giuda, ma rispettando le priorità teologiche. «Andrebbe infine ripristinato il nesso causale (espresso dal latino *enim*, ripetuto per due volte) tra il duplice comando di bere e mangiare e le successive parole sul pane e sul calice (ricalcando l’originario carattere narrativo del testo sulla cena, tratto peculiare del Canone romano)». Va inoltre segnalata la modifica di traduzione al *pro multis*, tradotto in italiano *per tutti*, che in realtà in latino è *per molti*. «Rispetto alla traduzione con ‘molti’ sarebbe meglio ‘per una moltitudine’ . Tale traduzione rispetterebbe meglio l’originale ebraico che sta dietro a quel ‘pro multis’, che era *rabbim*. *Rabbim* in ebraico è un termine che si oppone a ‘pochi’, ma non si oppone a ‘tutti’ e lascia aperta l’interpretazione in tal senso. Inoltre, ‘moltitudine’ rimanda il fedele italiano ad Ap 7, 9 (“una moltitudine immensa, che nessuno poteva contare, di ogni nazione, razza, popolo e lingua...”) che è una efficace traduzione concettuale e anche visiva dei *rabbim*»²⁰. Per Pieri, in conclusione, questa potrebbe essere la forma meglio corrispondente all’originale del rito romano in una traduzione rivista:

*Prendete e mangiatene tutti:
poiché questo è il mio corpo
che sarà consegnato per voi.*

*Prendete e bevetene tutti:
poiché questo è il calice del mio sangue,
(il sangue) della nuova ed eterna alleanza,
che sarà versato per voi e per una moltitudine
in remissione dei peccati.
Fate questo in memoria di me.*

Questa traduzione ci permetterebbe di ‘sentirci’ maggiormente ‘dentro’ l’evento della cena, anticipazione del sacrificio della croce, nel rispetto del testo tramandatoci e delle dinamiche dell’evento storico e celebrativo-rituale.

¹⁹ PIERI F., *Per una moltitudine. Sulla traduzione delle parole eucaristiche*, Dehoniana Libri, Bologna, 2012, p. 43-44.

²⁰ *Ivi*, p. 42.

3. Tradizione patristica. Primi due secoli.

Per avere un'idea della prassi eucaristica dei primi due secoli i riferimenti imprescindibili sono alla *Didaché*, a Clemente Romano, Ignazio di Antiochia, Giustino e Ireneo di Lione. "Torniamo alle fonti della liturgia perché la liturgia possa tornare ad essere fonte di vita cristiana" (A. Grillo)

3.1 *Didaché*

Libretto di probabile origine siriana, fu composto per una comunità giudaico cristiana del I secolo, usando anche materiali più arcaici. Il riferimento all'eucarestia è esplicito al cap. 14:

"Nel giorno domenicale del Signore, essendovi riuniti, spezzate il pane e rendete grazie, confessando le vostre cadute, affinché sia puro il vostro sacrificio. Ognuno che abbia un diverbio con un suo compagno, non si unisca a voi finché non sia riconciliato, affinché il vostro sacrificio non sia profanato. Questa, infatti, è la parola di Signore: *In ogni luogo e in ogni tempo offritemi un sacrificio puro perché io sono un grande re-dice il Signore- e il mio Nome è mirabile fra le genti* (cfr. Mal 1,11.14-LXX)".

Sottolineiamo alcuni elementi:

- contesto domenicale;
- confessione dei peccati e riconciliazione con i fratelli per la purezza del sacrificio;
- universalità del culto (le genti) puro (Mal 1,11.14);
- carattere sacrificale della *fractio panis*. «La *Didaché* è il primo testo che riferisce alla celebrazione il termine *thusia* (sacrificio), senza però altre precisazioni. Secondo la maggior parte degli studiosi, come Rordorf (maggior studioso della *Didaché*), non va sopravvalutata la portata del riferimento sacrificale: qui infatti il termine sacrificio andrebbe inteso nella linea di un sacrificio di azione di grazie (cf. anche Eb 13, 15-16), in opposizione ai sacrifici cruenti dei giudei e dei pagani. C'è però chi ritiene che benché il testo non contenga alcun esplicito riferimento alla croce, la presentazione dell'eucarestia come sacrificio acquisti pieno rilievo sullo sfondo, evidentemente ben presente ai cristiani della *Didaché*, della morte del Signore»²¹. Occorre equilibrio.

Della *Didaché* va ricordato in questa sede anche i cap. 9 e 10, che vengono ritenuti da molti una protoanfora, una arcaica preghiera eucaristica: "Riguardo all'eucarestia, così rendete grazie: dapprima per il calice: Noi ti rendiamo grazie, Padre nostro, per la santa vite di David tuo servo, che ci hai rivelato per mezzo di Gesù tuo servo. A te gloria nei secoli. Poi per il pane spezzato: Ti rendiamo grazie, Padre nostro, per la vita e la conoscenza che ci hai rivelato per mezzo di Gesù tuo servo. A te gloria nei secoli. Nel modo in cui questo pane spezzato era sparso qua è l sopra i colli e raccolto divenne una sola cosa, così si raccolga la tua Chiesa nel tuo regno dai confini della terra; perché tua è la gloria e la potenza, per Gesù Cristo nei secoli"²².

3.2 Clemente Romano

Negli anni 95-96 «la Chiesa di Dio che è a Roma» invia una lettera alla «Chiesa di Dio che è a Corinto». Il nome dell'autore non è menzionato, ma la tradizione più antica attribuisce lo scritto a Clemente, quarto vescovo di Roma. La lettera si occupa degli intrighi orditi da alcuni cristiani di Corinto, che avevano portato alla destituzione di alcuni presbiteri/episcopi, i quali peraltro esercitavano il loro ministero in maniera irreprensibile. Su questo sfondo, Clemente vuole mostrare che nella Chiesa esiste necessariamente un ordine: non un ordine qualsiasi, bensì un ordine voluto da Cristo stesso e che riguarda in particolare l'esercizio del culto. Il ragionamento è tutto costruito sul parallelismo

²¹ CASPANI P., *op. cit.*, p. 61.

²² *Didaché, Lettere di Ignazio di Antiochia, A Diogneto*, Ed Paoline, Milano, 2000.

tra gli atti di culto dell'Antico Testamento e quelli del Nuovo Testamento. Come l'offerta dei sacrifici anticotestamentari richiedeva l'intervento del sacerdozio levitico, così i riti della comunità cristiana richiedono l'intervento di presbiteri/episcopi istituiti dagli apostoli o da "uomini eminenti" che gli apostoli hanno stabiliti come loro successori. Benché non parli mai di "eucaristia", non sembra esserci dubbio che Clemente conosca la realtà che noi indichiamo con questo termine e che essa rappresenti per lui il corrispettivo e il compimento delle diverse forme sacrificali che caratterizzavano il culto levitico. "Le diverse forme di sacrifici dell'Antico Testamento sono dunque sintetizzate nell'unico atto sacrificale che è la celebrazione dell'eucaristia, istituita e regolata da Cristo [...]; quell'atto nel quale vescovi e presbiteri intervengono in qualità di sommo sacerdote (archierús) per presentare a Dio le *prosphorái* e i *dôra*. Ma in realtà l'azione dei vescovi e dei presbiteri è un'azione ministeriale, poiché è Gesù Cristo «il sommo sacerdote delle nostre offerte (36,1)»²³ Da notare che Clemente non elabora una teoria del sacrificio dei cristiani. Piuttosto egli presuppone e fa appello a nozioni conosciute sia nella Chiesa di Roma, a nome della quale parla, sia in quella di Corinto, alla quale si rivolge.

