

Pontificia Università Antonianum
Facoltà di Scienze Bibliche e Archeologia
Studium Theologicum Jerosolymitanum

Daniel L. Chrupcała

**Sacramenti dell'iniziazione cristiana:
Eucaristia**

(Ad uso degli studenti)

Jerusalem 2023

INTRODUZIONE

Insieme con il battesimo e la cresima, *l'eucaristia è parte integrante dei sacramenti dell'iniziazione cristiana*. È la tappa finale del percorso sacramentale di introduzione al mistero di Cristo e della chiesa. Il battezzato diventa un vero iniziato, perché è abilitato a partecipare con la comunità alla pasqua del Signore. Considerare l'eucaristia unicamente nella prospettiva della “prima comunione” significa quindi ridurre il senso del sacramento, restringere il suo valore alla recezione individuale del cibo eucaristico, mettendo così nel penombra la portata comunitaria della celebrazione. Pertanto, benché a livello pastorale-pratico si sia giunti a una separazione (in Occidente) dei sacramenti dell'iniziazione, è necessario tuttavia che venga salvaguardato lo stretto legame teologico di questi tre segni sacramentali del divenire cristiano.

La santa eucaristia completa l'iniziazione cristiana. Coloro che sono stati elevati alla dignità del sacerdozio regale per mezzo del battesimo e sono stati conformati più profondamente a Cristo mediante la confermazione, attraverso l'eucaristia partecipano con tutta la comunità allo stesso sacrificio del Signore (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1322).

È innegabile che fra i sacramenti un posto d'onore spetta proprio all'eucaristia. Se infatti tutti i sacramenti rendono mistericamente presente la grazia salvifica di Cristo, comunicandola sotto forma di segno, l'eucaristia lo fa in un modo ancor più significativo, in quanto *rende presente lo stesso Salvatore* con la sua opera redentrice.

Per Tommaso d'Aquino l'eucaristia è il *sacramento dei sacramenti*. “Tra i sacramenti, il più nobile, il riassuntivo di tutti gli altri è l'eucaristia” (*Summa Th.* III q. 73 a. 2,3 e 3; q. 82 a. 2). “Tutti gli altri sacramenti, come si vede, sono preordinati all'eucaristia come al loro fine ... Il battesimo dice ordine alla recezione dell'eucaristia” (q. 65 a. 3). L'assoluta preminenza dell'eucaristia si spiega con la natura di questo sacramento; infatti, nell'eucaristia “è contenuto tutto il mistero della nostra salvezza” (q. 83 a. 4). La creazione, la soteriologia e l'escatologia si uniscono in un solo punto celebrativo; qui si nasconde e si svela il mistero cristologico, teologico, ecclesiologico e antropologico; è qui che la scienza teologica, la mistica, la liturgia, l'arte (architettura, musica, pittura, poesia, artigianato) si impegnano con massimo sforzo.

La preminenza dell'eucaristia si vede bene nei *molteplici nomi* che lungo i secoli furono dati a questo sacramento, i quali mettono in luce singoli aspetti del mistero eucaristico: “frazione del pane” (la cena fraterna), “cena del Signore” (il pasto presieduto dal Signore risorto), “eucaristia” (la preghiera di rendimento di grazie che caratterizza la celebrazione), “messa” (da *missio*: congedo dei catecumeni o dei fedeli), “sacrificio” (il riferimento alla morte di croce ri-presentata nel rito), “sinassi” (il raduno liturgico), “divina liturgia” (azione sacra per eccellenza), ecc.

Parte prima: Evoluzione storica

L'attuale comprensione del mistero eucaristico è dovuta a un lungo processo di maturazione teologica. Tuttavia, in ogni epoca e in qualsiasi riflessione rimane invariato il punto di partenza obbligatorio, ossia la previa considerazione del momento fondante: la testimonianza della Scrittura. È qui che incontriamo le narrazioni della cena di Gesù con i suoi discepoli (i racconti dell'istituzione) che sono già una prima interpretazione kerygmatica dell'evento storico, celebrato nel culto dalla primitiva comunità cristiana.

Ma il gesto rituale del pasto che instaura la comunione con Gesù e consente di sperimentare l'efficacia della sua opera salvifica, prima di essere uno strumento di grazia, è un fenomeno umano. Per questo, l'analisi delle testimonianze bibliche sull'eucaristia va preceduta da un discorso generale sul significato del pasto e del mangiare.

Capitolo I

LE PREFIGURAZIONI DELL'EUCARISTIA

I sacramenti sono segni che trasmettono la grazia salvifica di Dio con la mediazione delle realtà materiali. Ciò vuol dire che nel caso dell'eucaristia – come del resto per gli altri sacramenti – è necessario individuare anzitutto il significato antropologico del gesto sacramentale, quello cioè che costituisce il valore creaturale-umano di una realtà fisica, prima ancora che questa realtà, assunta e trasformata, diventi un mezzo di comunicazione storica tra Dio e l'uomo, e il veicolo del dono salvifico.

1. Fondamento antropologico

L'eucaristia esprime nel corso della storia il mistero della pasqua salvifica del Figlio di Dio e, in quanto tale, ha una portata eminentemente trascendente. Questa realtà viene però inserita in maniera profonda nel tessuto esistenziale dell'uomo, perché riprende, trasfigurandola, la caratteristica propria dell'essere umano: il nutrirsi e fare la mensa in comune¹.

Il pasto nella vita dell'uomo

Il *mangiare* e il *bere* sono gesti che rappresentano i bisogni essenziali della condizione umana. Ciò corrisponde – secondo la concezione biblica – all'ordine stabilito da Dio nel momento della creazione; l'uomo può cibarsi di tutto “quanto si muove e ha vita” (Gen 9,3; cf. 1,29: prima del peccato, l'uomo era vegetariano?). Questo vuol dire che tra Dio, la creazione e l'uomo regna una perfetta armonia: l'essere umano è superiore a tutti gli altri esseri viventi (che sono per lui), ma la sua esistenza a sua volta dipende in

¹ Per quanto segue cf. C. Rocchetta, “L'eucaristia, 'fonte e vertice' di tutta la vita cristiana”, in H. Luthe (ed.), *Incontrare Cristo nei sacramenti. Sussidio teologico per una pastorale sacramentaria*, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 201-203.

tutto dalla benevolenza del creatore (quanto riceve è dono di Dio). Il gesto del nutrirsi possiede allora un doppio riferimento: da una parte rimanda a Dio, fonte della creazione e della vita, e dall'altra manifesta la situazione di bisogno in cui versa l'uomo.

L'ordine posto da Dio nella creazione comporta una *dialettica di morte e di vita*, di cui l'uomo è nel contempo spettatore e partecipe. Infatti, il mangiare e il bere nascondono in sé una valenza simbolica: la morte che dona la vita. Il cibo, essendo legato a un altro essere vivente (vegetale o animale), rappresenta sempre la morte dell'uno per dare la vita all'altro. Ogni volta che l'uomo mangia o beve, beneficia di qualcosa che prima è stato sacrificato per lui: l'animale ucciso, il frutto colto dall'albero, la bevanda tratta dalla natura. Affinché l'uomo possa vivere, prima deve esserci la morte, un passaggio dall'esistenza alla distruzione del proprio essere, che per l'altro vuol dire la vita.

Questa *simbologia a sfondo sacrificale* è un presupposto-base per comprendere l'eucaristia e il mistero della morte o del sacrificio volontario del Figlio di Dio, che dona la vita all'uomo. Già gli stessi segni materiali, il pane e il vino, manifestano questo mistero: il chicco di grano che muore e diventa pane, il chicco d'uva che muore e diventa vino. L'eucaristia recupera il significato antropologico-naturale del nutrimento "sacrificato" nella vita dell'uomo, ma nel contempo si eleva a un piano soprannaturale offrendo all'uomo un vero cibo e una vera bevanda: il corpo e il sangue di Gesù, sacrificato sulla croce e ora presente nei segni del pane e del vino.

La mensa: segno di comunione

Di solito il mangiare e il bere vengono attuati nella forma di *banchetto*, un pasto preso in comune con gli altri, secondo un ordine stabilito e in un clima familiare. La mensa è un fenomeno tipicamente umano, che manifesta la solidarietà e la comunicazione fra gli esseri pensanti, distinguendo così l'uomo da altri esseri viventi per i quali il nutrirsi costituisce soltanto un fatto biologico. Certo, anche l'uomo si siede a tavola per appagare il suo bisogno fondamentale, ma lo fa insieme con gli altri, e ciò per *esprimere e sperimentare un momento piacevole di comunione*. In secondo luogo, lo stare insieme con gli altri membri dello stesso gruppo diventa un *segno d'appartenenza* alla propria comunità o al clan tribale, soprattutto in quei momenti che uniscono la vita del gruppo (nascita, matrimonio, funerale, ricorrenze particolari). Queste caratteristiche del pasto sono individuabili presso tutte le culture umane.

Anche nell'Oriente antico il pasto in comune supera un semplice sedersi per consumare il cibo e la condivisione della mensa significa propriamente una *profonda comunione di sentimenti e di vita*. Il pasto comunitario di cui narra l'AT è segno di ospitalità e di amicizia (Gen 18,1-8: Abramo prepara il pasto per i tre personaggi che gli fanno visita), di fiducia reciproca, di fraternità, di pace (Gen 26,30; il pranzo di Isacco con Abimelech; Gen 29,22; 31,53-54: i banchetti di Labano con Giacobbe), di perdono (2Re 25,29-30: il re di Babilonia fa grazia a Ioiachim e lo fa sedere alla sua tavola).

Il pasto in comune non solo unisce fra di loro i convitati, ma li fa anche partecipare alla stessa benedizione divina che accompagna la frazione del pane e il passaggio del

calice. Il giudaismo non farà altro che riprendere la pratica dei pasti sacri, nota in tutte le religioni, volta a instaurare una *comunione con la divinità* (1Cor 8,1-13; 10,14-33: Paolo critica i conviti sacri degli idolatri, mettendoli in paragone con la verità della mensa eucaristica). Con un contenuto diverso (la rivelazione storica di Dio), anche il pasto ebraico-cristiano diventa segno di comunione con Dio.

L'eucaristia si fonda sul fenomeno umano del banchetto. La simbologia del pasto in comune non si esaurisce però in questo aspetto dell'esistenza naturale dell'uomo, ma, essendo trasfigurata dalla novità del mistero pasquale, diventa simbolo della comunione definitiva dell'umanità con Dio (il banchetto escatologico nel regno)².

2. Il giudaismo

La cena di Gesù con i discepoli non fu un pasto profano, ma con ogni probabilità *un convito pasquale* durante il quale gli ebrei ricordavano tutti gli anni l'avvenimento salvifico dell'Esodo. Come gli ebrei prima di oltrepassare il Mar Rosso mangiarono quell'agnello il cui sangue li preservò dallo sterminio, così pure il pasto del cenacolo si lega strettamente con *la morte di Cristo sulla croce*. È lui infatti il vero agnello che salva dalla morte e introduce nella vita eterna della terra promessa. L'oblazione sulla croce viene da lui anticipata e resa presente nei segni del pane e del vino. Nella sua morte Gesù vede perciò realizzarsi la Nuova Alleanza di cui prendono parte i discepoli e in futuro tutti coloro che faranno memoria della sua pasqua, con la ripresa rituale degli stessi segni. Sarà quello il pasto delle generazioni cristiane con cui si entrerà in contatto salvifico col sacrificio della croce, ma sarà anche *un'anticipazione del convito escatologico* del popolo di Dio con il Signore.

La pasqua dell'Egitto (Es 12,1-14)

L'uscita degli ebrei dalla schiavitù egiziana appartiene agli avvenimenti più importanti dell'economia anticotestamentaria. In effetti, è qui che Israele fa esperienza, reale e efficace, della potenza salvifica di Dio ed è qui ancora che trova la propria ragione di essere e di esistere, trasformandosi da un popolo schiavo, senza nome e casa, in un popolo di Dio.

I momenti forti di questa storia salvifica ruotano intorno a due fatti-chiave: la *cena pasquale* e il *passaggio del Mar Rosso*. Benché distinti in tempo, essi non sono indipendenti fra di loro, ma si richiamano a vicenda sino a formare un evento unico.

Es 12,1-14 sta alla base dell'ultima cena degli ebrei in Egitto e del rito che verrà ripetuto ogni anno come memoriale di quell'evento storico³. Si tratta di un nuovo inizio della storia della salvezza (v. 2: "l'inizio dei mesi") per la comunità d'Israele (v. 3). Al racconto delle modalità del pasto (vv. 3b-12) segue la spiegazione concernente il segno del sangue e l'ordine di iterazione liturgica.

² Si vedano vari articoli in M. Quesnel et alii (ed.), *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité. Mélanges offerts au Professeur Charles Perrot* (LD 178), Paris 1999.

³ Vedi ad es. F. Manzi, "Il 'memoriale' di Es 12,1-14: lettura sacramentale", *PdV* 42 (1997) 10-16.

Il sangue sulle vostre case sarà *il segno* che voi siete dentro: io vedrò il sangue e passerò oltre, non vi sarà per voi flagello di sterminio, quando io colpirò il paese d'Egitto. Questo giorno sarà per voi *un memoriale*; lo celebrerete come festa del Signore: di generazione in generazione, lo celebrerete come *un rito* perenne (vv. 13-14).

Il sangue dell'agnello diventa da un lato un segno *protettivo*, in quanto difende gli ebrei dai flagelli dello sterminio che dovranno riversarsi sugli egiziani; dall'altro invece ricorda e rinnova il segno dell'*alleanza* sancita nel sangue della circoncisione che indica l'appartenenza al popolo eletto. Il sangue però – tenuto conto di tutta l'azione salvifica di Dio – si presenta come una *prefigurazione profetica*, nell'oggi della cena pasquale, di quell'avvenimento salvifico che dovrà realizzarsi materialmente nel passaggio del mare.

È una prefigurazione efficace, perché sin d'ora produce i suoi effetti salvifici. Difatti, anche se lo Sterminatore non è ancora passato seminando ovunque la morte e anche se il popolo si trova tuttora nella terra egiziana, tuttavia con l'adempimento del comando divino sia l'uno che l'altro hanno avuto già luogo. Nel segno dell'agnello pasquale, il popolo ha ormai terminato la sua schiavitù, ha oltrepassato il mare ed è risalito dalle acque della morte alla nuova vita di libertà.

In tal modo, l'ultima cena compiuta dagli ebrei la vigilia del passaggio del Mar Rosso si trova riferita – attraverso questo segno profetico unico nel suo genere e perciò irripetibile – al suo *futuro immediato* che è appunto l'attraversata del mare e il passaggio dalla schiavitù d'Egitto alla libertà nella terra promessa. I due eventi: la cena pasquale (segno profetico) e il passaggio del mare (evento fondatore) sono fra di loro strettamente congiunti e, nel rispetto delle loro peculiarità, formano un unico intervento salvifico di Dio.

L'uscita dalla terra di schiavitù doveva condurre Israele a riscoprire la propria identità di popolo rinato, libero e dedito totalmente al suo Dio. Questo processo subì tuttavia degli arresti. Le mormorazioni nel deserto e la nostalgia del passato dimostrano quanto era fragile la comprensione del dono salvifico. Ma, nonostante i continui tradimenti, è rimasto sempre vivo nella fede d'Israele quell'evento primordiale che l'aveva costituito quale popolo del Signore. Il “poter ritornare di nuovo in Egitto” per poi, attraversando il mare, uscirne e entrare nell'ambito della grazia salvifica, si prospetta come un'esigenza in grado di provocare una rinascita. Non è possibile però ripetere quanto ebbe luogo una sola volta. Se fisicamente il ritorno al passato non è più consentito, questo può verificarsi nella fede che consente di superare le barriere temporali e spaziali.

La cena degli ebrei in Egitto viene in soccorso a questo desiderio di sperimentare nuovamente l'efficacia salvifica dell'evento fondatore. Si tratta infatti di *un memoriale* che sta all'origine del *rito*, mediante il quale anche le generazioni future possono diventare partecipi di ciò che toccò in sorte al popolo che si trovava in Egitto. Facendo la memoria rituale, e cioè celebrando la cena pasquale, Israele di ogni tempo e luogo potrà realmente (anche se non fisicamente) ritornare in Egitto, oltrepassare il mare e entrare nella terra promessa; così come la generazione dell'Esodo e insieme a questa.

Il seguente schema mette in parallelo la pasqua degli ebrei in Egitto con la pasqua di Gesù:

	<i>Antica Alleanza</i>	<i>Nuova Alleanza</i>
<i>segno profetico</i> o <i>prefigurazione</i> irrepetibile	ultima cena degli ebrei / agnello	ultima cena di Gesù (Cenacolo)
<i>evento fondatore</i> irrepetibile	passaggio del Mar Rosso	morte e risurrezione (Calvario / Tomba vuota)
<i>celebrazione rituale</i> ripetibile	seder pasquale	eucaristia
	↓ eschaton	↓ eschaton

Si vede allora che la funzione dell'ultimo pasto in Egitto non ha di mira soltanto un futuro immediato, ossia il passaggio del mare, ma anche un *futuro lontano* delle generazioni che dovranno pure attraversare il mare. L'iterazione del segno profetico della cena (irrepetibile) mediante la celebrazione rituale (ripetibile), permette così di ritornare e essere presenti di fronte all'efficacia salvifica dell'evento fondatore del passaggio storico del mare (irrepetibile). Grazie alla ripresa e mediazione del segno, la comunità viene ri-presentata all'evento fondatore e, pur lontana da esso, può trovarsi lì, sulle rive del Mar Rosso.

Per questo motivo, quando nel corso della celebrazione annuale della pasqua il figlio più piccolo pone al padre di famiglia la domanda rituale: "Che significa questo atto di culto?" (Es 12,26; cf. 13,8), questi gli risponde col descrivere gli eventi dell'Esodo (Dt 26,5-9) e termina con le parole di monizione riassuntiva riprese dalla *Mishnà*, culmine dell'attualizzazione misterico-sacramentale.

In ogni generazione e generazione ognuno è obbligato a vedere se stesso come essendo *proprio lui* uscito dall'Egitto, siccome è detto: E annuncerai a tuo figlio in quel giorno, dicendo: "È a causa di questo che il Signore ha fatto *a me* [quello che ha fatto] quando *uscii* dall'Egitto". Non solo i nostri padri ha redento il Santo – benedetto Egli sia! –, ma con essi ha redento *anche noi*, siccome è detto: "E *noi* ha fatto uscire di là, per farci venire e dare *a noi* la terra che aveva giurata ai nostri padri".

Il pasto pasquale non mira soltanto a evocare la liberazione storica degli ebrei prigionieri in Egitto, ma vuole anzitutto renderne partecipi i loro discendenti. Ogni ebreo viene così personalmente coinvolto nell'avvenimento del passato e messo a contatto con la redenzione di cui egli stesso si sente beneficiario (cf. Dt 5,3). Il memoriale pasquale commemora quindi il passato storico con lo scopo di renderlo sempre attuale⁴.

⁴ Cf. B.N. Wambacq, "Les origines de la *Pesah* israélite", *Bib* 57 (1976) 206-224.301-326; T. Barrosse, "La Pasqua e il banchetto pasquale", *Conc* 4 (1968) 1616-1627; F. Festorazzi, "La celebrazione della pasqua ebraica (Es 12)", *PSV* 7 (1983) 9-22; J. Des Rochettes, "Il memoriale nella tradizione ebraica", *PSV* 7 (1983) 75-86.

La celebrazione annuale della pasqua

In molti luoghi l'AT parla della celebrazione della pasqua, chiamata la "pasqua delle generazioni" in contrapposizione all'unica e irripetibile "pasqua d'Egitto" (Lv 23,5-8; Nm 9,1-5; 28,16-25; Dt 16,1-8; Gs 5,10-12; 2Cr 30; 35,1-19; Esd 6,19-22; Ez 45,21-24). Per secoli il rito veniva celebrato a casa (una celebrazione domestica). Al tempo di Giosia (VII s.) s'introdusse però un cambiamento: il sacrificio pasquale fu vincolato al tempio di Gerusalemme e la pasqua non poteva essere celebrata al di fuori di quel luogo (2Re 23,21-23; la comunità "scismatica" dei samaritani rifiutò questa prescrizione). La pasqua, collegata col tempio, divenne così la più grande festa di pellegrinaggio.

Questa centralizzazione del culto durò fino al I s. a.C., fino cioè al momento in cui un grande afflusso del popolo nella capitale rese impraticabile un pasto comune di tutti i giudei nei cortili del tempio. Si giunse allora a una divisione del rito: mentre l'immo-lazione dell'agnello e l'aspersione del sangue rimasero circoscritte al tempio, il seguito si svolgeva in famiglia, la quale durante tutto quel tempo abitava entro le mura di Gerusalemme.

La struttura della pasqua ebraica è assai complessa: una serie di 14 azioni intercalate o ritmate dal riempimento di 4 coppe di vino⁵. Un necessario preliminare costituisce l'eliminazione, nella vigilia di pasqua, di ogni traccia di pane lievitato (Es 12,15), perché il lievito è ritenuto come qualcosa di malvagio.

Riti d'introduzione

Il capofamiglia [1] riempie la *prima coppa di vino* mescolato con l'acqua e pronuncia su di esso la benedizione⁶; tutti bevono stando sdraiati. Dopo [2] si lavano le mani e [3] viene mangiato, a modo di antipasto, il sedano intinto nell'aceto o nell'acqua salata.

Il padre di famiglia [4] spezza poi una delle tre focacce di pane azzimo (questa sarà la raffigurazione dell'agnello pasquale) e ne nasconde una parte da consumare a conclusione del pasto come "epiqomon": ciò dovrà sostituire la manducazione dell'agnello, resa impossibile dopo la distruzione del tempio.

La dichiarazione di Gesù su "questa Pasqua" (= l'agnello: Lc 22,15-16) si situa proprio in questo momento. A lui infatti, in quanto capofamiglia, veniva presentato l'agnello che doveva essere consumato alla fine della cena. Gesù, mentre esprime il grande desiderio di mangiare insieme con i discepoli l'agnello pasquale prima della sua passione (v. 15), annuncia anche che farà la pasqua seguente nell'ora del compimento escatologico (v. 16).