3.3 Ignazio

Ignazio di Antiochia punto molto sull'unità della Chiesa intorno al suo vescovo, e questa unità si vede soprattutto in riferimento all'eucarestia, come scrive nella lettera ai *Filadelfi*, 4:

"Abbiate cura dunque di partecipare a una sola eucaristia. Una [è] infatti la carne (*sárx*) di nostro Signore Gesù Cristo e uno il calice per unirvi nel suo sangue (*hèn potēron eis hénōsin tū háimatos autū*), un [solo] altare (*thysíastērion*), come uno [è] il vescovo con 'il presbiterio e i diaconi'".

L'unicità dell'eucarestia dipende dall'unicità della carne di Cristo: poiché c'è una sola carne di Cristo non può esserci che una sola eucarestia e i *Filadelfi* sono tenuti a partecipare esclusivamente ad essa. Il discorso chiaramente presuppone l'unità tra l'eucarestia e la carne di Cristo. La dichiarazione è confermata dal riferimento all'unicità del calice, dell'altare e del vescovo. Il pane eucaristico diventa farmaco di salvezza nel riferimento all'unico corpo di Cristo.

3.4 Giustino

Nato in Palestina da genitori pagani, Giustino si mette alla scuola dei filosofi del tempo, da cui però rimane deluso. Convertito al cristianesimo, si dedica alla difesa della fede cristiana, viaggiando come professore itinerante. Giunto a Roma sotto Antonino Pio (138-161), proprio all'imperatore indirizza la prima delle due *Apologie* nelle quali illustra la dottrina e il culto dei cristiani, per mostrare che in essi non c'è nulla di criminale. La *Prima Apologia*, databile attorno al 153, menziona due volte la struttura della celebrazione eucaristica. Nel primo caso si tratta della celebrazione eucaristica che porta a compimento il rituale battesimale. Il neofita viene condotto dov'è riunita la comunità e si prega perché egli possa praticare le virtù e ricevere la salvezza. Dopo il bacio di pace, a colui che presiede vengono portati del pane e un calice con acqua e vino temperato. Costui, «dopo averli ricevuti, innalza lode e gloria al Padre di tutte le cose nel nome del Figlio e dello Spirito santo e fa per lungo tempo una *eucaristia* per averci concesso questi doni da parte sua». L'*eucharistia* è conclusa dall'*amen* del popolo, di cui Giustino spiega il significato, dicendo che in ebraico vuol dire: "Sia fatto". Quindi i diaconi distribuiscono il pane e il vino "eucaristizzati" ai presenti e ne portano a quanti non hanno potuto partecipare. A questo punto, troviamo alcune significative sottolineature circa le condizioni per ricevere questo nutrimento e circa la sua singolare identità:

²³ G. BLOND, *Clément de Rome*, qui 39-40.

“Questo nutrimento noi lo chiamiamo eucaristia e nessuno può prendervi parte se non crede alla verità di ciò che si insegna da noi e se non ha ricevuto il lavacro per la remissione dei peccati e la rinascita, ed infine se non vive secondo i comandamenti di Cristo. Noi infatti non lo prendiamo come un pane e una bevanda ordinari; ma come Gesù Cristo nostro salvatore, essendosi incarnato in virtù della parola di Dio, prese carne e sangue per la nostra salvezza, così il nutrimento eucaristizzato attraverso la parola di preghiera che proviene da Lui (tēn di'euchês lógu tû par 'autû eucharistēthéisan trophén) del quale si nutrono per assimilazione il sangue e le carni nostre ci fu insegnato essere carne e sangue di Gesù incarnato”. 1 Ap. 66,1-2

Segue il racconto evangelico dell'ultima cena. Il riferimento alla «parola di preghiera che proviene da» Gesù, con cui pane e vino vengono "eucaristizzati", ha fatto pensare al racconto dell'istituzione. Qui tuttavia non si parla semplicemente di "parola" (logos), bensì di «parola di preghiera (euchês lógos)». Ora, poiché le parole del racconto istitutivo non sono una preghiera, è assai probabile che Giustino pensi non a tale racconto, bensì al rendimento di grazie che Gesù nella cena pronunciò sul pane e sul calice. Possiamo quindi concludere che «per Giustino il pane e il vino vengono eucaristizzati dalla preghiera di ringraziamento che Gesù pronunciò nell'ultima cena e che egli stesso ha trasmesso». Ciò è coerente col suo vocabolario: se pane e vino sono corpo e sangue di Cristo in quanto "eucaristizzati", ne consegue che ad "eucaristizzare" è l'eucharistia che si identifica con quella «parola di preghiera (euchês lógos)» trasmessa da Gesù. Il paragrafo si conclude osservando che riti di iniziazione ai culti misterici in onore di Mitra hanno qualche analogia con il rito eucaristico, in quanto prevedono la presentazione del pane e di una coppa d'acqua. Giustino attribuisce l'analogia a un'iniziativa dei «malvagi demoni» che hanno istigato all'imitazione del rito cristiano. Non è dunque l'eucharistia cristiana che imita i culti misterici, ma viceversa.

La seconda descrizione della celebrazione eucaristica riguarda il modo in cui si svolge il raduno domenicale della comunità cristiana:

“Nel giorno chiamato "del Sole" ci si raduna insieme, abitanti delle città e delle campagne, e si leggono le memorie degli Apostoli e gli scritti dei Profeti, finché il tempo lo consente. Poi, quando il lettore ha terminato, il preposto con un discorso ci ammonisce ed esorta a imitare questi buoni esempi. Poi tutti insieme ci alziamo in piedi e innalziamo preghiere. Terminata la preghiera, vengono portati pane, vino e acqua, e il preposto, nello stesso modo, secondo le sue capacità, innalza preghiere (*euchas*) e rendimenti di grazie (*eucharistias*), e il popolo acclama dicendo «Amen, Si fa quindi la spartizione e la distribuzione a ciascuno degli alimenti eucaristizzati (apo tōn eucharistēthenton) e attraverso i diaconi se ne manda agli assenti”.

Poiché lo scritto è indirizzato all'imperatore, Giustino indica la domenica col termine utilizzato dai pagani - "il giorno del Sole" - e spiega la scelta dei cristiani di riunirsi proprio in quel giorno: «è il primo giorno nel quale Dio creò il mondo [...] e Gesù Cristo, nostro salvatore, risuscitò nello stesso giorno dai morti». I cristiani provenienti dalla città e dalla campagna si raccolgono tutti in un solo luogo (presumibilmente in città) sotto la presidenza di un "preposto" (proestos), coadiuvato da vari ministri, tra i quali vengono ricordati lettori e diaconi. La riunione prevede un primo momento di lettura degli scritti degli Apostoli

(Nuovo Testamento) e dei Profeti (Antico Testamento), seguita dal discorso del preposto (l'omelia) e dalle preghiere dei fedeli. La lettura dei testi biblici dura «finché il tempo lo consente», il che fa pensare che, in questa fase, non ci sia ancora un programma di letture prestabilito. La seconda parte della celebrazione è strutturata in tre momenti: la presentazione di pane, vino e acqua, quest'ultima necessaria per temperare il vino, troppo forte per essere bevuto allo stato puro; la preghiera e il rendimento di grazie che chi presiede pronuncia sul pane e sul vino e che si conclude con l'amen di tutto il popolo; la distribuzione ai presenti del pane e del vino "eucaristizzati" che grazie ai diaconi

vengono portati agli assenti. Nel *Dialogo con Trifone* Giustino ci consegna anche un testo interessante per sottolineare l'importanza del 'memoriale' e dell'eucarestia come 'sacrificio' che prende il posto degli antichi sacrifici cruenti giudaici:

«La mia volontà non è in voi, dice il Signore, e non accetterò i sacrifici dalle vostre mani, perché da oriente a occidente il mio nome è glorificato fra le genti e in ogni luogo è offerto incenso al mio nome e un sacrificio (*thusia*) puro, perché grande è il mio nome tra le genti, dice il Signore, mentre voi lo profanate» (MI 1,10-12). Invece i sacrifici offerti in ogni luogo da noi gentili, cioè il pane dell'eucaristia e similmente il calice dell'eucaristia, egli li preannuncia là quando dice che noi glorifichiamo il suo nome, mentre voi lo profanate".

Il testo di Malachia è ripreso per sostenere il rifiuto dei sacrifici giudaici, in favore di un sacrificio puro offerto dalle "genti".

3.5. Ireneo

Un'eresia che minaccia l'unità della Chiesa dei primi secoli è lo gnosticismo. Sia pure con sottolineature diverse, gli gnostici sono concordi nel professare un dualismo fondamentale, secondo il quale la creazione - opera di un demiurgo malvagio - sarebbe totalmente negativa. Di conseguenza, almeno nelle loro correnti più radicali, essi intendono "purificare" il culto cristiano, eliminandone gli elementi materiali e promovendo forme cultuali che coinvolgano solamente lo spirito dell'uomo. Un simile programma comporta anche l'eliminazione dell'eucaristia, la cui celebrazione implica l'utilizzo di elementi materiali. Tra i più fieri avversari dello gnosticismo va annoverato Ireneo, vescovo di Lione dal 130 al 200 circa. Nella sua opera principale, *Adversus haereses*, reagendo all'interpretazione gnostica della polemica profetica contro i sacrifici, egli afferma che i profeti non hanno inteso abolire i sacrifici cultuali, bensì mettere in luce il necessario atteggiamento interiore che li rende accetti a Dio. In questo quadro, Ireneo ricorda che Gesù stesso ha consigliato di offrire le primizie della creazione, non perché Dio abbia bisogno di qualcosa, ma per sottrarre i discepoli al rischio di diventare sterili e ingrati. L'offerta che Gesù ha ordinato di fare è quella eucaristica di cui parlano i racconti dell'istituzione, che Ireneo ripropone con una leggera parafrasi, sottolineando come il pane e il calice siano elementi che appartengono alla creazione e presentando l'oblazione eucaristica come l'inveramento del sacrificio puro, preannunciato da MI 1,10-1140.

Il riferimento alla creazione viene ripreso in un passo successivo. Dopo un cenno polemico contro i Giudei, Ireneo denuncia l'incoerenza di quegli eretici che celebrano l'eucaristia (e dunque offrono a Dio elementi che provengono dalla creazione), ma non riconoscono a Dio la paternità della creazione o la ritengono frutto di una caduta. Scrive in proposito il vescovo di Lione:

“Come potranno essere certi che il pane eucaristizzato è il corpo del loro Signore e il calice è il suo sangue, se non affermano che egli è il Figlio del Creatore del mondo [...]? Inoltre, come possono dire che la carne è destinata alla corruzione e non parteciperà alla vita, se è nutrita del corpo e del sangue del Signore? Dunque o cambino il loro modo di pensare o si astengano dall'offrire quello che abbiamo detto sopra. Il nostro pensiero, invece, è in pieno accordo con l'eucaristia e l'eucaristia a sua volta conferma il nostro pensiero. Perché gli offriamo ciò che è suo, proclamando armoniosamente la comunione e l'unità della carne e dello Spirito. Infatti, come il pane che proviene dalla terra, dopo aver ricevuto l'invocazione di Dio (*proslabómenos tēn epíklēsin tú theú*), non è più pane comune ma eucaristia costituita di due realtà, una terrestre una celeste, così anche i nostri corpi che ricevono l'eucaristia, non sono più corruttibili, perché hanno la speranza della risurrezione” (*Adversus Haereses* IV, 18, 4-5).

Ne emerge l'importanza dell'elemento terrestre insieme a quello celeste. Se l'elemento terrestre è il pane, dal confronto tra i testi di Ireneo ed altri consimili di Giustino, Enrico Mazza²⁴ (uno dei massimi studiosi di eucarestia) rintraccia quello celeste è la Parola di Dio, nell'invocazione (*epiklesis*) di Dio di cui abbiamo letto in *Adv. Haer.* IV, 18, 4-5. Un'invocazione che pare possibile identificare con la preghiera eucaristica. In sintesi, dunque, l'eucarestia è costituita dal pane (l'elemento terrestre) e dalla preghiera eucaristica, chiamata 'invocazione' (*epiklesi*) e qualificata come elemento celeste in forza della sua provenienza da Cristo.

4 La riflessione successiva da Agostino a Trento

Agostino fu determinante per la comprensione successiva dell'eucarestia, e il suo pensiero giunge a volte intatto ai giorni nostri.

Dopo i primi secoli, con il passare del tempo la riflessione si concentrerà sempre di più sul 'segno' dell'eucarestia come sacramento/mistero che non sull'*evento rituale* dell'eucarestia. Il periodo che va dalla grande patristica del IV secolo alla Scolastica è un 'crogiuolo fecondissimo e spregiudicato di ricerca teologica'²⁵. Si diffonde la spiegazione del sacramento nel contesto del 'segno agostiniano', per cui 'tutto è sacramento, cioè nel senso tecnico, segno di una cosa nascosta'. Di Agostino sono noti gli adagi: *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*. (In *Johannis Evangelio Tractatus*. 80,3) e l'espressione del *De Civitate Dei*: "'sacramentum, id est sacrum signum". Questo pensiero giunge a noi attraverso il catechismo di Pio X. I sacramenti sono 'segni sacri', in cui gli elementi essenziali sono *materia* (elementum), *forma* (verbum) e ministro, e 'producono' la grazia *ipso facto, ex opere operato*, per il fatto di essere celebrati validamente, in virtù dell'azione divina. Qui dobbiamo stare molto attenti, e interrogarci su che cosa è per noi un sacramento e se l'eucarestia, essenzialmente, si risolve nella questione dell'ostia consacrata. Larga parte della tradizione e della letteratura anche teologica giunta sino a noi è più attenta al 'mistero' della transustanziazione del pane in carne di Cristo e del vino nel Suo sangue, come 'miracolo eucaristico', più che non a vedere in esso il compimento di una più ampia e più grande promessa del Signore Risorto di essere con noi fino 'alla fine del mondo', come mistero della sua presenza in mezzo a noi nella comunità, nella vita, non solo nell'ostia consacrata come 'sacrum signum' che si esaurisce in un evento miracoloso legato a un potere sacro. Dobbiamo starci attenti perché ancora oggi molti pensano ancora che essere ministri della comunione sia un motivo di orgoglio, quasi di superiorità, per un 'potere' essere più vicini all'eucarestia e quindi a Dio. Quello di ministri è un servizio, un compito, una responsabilità, una *diakonia*, non una attestazione di qualità personali o il dono di un 'potere maggiore' rispetto a chi non ha questo mandato di ministro della comunione.