⁵ Per una descrizione dettagliata: C. Giraudo, *Eucaristia per la chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"*, Brescia 1989, 124-161. Cf. inoltre G.J. Bahr, "The Seder of Passover and the Eucharistic Words", *NT* 12 (1970) 181-202. I rabbini del periodo posteriore a Cristo fecero una raccolta di tradizioni orali riguardanti lo svolgimento della pasqua. I due testi principali si trovano nella *Mishnà* (I-II s. d.C.): il trattato sugli "agnelli pasquali" e il *Seder haggadah* sul rito della cena pasquale.

⁶ La benedizione non riguarda propriamente il cibo ma Dio che lo concede all'uomo. Quest'ultimo è obbligato a riconoscere sempre la bontà divina e quindi "benedire"; nell'assemblea culturale, a chi pronuncia la benedizione si riconoscono gli altri col dire "amen" di adesione. Sulla benedizione ebraica e il suo rapporto con l'eucaristia: T.A. Audet, "Esquisse historique de la bénédiction juive et de l'eucharistie chrétienne", *RB* 65 (1958) 371-399.

L'annuncio pasquale e la cena

Il padre di famiglia riempie la *seconda coppa di vino* [è il “calice” di Lc 22,17] e, sollevando il piatto [quello in cui attinsero Gesù e Giuda: Mt 26,23//Mc 14,20], inizia con una solenne introduzione generale [5] all'annuncio di pasqua.

È una parte molto ricca: dapprima un figlio chiede, con quattro esclamazioni, il perché della diversità di questa notte. Segue la risposta del padre culminante nel *midrash* di Dt 26,5-8, la base biblica di tutto l'annuncio pasquale, e in una ripresa della *Mishnà*. Si dà così la motivazione teologica della manducazione dell'agnello (solo per rendere visibile la memoria dell'agnello pasquale si fa ricorso alla zampa dell'agnello, ma il suo vero segno è la porzione dell'azzima), dell'azzima e dell'erba amara: questi sono dei simboli mediante i quali il popolo d'Israele attuale viene riportato figurativamente, reso mistericamente presente, realmente ri-presentato all'evento del suo passato e vi prende parte attiva.

Questi segni non vanno visti come dei semplici richiami storici o psicologici, ma sono indispensabili per conseguire nella fede i frutti salvifici di quell'unica e irripetibile pasqua dei padri in Egitto⁷. Sul piano fisico non vi è l'identità fra quell'ieri e l'oggi, impossibile peraltro, ma una reale identificazione misterico-sacramentale e un coinvolgimento efficace nell'evento fondatore, mediato grazie alla ripresa e in virtù dello stesso segno profetico.

Dal punto di vista teologico-salvifico non c'è dunque alcuna distinzione tra gli eventi celebrati in due notti storicamente diverse: la comunità radunata viene misticamente assunta e realmente ri-presentata all'unico evento. In tal modo, il passato storico, il presente culturale e il futuro escatologico confluiscono per formare un unico presente di Dio.

È giusto allora esprimere la gioia e la gratitudine a Dio col canto della prima parte dell'Hallel (Sal 113–114) e con la recita di una benedizione sul calice (secondo) per la grazia della redenzione. Bevuto il calice del vino, [6] ci si lava le mani. Quindi, si passa alle tre manducazioni liturgiche accompagnate dalle parole di benedizione. Il padre di famiglia [7] spezza dapprima l'azzima intera e pronuncia una breve benedizione sul pane: “Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re del mondo, che fai uscire il pane dalla terra!” [la benedizione di Gesù sul pane: Mt 26,26//Mc 14,22//Lc 22,19//1Cor 11,23b-24]. Poi, [8] egli dice un'altra benedizione dopo aver intinto l'erba amara nello “haroset”. Il terzo pasto liturgico [9] consiste nel mangiare insieme un pezzo della terza azzima avvolta nell'erba amara.

A questo punto [10] viene apparecchiata la tavola e si procede a una cena usuale [è quella collocata fra la benedizione di Gesù sul pane e prima di passare alle parole relative al calice: Lc 22,20//1Cor 11,25: “dopo aver cenato”].

⁷ Se quindi un ebreo che celebra la pasqua dice: “a causa dei segni sacramentali di questa notte, Dio mi ha fatto allora (in quella notte) uscire dall'Egitto, e cioè questi segni misterici mi ri-presentano salvificamente all'uscita dall'Egitto”, così pure un cristiano che celebra l'eucaristia dirà: “a causa di questi segni sacramentali, il Signore Gesù mi ha fatto allora (sul Calvario e nella Tomba) morire e risorgere, e cioè sono proprio questi segni sacramentali che mi rendono lì, sul luogo della salvezza per poter attingere dai suoi frutti”.

Prima della mezzanotte, quando si è ormai sazi [11] viene mangiata quella mezza-azzima che è stata nascosta dal capofamiglia all'inizio della celebrazione per l' "epìqomon" (un termine tecnico di derivazione greca che sta probabilmente a indicare la portata conclusiva della festa: dolce-frutta, dessert); spetta ai bambini più piccoli il privilegio di scoprirlo, il che crea un momento di gioia. Non essendo però la cena pasquale un pasto profano, sembra inverosimile vedere nell' "epìqomon" solo un semplice equivalente del nostro dessert. Si tratterebbe piuttosto di mangiare simbolicamente l'agnello pasquale (designato con quella mezza-azzima riservata proprio a tale scopo) che, in quanto consumato per ultimo, diventa così la portata finale della cena e il suo boccone più gustoso.

La benedizione dopo la cena

Viene riempita la *terza coppa di vino* e [12] si procede a benedire Dio a causa dell'alimento preso in comune. È indispensabile che vi partecipino almeno tre uomini adulti di cui uno pronuncia la benedizione di lode-supplica.

Segue un'altra, breve benedizione sul calice del vino, simile a quella che accompagnava la frazione del pane: "Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re del mondo, creatore del frutto della vite!" [qui dovrebbero collocarsi le parole di Gesù pronunciate sul calice: Mt 26,27//Mc 14,23//Lc 22,20//1Cor 11,25].

Riti di conclusione

Si riempie la *quarta coppa di vino* e [13] viene recitato il seguito dell'Hallel (Sal 115–118; 136). Alcuni gruppi ebraici aggiungono inoltre una serie di canti e [14] un augurio finale dell'epoca medievale di poter ancora celebrare la pasqua: "l'anno prossimo a Gerusalemme (fuori d'Israele) / in una Gerusalemme ricostruita" (nella terra di Israele).

Capitolo II

L'EUCARISTIA NEL NT

Il NT qualifica l'eucaristia con due titoli fondamentali: la “cena del Signore” (1Cor 11,20) e la “frazione del pane” (At 2,42.46; 20,7.11). La prima espressione collega l'eucaristia con un *avvenimento storico*: l'ultima cena di Gesù con i discepoli, mentre la seconda si riferisce a un *fatto celebrativo*: la riunione eucaristica. Questo vuol dire che per i primi cristiani l'eucaristia non si presentava come un semplice pasto fraterno, ma come un memoriale della pasqua di Gesù, che consentiva di entrare in comunione con il suo corpo e il suo sangue. Ma vuol dire anche, come l'evidenzia anche il primo titolo, che in virtù della riunione eucaristica, durante la quale viene spezzato l'unico pane, si realizza la comunione di mensa fra i partecipanti e con il Signore glorioso.

I due aspetti, storico e liturgico, si completano a vicenda e stanno a dimostrare ciò che caratterizza le testimonianze neotestamentarie sull'eucaristia. Pur avendo quale sua fonte originaria l'ultima cena di Gesù nel cenacolo, i testi eucaristici sono segnati nella loro formulazione linguistica dalla fede della chiesa primitiva e dalla prassi liturgica della comunità apostolica⁸.

1. L'istituzione dell'eucaristia

Un esempio evidente della stratificazione dovuta all'intreccio della storia con la fede e la prassi liturgica è rappresentato dai testi dell'istituzione. In essi confluiscono tre livelli temporali: il *tempo di Gesù* (la cena storica di Gesù), il *tempo della chiesa* (la fede in Cristo si esprime nella memoria eucaristica), il *tempo degli scritti del NT* (la redazione di una tradizione comune, pur con delle accentuazioni proprie di ciascun autore).

All'origine c'è un dato storico indiscutibile: la cena di Gesù con i suoi discepoli prima della passione. Questo dato non si trova però allo stato puro, ma lo si raggiunge mediante i racconti, il cui contenuto veniva prima celebrato e trasmesso oralmente dalla comunità apostolica e poi raccolto per iscritto.

I racconti dell'ultima cena: comparazione e storicità

Nel NT si trovano quattro racconti dell'ultima cena di Gesù: Mt 26,20-21.26-29; Mc 14,17-18.22-25; Lc 22,14-20 (*textus longior* è ritenuto più primitivo e autentico); 1Cor 11,23-26⁹.

⁸ Sull'eucaristia nel NT: J. Coppens, “Les origines de l'eucharistie d'après les livres du Nouveau Testament”, *EphThLov* 33 (1934) 30-60; “Eucharistie”, in *DBSup* II, 1146-1215; *Lumière et vie* 31 (1957): “L'Eucharistie dans le Nouveau Testament”; J. De Baciocchi, “Le mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible”, *NRTh* 77 (1955) 561-580; C. Vollert, “The Eucharist: Quests for Insights from Scripture”, *ThSt* 21 (1960) 404-443; H. Schürmann, “Le parole di Gesù durante la cena alla luce dei suoi gesti”, *Conc* 10 (1968) 131-153; F. Stagg, “The Lord's Supper in the New Testament”, *RevExp* 66 (1969) 5-14; F. Spadafora, *L'Eucarestia nella Sacra Scrittura*, Rovigo 1971; J.L. Espinel Marcos, *L'Eucaristia del Nuevo Testamento*, Salamanca 1980.

⁹ Cf. P. Benoît, “Le récit de la Cène dans Luc, 22,15-20”, *RB* (1939) 357-393; G.D. Kilpatrick, “Luke XXII: 19b-20”, *JTS* 47 (1946) 49-56; M. De Tuya, “La doctrina eucarística de los Sinópticos”, *CTom* 84 (1957) 217-281; L. Moraldi, “L'Eucarestia nei Sinottici e in S. Paolo”, *LA* 10 (1959-60) 36-64; S. Dockx, “Le récit du repas pascal. Marc 14,17-26”, *Bib* 46 (1965) 445-453; M. Corbin, “La dernière cène. Une lecture théologique de Luc 22,1-38”,

I testi *concordano nei punti essenziali* della fede eucaristica: – la cena di Gesù con i suoi discepoli, inserita in un contesto pasquale; – i due riti caratteristici del pasto ebraico sul pane e sul vino: i gesti della benedizione e della distribuzione del pane e del calice ai commensali; – la relazione posta da Gesù tra il pane e il suo corpo “dato per”, e il vino e il suo sangue “versato per”; – un profondo legame tra l’ultima cena e la pasqua; – seppure in modo diverso tra Marco-Matteo e Paolo-Luca, si vede una relazione essenziale tra l’ultima cena e il banchetto escatologico del regno (la comunità riunita attorno a Gesù è la comunità degli ultimi tempi); – il tenore liturgico dei testi fa pensare che la cena del Signore fosse già una realtà vissuta dai cristiani, ancor prima della testimonianza del NT.

Al di là delle concordanze, si notano però anche delle *discordanze*.

– Sembra che le recensioni di Paolo e Luca rispettino meglio la *struttura della cena pasquale ebraica*: i gesti compiuti sul pane “prima” della cena vera e propria e quelli sul vino “dopo la cena” (= il terzo calice della benedizione); in Matteo e Marco invece i due gesti sono uniti e sembrano compiuti nello stesso momento, non si sa se durante o al termine del pasto (è un chiaro riflesso della cristallizzazione linguistica verificatasi nella prassi liturgica).

– Un’altra differenza riguarda l’*ordine di iterazione dei gesti di Gesù*: in Paolo appare due volte, una volta in Luca, è assente invece in Marco e Matteo. La mancanza di questo elemento non significa però che esso non sia storico. Lo si comprende già dal fatto che i testi, soprattutto quelli di Marco e Matteo, riflettono la prassi della celebrazione ormai affermata; parlare di un ordine in tal caso, sarebbe superfluo. Se poi la cena possiede la natura di una nuova pasqua, ciò implica necessariamente la convinzione di una sua ripetizione (come dicono esplicitamente i testi di Paolo e Luca).

– *Le differenze stilistiche* fra i testi vanno spiegate con un diverso ambiente liturgico in cui i racconti ebbero origine o dipendono dalle accentuazioni proprie degli autori.

In base a queste discordanze, i testi dell’istituzione vengono comunemente distinti in *due tradizioni*: Marco-Matteo (la cosiddetta *relazione petrina*) che si collega alla tradizione palestinese e Paolo-Luca (la cosiddetta *relazione paolina*) che ricupera la stessa tradizione ma tramite la mediazione della chiesa antiochena. Entrambe le tradizioni sono molto antiche e risalgono rispettivamente a prima degli anni 40 (Marco-Matteo) e a prima degli anni 45 (Paolo-Luca).

Fra le due tradizioni quale ha la precedenza? L’analisi letteraria permette di fare una distinzione. Dal *punto di vista della redazione* il testo di Paolo è il più antico (verso gli anni 54-55), ma si riferisce a una tradizione che l’apostolo stesso ricevette agli inizi degli anni 40 e che aveva trasmesso verso il 51. Invece dal *punto di vista filologico* il testo di Marco, anche se redatto più tardi, contiene una tradizione più antica, il che è dimostrato da un abbondante numero di semitismi.

VieChr 204 (1977) 107-138; G. Barbaglio, “L’istituzione dell’eucaristia (Mc 14,22-25; 1 Cor 11,23-24 e par.)”, *PSV* 7 (1983) 125-141; “La última cena”, *Biblia y Fe* 25 (1999).

La questione dell'antichità dei testi non vede, comunque, l'unanimità fra gli studiosi. Malgrado gli sforzi compiuti, è quasi impossibile individuare oggi un testo storico allo stato puro e questo perché i racconti non sono di indole "storica" (come se si trattasse di una fotografia dell'ultima cena) ma liturgica. L'eucaristia cioè non veniva raccontata ma celebrata. Il carattere prettamente liturgico dei racconti viene confermato dal linguaggio presente in essi. Abbiamo una serie di cinque verbi (prendere, benedire-rendere grazie, spezzare, dare, dire) con i quali si suole designare una sequenza di varie azioni rituali.

Ciò non vuol dire ovviamente che i racconti dell'istituzione non abbiano un fondamento storico. Infatti, se essi sono di natura liturgica, alla loro base si trova necessariamente un nucleo storico primordiale. Per cui, a prescindere dalle difficoltà di ricostruire la forma originale del racconto dell'istituzione, non si può dubitare che il nucleo narrativo risale a un decennio dalla morte di Gesù e i singoli racconti presentano in modo quasi diretto il fatto storico della cena. Ciò è molto importante, sicché possiamo affermare con certezza che la celebrazione eucaristica deriva storicamente da Gesù stesso. Difatti, solo con una fondazione storica del banchetto eucaristico si può spiegare la sua immediata e diffusa pratica nelle comunità cristiane: senza un esplicito comando di Gesù, sarebbe inverosimile immaginarsi la comparsa di un rito tanto importante in un tempo così breve.

La cena di Gesù: una cena pasquale?

Stabilire la data dell'ultima cena di Gesù è uno dei maggiori problemi del NT, di non facile soluzione¹⁰.

Gli evangelisti concordano nel dire che l'ultima cena si svolse il giovedì, mentre Gesù morì nel giorno di "parasceve" (Mt 27,62; Mc 15,42: "la parasceve, cioè la vigilia del sabato"; Lc 23,54: "era il giorno della parasceve e già splendevano le luci del sabato"; Gv 19,14.31.42). Il termine *παρασκευή* è tecnico e designa il giorno in cui si fanno preparativi del sabato; corrisponde dunque al venerdì.

Divergono invece fra di loro quanto alla data della pasqua: in quale giorno della settimana cadeva quell'anno il 15 Nisan? Stando alla cronologia dei sinottici, la pasqua dovrebbe coincidere con lo stesso giorno di "parasceve" (il venerdì); così l'ultima cena di Gesù avrebbe luogo la sera del giovedì (14 Nisan) e sarebbe quindi una cena pasquale (Mc 14,12; cf. Lc 22,7)¹¹.

¹⁰ Si veda su questo A. Jaubert, *La date de la cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957; P.W. Skehan, "The Date of the Last Supper", *CBQ* 20 (1958) 192-199; A. Giglioli, "Il giorno dell'ultima Cena e l'anno della morte di Gesù", *RivBib* 10 (1962) 156-181; J. Navone, "L'ultimo giorno e l'ultima cena nel Vangelo di Marco", *CivCatt* 139 (1988) 13-19; S. Dockx, *Chronologies néotestamentaires et Vie de l'Église primitive. Recherches exégétiques*, Leuven 1984, 21-43; J. Magne, "Les récits de la Cène et la date de la passion", *EphLit* 105 (1991) 185-236; B.D. Smith, "The Chronology of the Last Supper", *WestTJ* 53 (1991) 29-45; G. Ghiberti, "Tradizione giovannea e tradizione sinottica sulla 'cena' pasquale di Gesù", in L. Padovese (ed.), *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1996; E. Nodet, "On Jesus' Last Supper", *Biblica* 91/3 (2010) 348-369; A. Saulnier, *Calendrical Variations in Second Temple Judaism. New Perspectives on the 'Date of the Last Supper' Debate* (JSJ SS 159), Leiden - Boston 2012.

¹¹ Cf. M. Casay, "The Date of the Passover Sacrifices and Mark 14:12", *TynBull* 48 (1997) 245-247.

Ciò viene confermato da vari indizi. All'inizio della narrazione sui preparativi della pasqua (Mt 26,17-19//Mc 14,12-16//Lc 22,7-13) si parla del "primo [giorno] degli azzimi" (che al tempo di Gesù corrispondeva al 14 Nisan, in cui si eliminava dalle case ogni traccia del lievito e si preparavano gli azzimi; lo stesso giorno, nel pomeriggio del 14 Nisan, venivano immolati nel tempio gli agnelli), Gesù manda i discepoli "in città" (secondo la prescrizione giuridica la pasqua poteva essere celebrata solo a Gerusalemme e nel grande perimetro della città santa).

La legge prescriveva di celebrare la cena pasquale durante la notte, dal tramonto fino a mezzanotte. L' "ora", di cui in Lc 22,14, diventa quindi un riferimento al momento celebrativo stabilito dalla legge, che Matteo-Marco designano semplicemente con la "notte" (Mt 26,20//Mc 14,17). Gli evangelisti descrivono poi la posizione dei partecipanti al convito come uno "sdraiarsi" (Mt 26,20//Mc 14,18//Lc 22,14; cf. Gv 13,23.25), il modo abituale di disporsi durante il pasto festivo.

Insieme con Gesù si trovavano "i Dodici" (Mt 26,20; Mc 14,17; Lc 22,14: "gli apostoli"). Le prescrizioni rabbiniche richiedevano per la validità della pasqua la presenza in un nucleo familiare composto di almeno dieci persone fino a un numero tale che ognuno dei partecipanti fosse in grado di mangiare un pezzo dell'agnello pari alla grandezza di un'oliva. I vangeli non parlano di altri commensali al di fuori dei Dodici. È inutile sperare di poter ricevere una risposta, ma si può tuttavia domandare: con chi celebrava la pasqua la Madre di Gesù come anche le donne che lo hanno seguito dalla Galilea¹²?

Nel corso della cena Gesù indica il suo traditore nella persona di "colui che intinge con me nel vassoio" (Mc 14,20//Mt 26,23). Anche in Giovanni ricorre per due volte l'espressione "intingere il boccone" (Gv 13,26): il "boccone" non indica un pezzo di pane ma il sedano o un altro legume che veniva intinto nell'aceto o nell'acqua salata. Le due intinzioni rituali si facevano prima della benedizione sul calice. Forse per questo motivo Luca, che parla del tradimento di Giuda soltanto dopo la benedizione di Gesù sul calice, per rispettare lo svolgimento delle azioni rituali si vede costretto a trasformare le parole riguardanti l'intinzione in una frase generica: "la mano di chi mi tradisce è con me sulla tavola" (Lc 22,21).

Prima di uscire verso il Monte degli Ulivi, "Gesù e i discepoli hanno cantato l'inno" (Mt 26,30//Mc 14,26): è la seconda parte dell'Hallel cantato verso la fine della cena pasquale. Andando a pernottare al Getsemani, veniva rispettata la prescrizione giuridica che obbligava i pellegrini a fermarsi in città durante la pasqua; il perimetro legale di

¹² Q. Quesnell, "The Women at Luke's Supper", in R.J. Cassidy - Ph. Scharper (ed.), *Political Issues in Luke-Acts*, Maryknoll NY 1983, 59-79, ritiene che il racconto lucano dell'ultima cena include altri partecipanti oltre a Gesù e agli apostoli. Cf. D.A. Lee, "Presence or Absence? The Question of Women Disciples at the Last Supper", *Pacifica* 6 (1993) 1-20. Sembra convincente la spiegazione di S. Barbaglia, *Il digiuno di Gesù all'ultima cena. Confronto con le tesi di J. Ratzinger e di J. Meier*, Assisi 2011, 38 nota 11: "Il riferimento al gruppo dei Dodici non vuole escludere dalla partecipazione anche altre persone, in specie le donne, segnalate al seguito di Gesù. La cena pasquale nella sua struttura conservava un riferimento familiare, con la presenza di donne e bambini. Per questo, riteniamo che la sottolineatura del gruppo dei Dodici vada intesa non in senso esclusivo sul piano storico, quanto piuttosto, in senso esplicativo sul fronte teologico, nella funzione numerico-simbolica della scelta operata da Gesù stesso lungo il suo ministero". Barbaglio sostiene che sia nei sinottici che nel quarto vangelo l'ultima cena di Gesù è presentata come un convito pasquale; cf. la mia recensione su *Liber Annuus* 61 (2011) 670-675.