Noi oggi siamo ancora troppo 'medievali' nel nostro pensare i sacramenti e l'eucarestia. O se non medievali, perlomeno tridentini, per quanto Trento ha recepito in questo senso la tradizione precedente. "I sacramenti sono segni efficaci della grazia istituiti da Gesù Cristo per santificarci". Questa definizione che punta molto sul termine 'segno' condiziona il nostro agire ecclesiale ancora oggi. La dottrina generale sui sacramenti ha delle tappe fondamentali, ne ricordiamo alcune che sono utili per capire il nostro modo attuale di porci di fronte al sacramento.

Il primo nome da citare è quello di Ugo di San Vittore, canonico regolare nato circa nel 1096. A lui dobbiamo il *De Sacramentis christianae fidei* (in cui ci sono due settori specifici come il *De institutione sacramentorum* e il *De Sacramento corporis et sanguinis Christi*). Ugo rileva la presenza di due elementi che costituiscono la realtà sacramentale: l'aspetto esteriore, visibile e materiale (il *sacramentum*), che è segno dell'aspetto interiore, invisibile e spirituale (la *res sive virtus*

²⁴ Cfr. MAZZA E., *La celebrazione eucaristica*, EDB, Bologna, 2003, p.116.

²⁵ TAGLIAFERRI R., *La violazione del mondo*, CLV, 1996, p. 92ss.

sacramenti). Poi precisa ancora che se il sacramento è un segno, non ogni segno è sacramento, come accade nel caso delle pitture, che sono segno di 'cose sacrÉ', ma che non si possono ragionevolmente definire sacramenti. Volendo giungere a una definizione più pertinente, Ugo afferma: "Il sacramento è un elemento corporeo o materiale, proposto in maniera esterna e sensibile, che in forza dell'istituzione significa, in forza della santificazione contiene una qualche grazia invisibile e spirituale" (Libri I, pars IX, cap. 2, in PL 176, 317). Il sacramento è dunque una realtà esteriore che cade sotto la percezione dei sensi e che si rapporta a una grazia invisibile e spirituale sotto un triplice profilo: la rappresenta in forza di una sua naturale somiglianza con essa, la significa per istituzione divina e la contiene grazie alla santificazione, grazie cioè all'atto rituale con cui l'elemento corporeo e materiale viene benedetto. Tra tutti i sacramenti un posto particolare viene riservato nella trattazione all'eucaristia, da cui proviene ogni santificazione. In essa Ugo distingue tre aspetti: l'aspetto esteriore visibile (*species visibilis*), la verità del corpo (*veritas corporis*) e l'efficacia della grazia spirituale (*virtus gratiae spiritualis*). La *virtus* che l'eucarestia conferisce a chi la riceve degnamente consiste nella conformazione a Cristo. Assente è il tema dell'unità della Chiesa, corpo di Cristo, tanto presente nei Padri e in Paolo. È ormai avviato quel processo che ci fa leggere l'eucarestia più come miracolo dell'ostia, per la devozione e santificazione personale, che come dono della presenza redentrice del Risorto nella vita della comunità dei credenti.

Un secondo nome da citare è quello di Pietro Lombardo e della sua *Summa sententiarum* scritta attorno al 1140. Egli riprende ancora la definizione agostiniana di sacramento quando scrive: "Il sacramento è forma visibile di una grazia invisibile in esso conferita", (grazia) che appunto lo stesso sacramento conferisce. Il sacramento non solo è segno di una realtà sacra, ma ne è anche efficacia. E ciò è quanto distingue il segno dal sacramento. Il segno solo significa ciò di cui si presenta come segno. Il sacramento invece non solo significa, ma anche conferisce ciò di cui è segno". Con Pietro Lombardo abbiamo i tre elementi che diverranno tradizionali nella riflessione sul sacramento con la Scolastica: *sacramentum tantum*, *res* e *res tantum*. Il primo elemento della struttura tripartita è rappresentato dal *sacramentum tantum*, che comprende tutto ciò che fa parte del rito celebrato: le specie del pane e il vino e gesti rituali che le riguardano. La *res* di cui il pane e il vino sono *sacramentum* è costituita dal corpo e sangue di Cristo. Non si tratta però della *res* ultima e definitiva, dal momento che corpo e sangue di Cristo, a loro volta, sono *sacramentum* di un'altra *res*, di una realtà ulteriore che è l'unità delle membra col capo, denominata anche 'carne spirituale di Cristo': è questa la 'res tantum', la realtà ultima e definitiva dell'eucarestia. È l'insieme di questi tre elementi che costituisce la realtà sacramentale dell'eucarestia nella sua compiutezza.

Pietro Lombardo precisa che il sacramento riguarda anche l'aspetto della formula che accompagna la celebrazione, e non solo nell'elemento corporeo, sottolineando l'attenzione al tema della 'causa' allo scopo di determinare l'efficacia del *sacramentum*. Qui si inizia davvero a concentrarsi maggiormente su come 'funziona' sacramento perché sia efficace. Il rischio è che la vita di fede, la vita spirituale, il discepolato del fedele, sia un'altra cosa rispetto al sacramento. Il sacramento è una cosa che realizza il 'potere' divino che passa attraverso il sacerdote, un vertice miracolistico di sostegno spirituale (l'ostia consacrata) che, se lo ricevi, ti conferisce doni eccezionali in ordine alla salvezza. Altro però è la tua vita ordinaria di ogni giorno. L'ostia la ricevi tu. La comunità passa in secondo piano. I fratelli se la vedano ciascuno per conto loro. È vero che la salvezza è un cammino che ci riguarda personalmente. Ma Dio è Padre nostro, e il dono che ci ha fatto Gesù è per noi come chiesa, come comunità di fratelli. Una concezione di eucarestia come solo 'ostia consacrata', rischia di portare a un individualismo della fede pericoloso. Il problema sacramentale si sposta quasi più sulla preoccupazione del 'se mastico la carne di Cristo', che se vivo da discepolo la memoria che egli ci ha consegnato in dono.²⁶

²⁶ Come in dispute su questioni che oggi dovrebbero far sorridere, come quella fra Pascasio e Radberto, databile intorno all'830 nel monastero di Corbie. L'abate Pascasio nella sua opera *De corpore et sanguine Domini* si chiedeva: il pane e

Successivamente, il concilio Lateranense IV del 1215, la riflessione di Tommaso e la successiva Scolastica, portano alla definizione della questione sacramentale nella riaffermazione del settenario (i sacramenti istituiti sono 7), al concilio di Firenze 1439 (*Decretum pro Armenis*), e degli elementi che saranno resi classici dal Concilio di Trento (1545-1563), quelli già elencati, insieme a materia, forma, ministro. Il *Decretum de ss. Eucharistia* di Trento è della XIII sessione dell'11 ottobre 1551. Seguiranno poi 16 luglio 1562 la *Doctrina et canones de communione sub utraque specie et parvulorum*, nella sessione XXI e la *Doctrina et canones de ss. Missae sacrificio* della sessione XXII del 17 settembre 1562.

Ricordiamo solo le affermazioni più classiche:

Decretum de ss. Eucharistia (Sess. XIII, 11 ottobre 1551)

- Nel sacramento della ss. Eucarestia il corpo e sangue di Cristo sono contenuti veramente, realmente e sostanzialmente (*vere, realiter et substantialiter*)- ovvero Cristo è presente nell'eucarestia con la sua stessa realtà e non solo con la sua *virtus/efficacia* salvifica (can.1)
- Nell'eucarestia avviene la conversione totale della sostanza, ovvero la transustanziazione (can .2)

Doctrina et canones de communione sub utraque specie et Parvulorum (Sess. XXI, 16 luglio 1562)

- La comunione è valida anche se ci si comunica solo al pane e non al vino : anche in questo modo si riceve *totum et integrum Christum*;
- Per quanto riguarda i bambini, sono ammessi all'eucarestia i fanciulli che hanno l'uso di ragione e che abbiano acquisito qualche cognizione di questo sacramento e ne abbiano il 'gusto' (i Sinodi locali all'indomani di Trento generalmente fissano l'età tra i 10 e i 14 anni. Fino a Pio X non cambia molto).

Doctrina et canones de ss. Missae Sacrificio (Sess. XXII, 17 settembre 1562)

- La messa è vero e proprio sacrificio
- Deve essere offerto per i vivi e per i morti (sacrificio 'propiziatorio')
- Esso è istituito nell'Ultima Cena: il valore del sacrificio della messa è in rapporto al sacrificio della croce
- Questioni liturgiche (messe per i santi, paramenti, invito alla comunione frequente non solo spirituale).

Come considerazione generale, possiamo dire che si è passati dalla celebrazione dell'eucaristia come rito (pluralità di azioni rituali) che la comunità celebra per mandato del Signore, a un'azione rituale (consacrazione) che il prete compie per mandato della Chiesa. Dovremo attendere il Concilio Vaticano II per riequilibrare il discorso sull'eucaristia in accordo con le testimonianze evangeliche e dei primi secoli.

il vino quando sono consacrati diventano corpo e sangue di Cristo 'in figura' o 'in verità'? Se si opta per una soluzione si esclude l'altra. Pascasio tiene insieme le due cose: sono corpo e sangue di Cristo *in veritate*. Ma la verità è sotto la *figura* delle specie, cioè ciò che percepisci esteriormente mediante i sensi. La verità è dentro, sotto la 'figura', ed è la carne di Cristo. Così si evitano affermazioni pericolose come quella di 'masticare' con i denti la carne di Gesù, anche se nello stesso tempo Pascasio parla della comunione eucaristica come una manducazione fisica della carne di Cristo: "E' il naturale metabolismo della digestione che trasforma la carne divina ed immortale dei Cristo nella carne dei fedeli". Rattramno invece risolveva la questione dicendo che pane e vino sono corpo e sangue di Cristo *in figura*, in modo misterioso, velato, nascosto. Il concetto di *veritas* infatti si applica alle cose quando una realtà è internamente così come appare esteriormente. Dato che nel pane e vino eucaristici tale corrispondenza non c'è, la presenza del corpo di Cristo è *in figura*. Per Rattramno, il corpo storico di Gesù è *vera caro*, il corpo eucaristico è *sacramentum carnis*. Il cristianesimo ancora del novecento è ricco di indicazioni manualistiche sul retto modo di prendere la comunione, il tema del masticare è presente, possibilmente da evitare! Lo sanno i coristi che al canto di comunione spesso hanno a che fare con ostie attaccate al palato (!). Qui si tratta di recuperare il senso dell'eucarestia per la fede della chiesa e non fermarsi al rito magico dell'ostia e del potere consacratario del prete.

5. Il concilio Vaticano II e l'oggi: dall'eucarestia 'in genere signi' ad 'in genere ritus'.

Come abbiamo evidenziato, rispetto alla prassi comunitaria dei primi secoli, fortemente ecclesiale, dal Medioevo in poi si passa a una concezione dell'eucarestia più concentrata sul mistero dell'ostia che sul discepolato della chiesa in relazione al darsi del suo Signore. Una concezione dell'eucarestia che chiamiamo *in genere signi*, ovvero una concezione attenta al 'segno' dell'eucarestia. Henry De Lubac nella sua opera 'Corpus Mysticum' ci ha fatto recuperare il senso del rapporto profondo fra eucarestia e chiesa, sottolineando come 'corpo mistico del Signore' non è solo l'ostia, ma la stessa Chiesa, come sottolinea san Paolo per esempio in 1 Cor 12, 27 : "Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte", o in Ef 5, 29-30: "Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo". Allora qui l'attenzione tiene insieme il 'segno' eucaristico sacramentale e la comunità, la vita della comunità tutta, facendoci passare da una concezione del sacramento 'in genere signi' a una concezione che possiamo chiamare *'in genere ritus'*, al modo del rito, che tiene insieme non solo il segno, ma il suo darsi rituale, la celebrazione, a partire da quella di Cristo e che è il gesto e il vivere della comunità, che celebra il suo Signore e celebrandolo ne vive il mandato. Vediamo che cosa dice il Concilio Vaticano II e il post concilio.

5.1 Sacrosanctum Concilium

La *Sacrosanctum Concilium*, la costituzione sulla liturgia del 4 dicembre 1963, primo documento del Concilio Vaticano II, tratta dell'eucarestia nel capitolo II su "Il mistero eucaristico" (nn. 47-58).

Riportiamo i n. 47.48 che fondano la riflessione:

La messa e il mistero pasquale

47. Il nostro Salvatore nell'ultima cena, la notte in cui fu tradito, istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, onde perpetuare nei secoli fino al suo ritorno il sacrificio della croce, e per affidare così alla sua diletta sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e della sua resurrezione: sacramento di amore, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale, nel quale si riceve Cristo, l'anima viene ricolma di grazia e ci è dato il pegno della gloria futura.

Partecipazione attiva dei fedeli alla messa

48. Perciò la Chiesa si preoccupa vivamente che i fedeli non assistano come estranei o muti spettatori a questo mistero di fede, ma che, comprendendolo bene nei suoi riti e nelle sue preghiere, partecipino all'azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente; siano formati dalla parola di Dio; si nutrano alla mensa del corpo del Signore; rendano grazie a Dio; offrendo la vittima senza macchia, non soltanto per le mani del sacerdote, ma insieme con lui, imparino ad offrire se stessi, e di giorno in giorno, per la mediazione di Cristo, siano perfezionati nell'unità con Dio e tra di loro, di modo che Dio sia finalmente tutto in tutti.

Per l'importanza che hanno questi numeri li commentiamo sottolineando i guadagni fondamentali. Innanzitutto, al n. 47 si sottolinea l'istituzione dell'eucarestia nell'ultima cena. L'affermazione sul carattere sacrificale dell'eucarestia è preceduta dal ricordo della cena, in modo da tenere in equilibrio l'aspetto sacrificale e quello conviviale. Si richiama il carattere di *memoriale* della morte e resurrezione di Cristo, sottolineando così l'importanza dell'evento a cui la celebrazione ci rende presenti.

L'eucarestia è definita sacramento di amore, segno di unità, vincolo di carità, convito (raduno e cena) pasquale (sacrificio e passaggio dalla schiavitù alla libertà redenta).