Gerusalemme infatti non si limitava al cerchio delle mura, ma veniva esteso al Monte degli Ulivi fino a Betfage e forse per questo motivo Gesù non si è recato, come d'abitudine, dagli amici che abitavano a Betania.

Stupisce però il fatto che proprio presso i sinottici troviamo delle *informazioni contraddittorie*: se questo era il giorno santo per eccellenza e quindi vigeva un assoluto riposo festivo, come mai si poteva portare le armi (Mt 26,47), accendere il fuoco nella casa del sommo sacerdote (Lc 22,55), tornare dal lavoro (Mc 15,21), comprare (Mc 15,46) o fare dei preparativi per la sepoltura (Lc 23,56a)?

L'evangelista Giovanni afferma che la passione di Gesù avvenne il giorno di "parasceve di pasqua" (Gv 19,14), ma prima di un "solenne" sabato (Gv 19,31), da intendere quest'ultimo come il giorno della pasqua annuale (Gv 18,28): era perciò la "Parasceve" di pasqua, il giorno che precedeva la pasqua e in cui venivano immolati gli agnelli (14 Nisan). Di conseguenza, l'ultima cena di Gesù, svoltasi la sera del giorno prima (13 Nisan), non si configura legalmente presso Giovanni come una cena pasquale. Ecco in prospetto le differenze fra le due tradizioni:

Ultima cena

Morte di Gesù

SINOTTICI:

(Parasceve di pasqua)
giovedì (*cena pasquale*)

"parasceve" (di sabato) = la pasqua
venerdì (*pasqua*)

sabato

14 Nisan

15 Nisan

16 Nisan

GIOVANNI:

giovedì (*cena pre-pasquale*)

Parasceve (di pasqua) = ("parasceve" di sabato)
venerdì (*cena pasquale*)

sabato (*pasqua*)

13 Nisan

14 Nisan

15 Nisan

Da ciò risulta che la cena dei sinottici è una cena pasquale, mentre quella descritta dal quarto evangelista è un pasto anticipato.

La differenza è dovuta verosimilmente all'uso di un calendario diverso. I sinottici sembrano concordare con il calendario regolare dei farisei (osservato anche da Gesù), mentre Giovanni con quello ufficiale dei sadducei che erano gli accusatori principali di Gesù. Per cui, l'ultima cena si tenne nel giorno legale, mentre per gli aristocratici oppositori sadducei si trattava del giorno antecedente (l'immolazione degli agnelli) e quindi, essendo ancora liberi dall'osservanza rigorosa del riposo festivo, essi potevano dedicarsi tranquillamente alla cattura e al processo di Gesù.

A prescindere da questa spiegazione delle due date – a dire il vero più probabile che certa –, la divergenza viene spiegata anche con una *distinzione fra la cronologia storica* (sinottici) e *la cronologia teologica* (Giovanni).

Nella visione di Giovanni, Gesù è il vero agnello pasquale che muore nell'ora pomeridiana, quella in cui venivano sgozzati nel tempio gli agnelli per la pasqua. La raffigurazione di Gesù in veste dell'agnello pasquale è fatta da Giovanni in termini di

espiazione vicaria fin dall'inizio del suo vangelo (1,29.36) ed emergerà nel racconto della morte (19,33.36). Anche altrove nel NT si riscontra questa identificazione tipologica, sempre in chiave di redenzione vicaria (At 8,32-35; 1Cor 5,7; 1Pt 1,18-19; l'agnello immolato dell'Apocalisse). L'origine della suddetta tipologia va ricercata nel substrato semitico della parola "agnello". Mentre l'ebraico *taleh* designa l'agnello o l'agnello sacrificale (in aramaico *immer*), il suo corrispondente aramaico *talyâ* può indicare sia il "piccolo" di un essere vivente, animale o umano (figlio/ragazzo/servo), sia, nel senso metaforico, l'agnello, come appare nei testi rabbinici che adoperano per Davide e Mosè la metafora dell'agnello-giovane/servo.

Oltre al dato linguistico, occorre ricordare anzitutto l'episodio di Isacco (l'ariete), il Servo sofferente di YHWH, nonché lo stesso agnello pasquale, come prefigurazioni tipologiche di Gesù-agnello, vittima innocente sacrificata in espiazione vicaria per la salvezza degli uomini.

In ogni caso, benché Giovanni non riconduca la cena di Gesù alla cena pasquale, la teologia della pasqua ebraica, soprattutto il significato dell'agnello pasquale, assume per lui un ruolo ben più rilevante che per gli stessi sinottici. Ciò vuol dire che, indipendentemente dalla questione storica, *per la comprensione dell'eucaristia non si può prescindere dallo sfondo storico-salvifico della pasqua ebraica*. E in questo convergono tutti gli evangelisti; il sacrificio della croce è il compimento di quello che veniva prefigurato nell'immolazione dell'agnello pasquale, mentre l'ultima cena di Gesù è il pasto della nuova pasqua¹³.

Le parole sul pane

"Al centro della celebrazione dell'eucaristia si trovano il pane e il vino i quali, per le parole di Cristo e per l'invocazione dello Spirito santo, diventano il corpo e il sangue di Cristo" (*Catechismo della chiesa cattolica* n. 1333).

Vediamo brevemente il significato delle frasi pronunciate da Gesù sul pane.

il mio corpo

Il termine-chiave delle parole istituzionali sul pane è σῶμα "corpo". Il vocabolo presenta una notevole ampiezza semantica designando non solo un organismo vivente individuale ma anche quello collettivo (cf. l'idea paolina della chiesa-corpo di Cristo). Tenuto conto del fatto che l'espressione greca non poteva essere impiegata da Gesù, gli

¹³ Per l'approfondimento: T. Preiss, "Le dernier repas de Jésus fut-il un repas pascal?", *ThZeit* 4 (1948) 81-101; J. Jeremias, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia 1973, 43-70, dove sono raccolti ben 14 punti per mostrare che tutti e quattro gli evangelisti puntano a dire che l'ultima cena di Gesù fosse un convito pasquale; G. Marchesi, "Il contesto ebraico dell'istituzione dell'Eucaristia", *CivCatt* 134 (1983) 119-133; P. Colella, "L'ultima Cena una cena pasquale? Uno status quaestionis", *Lateranum* 50 (1984) 330-340; V. Serrano, *La Pascua de Jesús*, Jerusalén 1994. J. Klawans, "Was Jesus' Last Supper a Seder?", *BibRev* 17 (5/2001) 24-33, è del parere che non si trattava della cena pasquale, perché Gesù è stato ucciso prima della Pasqua, secondo Gv 19,14. L.C. Boughton, "'Being Shed for You / Many'. Time-Sense and Consequences in the Synoptic Cup Citations", *TynBull* 48 (1997) 249-270, sulla base dell'aspetto del part. pres. pass. ἐκχυνόμενον (sparso, versato), vuole dimostrare che anche i sinottici, come Giovanni, avrebbero collocato la cena pasquale nella vigilia del Parasceve; cf. L.C. Boughton, "Transubstantiation and the Latin Text of the Bible. A Problem in the *Nova Vulgata Bibliorum*", *Greg* 83 (2002) 209-224.

esegeti tentano di scoprire un soggiacente equivalente semitico. Ecco le diverse soluzioni.

(1) Il termine aramaico ܦܫܬܐ indica il corpo animale e umano, vivente o morto (un cadavere) e corrisponde al greco σῶμα. Nella cena pasquale, esso viene usato per designare il corpo dell'agnello portato a tavola; da qui il significato: un corpo prima vivente e che ha subito già la morte, per ora intero ma che dovrà essere spezzato per la manducazione.

Le parole di Gesù dovrebbero allora significare: questo pane che spezzo in parti e distribuisco è il mio corpo, destinato a subire una sorte simile, a essere cioè spezzato e distribuito.

(2) Il termine siriano (aramaico orientale) *pegher* è diventato nel siriano cristiano il termine specifico per l'eucaristia (dal II s.). Esso abbraccia una varietà di accezioni corrispondenti esattamente al greco σῶμα: un corpo vivo e operoso (l'uomo); un corpo esanime (un cadavere); un corpo sia personale che sociale-collettivo.

Così, le parole parafrasate di Gesù assumono una portata profondamente sacrificale e vicaria: questo è il mio corpo vivente che sta per essere dato alla morte per voi, questa è la mia vita che sarà spezzata, affinché voi abbiate la vita incorporandovi a me, questo è il mio corpo esanime in sostituzione del vostro corpo peccaminoso.

(3) La maggioranza di esegeti e teologi propende per il termine aramaico *bisrâ* (in ebraico בָּשָׂר “carne”) che corrisponde al greco σάρξ, presente nel discorso di Gesù sul pane di vita (Gv 6,51-58). Il vocabolo è suscettibile di numerose sfumature. Fondamentalmente indica la parte materiale del corpo vivente (Lc 24,39b; Rm 2,28) e così designa una delle parti dell'animale sacrificato (la carne distinta dal sangue). Dato però che la carne è una delle principali componenti del corpo, indica anche il corpo vivente in quanto tale, la persona umana (Gen 2,24; 1Cor 6,16; 2Cor 4,11); si riferisce all'insieme dell'individuo, poiché la “carne” – secondo la concezione semitico-biblica – comprende tutto l'essere umano che parla o agisce (Lv 15,7; Rm 6,19); l'uomo nella sua caratteristica di piccolezza e debolezza (Gen 6,3). Le ultime accezioni includono il valore del vocabolo greco σῶμα.

Gesù dirà allora: questa è la mia carne – il mio corpo vivente (una parte che sta per indicare la realtà totale dell'uomo), ossia questo sono io stesso, la mia persona che si offre in nutrimento per voi.

Già nel periodo antecedente a Gesù, la familiarità con la lingua greca portò gli ebrei a servirsi maggiormente della parola σῶμα (LXX), senza però adottare la concezione ellenistica dicotomica: anima e corpo. Σῶμα indicava quindi la “carne” nell'ampio senso dell'ebraico בָּשָׂר. I primi cristiani di origine ellenistica, abituati a parlare in greco, sarebbero stati troppo urtati dal termine σάρξ. La sua sostituzione con σῶμα era perciò del tutto naturale, tanto più che l'ultimo termine comprendeva i significati del primo. Diversamente però dalle prime comunità cristiane, in cui la designazione della carne di Gesù nell'eucaristia con σῶμα “corpo” è diventata usuale (i racconti dell'istituzione), il

termine giovanneo σάρξ “carne” sembra avvicinarsi di più al tenore primitivo della parola del Signore.

dato per voi

In Lc 22,19//1Cor 11,22 si specifica che il corpo viene “(dato) per voi”. La *finalità della dichiarazione* di Gesù sul pane (e poi di quella sul vino) viene compresa sullo sfondo della *redenzione sacrificale e vicaria*. Ciò è confermato da due fattori linguistici.

(a) In primo luogo va marcata l’implicazione futura delle proposizioni participiali greche (participi presenti descrittivi: dato/spezzato/fatto-in-pezzi/versato). Come è noto, in greco il participio non indica tanto il tempo quanto soprattutto l’aspetto dell’azione. Sulla scorta però dell’interpretazione teologica, tutte queste parole devono riferirsi al futuro, al sacrificio della croce, che secondo l’annuncio di Gesù dovrà compiersi in un *futuro immediato* (mentre la traduzione latina dei nuovi canoni ha adottato il futuro, quella del Messale italiano non ha colto la connotazione futura, limitandosi a una libera parafrasi).

(b) Inoltre, il valore sacrificale del pane eucaristico viene affermato dalla preposizione υπέρ “per”, che possiede un’ampia gamma di significati contenuti in parte nelle preposizioni equivalenti περί (Mt 26,28) e ἀντί (non figura nei racconti istituzionali, ma in Mt 20,28 e Mc 10,45, dove si parla della morte di Gesù come sacrificio vicario). Accanto alla semplice nozione: “in favore / a vantaggio di” che si presta per una interpretazione conviviale delle parole istituzionali, bisogna ritenere anzitutto i significati: “al posto / in luogo / in sostituzione di” che vogliono esprimere il senso della morte di Cristo sulla croce come *sacrificio vicario*, un offrirsi volontario quale vittima sacrificale al fine di preservare gli uomini dalla pena che essi necessariamente avrebbero dovuto subire¹⁴.

La donazione di Gesù ai discepoli nel cenacolo diventa in quel “qui” e “ora” spazio-temporale un annuncio profetico di salvezza, come lo sarà anche nella celebrazione della messa, nel corso della quale, attraverso la ripresa degli stessi segni e delle stesse parole profetiche (formulate sempre al futuro, anche se il sacrificio della croce rimane un evento storico del passato!), il Cristo si donerà sacramentalmente alla comunità che viene resa presente al suo unico sacrificio.

Il compito di spezzare il pane spetta al padrone di casa. Chi spezza, mangia pure per primo. Su questo punto sorgerà *la questione della comunione di Gesù*: durante l’ultima cena Gesù mangiò il pane e bevve il vino che consegnava agli apostoli come suo corpo e sangue¹⁵? La Scrittura non si pronuncia al riguardo. Nondimeno, tutta la tradizione patristica e la teologia posteriore, compreso Tommaso, danno una risposta positiva. Pochi altri, fra cui Pietro di Poitiers (XII s.), Lutero e in tempi più recenti J. Jeremias –

¹⁴ Cf. O. Hofius, “Τὸ σῶμα τὸ υπὲρ ὑμῶν 1 Kor 11,24”, *ZNW* 80 (1989) 80-88.

¹⁵ Vedi C. Giraudo, “A proposito della comunione di Gesù nel cenacolo”, *CivCatt* 139 (1/1988) 31-42.

volendo scartare l'imbarazzante idea di autofagia – l'hanno negato in base alle parole di rinuncia pronunciate da Gesù (Mc 14,25; Lc 22,15-18).

Al di là di questo motivo, in fondo inconsistente, occorre ribadire l'importanza teologica che riveste l'affermazione della comunione di Gesù. Se l'ultima cena viene vista come una prefigurazione profetica dell'evento unico della pasqua del Signore, nel quale la comunità (quella del cenacolo e quelle di tutti i tempi) si immerge e vi partecipa grazie alla mediazione dei segni del pane/vino diventati corpo/sangue di Cristo, allora bisogna riconoscere anche che per lo stesso Gesù l'unico modo per poter partecipare nel cenacolo alla sua morte-risurrezione fisica era quello misterico-reale. Nel segno del pane/vino consumati, Gesù per primo s'immerge profeticamente in una personale e intima comunione coll'evento della sua morte-risurrezione: pronunciando le parole sul pane e sul vino e comunicando ad essi, egli, benché fisicamente presente nel cenacolo, per la mediazione efficace del segno già muore sul Calvario e già risorge dalla tomba.

questo (è)...

Quale valore assumono il soggetto e la copula verbale¹⁶? Lungo la storia nacquero le più svariate proposte per risolvere questo problema. La questione si presenta però meno astrusa di quanto possa sembrare. Tenendo conto del fatto che l'aramaico non impiega la copula, Gesù doveva dire semplicemente: "questo, mio corpo / questo, mio sangue". In tal modo, viene messa in evidenza la *perfetta identità* tra il pane / il vino presentato e il corpo / il sangue di Cristo significato.

La teologia classica sottolineava la portata del pronome dimostrativo (τούτο) e della copula (ἔστιν) al fine di dimostrare la fondatezza del dogma della presenza reale. La paura di compromettere tali verità costringeva ad attribuire al pronome "questo" un significato di "confuso", ossia: materialmente gli apostoli vedevano il pane-il vino, ma formalmente non era niente di preciso. La precisazione della cosa presentata (pane-vino) doveva venire dalle successive parole di Gesù e pertanto nel pronome "questo" si trovava già in un certo senso la nuova realtà significata. Tutto ciò sulla base di argomentazioni di tipo logico-grammaticale, come se il cambiamento eucaristico (spiegato con la dottrina della transustanziazione) fosse un fatto di pura ragione! Esso invece è e rimane l'oggetto di fede che ci dice appunto: dopo la trasformazione avvenuta il pane non è più pane ma il corpo del Signore, ugualmente per il vino. Nello stesso tempo però, il segno sacramentale rimane percepibile agli occhi tale quale, ossia mantiene accidenti o apparenze sensibili del pane e del vino.

È preferibile allora dire che durante l'ultima cena Gesù indicò con "questo" il pane-il vino che teneva nelle mani. Nell'intenzione di Gesù il pane-il vino che doveva essere spezzato/versato per tutti diventava un segno simbolico-profeticamente dell'evento della salvezza in cui gli apostoli erano già inseriti e vi prendevano parte, e al quale venivano uniti grazie a questi segni materiali. Con la loro manducazione poi, gli apostoli si vede-

¹⁶ Sulle formule di presentazione: J. Dupont, "Ceci est mon corps, ceci est mon sang", *NRTh* 80 (1958) 1025-1041; X. Léon-Dufour, "Prenez! Ceci est mon corps pour vous", *NRTh* 104 (1982) 223-240.

vano già resi presenti nel loro “oggi” del cenacolo al sacrificio di Cristo del “domani”. I segni del pane e del vino, pur conservando all’esterno la loro qualifica visibile, significavano già (ossia avevano una reale efficacia salvifica, seppure a livello simbolico-mistico) una realtà nuova: Gesù che si dona sulla croce per la salvezza degli uomini.

Esattamente la stessa cosa, benché su un altro livello, avviene nelle nostre celebrazioni: “questo” pronunciato dal sacerdote indica il pane-il vino, i segni materiali che ci rendono presenti al sacrificio di Cristo sulla croce. Grazie agli stessi segni, nel nostro “oggi” vitale veniamo resi presenti e uniti in tutta efficacia all’evento unico del passato (la morte di Cristo), il quale – sotto l’apparenza degli stessi segni materiali – significa realmente e sacramentalmente il corpo-il sangue di Cristo spezzato/versato per noi.

Ed è proprio per tale motivo che dopo la consacrazione si parlerà ancora nelle preghiere eucaristiche del pane e del vino, ovviamente con l’aggiunta dei qualificativi capaci di esprimere la presenza della nuova realtà, quella del corpo-sangue di Cristo nella condizione sacramentale: “il pane *santo*” e “il calice *della salvezza*”.

in memoria di me

Solo la tradizione di Lc 22,19//1Cor 11,24 riporta l’ordine di iterazione: *Fate questo in memoria di me*¹⁷. Di solito si ritiene che il testo più breve sia quello originale, come pure che la liturgia tende a creare parallelismi. Senza negare la verità di questi argomenti, occorre rilevare tuttavia che nel contesto della cena pasquale ebraica le due benedizioni – che corrispondono alle due dichiarazioni istituzionali di Gesù sul pane e sul vino – sono separate fra di loro da una cena profana. Se quindi l’ultima cena fu quella pasquale, un duplice ordine di ripetizione fatto da Gesù diventa comprensibile oltre che necessario, perché vuole indicare agli apostoli i due momenti-chiave da ritenere come memoriale.

La mancanza di queste parole in Marco-Matteo non depone affatto contro la loro autenticità. La menzione esplicita dell’ordine di iterazione si rende semplicemente superflua, dato che il racconto della cena di Gesù lo presuppone in maniera implicita, essendo inserito nel contesto della pasqua ebraica. Inoltre, l’immediata messa in pratica del comando impartito da Gesù è un argomento in più a favore della storicità dell’ordine di ripetizione.

Le parole sul vino

Diversamente dalla tradizione di Marco-Matteo, che ripete gli stessi verbi impiegati prima per il pane, nella versione di Paolo-Luca i primi tre membri della sequenza (prendere, benedire, dare) vengono sottintesi nell’avverbio ὡσαύτως *allo stesso modo*. Va notato poi che Paolo-Luca, con l’espressione *dopo aver cenato*, intendono riferirsi allo

¹⁷ Cf. D. Jones, “ἀνάμνησις in the LXX and the Interpretation of 1 Cor 11,25”, *JTS* 6 (1955) 183-191; H. Kosmala, “Das tut zu meinem Gedächtnis”, *NT* 4 (1960) 81-94; F. Chenderlin, “Do This as My Memorial”. *The Semantic and Conceptual Background and Value of Ἀνάμνησις in 1 Corinthians 11:24-25*, Rome 1982; M. Macina, “Fonctions liturgique et eschatologique de l’anamnèse eucharistique (Lc 22,19; 1Co 11,24.25)”, *EphLit* 102 (1988) 3-25.

spazio di tempo che nella cena pasquale ebraica intercorre fra le due benedizioni sul pane e sul vino, e durante il quale viene consumata una cena profana.

Si discute se il calice fosse unico o se invece ciascuno dei commensali ne avesse uno proprio. Stando a Mc 14,23//Mt 26,27, risulta che si è trattato di un calice comune (*e bevvero da esso tutti*), l'uso che corrisponde a una prassi più antica¹⁸.

il mio sangue

Non è problematico trovare per il *sangue* un soggiacente termine semitico (il greco αἷμα corrisponde all'aramaico ܕܡܐ e all'ebraico דם). Il vocabolo abbraccia una gamma di significati che vanno da quello semplice fisiologico fino al figurato, indicando tutta la persona nell'atto di morire. Nel contesto specifico, e cioè in connessione con il verbo "versare/far scorrere", si vuole esprimere la soppressione violenta di un uomo e quindi un assassinio / omicidio¹⁹.

In questa ottica vanno letti molti testi dell'AT, in cui si sottolinea inoltre l'innocenza dell'uomo ucciso in modo violento (Gen 9,6; 37,22; Nm 35,33; Dt 19,10; 21,7; 1Sam 25,31; 1Re 2,31; Sal 79,3; Ez 16,38; 18,10; 22,3-12.27; 23,45; 33,25; 36,18). La stessa parola designa nel NT la morte violenta dei profeti (Mt 23,35; Lc 11,50; At 22,20; Rm 3,15; Ap 16,6) e Gesù per ben tre volte parla della sua morte come di un omicidio compiuto con violenza (Mt 16,21; 17,22-23; 20,18-19//).