Il n. 48 sottolinea davvero molto l'importanza della celebrazione. Non esiste memoriale eucaristico senza rito, senza vivere realmente l'evento a cui siamo resi presenti. Altrimenti sarebbe un intellettualismo. L'evento, avvenuto 2000 anni fa, sarebbe per noi irraggiungibile se non con il mero ricordo, ma allora non sarebbe realmente presente oggi. L'eucarestia sarebbe un gesto magico del prete che ha il 'potere' di consacrare; ma tale gesto magico non renderebbe ragione dell'impegno di vita e testimonianza e conversione del cuore che il Signore ci chiede, vero sacrificio di conversione comunitaria, come chiesa, come fratelli; sarebbe un'attestazione del potere di qualcuno di compiere qualcosa di miracoloso (la consacrazione), mentre altri (il popolo, l'assemblea) non hanno che da assistere muti e stupiti all'eccezionalità consacratrice della casta sacerdotale. Il n. 48 è molto chiaro. La preoccupazione viva della Chiesa è proprio che i fedeli non *assistano come estranei o muti spettatori*, ma innanzitutto *che comprendano bene questo mistero*. Occorre comprendere che cosa stiamo celebrando. Non un gesto magico, ma l'evento di salvezza. In che modo avviene questa comprensione? *Per ritus et preces*. Attraverso il rito, tutto, le sue sequenze e azioni rituali e nelle preghiere. Il concilio ci sta dicendo che il rito, tutto il rito è fondamentale. Non c'è una parte più importante e una meno. Non è la consacrazione l'unica parte importante tra altre che sono meno rilevanti. Senza tutte le parti di quel rito (e dopo ci torneremo), la sola consacrazione non può avere luogo. Occorre un contesto. Non è una formula magica che produce effetti ovunque e comunque sia recitata. Servono determinate condizioni. E queste condizioni sono il rito eucaristico. Occorre prestare allora molta attenzione a tutte le parti della messa, e non trascurare le preghiere (il riferimento principale è alla preghiera eucaristica, sulla quale a breve torniamo, che spesso e volentieri viene vissuta distrattamente o in un silenzio estraniante dal popolo di Dio).

La comprensione dell'evento eucaristico serve perché il popolo di Dio partecipi all'azione sacra. Questa non è quindi una 'cosa del prete', ma una azione di tutta la comunità, che dal presbitero è presieduta. La chiesa locale, la diocesi, è presieduta dal vescovo, che si rende presente in tutte le nostre comunità attraverso i sacerdoti (LG 28²⁷). Dunque la comunità è presieduta dal vescovo, successore degli apostoli, e sotto la sua presidenza, sua e dei sacerdoti, tutta la comunità celebra il sacrificio eucaristico. In SC si dice 'i fedeli': quindi anche chi non è ministro della comunione, chi non legge, chi sta seduto al fondo e chi dietro le pile. Tutti in qualche modo 'concelebrano' il sacrificio eucaristico, 'ciascuno ministro o semplice fedele, compiendo tutto e soltanto ciò che secondo la natura del rito e le norme liturgiche, è di sua competenza (SC 28). Tutti siamo chiamati a partecipare. Un partecipare che non è sempre necessariamente un 'fare'. Anche se sono ministro della comunione, se non ce ne fosse bisogno, non è che per il solo fatto di esserlo allora devo fare a pugni per dare a tutti costi la comunione. Sarebbe una testimonianza ben poco evangelica. Dobbiamo stare attenti a quello che testimoniamo e comunichiamo con le nostre parole e azioni.

La partecipazione deve essere consapevole, pia e attiva, in latino si usano tre avverbi qui *pie, conscie et actuose*. Attivamente in italiano richiama il dover fare qualcosa; il latino ha il richiamo certamente all'*actio*, l'azione. Ma tante azioni non sono necessariamente attive. Anche star seduti, ascoltare, fare silenzio, lasciare il posto... sono azioni, sono 'agire', sono 'partecipare'. Nei misteri sacri infatti l'azione più importante e fondamentale, quella senza il quale tutto è vano, non è quella dell'uomo, ma è quella di Dio. Quando nel testo di SC 48 leggiamo quei verbi 'siano formati', 'si nutrano', in latino sono verbi al modo *passivo*, proprio perché l'azione è di Dio, non nostra.

Si richiamano alcuni aspetti fondamentali della celebrazione:

-siano formati alla Parola di Dio: la Parola di Dio è Cristo vivente: è Lui che ci dà forma, perché noi siamo il suo corpo. Senza questo non può realizzarsi alcun corpo di Cristo!

²⁷ Lg 28: "I sacerdoti, saggi collaboratori dell'ordine Episcopale e suo aiuto e strumento, chiamati a servire il popolo di Dio, costituiscono col loro vescovo un solo presbiterio sebbene destinato a uffici diversi. Nelle singole comunità locali di fedeli rendono in certo modo presente il vescovo, cui sono uniti con cuore confidente e generoso, ne assumono secondo il loro grado, gli uffici e la sollecitudine e li esercitano con dedizione quotidiana".

-Si nutrano alla mensa del corpo del Signore. La partecipazione alla comunione con il corpo eucaristico è condizione fondamentale di comunione con il suo Corpo ecclesiale e del Signore Risorto stesso.

-Rendano grazie a Dio: il riferimento è in particolare alla preghiera eucaristica, non alle preghiere di ringraziamento personale che possiamo dire nel cuore dopo la comunione individualmente. È la preghiera eucaristica, di ringraziamento appunto, che è preghiera di tutta la comunità;

-infatti, il sacrificio eucaristico è da offrire tutti insieme, come popolo di Dio, non solo per le mani del sacerdote (mani 'magiche' !?): l'offerta è di tutti, non di chi ha un potere in più di altri. Quello del prete, come quello del ministro della comunione, è un ruolo, un ministero, un munus, non un 'potere' ! L'ottica del: "cosa puoi e cosa non puoi fare" è molto limitata, limitante e pericolosa, perché non evangelica. Cosa puoi fare? Puoi *servire*: questa è l'ottica evangelica. Puoi ci sarà chi consacra, chi dà la comunione, chi canta, chi legge, chi sta seduto, ma ogni azione è ugualmente importante. Non è questione di potere, ma di servizio. Non sono 'poteri', sono 'doni'; non di qualcuno, ma doni di Dio, Suoi e suoi soltanto. Il Cristo ci ha testimoniato il servire, essendo servo. E nessun discepolo è più grande del Suo maestro, Mt 10, 24. Infatti, tutti i fedeli, insieme al sacerdote, devono imparare ad offrire se stessi, perché Dio sia finalmente tutto in *tutti*.

Il n. 49 di SC ha poi una espressione molto bella e interessante: Affinché poi il sacrificio della messa raggiunga la sua piena *efficacia pastorale* anche *nella forma rituale*. Non c'è il rito, la messa e poi la vita. L'efficacia pastorale, per tutti, deve essere raggiunta nella forma rituale. Il rito, il sacramento celebrato è vita: è servizio, è fratellanza, è preghiera, è amore condiviso. La liturgia deve rispecchiare la verità della vita. Non si possono fare nella liturgia cose che poi non sono vere nella vita. Non si può perdonare per finta nella messa, portare offerte che non rispecchiano veri doni, fare finta di essere fratelli... quello che si dice e si fa nella liturgia deve essere vero: *mens nostra concordet voci nostrae* (*Regula Benedicti* 19). Interiore ed esteriore devono essere coerentemente insieme.

La SC continua sottolineando l'importanza della mensa della Parola di Dio (SC 51), la preghiera dei fedeli, e soprattutto l'unità della messa. Sc 56: "Le due parti che costituiscono in certo modo la messa, cioè la liturgia della parola e la liturgia eucaristica, sono congiunte tra di loro così strettamente da formare un solo atto di culto". Ecco che il Concilio ci dice che non c'è una parte più importante e una meno. C'è un unico contesto essenziale, che è *tutta* la messa.

5.2 Ordinamento Generale del Messale Romano

Venendo alla celebrazione vera e propria, il riferimento da conoscere è l'Ordinamento Generale del Messale Romano (OGMR), in particolare il cap. 2. Nell'OGMR, che potete trovare nel Messale che avete in parrocchia, all'inizio, si trovano tutte le disposizioni per celebrare con competenze e pertinenza liturgica l'eucarestia. Vi invito a leggerle, perché sono cose della comunità dei fedeli e non solo 'del parroco'.

Al n. 56 il Concilio insiste sull'immagine delle due mense, abbiamo visto, per far comprendere l'importanza e la non accessorietà della liturgia della Parola²⁸. Così anche di tutte le parti della celebrazione. Prendiamo in considerazione il cap. 2 dell'OGMR²⁹, sottolineando alcuni aspetti che ci aiutano a capire meglio l'importanza dell'intera celebrazione come atto della comunità (e non solo del prete).

²⁸ Cfr. FERRARI M., *La preghiera eucaristica. Un 'cantiere' riaperto dal Concilio*, Centro Eucaristico, Ponteranica (BG), 2014, qui in part. p. 17.

²⁹ Ordinamento Generale del Messale Romano. Commento e testo (a cura di R. FALSINI e A. LAMERI), EMP, Padova, 2006.

Nella parte sui riti di introduzione (introito, saluto, atto penitenziale, Kyrie, Gloria, orazione di colletta) si dice che questi riti, che precedono la Liturgia della Parola, hanno un carattere di inizio, di introduzione e di preparazione. Scopo di questi riti è che i fedeli, riuniti insieme, formino una comunità, e si dispongano ad ascoltare con fede la parola di Dio e a celebrare degnamente l'Eucarestia". Questo è molto importante. La messa non è una cosa che 'fa' il sacerdote, tantomeno da solo. È un'azione della comunità. Per questo, la messa inizia non quando il sacerdote fa il segno di croce ma, come scrive OGMR 47, *popolo congregato*: "quando il popolo è radunato". È allora che la celebrazione ha inizio. Se il sacerdote recitasse i dialoghi, le preghiere, le formule che ci sono sul messale, leggesse anche le letture...mentre tutta la chiesa fa altro, mentre il 'popolo non è radunato'... non avrebbe senso l'aver luogo della celebrazione eucaristica. OGMR infatti dice, al n.47: "Quando il popolo è radunato, mentre il sacerdote fa il suo ingresso con il diacono e i ministri, si inizia il canto di ingresso. La funzione propria di questo canto è quella di dare inizio alla celebrazione". Ecco qui messo per iscritto che la celebrazione ha inizio con il canto, dei fedeli. È il popolo che dà inizio alla celebrazione eucaristica.

Al n. 50 si legge: "Terminato il canto di ingresso, il sacerdote, stando in piedi alla sede, con tutta l'assemblea si segna col segno di croce. Poi il sacerdote con il saluto annunzia alla comunità radunata la presenza del Signore. Il saluto sacerdotale e la risposta del popolo manifestano il mistero della Chiesa radunata". Sacerdote e popolo, insieme sono 'chiesa radunata'.

Segue l'analisi di tutti i riti di introduzione.

Al n. 55 si parla della Liturgia della Parola che va dalla prima lettura alla preghiera dei fedeli: "Le letture scelte dalla sacra Scrittura con i canti che le accompagnano costituiscono la parte principale della Liturgia della Parola; l'omelia, la professione di fede e la preghiera universale o preghiera dei fedeli sviluppano e concludono tale parte. Infatti nelle letture, che vengono poi spiegate nell'omelia, Dio parla al suo popolo, gli manifesta il mistero della redenzione e della salvezza e offre un nutrimento spirituale; Cristo stesso è presente, per mezzo della sua parola, tra i fedeli. Il popolo fa propria questa parola divina con il silenzio e i canti, e vi aderisce con la professione di fede. Così nutrito, prega nell'orazione universale per le necessità di tutta la Chiesa e per la salvezza del mondo intero". Vedete che Cristo è già presente, realmente, tra i fedeli! Noi pensiamo: sì, ok, ma 'un po' di meno', poi dopo viene il bello! È una lettura sbilanciata è scorretta. Facciamo attenzione!

Al n. 56 si ricorda come la Liturgia della Parola deve essere celebrata in un clima di silenzio, per poter essere meditata. Poco spazio ha il silenzio nelle nostre celebrazioni (siamo sempre di fretta, il silenzio 'lo tagliamo', per elementi 'più importanti': ecco il rischio di fare una celebrazione a nostro piacere).

Vorrei sottolineare i punti che parlano della preghiera eucaristica nella liturgia eucaristica.

Ci sono parti della messa che sembrano essere così tanto 'solo del prete' che i fedeli quasi si assopiscono e vanno talvolta in *stand by*, in attesa dei momenti in cui invece possono fare attivamente qualcosa (dire qualcosa, legger qualcosa, andare a fare la comunione...).

Riportiamo per intero i numeri in questione, n. 78-79:

«La Preghiera eucaristica

78. A questo punto ha inizio il momento centrale e culminante dell'intera celebrazione, la Preghiera eucaristica, ossia la preghiera di azione di grazie e di santificazione. Il sacerdote invita il popolo a innalzare il cuore verso il Signore nella preghiera e nell'azione di grazie, e lo associa a sé nella solenne preghiera, che egli, a nome di tutta la comunità, rivolge a Dio Padre per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito Santo. Il significato di questa Preghiera è che tutta l'assemblea dei fedeli si unisca insieme con Cristo nel magnificare le grandi opere di Dio e nell'offrire il sacrificio. La Preghiera eucaristica esige che tutti l'ascoltino con riverenza e silenzio.

79. Gli elementi principali di cui consta la Preghiera eucaristica si possono distinguere come segue:

a) L'azione di grazie (che si esprime particolarmente nel prefazio): il sacerdote, a nome di tutto il popolo santo, glorifica Dio Padre e gli rende grazie per tutta l'opera della salvezza o per qualche suo aspetto particolare, a seconda della diversità del giorno, della festa o del Tempo.

b) L'acclamazione: tutta l'assemblea, unendosi alle creature celesti, canta il Santo. Questa acclamazione, che fa parte della Preghiera eucaristica, è proclamata da tutto il popolo col sacerdote.

c) L'epiclesi: la Chiesa implora con speciali invocazioni la potenza dello Spirito Santo, perché i doni offerti dagli uomini siano consacrati, cioè diventino il Corpo e il Sangue di Cristo, e perché la vittima immacolata, che si riceve nella Comunione, giovi per la salvezza di coloro che vi parteciperanno.

d) Il racconto dell'istituzione e la consacrazione: mediante le parole e i gesti di Cristo, si compie il sacrificio che Cristo stesso istituì nell'ultima Cena, quando offrì il suo Corpo e il suo Sangue sotto le specie del pane e del vino, li diede a mangiare e a bere agli Apostoli e lasciò loro il mandato di perpetuare questo mistero.