Sulla scia di questa lunga tradizione, l'espressione "il mio sangue che è/sarà versato" allude al genere di morte che Gesù dovrà subire fisicamente sul Calvario e che già ora, nella mediazione del segno profetico del vino, si compie nel cenacolo. Gesù presenta quindi agli apostoli un annuncio della sua morte vicaria e la anticipa realmente nel segno. È un'anticipazione necessaria, in quanto permetterà alle generazioni successive, con la ripresa rituale del segno e delle parole, di attingere ai frutti della sua morte redentrice.

la nuova alleanza

La morte di Gesù, pur descritta in termini di una morte qualunque benché violenta, costituisce l'evento fondatore di tutta l'economia salvifica. Con piena coscienza, Gesù interpreta profeticamente (come prima nel caso del pane) il valore del suo sangue versato, in quanto *nuova alleanza*. Queste parole richiamano quelle proferite da Mosè al Sinai: "Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi" (Es 24,8). La morte vicaria di Cristo sulla croce s'inserisce così nella logica dell'alleanza²⁰.

¹⁸ Vedi J. Magne, "Les paroles sur la coupe", in J. Delobel (ed.), *Logia. Les paroles de Jésus - The Sayings of Jesus. Memorial J. Coppens*, Leuven 1982, 485-490.

¹⁹ Sul significato del "sangue": F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia Biblica*, II, Roma 1981 [vari contributi nell'ambito dell'AT, del giudaismo e del NT].

²⁰ Cf. su ciò J.A. Emerton, "The Aramaic Underlying τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης in Mk XIV,24", *JTS* 6 (1955) 238-240; "Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης: The Evidence of the Syriac Versions", *JTS* 13 (1962) 111-117; H. Gottlieb, "Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης", *StTh* 14 (1960) 115-118; J.-E. David, "Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης. Mt 26,28: Un faux problème", *Bib* 48 (1967) 291-292.

Nell'AT il concetto di *alleanza* (ברית / διαθήκη) ha un ruolo fondamentale. Sulla scorta dei patti umani, la relazione tra Dio e Israele prende forma di un patto che al momento della stipulazione viene sancito nel sangue dell'animale. L'animale è tagliato in due e i partners dell'alleanza, passando in mezzo, si impegnano solennemente a rispettare gli obblighi assunti nel trattato. L'animale ucciso diventa così il segno che media il patto ed esprime l'alleanza stessa ("tagliare animale" ossia "concludere alleanza"): chi la infrange troverà la morte (le maledizioni) e chi la rispetta avrà la vita (le benedizioni; Gen 15,9-18; Ger 34,18-19). Una caratteristica più positiva del sangue, versato cioè per avere prima di tutto la vita, la troviamo nel rito che sigilla l'alleanza del Sinai (Es 24,3-8). Anche qui si uccidono gli animali e con il loro sangue, diviso in due parti, vengono aspersi i due contraenti del patto: Dio (l'altare) e il popolo. D'ora in poi questi due sono uniti in una nuova vita che dipende tuttavia dal rispetto delle clausole stipulate.

Alla luce dell'AT va riletto il testo di Eb 9,15-22, che illumina le parole di Gesù²¹. L'autore della Lettera agli Ebrei, paragonando le due alleanze (la "prima" e la "nuova"), insiste sulla necessità che esse vengano stipulate nel sangue, perché, proclama l'assioma teologico, "senza spargimento di sangue non c'è perdono" (v. 22). Per conferire ai destinatari il possesso giuridico sacrale (o profano) dell'eredità eterna, diventa necessario suggellare l'alleanza (o un testamento) nella morte della vittima: Cristo.

Abbiamo quindi un chiaro *rapporto tipologico*: prefigurazione-compimento. Se la prima alleanza fu stipulata dal mediatore Mosè nel sangue degli animali, similmente si compie quella nuova. Difatti, anche qui compare un mediatore, il Cristo, e anche qui l'alleanza viene stipulata nel sangue. Come Mosè asperse il popolo dicendo: "Questo è il sangue dell'alleanza... (τὸ αἷμα τῆς διαθήκης)" (Eb 9,20 cit. Es 24,8), così ora Gesù inaugura con la sua morte la nuova alleanza nel proprio sangue (Mt 26,28: τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης // Mc 14,24; Lc 22,20: ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου // 1Cor 11,25). Tra i due fatti si nota però una differenza di fondo. Al posto degli animali si offre adesso lo stesso mediatore dell'alleanza, il sommo sacerdote che "entrò una volta per sempre nel santuario non con sangue di capri e di vitelli, ma con il proprio sangue, dopo averci ottenuto una redenzione eterna. Infatti, se il sangue dei capri e dei vitelli e la cenere di una giovenca sparsi su quelli che sono contaminati, li santificano, purificandoli nella carne, quanto più il sangue di Cristo, il quale con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio..." (Eb 9,12-14).

La mediazione figurativa degli animali in funzione dell'alleanza viene resa ora perfetta nella morte del vero mediatore che quei animali sacrificati prefiguravano. La ratifica del nuovo patto ha luogo nel sangue di "colui che si è fatto alleanza" = "colui che ha fatto il testamento" (vv. 16-17: sono due sensi possibili e perlopiù complemen-

²¹ Benché la Lettera agli Ebrei non parli esplicitamente dell'eucaristia, è innegabile però che vi si trovano molti riferimenti indiretti in 2,14a; 9,11b-12a.20a; 10,5c.10.19.20.29c; 13,10.20; cf. J. Swetnam, "Christology and the Eucharist in the Epistle to the Hebrews", *Bib* 70 (1989) 74-94; inoltre A. Sisti, "Il sacrificio della nuova alleanza (Ebr. 9,11-15)", *BeO* 9 (1967) 25-38; F. Schröger, "Der Gottesdienst der Hebräergemeinde", *MThZ* 19 (1968) 161-181; P. Andriessen, "L'eucharistie dans l'Épître aux Hébreux", *NRTh* 94 (1972) 269-277. È infondata la tesi contraria di R. Williamson, "The Eucharist and the Epistle to the Hebrews", *NTS* 21 (1975) 300-312.

tari)²². Finché la vittima si trova in vita, l'alleanza non ha alcun vigore. Morta la vittima e sparso il suo sangue, l'alleanza produce i suoi frutti. Occorre rilevare a questo punto che nel v. 22 non si allude a un rito, che sarebbe quello di "aspersione" cultuale, ma si parla di "spargimento", facendo così un riferimento diretto alla morte di Cristo sulla croce (una morte violenta con il versamento di sangue) e, indirettamente, alle parole istituzionali di Gesù sul calice che annunciano la sua morte. Il sangue di Cristo diventerà "sangue dell'aspersione" (Eb 12,24; 1Pt 1,2) nel momento in cui la comunità culturale farà nel rito la memoria del sacrificio di Cristo.

offerto per (voi) molti

Anche nelle parole pronunciate sul calice la finalità del sacrificio di Gesù è caratterizzata in chiave vicaria: il sangue è sparso "per voi" (Lc 22,20: richiama l'uso liturgico)²³ / "per molti" (Mc 14,24//Mt 26,28). La formula ricalca a sua volta la morte vicaria del Servo di Dio isaiano "per molti" (cinque volte in Is 52,13-53,12)²⁴.

Le due espressioni sono equivalenti. L'aggettivo sostantivato "i molti" non significa un'esclusione nel senso linguistico greco (molti, ossia non tutti), ma riveste un valore inclusivo, secondo il modo d'esprimersi tipicamente semitico (un ebraismo): la totalità che comprende "i molti", una moltitudine, ovvero "tutti"²⁵.

in remissione dei peccati

Mt 26,28 specifica che il sacrificio di Gesù sta per essere offerto per molti *in remissione dei peccati*. Questa espressione, letta alla luce dell'assioma teologico di Eb 9,22 (la stessa terminologia) e in chiave dell'alleanza, dice *l'effetto concreto della morte vicaria di Cristo*. Secondo le clausole stipulate, l'uomo che aveva infranto l'alleanza avrebbe dovuto subire la morte. Dio però rinuncia alla legittima punizione e ristabilisce il rapporto d'amicizia con l'uomo, in virtù della morte vicaria del proprio Figlio. Il peccato dell'uomo, la rottura dell'alleanza precedente, fu rimesso e tolto via, perché Dio concluse un'alleanza nuova nello spargimento di sangue del suo Figlio, l'unico vero mediatore dell'alleanza fra Dio e gli uomini. Così, l'uomo viene di nuovo e questa volta definitivamente reintegrato nello stato di piena relazione-comunione con Dio.

in memoria di me

Il *secondo ordine di iterazione* compare solo in 1Cor 11,25. Luca si limita a riportare quello dopo il pane. Di solito, l'omissione del comando in Marco-Matteo viene spiegata col fatto che, trattandosi d'una specie di rubrica liturgica, durante la celebrazione

²² Cf. su ciò H. Hegermann, "διαθήκη, Bund, Testament", in H. von Balz - G. Schneider (ed.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1 (1980) 718-725.

²³ Cf. E.R. Tura, "Sul lemma eucaristico 'per voi' ", *Studia Patavina* 42 (1995) 345-351.

²⁴ Cf. P. Massi, "Legame tra i racconti della cena e i carmi del sevo di Jahweh", *RivBib* 7 (1959) 97-125; 193-207.

²⁵ Così ad es. A. Belano, "La formula ὑπὲρ πολλῶν in Mc 14,24: Sangue versato 'per molti' o 'per tutti'?", *RivBib* 65 (2017) 211-220.

l'ordine veniva semplicemente compiuto e non recitato. È una spiegazione abituale che soddisfa poco. La totale assenza dell'ordine in Marco-Matteo andrebbe piuttosto ricercata nell'ambito di una omissione testuale effettuata per esigenze di una presentazione sintetica oppure al fine di una migliore comprensione del testo narrato.

Si constata che in tutte le preghiere eucaristiche della messa l'ordine d'iterazione viene sempre riportato ed è parte integrante della duplice formula istituzionale. Ciò infatti sta in perfetta sintonia con la destinazione rituale del segno profetico che Gesù diede ai discepoli la vigilia della sua passione e che dovrà essere ripreso sacramentalmente nel rito eucaristico. Se quindi nel corso dell'ultima cena, che era una cena pasquale, Gesù non poteva limitarsi a dire alla fine del pasto un complessivo: "fate questo in memoria di me", perché in tal modo avrebbe ordinato agli apostoli di ripetere la cena pasquale ebraica, così pure egli doveva dare un'altra volta un esplicito comando di ripetizione, determinando con esso chiaramente il segno profetico della sua imminente morte vicaria e il segno istituzionale per una futura iterazione rituale.

Il primo significato di questo banchetto rituale si trova in un commento personale con cui Paolo interpreta il comando di Gesù: "Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga" (1Cor 11,26). Si tratta quindi di una commemorazione sacramentale dell'azione salvifica fondamentale del NT: la morte e la risurrezione di Cristo. Grazie alla celebrazione eucaristica, Gesù e la sua opera si rendono presenti alla comunità in quanto questa viene ri-presentata all'evento fondatore. La "memoria" (ἀνάμνησις) non va vista come un semplice ricordo intimo o soggettivo, nel cuore dei fedeli, bensì come un memoriale liturgico, esterno e oggettivo, che permette di incontrarsi con il passato, in forma sacramentale ma reale.

Nello stesso tempo poi, se l'eucaristia "ricorda" il passato, diventa pure la profezia del futuro, verso il quale si dirige la chiesa intera. La comunità rivolge al Padre la preghiera, affinché questi si ricordi di Gesù e faccia venire per essa quel compimento che ha avuto il suo inizio nella morte-risurrezione di Gesù. Fino alla venuta del Signore, la comunità che celebra l'eucaristia in memoria di Gesù si trova quindi "già" immersa nel suo evento salvifico, ma si trova anche in cammino verso quel "non ancora" che sarà l'incontro perfetto con il Signore nel regno di Dio. L'eucaristia pertanto è un ricordo reale ed efficace che fa confluire nel presente della comunità celebrante il passato storico-salvifico e il futuro escatologico²⁶.

L'ordine di fare la memoria culturale concerne – come nell'AT riguardava il popolo d'Israele (Es 12,14) – la nuova comunità di Gesù. La chiesa, compiendo nel rito quanto le è stato ordinato, viene continuamente ri-presentata all'unico e irripetibile sacrificio di Gesù sul Calvario, unendosi in questo modo al Signore morto-risorto che si dona nel presente a tutti sotto i segni sacramentali del pane-vino. Nel suo cammino verso il compimento escatologico, la stessa comunità ecclesiale attinge la forza di andare verso quel

²⁶ Si veda E. Bargellini, "L'attesa del Signore nell'Eucaristia", *PSV* 8 (1983) 271-282.

futuro incontro con il Signore nel regno di Dio, di cui sin d'ora sperimenta la presenza reale, aspirando a quella definitiva "faccia a faccia".

La "memoria" ha anche un significato etico-ecclesiale. La comunità che s'incontra con il Signore che diede tutto se stesso per essa, è chiamata pure a testimoniare questa donazione nella propria esistenza. Altrimenti si viene a creare una contraddizione fra quello che si celebra nel rito e quello che si annuncia nella vita. L'annuncio della morte di Gesù non diventa allora un segno della salvezza ma del giudizio. È in questo senso che bisogna leggere le parole con cui Paolo proclama la condanna per coloro che ricevono indegnamente il corpo e il sangue di Cristo (1Cor 11,27-30). La disunione egoistica è indice della misconoscenza del mistero celebrato, il quale richiede di essere reso visibile nella prassi. In questo modo viene contraddetta la natura stessa della celebrazione: l'unità del corpo ecclesiale s'instaura infatti in virtù della celebrazione eucaristica, ma questa celebrazione dell'unità del corpo mistico presuppone, a sua volta, una comunità dei membri uniti fra di loro (o almeno non in latente opposizione). L'unità dei fedeli, effettuata da Cristo, deve manifestarsi nella realizzazione dell'unità. Mangiare l'unico pane-corpo di Cristo deve condurre a diventare un'unico corpo: "Il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? E poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane" (1Cor 10,16-17).

La nuova pasqua

La "pasqua" è il nome dato all'agnello pasquale. Anche Gesù si serve di questo termine: "Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua..." (Lc 22,15). L'agnello sta a indicare l'evento salvifico del passaggio del popolo ebraico dalla schiavitù egiziana alla libertà della terra promessa. Nella nuova economia della salvezza l'agnello è Cristo. "E infatti Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato" (1Cor 5,7)²⁷. Come il popolo d'Israele scorge nel passaggio del mare un evento fondatore di salvezza, anticipato profeticamente ma realmente nella cena dell'agnello, così pure il popolo della Nuova Alleanza vede nella morte-risurrezione di Cristo l'evento fondatore di tutta l'economia salvifica, mediato prima dal segno profetico della cena.

Ciò significa che l'ultima cena non può essere separata dalla croce di Cristo e ridotta a un semplice preliminare di tipo storico-cronologico o a un pasto di commosso addio che Gesù consuma con i discepoli prima di lasciarli. È invece un gesto inseparabile dalla morte-risurrezione, perché il segno profetico dato la vigilia della passione e l'evento del Calvario e della Tomba vuota si richiamano a vicenda, essendo l'uno in funzione dell'altro. Nella mediazione del pane e del vino, Gesù annuncia e compie il mistero della sua morte. Così, l'ultima cena (*segno profetico*) e la morte-risurrezione (*evento fondatore*) formano, pur nel rispetto dovuto a questi singoli momenti storici, un unico e inseparabile evento di salvezza. Infatti, la morte-risurrezione di Gesù è profeti-

²⁷ Sul significato del passo paolino: A. Sisti, "La Pasqua del Cristiano (Note su 1 Cor 5,6-8)", *Euntes Docete* 28 (1975) 395-411. Vedi inoltre P. Colella, "Cristo nostra Pasqua? 1Cor 5,7", *BeO* 28 (1986) 197-218.

camente significata nella cena, la quale a sua volta rimane aperta agli avvenimenti del Venerdì e della Domenica.

Celebrando l'ultima cena con i suoi apostoli durante un banchetto pasquale, Gesù ha dato alla pasqua ebraica il suo significato definitivo. Infatti, la nuova Pasqua, il passaggio di Gesù al Padre attraverso la sua morte e la sua risurrezione, è anticipata nella cena e celebrata nell'eucaristia, che porta a compimento la pasqua ebraica e anticipa la pasqua finale della chiesa nella gloria del regno (*Catechismo della chiesa cattolica* n. 1340).

Gesù, partecipando all'eucaristia da lui istituita, mediante i segni del pane e del vino entra per primo in relazione con i fatti del suo *futuro immediato*. Anche se fisicamente si trova nel cenacolo con i suoi, tuttavia in modo figurato e quindi reale già muore sul Calvario e risorge dalla Tomba. La stessa cosa, ossia la comunione con l'evento salvifico, viene sperimentata dai discepoli: con il loro Maestro, essi vengono sepolti nella morte di Gesù e liberati dalla schiavitù, e in seguito risorgono nella risurrezione di Cristo a una vita completamente nuova.

Se la comunità dei discepoli radunata con Gesù nel cenacolo stava celebrando l'ultima cena quale prefigurazione unica, compiuta una sola volta e per questo irripetibile, la chiesa radunata nel nome di Gesù compie un rito liturgico. Difatti, ciò che Gesù fa nel cenacolo non ha di mira soltanto un futuro prossimo, riservato esclusivamente ai suoi discepoli. L'ordine d'iterazione si riferisce infatti a un *futuro lontano*, quello delle generazioni cristiane che dovranno ancora venire. Come esse potranno entrare in comunione con la pasqua di Gesù? In quale maniera il passaggio da morte a vita, compiuto da Gesù una sola volta e sperimentato nella storia unicamente dai suoi discepoli, verrà ad essi partecipato? Come, infine, ritornare di nuovo allo stato di perfezione e di salvezza che erano concesse al cristiano nel momento della sua immersione nella morte-risurrezione di Cristo attraverso il battesimo, il quale tuttavia non ha cancellato del tutto un continuo desiderio d'abbracciare il precedente stato di schiavitù e di imperfezione? Il modo sarà simile a quello degli ebrei che, celebrando la liturgia della cena pasquale, vengono ri-presentati di fronte all'evento fondatore di salvezza: il passaggio del mare.

Come per gli ebrei è impensabile ripetere l'uscita storica dall'Egitto, così pure per i cristiani diventa impossibile un ritorno di Cristo sul Calvario e nella Tomba al fine di ripetere fisicamente nell'oggi la sua opera salvifica. Ma se ciò non si può nemmeno ipotizzare, diventa possibile invece il *nostro ritorno al passato*. Grazie alla celebrazione (e per questo ripetibile) ci è consentito di prendere parte ai frutti dell'opera salvifica realizzata da Cristo una volta per tutte. Pur distanti nel tempo e nello spazio, mediante la ripresa rituale del segno profetico del pane e del vino, noi veniamo ri-presentati, non fisicamente ma appunto nel memoriale rituale, all'evento fondatore della Croce-Tomba. Questo evento rimane ancorato nel passato, essendo una realtà storica e unica nel suo genere, mentre la comunità culturale si muove al suo incontro e lo fa realmente, benché in un modo sacramentale o figurativo.

Diventa chiaro allora che la nostra eucaristia non è un rinnovamento materiale e statico del sacrificio di Cristo (*evento fondatore*), essendo questo unico e irripetibile, e neppure assume le sembianze concrete dell'ultima cena del cenacolo (*segno profetico*).

Si tratta invece di un rito-memoriale che permette di entrare realmente in contatto di comunione salvifica con l'evento fondatore della Croce-Tomba (è la nostra ri-presentazione di fronte ad esso) grazie alla ripresa culturale dei segni del pane/vino.

Il passaggio salvifico della morte-risurrezione del Signore tocca così non solo Gesù e i suoi discepoli, ma riversa la sua efficacia su tutti gli uomini. E questo avviene in un modo dinamico che vede rapportarsi nella celebrazione culturale dell'eucaristia l'evento salvifico del passato con la comunità dei presenti beneficiari della salvezza²⁸.

2. Le assemblee eucaristiche nella comunità apostolica

Sulla base del NT non è facile farsi un'idea esatta del modo in cui veniva celebrata l'eucaristia dalle prime comunità cristiane. Tuttavia, a prescindere da questa difficoltà, i testi neotestamentari sono sufficientemente chiari per poter individuare le prospettive di fondo e i contenuti essenziali della prassi eucaristica della chiesa antica.

La testimonianza di Paolo

La conversione di Paolo va collocata intorno agli anni 40 (At 9,1-19//). Tre anni dopo (la missione a Damasco e in Arabia: At 9,20-25), l'apostolo entra in contatto con la comunità di Gerusalemme (At 9,26-30; Gal 1,18-20) e con i rappresentanti di quella di Antiochia (At 9,27: Barnaba). Nello stesso periodo conosce anche – non per una rivelazione ricevuta dal Risorto ma tramite gli apostoli – la dottrina eucaristica che egli, a sua volta, trasmette alla comunità di Corinto evangelizzata da lui verso l'anno 50; la formula: “Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quanto vi ho insegnato” (1Cor 11,23a) attesta l'origine e l'autenticità divina della catechesi paolina, ossia si tratta di una tradizione che rimonta al Signore stesso (la sorgente prima della tradizione), e non vuol dire quindi che Paolo abbia ricevuto direttamente da Cristo l'istituzione dell'eucaristia²⁹.

Nella lettera indirizzata alla comunità di Corinto (1Cor fu scritta verso 54-55), Paolo dà ormai per scontato che la celebrazione della “cena del Signore” fosse ben nota ai corinzi. Quello invece che sta a cuore dell'apostolo è la necessità di dover ricordare ai suoi interlocutori il contenuto della fede eucaristica e, insieme, il modo della sua celebrazione e del suo tradursi in vita, valori di cui i corinzi hanno perso evidentemente la consapevolezza³⁰.

²⁸ Per l'approfondimento: A. Verheul, “L'Eucharistie mémoire, présence et sacrifice du Seigneur d'après les racines juives de l'Eucharistie”, *Questions Liturgiques* 69 (1988) 125-153; C. Giraud, “La Messa: ripresentazione o rappresentazione, *anamnesis* o *nimesis*?”, *Rassegna di Teologia* 30 (1989) 52-67.

²⁹ Si veda D.N. Power, “Ricevere quello che è stato trasmesso”, *Conc* 18 (1982) 303-311.

³⁰ Cf. E.B. Allo, “La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul”, *RB* 30 (1921) 321-343; G.S. Sloyan, “Primitive and Pauline Concepts of the Eucharist”, *CBQ* 23 (1961) 1-13; H. Schlier, *La fine del tempo*, Brescia 1974, 229-245; “Paolo e l'eucaristia”; J.N. Suggit, “The Eucharist as eschatological proclamation, according to St. Paul”, *Neotest* 21 (1987) 11-24; H. Maccoby, “Paul and the Eucharist”, *NTS* 37 (1991) 247-267.

La cena del Signore (1Cor 11,17-34)

A Corinto la celebrazione dell'eucaristia era preceduta da un pasto in comune o agápe (1Cor 11,17-22.33-34). Tale usanza riprendeva la prassi ebraica e quella pagana, in cui al pasto di comunione si dava un importante rilievo sia in riferimento alla vita familiare-sociale, sia soprattutto in riferimento al culto e alle feste religiose. Non era perciò niente di strano che la comunità corinzia, etnica e giudeo-cristiana, celebrasse l'eucaristia durante un pasto volto a esprimere e a consolidare la comunione fraterna. La stessa cena del Signore, del resto, da cui nasce l'eucaristia, costituiva già un pasto di questo genere. Inoltre, non si può escludere che la celebrazione eucaristica collocata nel contesto del banchetto comunitario, assumesse un valore caritativo, con particolare riferimento ai poveri della comunità. Tenuto conto del fatto che nell'ambiente ebraico si usava distribuire il cosiddetto "piatto del povero" alla vigilia di ogni sabato e che la comunità cristiana fin dall'inizio dimostrava un profondo senso di condivisione (At 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16), è lecito supporre che il pasto a cui si fa riferimento nella 1Cor avesse per fine proprio la distribuzione dei doni ai più bisognosi della comunità. In questo modo, la celebrazione eucaristica si legava strettamente alla fraternità e al servizio ecclesiale.

Questo dato viene confermato dall'argomentazione paolina in cui si intuisce la preoccupazione di correggere un abuso: quello che doveva manifestare comunione e aiuto ai poveri, sfociò nelle rivalità personali, nella divisione e nelle disuguaglianze. Una riunione del genere non è più però, ribadisce Paolo, "mangiare la cena del Signore" (1Cor 11,20). Il senso del pasto fraterno, che si collega alla "memoria" della cena vissuta da Gesù con i suoi discepoli, risulta smarrito. Fare il memoriale pasquale consegnato alla chiesa esige invece il rispetto totale del comando del Signore: se non si osserva lo spirito della fraternità, si perde il significato dell'eucaristia stessa.

Per rafforzare il suo ragionamento, Paolo riporta il racconto dell'ultima cena con il comando del Signore trasmesso alla chiesa e spiega in che cosa consiste la sua memoria (1Cor 11,23-26)³¹. L'eucaristia è la celebrazione della morte di Cristo, è la comunione vitale con il corpo e il sangue di Cristo offerti per tutti, è una comunione che unisce fra di loro i cristiani facendoli diventare in Cristo un corpo solo. Di conseguenza, l'assemblea eucaristica in cui non si vive la fraternità va contro il vero senso dell'eucaristia. Infatti, se l'amore fraterno non è tradotto in pratica, ciò significa che non si riconosce più nel pane e nel vino il corpo e il sangue di Cristo, e quindi la partecipazione all'eucaristia diventa indegna (1Cor 11,27-29). Il riconoscimento della realtà del corpo e sangue di Cristo deve essere accompagnata da un riconoscimento della fraternità. I due eventi (eucaristico e ecclesiale) formano nella prospettiva paolina un tutt'uno: è impossibile accettare il primo senza accettare anche il secondo e viceversa³².

³¹ Cf. M. Karrer, "Der Kelch des neuen Bundes: Erwägung zum Verständnis des Herrenmahls nach 1Kor 11,23b-25", *BZ* 34 (1990) 198-221.

³² Si veda N.M. Pritchard, "Profession of Faith and Admission to Communion in the Light of 1 Corinthians 11 and other Passages", *ScottJTh* 33 (1980) 55-70; L.D. Chrupcała, "Chi mangia indegnamente il corpo del Signore

La comunione al corpo e al sangue di Cristo (1Cor 10,16-17)

Il contesto di questo cenno eucaristico – pure qui bisogna dire che la celebrazione eucaristica risulta ben nota agli interlocutori di Paolo – è diverso dal precedente. L’apostolo mette in netta opposizione la “mensa del Signore” (l’eucaristia) e la “mensa dei demoni” (i pasti idolatrici: 1Cor 10,14.19-22)³³.

Mangiare le carni offerte agli idoli (“idolotiti”) rivestiva il carattere di una partecipazione all’atto culturale del sacrificio in onore di una divinità. Il cristiano non può frequentare i banchetti sacrificali pagani, e ciò non solo perché tale gesto è incompatibile con la frequentazione del banchetto di Cristo, ma perché unicamente nel banchetto eucaristico si realizza la vera comunione con il Signore, realmente presente con il suo corpo nel pane spezzato e con il suo sangue nel calice benedetto.

Il contesto di paragone viene però allargato anche all’AT. Nei vv. 3-6 con evidente allusione all’eucaristia Paolo richiama i fatti dell’Esodo: la manna dal cielo, il cibo spirituale e l’acqua scaturita dalla roccia, la bevanda spirituale. “Spirituale” è sinonimo di profetico, figurativo. L’episodio serve come esempio (il tipo): nonostante il sostegno di Dio, i padri si diedero all’idolatria e furono castigati. A maggior ragione ora è inconcepibile abbandonarsi al peccato, dato che si partecipa alla realtà: il vero cibo e la vera bevanda.

La caratteristica propria della “mensa del Signore” è la comunione con il corpo e il sangue di Cristo: “Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo?” (1Cor 10,16). Se gli elementi del pane e del vino risultano invertiti, ciò non indica un dato rituale, ma ha uno scopo puramente funzionale; in questo modo Paolo può continuare il suo discorso sull’unico pane-spezzato che fonda l’identità di un unico-corpo ecclesiale: “Poiché c’è un solo pane, noi, pur essendo molti siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell’unico pane” (1Cor 10,17)³⁴.

Il “calice della benedizione” allude alla terza coppa del banchetto pasquale ebraico, quella su cui durante l’ultima cena Gesù pronunciò la benedizione e la offrì ai discepoli da bere come il suo sangue. Il “sangue” insieme al “pane spezzato” mettono in rilievo il carattere sacrificale del banchetto eucaristico. Il plurale “noi benediciamo / noi spezziamo” si riferisce alla forma culturale dell’azione eucaristica compiuta dal presidente dell’assemblea a nome di tutti. La “comunione” significa la vera unione con Cristo, resa possibile proprio per il fatto della sua presenza con il corpo e il sangue identificati con il pane e il vino. In questo modo, la partecipazione al corpo e sangue di Cristo diventa una partecipazione al sacrificio della croce.

L’eucaristia è la presenza sacrificale-conviviale di Cristo (in opposizione ai pasti sacrificali-conviviali dei pagani), il rito che rende presente il sacrificio della croce, ma

(1Cor 11,27)”, *LA* 46 (1996) 53-86; D.C. Passakos, “Eucharist in First Corinthians: A Sociological Study”, *RB* 104 (1997) 192-210.

³³ Sulla questione dei “idolotiti”: B.N. Fisk, “Eating meat offered to idols; Corinthian behaviour and Pauline response in 1 Corinthians 8-10”, *TrinJ* 10 (1989) 49-70.

³⁴ Cf. E. Mazza, “L’eucaristia di 1 Corinzi 10,16-17 in rapporto a Didachè 9,10”, *EphLit* 100 (1986) 193-223.

esprime anche e realizza la chiesa plasmandola nella storia come corpo di Cristo (1Cor 12,12-27)³⁵.

La testimonianza degli Atti degli apostoli

Secondo il bro degli Atti, la comunità primitiva compie fin dagli inizi un'azione che viene indicata con la dizione tipicamente ebraica di *frazione del pane*. Essa si teneva "nelle case" (At 2,46) e nel "primo giorno della settimana" (20,7a). Aveva il carattere prettamente liturgico di una riunione in assemblea (Gerusalemme: 2,42.46; Troade: 20,7.11)³⁶.

Lo "spezzare il pane" è il gesto iniziale del pasto ebraico, che veniva preceduto dalla preghiera di benedizione e seguito dalla distribuzione dei pezzi ai commensali. Con tale atto rituale si vuole indicare la comunione di tavola e la partecipazione alla benedizione di Dio. Sull'esempio di Gesù e in ossequio al suo comando, i primi cristiani riprendono questo gesto simbolico-comunitario, ma lo interpretano e lo rileggono alla luce della "cena del Signore". Nel linguaggio cristiano la frase diventa così un'espressione tecnica per indicare il banchetto eucaristico il quale, pur simile nell'aspetto esteriore a un pasto ordinario, è diverso però nel suo significato ben preciso: non serve per saziare la fame dei convitati, ma intende esprimere la nuova pasqua di Gesù a cui si ricollega.

Che il gesto di Gesù di spezzare il pane fosse visto come un'azione particolare, lo dimostra la pericope lucana dei *discepoli di Emmaus*³⁷. I due viandanti, dopo aver incontrato il Risorto ma senza saperlo, lo invitano a fermarsi con loro. E qui, Gesù "quando fu a tavola con loro, prese il pane, disse la benedizione, lo spezzò e lo diede loro" (Lc 24,30). Luca commenta che proprio in quel momento i discepoli capirono chi era lo sconosciuto. Subito ritornarono a Gerusalemme per raccontare agli altri l'accaduto e "come l'avevano riconosciuto nello spezzare il pane (ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου)" (v. 35)³⁸.

³⁵ Per approfondire questo aspetto: B.M. Ahern, "The Christian's Union with the Body of Christ in Cor, Gal, and Rom", *CBQ* 23 (1961) 199-209; G. Bornkamm, "Herrenmahl und Kirche bei Paulus", in *Studien zu Antike und Urchristentum*, München 1963, 138-176; R. Batey, "The μία σάραξ Union of Christ and the Church", *NTS* 13 (1967) 270-281; D.E. Aune, "The Presence of God in the Community: The Eucharist in its Early Christian Cultic Context", *ScottJTh* 29 (1976) 451-459; R. Fabris, "Eucaristia e comunione ecclesiale in Paolo (1 Cor 10)", *PSV* 7 (1979) 142-158; X. Léon-Dufour, "Corps du Christ et eucharistie selon saint Paul", in *Le corps et le corps du Christ dans la première Épître aux Corinthiens (Congrès de l'ACFEB)*, Paris 1983, 225-255; W. Sebothoma, "Koinonia in 1 Corinthians 10:16", *Neotest* 24 (1990) 63-69.

³⁶ Sull'eucaristia negli Atti: P.H. Menoud, "Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie", *RevHistPhilRel* 33 (1953) 21-36; B. Tremel, "La fraction du pain dans les Actes des Apôtres", *LumViae* 94 (1963) 76-90; G. Ghiberti, "L'eucaristia in Lc 24 e negli Atti degli apostoli", *PSV* 7 (1983) 159-173.

³⁷ È l'oggetto di discussione se il racconto abbia o meno il senso eucaristico; cf. J.M. Guillaume, *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus*, Paris 1979, 129-133. L'episodio non si riferiva probabilmente, a livello storico, all'eucaristia (i discepoli non potevano attribuire questo senso al gesto di Gesù, non essendo presenti all'istituzione); certamente però, a livello teologico, la frazione del pane assume nell'ottica di Luca un valore eucaristico.

³⁸ Sul brano lucano di Emmaus: D.A. Losada, "El Episodio de Emaús Lc 24,13-35", *RevBib* 35 (1973) 3-13; J. Wanke, "... wie sie ihn beim Brotbrechen erkannten. Zur Auslegung der Emmauserzählung Lk 24,13-35", *BZ* 18 (1974) 180-192; B.P. Robinson, "The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts", *NTS* 30 (1984) 481-497; J.N. Aletti, "Luc 24,13-33. Signes, accomplissement et temps", *RechSR* 75 (1987) 305-320; F.J. Weismann, "Kerigma y Eucaristía en Lucas 24,13-35", *Stromata* 43 (1987) 309-329.

Il sommario di At 2,42 lascia intuire un probabile ordinamento di base delle assemblee eucaristiche, anche se non si può parlare di un vero e proprio schema dell'antica celebrazione eucaristica. Il testo riunisce in due gruppi le attività liturgiche della comunità cristiana: insegnamento-comunione e frazione del pane-preghiere.

Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nella frazione del pane e nelle preghiere.

La prima coppia di attività si riferisce ai *rapporti interni della comunità*. L'insegnamento è la catechesi ("didachè"), distinta dal primo annuncio evangelico ("kèrygma"), in cui si trasmette, approfondendola, la dottrina cristologica. La proclamazione della Parola si svolge in un clima di vita comunitaria (anzitutto nel senso della comunione dei beni), che deriva dall'evento escatologico già operante nel mondo e di cui le assemblee eucaristiche sono un segno privilegiato³⁹.

La seconda coppia di attività si riferisce al *legame diretto della comunità con il Signore*. La "frazione del pane" indica la celebrazione di Gesù Signore e Salvatore nel "memoriale" della sua ultima cena (il doppio articolo determinativo: ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου sottolinea il carattere speciale della "frazione"). La partecipazione alla benedizione divina e alla mensa dell'unico pane realizza la comunione con il Signore e l'unità tra i cristiani nella comunità escatologica della salvezza. Per questo regna un clima di fervore fraterno; la "gioia" messianica che pervade la celebrazione (v. 46) è provocata dal compimento in Gesù della salvezza annunciata da Dio tramite i profeti, una salvezza totale che la comunità eletta vede ormai avvicinarsi. Il motivo della "gioia" compare anche nel contesto della conversione e del battesimo del carceriere di Paolo e Sila a Filippi. In segno di gratitudine, il carceriere condusse i due apostoli a casa sua, "apparecchiò la tavola e fu pieno di gioia" (At 16,34). Non è improbabile che le espressioni si riferiscano proprio all'eucaristia.

In virtù della nuova alleanza nella morte e risurrezione di Cristo, viene ora stabilito il nuovo popolo di Dio. Questa realtà è espressa dal contesto rituale delle preghiere (i salmi, gli inni, le prime professioni di fede, il "Padre nostro")⁴⁰ che accompagnano lo spezzare il pane e caratterizzano la fede delle assemblee liturgiche, in atteggiamento di lode e di ringraziamento per il beneficio ricevuto (Ef 5,19-20; Col 3,16-17).

Il primo giorno della settimana ci eravamo riuniti a spezzare il pane e Paolo conversava con loro... Poi risalì, spezzò il pane e ne mangiò... (At 20,7a.11).

Secondo la testimonianza diretta di Luca, i cristiani di Troade si riuniscono "il primo giorno della settimana (dei sabati)", ossia nel solenne giorno della risurrezione del Signore (Mt 28,1; Gv 20,1.19; 1Cor 16,2; Ap 1,10). Per i cristiani, il giorno destinato all'assemblea è la domenica che inizia, secondo l'uso ebraico, la sera precedente (il sabato). Il carattere liturgico della riunione sacra ("ci eravamo riuniti / dove eravamo riuniti"; σύναξις "sinassi / raduno") viene evidenziato dall'abbondante illuminazione ("un buon numero di lampade"). La finalità della riunione è la "frazione del pane",

³⁹ Sullo stretto legame tra l'insegnamento apostolico, la comunione e l'assemblea eucaristica cf. J. Dupont, "L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres", *NRTh* 91 (1969) 901.

⁴⁰ Vedi M. McNamara, "Assemblee liturgiche e culto dei primi cristiani", *Conc* 5 (1969) 38-54 (qui 48-52).

accompagnata dalla liturgia della parola e dall'insegnamento assai lungo di Paolo che presiede al raduno. Si tratta di un'assemblea eucaristica, dato che la celebrazione si svolge, come l'ultima cena di Gesù, di sera e ha luogo "nel primo giorno della settimana". In questo contesto, la vicenda del giovane Eutico presenta un valore simbolico: nel giorno che ricorda la risurrezione di Cristo, Paolo parla della potenza dell'evento pasquale celebrato nell'eucaristia; il miracolo serve per attestare la veridicità delle parole dette dall'apostolo.

[Paolo] prese il pane, rese grazie a Dio davanti a tutti, lo spezzò e cominciò a mangiare (At 27,35).

Questo riferimento alla frazione del pane compare nel contesto del viaggio di Paolo verso Roma⁴¹. Di fronte a un grave pericolo, l'apostolo si premura di approntare un pasto che Luca descrive con termini eucaristici. Lo "spezzare del pane" (non *il* pane; la mancanza dell'articolo non dà la certezza che vi si tratti proprio del pane eucaristico) viene così legato con la salvezza di tutti gli uomini. Infatti, dopo aver mangiato del pane benedetto da Paolo, "tutti si sentirono rianimati" (v. 36).

I riferimenti all'eucaristia presenti negli Atti sono storicamente i più antichi. Ne risulta pertanto che subito dopo la pentecoste la chiesa apostolica cominciò a celebrare la "frazione del pane". Con questa celebrazione che costituiva il centro delle prime assemblee liturgiche, si faceva memoria dell'ultimo pasto di Gesù e si esprimeva la profonda convinzione della partecipazione all'evento salvifico della morte-risurrezione di Cristo.

3. La dottrina eucaristica di Giovanni

Il quarto vangelo non riporta il racconto dell'istituzione dell'eucaristia. L'omissione è dovuta forse al fatto che tale racconto era ormai conosciuto da tutte le comunità, era in uso nella loro liturgia e fu presentato da altri evangelisti (Giovanni scrive per ultimo; ciò gli permette di tralasciare le cose scritte da altri, ma anche di integrare le lacune dei sinottici).

Non è inverosimile che l'evangelista, con il suo "discorso della promessa" del cap. 6, volesse far comprendere l'eucaristia nel contesto più ampio di tutta l'esistenza di Gesù: come una glorificazione del Padre nel "venire" in mezzo a noi per darci la vita e nel "tornare" al Padre per attirarci a sé. A questa istanza teologica va aggiunto un motivo apologetico: la necessità di opporsi alle difficoltà presentate dall'ambiente nella comprensione dell'eucaristia.

L'esistenza di Gesù si rivela come un grande passaggio pasquale: nell'incarnazione dal Padre al mondo (Gv 1,1-18: "discendere / venire") e nella morte-risurrezione dal mondo al Padre (Gv 13,1: "salire / tornare"). Il movimento della "discesa-risalita" è il fondamento della salvezza degli uomini (Gv 3,13-15). Ne risulta quindi che Gesù è il

⁴¹ Cf. A. Babi, "«Questo è per la vostra salvezza». At 27,33-38: un pasto a simbologia eucaristica?", in M. Crimella *et alii* (ed.), *Extra ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno* (Biblica 8), Milano 2016, 355-381.

dono fatto all'umanità dal Padre, il quale "ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia ma abbia la vita eterna" (Gv 3,16).

Il pane vivo disceso dal cielo

Lo stesso movimento di discesa-risalita e il significato della persona di Gesù-dono del Padre si ritrovano nel discorso sul pane di vita (Gv 6,26-58), il testo di indubbia portata eucaristica⁴².

Il discorso pronunciato da Gesù nella sinagoga di Cafarnaò (cf. v. 59) è suddiviso in quattro sezioni e si snoda, secondo il procedimento letterario semitico (a circoli), come un continuo progresso fino all'affermazione esplicita dell'eucaristia: la carne e il sangue di Gesù dati per la vita del mondo⁴³.

Il vero pane di Dio (vv. 26-34). Il cibo che veramente sazia non è quello che perisce (il pane moltiplicato prima da Gesù / la manna data da Mosè) ma quello che dura per la vita eterna e che viene dato dal Figlio dell'uomo. Occorre credere nell'inviato di Dio. Il vero pane, quello del cielo, è dato dal Padre: e "il pane di Dio è colui che discende dal cielo e dà la vita al mondo" (v. 33).

Gesù è il pane di Dio (vv. 35-47). Gesù è il pane della vita, disceso dal cielo per fare la volontà del Padre: salvare gli uomini. Chi vede il Figlio e crede in lui ha già la vita eterna e sarà da lui risuscitato nell'ultimo giorno.

Il pane vivo che dà la vita (vv. 48-51). Gli ebrei che mangiarono la manna nel deserto sono morti. Chi invece mangia il pane disceso dal cielo non muore. "Se uno mangia di questo pane ["Io sono il pane vivo, disceso dal cielo": v. 51a] vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne (σάρξ) per la vita del mondo" (v. 51bc).

Si ottiene la vita mangiando la carne e bevendo il sangue di Gesù (vv. 52-58). Non si può avere la vita, se non si mangia la carne del Figlio dell'uomo e non si beve il suo sangue. "Chi mangia la mia carne (σάρξ) e beve il mio sangue (αἷμα) ha la vita eterna ... perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda" (vv. 54,55). Gesù è insieme vittima offerta in sacrificio (carne / sangue) e colui che si fa cibo e bevanda. La "carne" richiama l'incarnazione (cf. Gv 1,14); l'eucaristia, allora, consiste nel nutrirsi dell'Unigenito di Dio fattosi uomo. La manducazione del corpo e sangue di Gesù instaura quale effetto una comunione vitale con lui e dona l'immortalità: "Chi mangia la

⁴² Il brano è molto studiato; cf. ad es. S.A. Panimolle, "Io sono il pane della vita (Gv 6,26-58)", *PSV* 5 (1982) 159-173; "Il discorso eucaristico (Gv 6,51-58)", *PSV* 7 (1983) 112-124; M. Gourgues, "Section christologique et section eucharistique en Jean VI. Une proposition", *RB* 88 (1981) 515-527; R.-M. Roberge, "Le discours sur le pain de vie (Jean 6,22-59). Problèmes d'interprétation", *LavalThPh* 38 (1982) 265-299; F. Spadofora, "Eucaristia = Cena sacrificale (Giov. 6)", *Palestra del Clero* 63 (1984) 106-122; R.M. Ball, "S. John and the Institution of the Eucharist", *JSNT* 23 (1985) 59-68; K. Durkin, "A Eucharistic Hymn in John 6?", *ExpT* 98 (1987) 168-170; J.J. Menken, "John 6,51c-58: Eucharist or Christology", *Bib* 74 (1993) 1-26.