e) L'anamnesi: la Chiesa, adempiendo il comando ricevuto da Cristo Signore per mezzo degli Apostoli, celebra il memoriale di Cristo, commemorando specialmente la sua beata passione, la gloriosa risurrezione e l'ascensione al cielo.

f) L'offerta: nel corso di questo stesso memoriale la Chiesa, in modo particolare quella radunata in quel momento e in quel luogo, offre al Padre nello Spirito Santo la vittima immacolata. La Chiesa desidera che i fedeli non solo offrano la vittima immacolata, ma imparino anche ad offrire sé stessi e così portino a compimento ogni giorno di più, per mezzo di Cristo Mediatore, la loro unione con Dio e con i fratelli, perché finalmente Dio sia tutto in tutti.

g) Le intercessioni: con esse si esprime che l'Eucaristia viene celebrata in comunione con tutta la Chiesa, sia celeste che terrena, e che l'offerta è fatta per essa e per tutti i suoi membri, vivi e defunti, i quali sono stati chiamati a partecipare alla redenzione e alla salvezza ottenuta per mezzo del Corpo e del Sangue di Cristo.

h) La dossologia finale: con essa si esprime la glorificazione di Dio; viene ratificata e conclusa con l'acclamazione del popolo: Amen».

Il n. 78 esordisce dicendo che la preghiera eucaristica è "il momento centrale e culminante dell'intera celebrazione". Poi si dice subito che "Il sacerdote invita il popolo a innalzare il cuore verso il Signore nella preghiera e nell'azione di grazie, e lo associa a sé nella solenne preghiera, che egli, a nome di tutta la comunità, rivolge a Dio". Tale preghiera è detta dal sacerdote a nome di tutti, è preghiera di tutti, non di qualcuno. Infatti, "Il significato di questa Preghiera è che tutta l'assemblea dei fedeli si unisca insieme con Cristo nel magnificare le grandi opere di Dio e nell'offrire il sacrificio". L'inciso "La Preghiera eucaristica esige che tutti l'ascoltino con riverenza e silenzio", non c'è nell'*editio typica* degli OGMR, è stata aggiunta nell'ultima edizione, segno di una difficoltà in ordine alla partecipazione a questo momento. Il silenzio, se è giusto che ci sia, non deve però estraniare come se questa preghiera fosse una cosa che deve fare solo il prete, pena la perdita di senso di una preghiera fondamentale della celebrazione, a cui tutti dobbiamo essere presenti e partecipi. Siamo tutti noi che la preghiamo. Le sue parti dicono la chiesa e il memoriale del Signore. Notate come sempre si sottolinei l'importanza del popolo. N. 78,a): il sacerdote *a nome di tutto il popolo santo*; b) *tutta l'assemblea canta il Santo*; c) *La Chiesa implora la potenza dello Spirito Santo*;

d) sul racconto dell'istituzione non si scrive che 'il prete recita, dice, prega...', ma che *le parole e i gesti sono di Cristo*.

e) *L'anamnesi: La Chiesa celebra il memoriale di Cristo.*

f) *La Chiesa offre la vittima immacolata.*

g) *Le intercessioni: l'Eucarestia viene celebrata in comunione con tutta la Chiesa, sia celeste che terrena, l'offerta viene fatta per tutti i suoi membri (vivi e defunti): capite che è molto di più che la preghiera del solo sacerdote! Se gliela facciamo 'fare' da solo, perde tutta la sua efficacia.*

h) *La dossologia finale viene ratificata e conclusa con l'acclamazione del popolo: Amen.* Questo è importantissimo. Si parla di 'ratifica' oltre che di 'conclusione': ratifica che è *dei fedeli, del popolo*: se non c'è, non viene ratificata... la preghiera non è efficace: l'efficacia della preghiera eucaristica dipende da questa ratifica³⁰. Pensiamo a come viene pronunciato spesso l'amen al termine del *Per Cristo...* e pensiamoci su.

Mi fermo qua, perché penso che abbiamo tutti gli elementi per delle conclusioni.

6. Conclusioni

Aspetti fondamentali della celebrazione e del mistero eucaristico era il nostro titolo di oggi.

Occorre tornare al senso del memoriale che il Nuovo Testamento incornicia così bene. L'eucarestia non si esaurisce nell'ostia consacrata. Non è solo una devozione per la santificazione personale. Non è un segno miracoloso per dimostrare la potenza di Dio (tant'è vero che il 'miracolo' dell'eucarestia lo si può leggere solo nella fede) in termini magici. La chiesa fa l'eucarestia nella misura in cui l'eucarestia fa la chiesa. Il Signore ci lascia in eredità un dono, ritualizza il suo testamento consegnandoci gesti e parole rituali e dicendoci di ripeterli (rito) in sua memoria. Celebrando il Signore morto e Risorto, ne celebriamo la presenza reale nella comunità finché saremo faccia a faccia con Lui. L'eucarestia non è un potere del sacerdote. Se siamo ministri della comunione dobbiamo vivere questo ministero con umiltà e servizio. Distribuire la comunione nella liturgia significa aiutare secondo il proprio compito ministeriale il gesto materiale della comunione nel contesto di una celebrazione che è di tutti, di tutta la comunità che celebra. Quindi non è un qualcosa che noi facciamo 'di più' rispetto agli altri fedeli, ma è un servizio che facciamo loro. È la *diakonia* cioè il servizio, la dimensione che dobbiamo rendere presente e che deve emergere, perché sia Lui, il Signore, a raggiungere le persone, e non noi e la nostra immagine. La Parola del Signore, la sottolineatura dell'importanza della comunità, il sentirsi strumenti e servi nel più ampio corpo di Cristo fatto di tante membra, tanti carismi, tra i quali noi siamo solo uno di questi: queste cose non devono mai mancare. A lode dell'unico Nome al di sopra di ogni altro Nome, di fronte al quale ogni ginocchio si pieghi, Gesù, Cristo, Nostro Signore (Fil 2,5-11).

³⁰ Nell'enciclopedia *Treccani*: «ratificare v. tr. [dal lat. mediev. ratificare, der. della locuz. lat. ratum facere (propr. «rendere valido, confermato»: v. rato) – In senso strettamente giuridico, approvare, facendolo proprio, un atto, un negozio, un contratto compiuto da altri». Voce su <http://www.treccani.it/vocabolario/ratificare/>, consultata in data 6/10/2018.

Bibliografia essenziale

CASPANI P., *Pane vivo spezzato per il mondo. Linee di teologia eucaristica*, Cittadella Editrice, Assisi, 2011.

FERRARI M., *La preghiera eucaristica. Un 'cantiere' riaperto dal Concilio*, Centro Eucaristico, Ponteranica (BG), 2014.

LEON-DUFOUR X., *Condividere il pane eucaristico*, Elledici, Leumann (Torino), 2005².

MAZZA E., *Eucaristia: azione di grazie e di lode. Mangiare e bere il pane della vita*, in "Rivista Liturgica" 87(2000) 389-398.

RAFFA V., *Liturgia Eucaristica. Mistagogia della messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, CLV, Roma, 2003.

Didaché, Lettere di Ignazio di Antiochia, A Diogneto, Ed Paoline, Milano, 2000.

Ordinamento Generale del Messale Romano. Commento e testo (a cura di R. FALSINI e A. LAMERI), EMP, Padova, 2006.