⁴³ Sull'aspetto letterario della pericope giovannea: G. Richter, "Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von Joh 6,31-58", *ZNW* 60 (1969) 21-55; J.N. Aletti, "Le discours sur le pain de vie (Jean 6.). Problèmes de composition et fonction des citations de l'Ancien Testament", *RechSR* 62 (1974) 169-197; G. Gambino, "Struttura, composizione e analisi letterario-teologica di Gv. 6,26-51b", *RivBib* 24 (1976) 337-358; P.-R. Tragan, "Le discours sur le pain de vie: Jean 6,26-71. Remarques sur sa composition littéraire", *Studia Anselmiana* 66 (1977) 89-120; R.-M. Roberge, "La composition de Jean 6,22-59 dans l'exégèse récente", *LavalThPh* 40 (1984) 91-123; G. Segalla, "La complessa struttura letteraria di Giovanni 6", *Teologia* 15 (1990) 68-89.

mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui” (v. 56). In questo modo la vita che possiede il Padre insieme con il Figlio viene partecipata all’uomo; per questo, “chi mangia questo pane vivrà in eterno” (v. 58b).

Le parole con cui Gesù instaura una relazione tra la sua incarnazione e l’eucaristia, sembrano “dure” e “scandalizzano” molti, persino i discepoli che dimostrano così di non avere la *fede*, un’esigenza fondamentale per poter interpretare correttamente il discorso di Gesù. La difficoltà è comprensibile (infatti, la ragione umana da sola non è capace di percepire il vero senso delle parole di Gesù) ma anche di facile soluzione: si può mangiare il corpo di Gesù, perché esso è nel contempo vero e spirituale (sacramentale). “È lo Spirito che dà la vita, la carne [da sola] non giova a nulla; le parole che vi ho detto sono spirito e vita” (v. 63). Questo mistero può capirlo solo chi ha la fede in Gesù; “nessuno può venire a me, se non gli è concesso dal Padre mio” (v. 65). L’eucaristia è così inseparabilmente legata alla fede. I Dodici credettero e per bocca di Pietro esprimono la loro fede: “Tu hai parole di vita eterna; noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Santo di Dio” (v. 69).

Secondo il discorso sul pane di vita, l’eucaristia è il pane vivo disceso dal cielo che dà la vita al mondo, il pane che viene donato dal Padre agli uomini nella persona di Gesù.

Il dono dell’amore fino alla morte

L’esistenza di Gesù, letta dal quarto vangelo nell’ottica dell’esodo pasquale, viene sintetizzata nei “discorsi di addio” (capp. 13-16). È il momento in cui Gesù vive la sua “ora” di passaggio da questo mondo al Padre e in questa situazione lascia ai discepoli il suo testamento spirituale: servire i fratelli con amore imitando il comandamento nuovo dell’amore.

Se tutta la vita di Gesù fu protesa verso la pasqua, ciò si esprime in particolar modo nella scena della lavanda dei piedi (Gv 13,2-20)⁴⁴. Alla luce di questo episodio, l’intera esistenza di Gesù si presenta come il dono del “servizio” fino alla morte, fatto dal Padre al mondo nella persona del suo Figlio. Grazie a questo dono, gli uomini furono lavati dalle loro colpe e possono accedere al regno inaugurato da Gesù (vv. 7-9). Questo dono è il paradigma per tutti i seguaci di Cristo: “Vi ho dato l’esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi” (v. 15).

In questo contesto, l’eucaristia si presenta come un servizio fraterno che nasce dal comandamento nuovo dell’amore. È un dono d’amore il quale, proprio perché tale, esige un ambiente d’amore simile all’amore realizzato da Gesù con la sua vita e la sua morte. Ciò significa che l’eucaristia non può essere ridotta a un ritualismo esteriore (sembra questo il male infiltratosi nella celebrazione eucaristica delle comunità cristiane, contro cui combatte Giovanni), ma in quanto essa è l’espressione del servizio

⁴⁴ Cf. J.N. Suggit, “John 13:1-30: The Mystery of the Incarnation and of the Eucharist”, *Neotest* 9 (1985) 64-70; F.J. Moloney, “A Sacramental Reading of John 13:1-38”, *CBQ* 53 (1991) 237-256.

d'amore di Gesù, richiede che l'esigenza dell'amore nuovo sia accolta e vissuta dai cristiani.

I racconti dell'ultima cena: Sinossi

MATTEO 26	MARCO 14	LUCA 22	1COR 11
<p>²⁰Venuta la sera, giaceva a mensa con i Dodici.</p> <p>²¹E mentre mangiavano disse: "In verità vi dico: uno di voi mi tradirà".</p>	<p>¹⁷Venuta la sera egli giunse con i Dodici.</p> <p>¹⁸E mentre giacevano a mensa e mangiavano, Gesù disse: "In verità vi dico: uno di voi mi tradirà, colui che mangia con me".</p>	<p>¹⁴Quando giunse l'ora, si mise a giacere a mensa e gli apostoli con lui,</p>	<p>^{23b}il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito</p>
<p>²⁶Ora mentre mangiavano, Gesù prese il pane e, pronunciata la benedizione, lo spezzò e diede ai discepoli dicendo: "Prendete, mangiate; questo è il mio corpo".</p>	<p>²²E mentre mangiavano, prese il pane e, pronunciata la benedizione, lo spezzò e diede loro dicendo: "Prendete, questo è il mio corpo".</p>	<p>¹⁵e disse ad essi: "Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione, ¹⁶poiché vi dico: non la mangerò più, finché essa non si compia nel regno di Dio". ¹⁷E preso un calice, rese grazie e disse: "Prendetelo e distribuitelo tra voi, poiché vi dico: da questo momento non berrò più del frutto della vite, finché non venga il regno di Dio".</p> <p>¹⁹Poi, dopo aver preso il pane e pronunciato la benedizione, lo spezzò e diede loro dicendo:</p> <p>"Questo è il mio corpo <u>che è dato per voi; fate questo in memoria di me</u>".</p>	<p>prese del pane ²⁴e, dopo aver pronunciato la benedizione, lo spezzò e disse:</p> <p>"Questo è il mio corpo, <u>che è per voi; fate questo in memoria di me</u>".</p>
<p>²⁷Poi prese il calice e, dopo aver reso grazie, lo diede loro, dicendo: "Bevetene tutti, ²⁸perché questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati.</p> <p>²⁹Io vi dico che da ora non berrò più di questo frutto della vite fino al giorno in cui berrò nuovo con voi nel regno del Padre mio".</p> <p>³⁰E dopo aver cantato l'inno, uscirono verso il monte degli Ulivi.</p>	<p>²³Poi prese il calice e rese grazie, lo diede loro e ne bevvero tutti. ²⁴E disse loro: "Questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti.</p> <p>²⁵In verità vi dico che io non berrò più del frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo nel regno di Dio".</p> <p>²⁶E, dopo aver cantato l'inno, uscirono verso il monte degli Ulivi.</p>	<p>²⁰Allo stesso modo per il calice, dopo aver cenato, disse: "Questo calice [è] la nuova alleanza nel mio sangue, versato per voi.</p> <p>²¹Ma ecco, la mano di chi mi tradisce è con me, sulla tavola".</p>	<p>²⁵Allo stesso modo per il calice, dopo aver cenato, disse: "Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me".</p> <p>²⁶Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga.</p>

Capitolo III

BREVE STORIA DELLA DOTTRINA EUCARISTICA

Ogni cultura e ogni epoca storica esigono una “ri-traduzione” del messaggio cristiano che nella Scrittura ha la sua testimonianza normativa. L’importante in questo processo è saper mantenere sempre una distinzione tra il contenuto e la forma, vale a dire tra gli elementi immutabili e quelli mutabili. La Bibbia fu scritta in una lingua e nell’ambito di una cultura, che erano legate a un periodo storico e a una determinata forma di pensiero. Nell’impatto con un’altra area culturale-linguistica nasce perciò il bisogno d’esprimere il messaggio biblico in una forma ermeneutica comprensibile, ma che nel contempo sia anche in grado di trasmettere integralmente la sostanza del contenuto di fede.

Non è certamente un’opera facile distinguere gli elementi essenziali da quelli che potrebbero essere mutati. Il rischio di travisare il messaggio, sempre presente, non deve però far indietreggiare di fronte alla fatica di intraprendere con coraggio (non si dimentichi il costante sostegno dello Spirito che opera nella chiesa e la conduce alla comprensione della Verità) e con responsabilità (occorre sempre tener conto che si è al servizio della Parola) questo cammino di “inculturazione” del Vangelo. I Padri furono i primi a farlo.

1. La patristica: la prima riflessione teologica sull’eucaristia

La teologia dei Padri in materia eucaristica, pur non avendo prodotto una trattazione specifica, presenta una notevole ricchezza di contenuti⁴⁵.

La fede eucaristica nel I-II s.

La *Didachè* è il primo testo post-biblico che tratta dell’eucaristia. I capp. 9-10 contengono belle preghiere con un probabile riferimento eucaristico. Nel cap. 14 vengono date le prescrizioni relative alla “frazione del pane” domenicale. L’eucaristia è detta qui *sacrificio*, il compimento di quello annunciato in Mal 1,11. Il carattere sacrificale del pasto è la ragione per cui si esige la riconciliazione preliminare dei cristiani, con Dio (la confessione dei peccati) e con i fratelli (la rappacificazione)⁴⁶.

Ignazio di Antiochia († 115) parla più volte nelle sue lettere dell’eucaristia e se ne serve come argomento contro i doceti per difendere la fede nell’Incarnazione e per motivare l’unità della chiesa riunita intorno al vescovo. Gli eretici doceti non ammettevano in Cristo che un corpo apparente, negando così la sua incarnazione e la passione. Di

⁴⁵ Su questo argomento vedi ad es. gli studi di D. van den Eynde, “L’eucaristia in s. Ignazio, s. Giustino e s. Ireneo”; T. Camelot, “L’eucaristia nella scuola alessandrina”; J. Lécuyer, “L’eucaristia nella scuola di Antiochia”; e C. Boyer, “L’eucaristia e i padri africani”, in A. Piolanti (ed.), *Eucaristia. Il mistero dell’altare nel pensiero e nella vita della chiesa*, Roma etc. 1957, 115-171; J. de Baciocchi, *L’Eucaristia*, Roma 1968, 25-44; F. Cesana, “La testimonianza eucaristica dei Padri”, *Vita e Pensiero* 70 (1987) 206-221. Per i testi eucaristici dei Padri cf. la collana “Bibliotheca Patristica Eucharistica”.

⁴⁶ Per l’approfondimento: K. Gamber, “Die Eucharistia der Didache”, *EphLit* 101 (1987) 3-32; B. Grimont-Damm, “Le sacrifice eucharistique dans la *Didachè*”, *RevSR* 64 (1990) 9-25.

conseguenza, anche l'eucaristia in cui è *presente lo stesso corpo di Cristo*, viene da essi rifiutata.

(Essi) si astengono dall'eucaristia e dall'orazione, perché non riconoscono che l'eucaristia è la carne del nostro Salvatore Gesù Cristo, quella carne che soffrì per i nostri peccati e che il Padre, nella sua bontà, risuscitò (*Ai Smirnesi* 7,1).

Ignazio identifica quindi l'eucaristia con la carne di Cristo. Come sie vede, la dottrina della presenza reale affonda le sue radici nei primordi della fede cristiana.

Un altro tema caro a Ignazio è *il rapporto tra l'eucaristia e la chiesa*. L'eucaristia ha un potere unificatore per i cristiani, essendo il principio dell'unità ecclesiale espressa in una celebrazione presieduta dal vescovo.

Sia ritenuta valida quella eucaristia che si celebra sotto la presidenza del vescovo o di chi ha ricevuto da lui l'autorità. Dove c'è il vescovo, c'è la comunità; come dove è Gesù Cristo, ivi è la chiesa cattolica. Senza il vescovo non è lecito battezzare né celebrare l'agape (*Ai Smirnesi* 8,2).

Procurate dunque di partecipare a una sola eucaristia; poiché una è la carne del Signore nostro Gesù Cristo, uno è il calice che ci unisce nel sangue di lui (*Ai Filadelfesi* 4).

Infine, la carne di Cristo ricevuta degnamente nell'eucaristia produce *un singolare effetto* nel credente; essa diventa per Ignazio “farmaco d'immortalità, antidoto che preserva dalla morte e assicura per sempre la vita in Gesù Cristo” (*Agli Efesini* 20,2).

Giustino († 165) descrive nella *I Apologia* le assemblee eucaristiche che si svolgevano a Roma alla metà del II s. Nel cap. 65 parla dell'eucaristia battesimale e nel cap. 67 di quella celebrata “nel giorno del Sole”. Nel cap. 66 è contenuta la spiegazione della celebrazione rituale. All'eucaristia possono partecipare soltanto quelli che credono e furono battezzati. Non si tratta infatti di un alimento ordinario.

Poiché noi non lo prendiamo come un pane comune e una bevanda comune; ma come Gesù Cristo Salvatore nostro, incarnatosi in virtù del Verbo di Dio, prese carne e sangue per la nostra salvezza, così il nutrimento, consacrato con la preghiera di ringraziamento formata dalle parole di Cristo, e di cui si nutrono per assimilazione il sangue e le carni nostre, è, secondo la nostra dottrina, carne e sangue di Gesù incarnato (*Apologia I* 66,2-3).

Senza indicare il modo del cambiamento, Giustino identifica gli elementi eucaristici con la carne e il sangue di Cristo, diventati tali in virtù della preghiera consacratrice. La singolare caratteristica dell'alimento eucaristico dipende dall'istituzione fatta da Cristo, con l'ordine di iterazione “in memoria del suo corpo assunto” e “in memoria del suo sangue” (*Dialogo con Trifone* 70,4).

In questo contesto Giustino presenta l'eucaristia come sacrificio. È un'oblazione pura che fu prefigurata nell'offerta rituale di fior di farina e nella promessa di un sacrificio perfetto (Mal 1,10-11). L'eucaristia è il *sacrificio-memoriale* della croce.

Dio testimonia anticipatamente che gli sono graditi tutti i sacrifici che Gesù Cristo ordinò che si facessero in virtù di questo nome, cioè per mezzo dell'eucaristia del pane e del calice, cioè i sacrifici che vengono fatti dai cristiani in ogni luogo della terra ... Soltanto questi sono i sacrifici che i cristiani hanno ricevuto l'incarico di fare (*Dialogo con Trifone* 117,1-3).

Ireneo di Lione († 202) usa l'argomento dell'eucaristia per combattere le teorie degli gnostici⁴⁷. Secondo lui, il loro principio dualistico della superiorità assoluta dello spirito sulla materia è incompatibile con la prassi gnostica; non si può negare la realtà del cor-

⁴⁷ Cf. D. Unger, “The Holy Eucharist According to St. Irenaeus”, *Laurentianum* 20 (1979) 103-164.

po di Cristo e la risurrezione, e nel contempo celebrare l'eucaristia usando gli elementi sensibili.

Come possono dire [gli gnostici] che andrà in corruzione e non avrà parte alla vita quella carne che è nutrita dal corpo e dal sangue del Signore? Cambino opinione oppure cessino di fare le offerte di cui ho parlato. La nostra dottrina è in accordo con l'eucaristia e a sua volta l'eucaristia conferma la nostra dottrina (*Adversus Haereses* IV,18,5).

L'eucaristia, per Ireneo, deriva dall'istituzione di Cristo, che gli apostoli hanno trasmesso alla chiesa. Essa viene celebrata con gli elementi materiali, che sono parte della creazione e del nostro mondo. La conversione del pane e vino nel corpo e sangue di Cristo avviene in virtù dell' "invocazione/parola di Dio". Pur senza precisare per mezzo di quali parole gli elementi ricevono la consacrazione, Ireneo sottolinea che il pane della terra "non è più pane comune, ma eucaristia composta di due elementi, l'uno terrestre e l'altro celeste" (*Adversus Haereses* IV,18,5). Con toni molto realistici emerge la dottrina della presenza reale; dopo la conversione il pane e vino diventano il corpo e sangue di Cristo. "Terrestre" e "celeste" indicano qui i due componenti del divenire eucaristico, ossia il pane materiale e il corpo glorioso di Cristo.

Dal momento che l'alimento eucaristico costituisce il corpo e sangue di Cristo, chi lo mangia riceve il dono della vita eterna. L'eucaristia è il *pegno della salvezza escatologica*.

Infatti, i nostri corpi, partecipando dell'eucaristia, non sono più corruttibili, poiché portano la speranza della risurrezione eterna (*Adversus Haereses* IV,18,5).

I nostri corpi, nutriti dell'eucaristia, posti in terra e dissolti in essa, risorgeranno a suo tempo, in grazia del Verbo di Dio, che donerà loro la risurrezione (ibid. V,2,3).

Come la trasformazione degli elementi materiali nel corpo e sangue di Cristo avviene per l'intervento divino, così pure la trasformazione escatologica dell'uomo e la restaurazione finale del creato si realizzeranno in virtù dell'opera di Dio.

A somiglianza di Ignazio e Giustino, anche Ireneo vede nell'eucaristia un sacrificio, memoriale del sacrificio redentore di Cristo. Solo l'eucaristia è un sacrificio puro che la chiesa offre secondo l'ordine del Signore. Mentre un tempo Dio respinse i sacrifici e le oblazioni dell'AT (Mal 1,10-11), ora invece si compiace dell'offerta delle primizie della creazione, unico e vero sacrificio.

L'eucaristia in Oriente (III-VII s.)

In Oriente, l'interlocutrice principale del messaggio evangelico fu la cultura ellenistica. Ad essa quindi i Padri si sforzarono di far conoscere la verità cristiana, servendosi per tale scopo del pensiero greco, che allora era quello platonico⁴⁸.

Nel platonismo due sono i concetti fondamentali: l'*idea* e la *gradualità*. Fuori del mondo empirico esistono delle idee che formano il bene assoluto e sono, quindi, le uniche "realtà" degne di questo nome. Gli uomini possono soltanto sperimentare l'esistenza delle idee in maniera incompleta e velata, grazie alla luce luminosa che esse proiettano sulla terra. Per cui, le realtà terrene non sono altro che ombre o immagini

⁴⁸ Per la riflessione che segue cf. A. Gerken, *Teologia dell'eucaristia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1986² (orig. 1973), 65-85.

delle realtà vere. Ma proprio per il fatto che la luce getta questa ombra, si crea fra le due un rapporto di dipendenza. L'idea ultramondana e la realtà terrena sono unite come un originale che fa nascere una copia. Quest'ultima, benché non sia uguale all'originale, emana comunque la luce del suo prototipo. Infatti, tutto ciò che la copia possiede in maniera imperfetta, le deriva dall'originale a cui essa rimanda. In questo modo la copia possiede una funzione mediatrice in quanto rappresenta l'idea in forma velata e nel contempo conduce verso la sua conoscenza perfetta. Non è permesso perciò di fermarsi sull'immagine, perché così verrebbe travisata la sua natura che è quella di essere unicamente una copia e una via per raggiungere l'originale, ma neanche si deve rifiutare alla copia un certo valore di realtà, che in parte è già presente in essa in quanto immagine del reale.

Il rapporto originale-copia fa parte di un ampio complesso graduatorio. Difatti, non esiste una sola copia, ma queste sono molteplici; come in una piramide, dall'originale discendono i gradini inferiori delle copie che si allontanano sempre di più dal bene supremo, ma ciononostante conservano in sé il riflesso della realtà superiore. Così, tutto il cosmo si muove sotto l'influsso del bene supremo. Per arrivare a esso, l'uomo deve percorrere la strada delle immagini che lo portano sempre più vicino alla fonte da cui esse scaturiscono. "Guardare" le immagini – un aspetto molto importante della spiritualità orientale – vorrà dire allora: entrare in una comunicazione, unirsi con quell'invisibile che qui si nasconde e solo parzialmente viene riconosciuto.

Il concetto platonico dell'originale-copia si ritrova anche nel NT. In Col 1,15 Cristo viene designato come "immagine (εἰκὼν) del Dio invisibile" (cf. 2Cor 4,4). In Eb 8,5 poi si afferma che l'ordine anticotestamentario era "una copia e un'ombra delle realtà celesti" (cf. 9,23; 10,1; Col 2,17). Tuttavia, non abbiamo nel NT alcun passo in cui tale concezione viene applicata all'eucaristia. La patristica fu la prima ad aver presentato il mistero eucaristico, ricorrendo alla teologia dell'immagine.

L'uomo e il mondo sono interpretati dai Padri (soprattutto quelli greci) entro un orizzonte del *simbolo reale*: una realtà è simbolo di un'altra realtà più alta. La parola "simbolo" non indica soltanto una relazione di somiglianza che l'uomo stabilisce a un livello puramente soggettivo. È invece una realtà superiore che esprime realmente se stessa in quella inferiore, è presente in essa e agisce tramite di essa, seppure in un modo imperfetto e incompleto rispetto all'originale. Il simbolo e la realtà (l'originale) non sono quindi due cose opposte, bensì si rapportano fra di loro e sono legate strettamente l'uno dall'altra. A questo proposito citiamo un testo di Teodoro di Mopsuestia († 428), in cui espone un insegnamento generale sui sacramenti cristiani.

Ogni sacramento suggerisce, in segni e simboli, cose invisibili e ineffabili... L'ombra [la Legge mosaica] rivela la presenza di un corpo ma non lo rappresenta, come fa invece l'immagine [i sacramenti cristiani]. Quando si vede un'immagine si conosce subito colui che è rappresentato, per la perfezione della rassomiglianza..., mentre dall'ombra mai si può sapere chi è colui del quale essa è l'ombra, poiché l'ombra non ha alcuna rassomiglianza con il corpo dal quale proviene (*Homilia catech.* XII,2).

Nel fenomeno sacramentale, Teodoro distingue tre stadi: l'*ombra* che è lontana dalla realtà e non la possiede, l'*immagine* ossia un segno che contiene una certa partecipazione e implica una somiglianza con la realtà celeste, e la *realtà* che si trova soltanto in

cielo con il Signore glorioso. Da questa tricotomia risulta che l'eucaristia è l'immagine del Cristo glorificato: i segni del pane e vino contengono la realtà del corpo e sangue del Risorto seduto ora in cielo alla destra del Padre.

Applicato all'eucaristia, il rapporto platonico originale-copia si verifica nel senso che il Signore glorificato e invisibile (*l'originale*) diventa presente e percepibile nella celebrazione eucaristica nei segni del pane e vino (*la copia*). Nascosto da essi, Cristo si avvicina alla comunità celebrante e così l'uomo può incontrarlo, perché Egli vi è veramente e realmente presente. L'anello di congiunzione, colui che causa la presenza reale di Cristo, è lo Spirito santo. Cirillo di Gerusalemme († 386) ci offre questa epiclesi con cui si domanda l'intervento dello Spirito:

Suppliciamo il Dio di bontà di far discendere lo Spirito santo sulle oblate perché faccia del pane il corpo di Cristo e del vino il sangue di Cristo; poiché, in verità, tutto ciò che lo Spirito santo tocca è santificato e trasformato (*Cat. mystag. V,7*).

Origene († 253) è ritenuto il primo autore cristiano che ha fatto un ampio ricorso al linguaggio simbolico-allegorico. Gli elementi materiali: il pane e vino sono per lui il *mysterion* (sacramento) o il segno del Verbo (Logos) Incarnato che nutre il credente con il pane ovvero con il suo corpo; ma sono soprattutto il *mysterion* (sacramento) o il segno del verbo, cioè della parola di Cristo (la Scrittura) che nutre l'anima.

Questo pane del quale Dio Verbo afferma che è il suo corpo, è il Verbo che nutre le anime, il Verbo che procede da Dio, Verbo e il pane che viene dal cielo... Non è questo pane visibile che egli teneva fra le mani, di cui il Dio Verbo diceva che era il suo corpo, ma la parola nel cui mistero questo pane doveva essere spezzato... In realtà, il corpo e il sangue del Dio Verbo che cos'altro possono essere se non la parola che nutre e la parola che allietta il cuore? (*In Matt. Comm. 26,26-28*).

Secondo Origene, la manducazione eucaristica ha quale primo effetto *una vera manducazione del corpo di Cristo*, ma nel contempo essa significa anche (sacramento/segno) *una manducazione spirituale* che, in quanto tale, è più reale. Il corpo eucaristico di Cristo è un "corpo tipico e simbolico" (*In Matt. Comm. 11,14*), perché viene dato sotto il tipo o il simbolo del pane, quale nutrimento per il nostro corpo, e perché fa percepire nella fede il Verbo stesso che si fece carne, visibile solo nel tipo o nel simbolo del pane, quale vero nutrimento spirituale.

Quanto dice Origene, sintetizzano bene le parole di Giovanni Crisostomo († 407):

Poiché egli ha detto: Questo è il mio corpo, sottomettamoci, crediamo, contempliamolo con gli occhi dell'intelligenza. Non ci ha dato nulla di sensibile; nelle stesse cose sensibili tutto è spirituale ... poiché la tua anima è unita al corpo, è nelle cose sensibili che ti dà i beni spirituali (*In Matt. homilia 82,4*).

Anche in questo caso bisogna riconoscere una perfetta corrispondenza tra *l'efficacia simbolica* nascosta nelle specie eucaristiche e *l'estremo realismo* della presenza del corpo di Cristo. In un altro testo, il Dottore eucaristico non teme di affermare che Cristo ci concede di "toccarlo, mangiarlo, affondare i nostri denti nella sua carne" (*In Joh. homilia 46,3*). L'azione eucaristica è il mistero, ossia un'azione rituale che raffigura una realtà trascendente e la rende presente.

Ma questa presenza reale del corpo e sangue di Cristo nel pane e vino (chiamati: immagine, simbolo, figura, copia) da che cosa deriva? Ecco un fatto che più tardi, nel medioevo, verrà purtroppo perso di vista. Per i Padri, la presenza reale di Cristo nell'eucaristia è la *conseguenza della ri-presentazione* della sua opera salvifica. L'immolazione

di Cristo sulla croce viene resa presente nella cena eucaristica: Gesù immola se stesso nel cibo eucaristico. La commemorazione rituale del medesimo evento fa sì che lo stesso Cristo sia realmente presente anche nella celebrazione eucaristica, benché con una modalità diversa. Ascoltiamo ancora Giovanni Crisostomo.

Cristo è lì; oggi pure, lui che aveva preparato il pasto della Cena, è lui che apparecchia la nostra mensa. Poiché non è un uomo che fa divenire le oblate corpo e sangue di Cristo: è Cristo stesso che è stato crocifisso per noi (*De prodizione Judae homilia I*).

Nell'eucaristia si opera quindi una trasformazione che rende presente il Cristo sull'altare e ciò grazie all'azione dello stesso Cristo. Ma il Signore si trova ora in cielo, per cui quello che appare agli occhi è un segno di realtà invisibili e celesti. L'eucaristia è un sacrificio che si compie sulla terra, ma la realtà che contiene risiede altrove. Per questo Crisostomo dice che "assistere al sacrificio, è assistere a uno spettacolo celeste" (*De sacerdotio III,4*). In altre parole, l'eucaristia è celeste, perché produce effetti celesti e la stessa vittima del sacrificio, il Cristo glorioso seduto alla destra del Padre, si rende presente sull'altare con il suo corpo. A questo proposito Teodoro di Mopsuestia scrive:

Benché nel nutrimento e nella bevanda ricordiamo la morte di nostro Signore, e sebbene riteniamo che queste cose sono il ricordo della sua passione ... è chiaro che nella liturgia è come un sacrificio che offriamo ... Poiché, infatti, sono i segni delle realtà del cielo che in figure Egli compie, occorre che questo sacrificio ne sia pure la manifestazione e il pontefice faccia una specie di rappresentazione della liturgia che ha luogo in cielo (*Homilia catech. XV,15*).

Occorre ribadire a questo punto che per la patristica la presenza reale di Cristo nell'eucaristia non era limitata alla persona gloriosa del Signore, ma – e qui abbiamo una notevole differenza rispetto al pensiero platonico – abbracciava anche gli *avvenimenti storici*. L'atto storico della morte-risurrezione di Cristo si rende presente con il suo contenuto nella celebrazione eucaristica. Così, la salvezza realizzata nel passato è accessibile all'uomo di ogni tempo ed è in grado di trasmettere al cosmo la sua efficacia. L'eucaristia possiede allora, in quanto è una ri-presentazione dell'evento storico della salvezza, il carattere *sacrificale*. Appunto perché nella celebrazione eucaristica viene reso presente l'unico sacrificio di Cristo, essa pertanto può essere chiamata giustamente "sacrificio".

Non è un'altro sacrificio... ma è lo stesso che facciamo sempre, o piuttosto facciamo memoria di un sacrificio (Giovanni Crisostomo, *In Ep. ad Hebr. homilia 17*).

A questo testo si lega anche il pensiero di Teodoreto di Ciro († 460 ca.).

È chiaro... che non è un altro sacrificio che offriamo, ma compiamo il memoriale di quest'unico sacrificio salvatore (*In Hebr. 8,5*).

La presenza del corpo e sangue di Cristo, essendo di tipo sacramentale ossia ri-presentato sotto la figura del pane e vino, caratterizza il *genere del sacrificio eucaristico*: è "il sacrificio spirituale, il culto incruento" (Cirillo di Gerusalemme, *Cat. mystag. V,8*).

L'eucaristia dunque è un sacrificio che ri-presenta l'unico sacrificio della croce, introdotto da Cristo in cielo; è un memoriale dell'avvenimento passato e l'immagine che contiene la realtà celeste e ne rende partecipi i credenti. L'eucaristia possiede allora una *triplice dimensione*: rispetto al passato è un *memoriale*, nel presente è un'immagine che permette di unirsi con il corpo di Cristo, e rispetto al futuro è un *segno* della perfetta comunione con il Signore glorioso.

Dal mistero della croce deriva la nuova realtà: questa è una copia imperfetta (immagine) ma reale dell'evento primordiale della salvezza e del suo Autore. In quanto però la celebrazione eucaristica diventa, a sua volta, un altro evento (perché si rinnova nella storia), colui che vi prende parte non è uno che – secondo la concezione platonica – “guarda” soltanto e contempla, bensì è uno che viene coinvolto nell'evento stesso del passato mediante la sua attuale ri-presentazione. L'uomo si incontra con l'atto salvifico di Cristo, perché questo originale è già presente nella sua copia / immagine / simbolo.

Ma la celebrazione eucaristica, in quanto copia, non contiene ancora in maniera completa l'originale; difatti, il Cristo con il suo evento vi è presente unicamente in forma nascosta. In questo modo, l'eucaristia si configura come una *promessa*. Rinvia cioè al futuro, a quell'originale di cui porta già l'immagine, a quello stato perfetto in cui alla fine dovrà tramutarsi la chiesa intera, incontrandosi “faccia a faccia” con colui che oggi contempla sotto un velo. Nel mistero eucaristico si manifesta così con tutto il suo *dinamismo* la tensione escatologica del “già e non ancora”, facendo confluire in una sola celebrazione del presente sia il passato salvifico, sia un futuro compimento totale.

Il Cristo, pertanto, si rende già realmente presente nell'eucaristia, ma al tempo stesso questa non è che una presenza nascosta e provvisoria. È una presenza in funzione dello “stato intermedio” in cui si trova attualmente la chiesa. Si può dire allora che *l'eucaristia è un modo dell'assenza del Signore*, con il quale la chiesa cammina e al quale si rivolge con un'acclamazione-grido di fiducia: “Vieni, Signore Gesù!”.

La *comunità culturale*, che celebra il ricordo-anamnesi dell'opera di Cristo, diventa il mezzo e il luogo in cui, nella storia del mondo, si rende possibile la presenza della salvezza di Cristo. È importante sottolineare che tutta l'assemblea dei fedeli è ritenuta lo strumento di cui si serve Cristo per rendere accessibile la sua presenza e trasmettere l'efficacia salvifica della sua morte-risurrezione. Tutta la comunità è l'immagine della presenza salvifica di Cristo. Da ciò non viene sottratto nemmeno il *presidente autorizzato dell'assemblea* (il ministro ordinato). Egli dà un volto concreto (è immagine decisiva) al Cristo che presiede l'eucaristia, consacra e invita tutti all'incontro con lui.

Colui che un tempo operava queste cose alla Cena, è lo stesso che ne è l'autore oggi; noi, non siamo che dei ministri. Colui che santifica e trasforma è lui.

Il sacerdote compie l'ufficio di rappresentante [simbolo] (Giovanni Crisostomo, *In Matt. homilia* 82,5; cf. *In 2Tim. homilia* 2).

Il presidente dell'assemblea svolge perciò una duplice funzione di servizio nei confronti della sua comunità e nei confronti di Cristo.

L'eucaristia in Occidente (III-VII s.)

Anche i Padri latini si muovono entro i confini del pensiero platonico. A differenza però di quelli greci, il loro interesse è rivolto maggiormente al lato pastorale e pratico dell'eucaristia. L'orizzonte si restringe alla relazione della comunità e del singolo cristiano verso il sacramento eucaristico, facendo emergere la tendenza all'individuale e all'etico, una caratteristica ripresa in seguito da tutto il medioevo occidentale.

Cipriano († 258) è un chiaro esempio di questo modo di vedere l'eucaristia; egli la considera da due punti di vista. Da un lato, l'eucaristia è *sorgente di forza per la vita morale-etica del cristiano*. Occorre tuttavia avere una giusta disposizione per la ricezione. Senza una vera conversione interiore, la partecipazione esterna all'eucaristia è priva di effetto (il caso dei "lapsi"). Da un altro lato, Cipriano contempla l'eucaristia come *realizzazione e origine dell'unità nella comunità*. Intorno alla mensa eucaristica si realizza l'unione dei credenti con il Signore e l'unione della comunità cultuale con tutta la chiesa.

L'eucaristia consiste in un sacrificio. Cristo è "autore e dottore di questo sacrificio" che offre a Dio Padre. Contro la prassi di alcuni vescovi (acquariani) che celebravano l'eucaristia con pane e acqua pura, Cipriano ribatte che il memoriale del sacrificio di Cristo esige l'uso del vino, perché Cristo "offre le stesse cose che offrì Melchisedech, pane e vino, ossia il suo corpo e il suo sangue" (*Epistola* 63). Qui va notato che tra il sacrificio di Melchisedech e quello di croce Cipriano non sembra porre il rapporto di superamento assoluto e quindi di un'eliminazione del primo (come risulta dalla Lettera agli Ebrei), ma del suo perfezionamento nel sacrificio di Cristo. Così, il sacrificio della croce non è un solo (unico) sacrificio ma un sacrificio "migliorato" in valore. Quindi, mentre la teologia greca, con la sua idea di ri-presentazione dell'unico sacrificio valido, quello della croce, vedeva in ogni celebrazione eucaristica una commemorazione reale di quell'*unico* sacrificio, nella teologia occidentale invece si tenderà a considerare ogni celebrazione eucaristica come un *nuovo* sacrificio di Cristo.

Quello che appena affiora in Cipriano, ossia un sacrificio della croce sganciato dall'anamnesi liturgica, diventa palese in seguito. Gregorio Magno († 604) è il primo ad affermare che Cristo "in questo mistero del santo sacrificio viene di nuovo sacrificato per noi" (*Dialogo* 4,58). In questo modo si apre la strada "al concetto che nella messa il sacrificio di Cristo *si ripete* in maniera incruenta. Ciò dimostra il disfacimento del pensiero dell'immagine. Per i Padri greci infatti, che vedevano il carattere sacrificale della celebrazione eucaristica nel *rendere presente* il sacrificio della croce, il concetto di una *ripetizione* era semplicemente *inconcepibile*"⁴⁹.

Ambrogio di Milano († 397) era un latino di nascita ma greco di formazione. Buon conoscitore della lingua greca, egli approfondì la sua cultura teologica con la lettura delle opere di autori greci. Il pensiero dei Padri orientali in materia eucaristica gli era quindi familiare. Non sempre però l'influsso della mentalità greca riuscì a vincere la mentalità tipica dell'uomo latino.

Il vescovo di Milano si vede in perfetta linea con i Padri greci nel considerare il modo in cui l'eucaristia è sacrificio, nel senso cioè di una *ri-presentazione sacramentale* degli eventi salvifici della Pasqua.

Ogni volta che si offre il sacrificio, si rappresenta la morte del Signore, la risurrezione del Signore, l'ascensione del Signore, anche la remissione dei peccati (*De Sacramentis* V,4,25).

⁴⁹ Gerken, *Teologia dell'eucaristia*, 97.

Il tratto caratteristico della dottrina eucaristica di Ambrogio è il cosiddetto *metabolismo* (dal greco μεταβολή), ossia la trasformazione della natura del pane-vino mediante la preghiera: la “benedizione”. Questa trasformazione o mutamento poggia sul dualismo platonico “spirito-corpo”. Da qui deriva anche una distinzione tra la presenza del Signore esaltato nello Spirito e la presenza dello Spirito divino (l’eucaristia).

In questo sacramento vi è Cristo, poiché esso è il corpo di Cristo. Non è quindi un alimento corporeo ma spirituale... Il corpo di Dio è infatti un corpo spirituale, il corpo di Cristo è il corpo dello Spirito divino, poiché Cristo è Spirito (*De Mysteriis* 9,58).

La differenza tra visibile (figura / immagine) e invisibile (realtà), espressa dalla patristica greca con l’idea dell’immagine storico-salvifica, in Ambrogio diventa una differenza tra Spirito divino e corpo. Dal momento che Cristo è Spirito, la sua presenza corporale si verifica soltanto in un modo spirituale. Quindi, nell’eucaristia *lo Spirito divino media la realtà del corpo glorioso di Cristo*.

Mentre per un greco il rapporto originale-copia è una legge universale cosmica del tutto evidente, per il latino Ambrogio la cosa ha bisogno di essere dimostrata. Egli si interroga pertanto sul come della differenza tra visibile-invisibile e così sposta il suo interesse sul rapporto orizzontale-statico “natura-benedizione”.

Prima della consacrazione, non era il corpo di Cristo; ma dopo la consacrazione ti dico che è ormai il corpo di Cristo ... Questo pane è pane prima delle parole sacramentali; appena viene consacrato, il pane si trasforma nella carne di Cristo... Con quali parole si fa dunque la consacrazione e di chi sono queste parole? Del Signore Gesù (*De Sacramentis* IV,4).

Si tratta qui di un vero miracolo, simile agli eventi straordinari dell’Esodo, della concezione verginale, dell’Incarnazione, che si realizza in virtù della parola di Cristo pronunciata dal sacerdote. Così, “la forza della benedizione è più grande della forza naturale, perché con la benedizione la natura stessa viene mutata” (*De Mysteriis* 9,50).

Agostino († 430) si rivela un perfetto seguace di Cipriano nell’imprimere un forte accento al *carattere ecclesiale dell’eucaristia*⁵⁰. Cristo e la chiesa sono strettamente uniti. È proprio nell’eucaristia – che il vescovo d’Ippona considera come simbolo reale di tutto il Cristo, capo e corpo – che si realizza l’unità della chiesa. La separazione dalla chiesa, come quella provocata dai donatisti, contro i quali Agostino dovette combattere, rende infruttuosa la celebrazione eucaristica. Sulla scia di Paolo (cf. 1Cor 11), anche per lui deve esserci sintonia tra la fede e la prassi.

Se voi siete il corpo di Cristo e le sue membra, allora il vostro stesso simbolo giace sulla mensa eucaristica, è il vostro proprio simbolo che ricevete... Voi dovete essere ciò che vedete e dovete ricevere ciò che voi siete! ... Chi riceve il sacramento dell’unità, ma non custodisce il vincolo della pace, invece di un guadagno, riceve un testimonia che lo condanna (*Sermo* 272).

Un altro tratto fondamentale della dottrina eucaristica di Agostino consiste nell’*impiego del concetto platonico di originale-copia*, invisibile-visibile. Per lui il segno vivo e visibile del sacramento è un gradino necessario per poter raggiungere l’invisibile, l’eterno; è una realtà che si deve trascendere nell’invisibile.

Miei fratelli, questi misteri hanno il nome di “sacramenti”, perché l’apparenza non corrisponde alla loro realtà profonda. Che cosa vediamo? Un oggetto materiale. Ma lo spirito vi discerne una grazia spirituale (*Sermo* 272).

⁵⁰ Cf. su questo O. Pasquato, “Eucaristia e Chiesa in Agostino”, *EphLit* 102 (1988) 46-63. Inoltre: R. Vargas de la Torre, “La Eucaristía, sacramento de comunión en san Agustín”, *Religión y cultura* 51/n. 235 (2005) 845-870.

Il visibile del mistero eucaristico non è il corpo di Cristo, ma le apparenze del pane e vino che rappresentano, figurano, simboleggiano l'invisibile corpo di Cristo. Il visibile dell'eucaristia (*sacramentum*) rende possibile l'incontro con l'invisibile (*mysterium*), ovvero con Cristo e con la chiesa spirituale. Ecco un testo in cui Agostino spiega le parole dette da Gesù ai discepoli turbati: occorre capirle in senso spirituale, non si tratta di mangiare questo mio corpo.

Prendete in senso spirituale ciò che ho detto! Voi non mangerete questo corpo che ora vedete, né berrete quel sangue che verseranno i miei crocifissori. Vi ho raccomandato un sacramento [= un segno, un simbolo reale]; preso in senso spirituale esso vi farà vivere (*Enarrationes in Ps.* 98,9).

Questo modo di concepire la funzione del segno sacramentale, perfettamente in linea con la teologia greca dell'immagine, in seguito verrà purtroppo capito male e travisato. La teologia posteriore seguirà da vicino Agostino (ma senza comprenderlo). Essa intenderà il simbolico nel senso di opposto al reale, l'immagine contraria alla realtà. Molti pertanto muoveranno ad Agostino l'accusa di concepire il segno dell'eucaristia in senso spiritualistico e simbolistico (ossia privo di contenuto reale).

Fu proprio a motivo dei passi agostiniani simili a quello citato sopra che si giunse alle prime controversie eucaristiche. L'incomprensione del pensiero platonico di Agostino condusse a una interpretazione equivoca dell'eucaristia di tipo *simbolistico* o al contrario di tipo *grossolanamente realistico*. E così, a seconda della prospettiva, i testi eucaristici di Agostino furono interpretati in forma errata e utilizzati quali prove per difendere le teorie diametralmente opposte fra di loro.

2. Le controversie eucaristiche del medioevo

Una delle conseguenze dell'entrata nella chiesa dei popoli germanici fu il rovesciamento di pensiero dell'antichità cristiana, finora dominante. Per ciò che riguarda l'eucaristia si passò dal *realismo simbolico* dei Padri a un *realismo cosificante*. Il motivo di questa svolta va ricercato nella nuova mentalità di tipo giuridico, per la quale appariva concreto, fisso e attendibile solo quello che poteva essere afferrato con le mani / i sensi. È facile immaginarsi cosa era successo, quando un tale modo di pensare dovette scontrarsi con le idee di simbolo e immagine. In breve, esse venivano intese in maniera contraria di come le concepivano i Padri, ossia negando ad esse valore di realtà oggettiva.

Se nella concezione antica l'azione eucaristica era vista anzitutto come un evento che, con tutto il suo carattere dinamico, rappresentava nel simbolo l'atto redentore di Dio, ora invece lo sguardo cadeva su un *oggetto statico*. La celebrazione acquistava cioè il valore di un semplice mezzo che causava la presenza corporale di Cristo. Questa – staccata dal suo contesto di memoriale della morte-risurrezione di Cristo – diventava il centro di tutta la riflessione teologica nonché della pietà liturgica⁵¹.

⁵¹ Per rendersi conto del cambiamento di prospettiva basti accennare a una serie di gesti, atteggiamenti e riti liturgici che accompagnarono il sorgere di una *nuova devozione eucaristica*: una prolungata elevazione dell'ostia consacrata, al suono delle campane (IX s.); la comunione ricevuta in bocca e fatta in posizione inginocchiata (X s.); la comunione limitata a una sola specie (XII s.); l'istituzione della festa "Corpus Domini" (1264), cui segue la nascita di una serie di processioni del SS. Sacramento, esposizioni, benedizioni eucaristiche; l'incensazione particolare delle specie consacrate e la genuflessione del sacerdote dopo ogni consacrazione (XIV s.).

Inoltre, il rapporto intrinseco fra la morte di Cristo e la sua celebrazione non esisteva più a livello di simbolo reale, bensì si faceva un ricorso esagerato all'allegoria, sforzandosi di scorgere in ogni gesto esteriore della messa qualche significato legato con la vita di Cristo. La messa, ridotta per lo più alla consacrazione, finiva così a essere identificata con l'ultima cena, mentre il celebrante imitava con i gesti quanto fece Gesù nel cenacolo o sul Calvario.

L'incontro della nuova mentalità oggettivizzante con il pensiero antico dell'immagine-simbolo reale (che veniva ancora usato ma non più capito) dovette condurre inevitabilmente a uno scontro dottrinale intorno ai seguenti quesiti: che cosa sono il corpo e il sangue di Cristo? quale cambiamento avviene nel pane e nel vino, e come lo si concepisce? quando e attraverso che cosa si produce questo cambiamento?

La prima controversia (IX s.)

Essa vede contrapporsi due monaci dell'abbazia benedettina di Corbie in Francia: Pascasio Radberto e Ratramno.

Per spiegare la natura della presenza eucaristica, l'abate Pascasio († 850) impiega l'antitesi *figura* (immagine) e *verità* (realtà). Secondo lui, se nell'eucaristia è presente il corpo di Cristo capace di vivificare l'uomo, ciò è possibile perché il corpo eucaristico ha la stessa consistenza ontologica e il medesimo valore soteriologico del corpo storico di Cristo. Infatti, solo la "verità" (realtà) dell'essere di Cristo può donare la vita. Questa verità è contenuta nell'eucaristia e rappresentata visibilmente dai segni. Per cui, conclude Pascasio, l'eucaristia non può essere figura o immagine – ossia una realtà benché di natura peculiare –, perché sarebbe il contrario della realtà stessa e cioè la non-realtà.

Per Pascasio, la "realtà" è solo il corpo storico di Cristo presente nel pane eucaristico. Perso di vista il duplice piano di realtà, egli vede nell'eucaristia un'unica realtà oggettiva e così *il corpo sacramentale viene identificato con lo stesso corpo storico di Gesù*⁵².

In risposta al *realismo fisico* di Pascasio Radberto, il monaco Ratramno († dopo 868) va in direzione opposta, professando un vuoto *realismo simbolico*. Anche lui si serve del linguaggio patristico e anche lui non lo comprende, purtroppo. Ratramno, diversamente da Pascasio, impiega l'antitesi figura-verità sul piano di conoscenza (empirico). Il corpo storico di Gesù (la verità) conduceva un'esistenza fisica, mentre ora è glorificato, incorruttibile, invisibile; invece il corpo sacramentale (la figura) è spiritualmente vivificante ma non biologicamente vivente; è corruttibile e visibile. Per cui il corpo storico e glorificato di Cristo è diverso dal corpo eucaristico. Ne risulta allora che la figura sacramentale non viene intesa come realtà essenziale di un piano inferiore, quella cioè che partecipa della realtà originale, bensì come un velo materiale che nasconde il corpo spirituale di Cristo.

⁵² Pascasio precisa che il corpo storico di Gesù è presente sotto un modo "spirituale" o "in mysterio", non fisico. Sfugge così a una pura concezione "cafarnaitica": la comprensione carnale del corpo eucaristico (Gv 6,52).

Benché anche Ratramno affermi che nell'eucaristia vengono ricevuti il corpo e sangue di Cristo, tuttavia il suo modo di pensare introduce nella realtà sacramentale una latente scissione tra corpo e spirito. Infatti, dal momento che il corpo storico e glorificato di Cristo è una realtà in se, *la presenza sacramentale di Cristo è di tipo figurativo*, ossia (tenuto conto del modo di concepire allora la figura) contraria alla realtà (verità). Quindi, opponendosi al realismo fisico di Pascasio, Ratramno, a sua volta, non riuscì a conciliare il suo simbolismo con il realismo della conversione eucaristica.

La seconda controversia (XI s.)

I problemi sollevati dalla prima controversia eucaristica rimasero irrisolti. Nonostante gli sforzi compiuti, non si arrivò a distinguere il corpo presente di Cristo (lo stesso) e il modo della presenza (il diverso). Una presenza dello *stesso* corpo di Cristo sotto un *modo* diverso (reale e sacramentale) costituiva ancora l'oggetto di conquista.

Quello che Ratramno non volle dire nella sua riflessione, proprio ora viene portato alle estreme conseguenze dal maestro della cattedrale di Tours, Berengario († 1088). Egli adopera già il concetto di *sostanza* che egli lega, in modo diverso da Aristotele, al dato sensibile. Se la sostanza è ciò che viene percepito dai sensi, di conseguenza il pane non può essere il corpo storico e glorioso di Cristo (è un'altra sostanza). Perciò, dopo la consacrazione *non si verifica alcun mutamento reale delle oblate*. Il pane e il vino sono dei puri simboli che semplicemente raffigurano ma non contengono il corpo di Cristo. È un *simbolismo vuoto*: nell'eucaristia non è presente la realtà del corpo di Cristo ma solo la sua divina potenza di salvezza.

In forma esplicita, Berengario nega quindi che il simbolo sia reale (come lo intendeva invece la patristica) e la "realtà" è per lui un oggetto verificabile con i sensi.

Contro le posizioni erranee di Berengario si scatenò la *reazione ortodossa*. Questa però, invece di rispondere con una profonda riflessione sulle basi filosofiche e teologiche, si limitò ad affermare la realtà sacramentale dell'eucaristia, andando però verso il lato opposto del piatto simbolismo di Berengario, con delle asserzioni vicine al realismo fisico di Pascasio. Infatti, in una seconda professione di fede formulata al sinodo di Roma (1079), Berengario era costretto a identificare il corpo sacramentale con il corpo storico e risorto di Cristo⁵³:

Il pane e il vino posti sull'altare, mediante il mistero dell'orazione sacra e le parole del nostro Redentore, si cambiano sostanzialmente nella vera, propria e vivificante carne e sangue del nostro Signore Gesù Cristo, e dopo la consacrazione sono il vero corpo di Cristo, che è nato dalla Vergine e che, offerto per la salvezza del mondo, è stato appeso sulla croce, e che siede alla destra del Padre, e anche il vero sangue di Cristo, il quale sgorgò dal suo costato, non solo come segno e virtù del sacramento, ma nella proprietà della natura e nella verità della sostanza (DS 700).

Il contrasto fra l'immagine e la realtà giunge così a un punto limite. La scelta tra una falsa alternativa: simbolo o realtà causa due affermazioni erranee: da una parte l'identificazione del corpo eucaristico col corpo storico di Cristo, e dall'altra la negazione, seppure in maniera indiretta, del valore di realtà al piano sacramentale. Del resto, non poteva essere diversamente, dal momento che per il pensiero cosificante non esistevano

⁵³ Cf. H. Chadwick, "Ego Berengarius", *JTS* 40 (1989) 414-445.

gradi nella realtà dell'essere e la stessa realtà veniva concepita in partenza solamente come quella oggettivamente costatabile.

Come salvare il realismo del cambiamento eucaristico, senza cadere con questo né in un grossolano realismo fisico, né in un simbolismo vuoto, si presentava a questo punto come un compito indispensabile da risolvere.

Il termine “sostanza”, usato da Berengario, fu accolto da alcuni teologi e posto alla base del concetto della transustanziazione (*transubstantiatio*) eucaristica⁵⁴. Questa volta però la riflessione si era appoggiata saldamente sulla *terminologia metafisica di Aristotele*: la distinzione tra la sostanza e l'accidente (forma apparente), ovvero tra l'essenza di una cosa e le sue proprietà fisiche-chimiche. Sul piano sacramentale ciò significa che la sostanza del pane si “tramuta” nella sostanza (invisibile) del corpo di Cristo oppure, secondo un'altra spiegazione: la sostanza del pane-vino viene “annichilata” e al suo posto si sostituisce la sostanza del corpo-sangue di Cristo, mentre rimangono immutati gli accidenti del pane-vino. In questo modo, nell'eucaristia si trova soltanto l'essenza del corpo di Cristo e non le sue proprietà naturali. Per cui, *il corpo eucaristico è il vero corpo di Cristo ma non identico al suo corpo storico-glorioso*.

Nell'eucaristia bisogna distinguere quindi una realtà *visibile*: le proprietà percepibili del pane (accidenti), e una realtà *essenziale* (sostanza): il corpo di Cristo presente nel segno del pane. Questa bidimensionalità della realtà eucaristica salva così con il suo dislivello visibile-invisibile la gradualità della realtà, ma viene concepita in maniera oggettivistico-statica, in quanto si riferisce soltanto alla presenza reale corporale di Cristo. Un ampio sguardo dinamico della patristica venne così sepolto in modo definitivo.

Alla dottrina della transustanziazione si accostò nei secc. XII-XIII un'altra interpretazione, la *consustanziazione*: la sostanza del corpo di Cristo si rende presente in maniera contemporanea alla permanente presenza della sostanza del pane. La sostanza del pane non subisce quindi né mutazione né annichilazione, ma serve semplicemente da contenitore per la sostanza del corpo di Cristo (“adduzione”/“impanazione”).

In tal modo non rimane ormai niente del simbolismo sacramentale che nella transustanziazione, benché in forma ridotta, veniva ancora conservato nel senso di una reciproca compenetrazione ontologica tra segno e cosa significata. Ciò che importa qui è soltanto la presenza statica del corpo di Cristo nel pane eucaristico. Tuttavia, se così fosse, allora quest'ultimo sarebbe ridotto a un' “occasione” della presenza corporale di Cristo e perderebbe la sua capacità di essere il segno visibile della realtà significata e la forza di una realtà terrena che media l'incontro salvifico col Cristo.

In questo contesto c'è da segnalare anche la *perdita dell'aspetto ecclesiale* dell'eucaristia. Un rigido concentrarsi sulla presenza reale di Cristo fece dimenticare la presenza attuale di Cristo nella comunità. Fino al medioevo il rapporto eucaristia-chiesa veniva considerato reciprocamente: l'eucaristia fa la chiesa, costruisce la comunità; dall'altra parte però la chiesa – lo spazio in cui vive e agisce il Signore risorto – diventa il luogo

⁵⁴ Cf. J.F. McCue, “The Doctrine of Transubstantiation from Berengar through Trent: The Point at Issue”, *HTR* 61 (1968) 385-430.

in cui è possibile celebrare l'eucaristia. In virtù di questo profondo legame di origine biblica (Paolo), la chiesa era chiamata il corpo di Cristo per eccellenza, mentre al pane eucaristico veniva riservato il nome di corpo mistico, ossia sacramentale.

La controversia sulla questione "immagine-realtà" ha fatto invertire questo rapporto. Per il fatto della perdita del senso dell'immagine reale non era più concepibile chiamare il pane eucaristico: corpo mistico di Cristo, perché ciò equivaleva a dire: non-reale. La qualifica di "vero" viene ora applicata all'eucaristia. Il Cristo presente in essa è il corpo vero, mentre la chiesa passa a diventare il corpo mistico, ovviamente non più nel senso biblico-patristico di corpo-strumento visibile dell'azione di Cristo nel mondo, ma come qualcosa di nascosto, invisibile – il contrario di ciò che caratterizza la realtà sacramentale. Di conseguenza, la chiesa indica una comunità-corpo "spirituale", l'opposto del "reale", e perde la caratteristica propria dell'unico e visibile corpo che testimonia e realizza Cristo. Alla presenza attuale di Cristo nello spazio del corpo ecclesiale, subentra la sua presenza statica nella chiesa-luogo sacro; si ritorna così alla concezione dell'AT. Perso il legame con l'eucaristia, si rende anche impossibile per la chiesa vivere in maniera concreta la comunione di tutto il corpo di Cristo, il quale comincia invece a sgretolarsi suddividendosi in varie parti (la gerarchia, il clero, la nobiltà, la plebe...).

3. La contestazione di Lutero e le definizioni del concilio di Trento

La *terza controversia* eucaristica, la più forte e incisiva, sorse in clima della contestazione protestante. La dottrina eucaristica basata sulla transustanziazione, se da una parte tentava con mezzi filosofici di rendere conto del mistero, dall'altra veniva criticata di scostarsi dalle affermazioni bibliche.

La critica da parte di Lutero

Non meraviglia pertanto che Lutero, strenuo oppositore del linguaggio filosofico e assertore della sola Scrittura, non volesse accettare questo modo di pensare⁵⁵.

Già prima di Lutero, la transustanziazione fu combattuta con violenza in Inghilterra, come un'invenzione diabolica "che tiene il primo posto tra tutte le eresie", da Giovanni Wyclif († 1384). Egli non ammetteva la trasformazione del pane e vino, mentre la presenza eucaristica del corpo di Cristo era per lui quella "in figura", ossia non in quanto una reale presenza corporale ma soltanto per un modo di dire metaforico; la messa poi sarebbe stata, secondo lui, inventata dalla chiesa. Nel 1415 il concilio di Costanza condannò le tesi eretiche di Wyclif (DS 1151-1153, 1256).

La critica di Lutero si concentra su tre punti (tre "cattività" della chiesa).

(1) La *comunione dei fedeli sotto una sola specie* gli sembrava un decadimento e una deviazione dalla volontà di Cristo⁵⁶. L'idea scolastica della "concomitanza" (tutto il

⁵⁵ Cf. D. Steinmetz, "Lutero al di fuori del luteranesimo. Punto di vista protestante [l'eucaristia]", *Conc* 12 (1976) 1312-1313; Id., "Scripture and the Lord's Supper in Luther's Theology", *Interp* 37 (1983) 253-265; J.R. Wright, "Lutero al di fuori del luteranesimo. Punto di vista anglicano [Presenza di Cristo nell'eucaristia]", *Conc* 12 (1976) 1306-1307; J. Stephenson, "Martin Luther and the Eucharist", *ScottJT* 36 (1983) 447-461.

Cristo è presente sia nel corpo che nel sangue) non era per lui una motivazione sufficiente per contrastare il comando di Gesù. In ogni caso, si trattava qui più di un problema pastorale che dogmatico.

(2) Lutero manteneva ferma la fede nella *presenza reale di Cristo* nell'eucaristia, ma la riduceva alla sola celebrazione (*in usu*) ossia, fondandosi sull'ordine di Gesù di consumare i cibi durante la cena, egli riteneva che non si dovesse lasciare gli avanzi del pane eucaristico al fine di venerarli o portarli agli ammalati. Inoltre, il modo della presenza veniva da lui spiegato non con la transustanziazione, che egli ha rifiutato, ma con la teoria della consustanziazione ("impanazione").

(3) Se per i primi due punti si poteva ancora pervenire a un'intesa fra Lutero e la chiesa cattolica, non è così per il terzo. È la questione del *carattere sacrificale della messa*. Lutero ha negato che la messa fosse un sacrificio e ciò a motivo del valore definitivo dell'unico sacrificio compiuto da Cristo sulla croce, come afferma la Lettera agli Ebrei. Se la messa dovesse considerarsi un sacrificio – ragionava Lutero –, allora questa sarebbe un altro e nuovo sacrificio, opposto o aggiunto a quello di Cristo, e inoltre con ciò si dovrebbe ritenere che il solo sacrificio di Cristo non fosse sufficiente per la redenzione. La critica di Lutero fu dovuta anche alla prassi del tempo, la quale, avendo perso di vista il carattere di evento dell'azione eucaristica, si era concentrata sulla presenza reale di Cristo, staccando il sacrificio della croce da quello della messa⁵⁷. Tale indebita separazione poteva condurre all'idea errata che si trattasse di due sacrifici distinti fra di loro. Purtroppo, gli avversari di Lutero non erano in grado di fornire una risposta soddisfacente in merito (che sarebbe quella della ri-presentazione sacramentale dell'unico sacrificio di Cristo sulla croce) e si limitarono quindi ad ancorarsi fedelmente alla tradizione. Lutero invece, non riuscendo a trovare una spiegazione, rifiutò in blocco la dottrina della messa come sacrificio.

Al contrario di Lutero il quale, nonostante le sue critiche e un insegnamento sulla presenza temporale di Cristo al momento della recezione, mantenne sempre fede nella presenza reale del Signore nell'eucaristia, i suoi seguaci andarono ben oltre. Secondo Zwingli, l'eucaristia costituiva il segno dell'appartenenza alla chiesa, mentre Calvino considerava la presenza di Cristo in un senso puramente simbolico (non-reale)⁵⁸.

La risposta del concilio di Trento

Le questioni relative al sacramento dell'eucaristia furono trattate dal concilio in due periodi separati che portarono alla stesura di tre documenti: *Decreto sul santissimo sacra-*

⁵⁶ La rivendicazione di Lutero non fu nuova. Prima di lui, Giovanni Hus († 1415) rivendicava la necessità di concedere il calice ai fedeli. Il concilio di Costanza lo negò, basandosi sul fatto che "il corpo e il sangue di Cristo sono veramente contenuti nella loro integrità sia sotto la specie del pane che sotto quella del vino" (DS 1199).

⁵⁷ Gran peso ebbe qui la prassi abusiva delle *pluricelebrazioni*. Le messe private, votive e penitenziali, si moltiplicarono a dismisura. Vedendo molti sacerdoti celebrare nella stessa chiesa sugli altari separati, era facile giungere a un'errata conclusione che le singole messe fossero delle celebrazioni sacrificali indipendenti dal sacrificio della croce.

⁵⁸ Cf. J.N. Tylenda, "Calvin and Christ's Presence in the Supper – True or Real", *ScottJT* 27 (1974) 65-75; Id., "A Eucharistic Sacrifice in Calvin's Theology", *ThSt* 37 (1976) 456-466.

mento dell'eucaristia (Sessione XIII: 11 ottobre 1551); *Dottrina della comunione sotto le due specie e dei fanciulli* (la piccola Sessione XXI: 16 luglio 1562); *Dottrina e canoni sul santissimo sacrificio della messa* (Sessione XXII: 17 settembre 1562).

Come si evince dai titoli, tutta la discussione era concentrata sulle tematiche originate dalle lontane dispute eucaristiche del IX e XI s., a cui si aggiunsero in seguito le contestazioni più forti suscitate dai protestanti: la nozione e il perché della presenza reale, e il carattere sacrificale della messa. Tuttavia, mentre il primo problema era già noto e dibattuto da ben sette secoli, per cui il concilio poteva avvalersi di una riflessione teologica pre-tridentina basata sulla transustanziazione, diversamente si presentava la questione dell'eucaristia come sacrificio. Prima di allora essa non fu mai messa in dubbio. È ovvio quindi che il concilio, colto di sorpresa, non era in grado di dare una risposta teologica chiara e soddisfacente alle obiezioni dei protestanti. Alla definizione della messa come vero e proprio sacrificio, una ri-presentazione sacramentale dell'unico sacrificio di Cristo, dovette perciò seguire un'ulteriore indagine teologica. E così, come prima di Trento si discuteva di continuo sulla presenza reale, dal concilio in poi il dibattito si concentrò in pratica intorno al problema della natura sacrificale della messa.

Bisogna riconoscere – con tutto il rispetto dovuto al grande sforzo compiuto dal concilio di Trento – che la separazione dei trattati citati sopra non era felice per la teologia eucaristica. Difatti, in questo modo era difficile collegare l'aspetto sacramentale dell'eucaristia con il fondamento dell'eucaristia come sacrificio e come presenza reale. Purtroppo questo dato di fatto fu fedelmente ricalcato nei manuali cattolici di dogmatica fino alla metà del XX s., i quali, sulla scia delle problematiche discusse al concilio, suddividevano la materia eucaristica in tre parti separate tra di loro: la presenza reale di Cristo, l'eucaristia come sacramento, l'eucaristia come sacrificio. Così la teologia post-tridentina del mistero eucaristico appariva sezionata in diversi trattati autonomi.

4) L'eucaristia al concilio Vaticano II

È risaputo che l'intento principale del concilio era rivolto soprattutto alla questione ecclesiale. In questa ottica eminentemente pastorale è stato messo in rilievo il ruolo fondamentale dell'eucaristia per la vita della chiesa-popolo di Dio e dei fedeli. Non è possibile infatti parlare della chiesa senza un discorso eucaristico. Il mistero della chiesa richiama e esige la presenza del mistero eucaristico.

Tenuto conto di questa premessa, non sorprende che il concilio abbia dato un ampio spazio al sacramento dell'eucaristia. Pur senza trattarlo *ex professo* che una sola volta nella costituzione sulla liturgia (SC 47), in quasi tutti i documenti conciliari si trovano numerose allusioni e riferimenti all'eucaristia⁵⁹.

⁵⁹ Si veda L. Salerno, "Eucharistia e Vaticano II", *Asprenas* 14 (1967) 26-43.221-246; J. de Baciocchi, "La dottrina eucaristica del concilio Vaticano II", in L. Renwart *et alii*, *Eucaristia. Aspetti e problemi dopo il Vaticano II*, Assisi 1968, 38-56; A. Tourneux, "Église et Eucharistie à Vatican II", *NRTh* 112 (1990) 338-355; G. Seguí i Trabat, "L'eucharistie dans la constitution pastorale «Gaudium et Spes»", *La Maison-Dieu* 208 (1996) 107-132.

L'eucaristia costituisce “fonte e apice di tutta la vita cristiana” (LG 11)⁶⁰. Questa centralità comprende ogni realtà ecclesiale.

Tutti i sacramenti, come pure tutti i ministeri ecclesiastici e le opere di apostolato, sono strettamente uniti alla sacra eucaristia. Infatti, nella santissima eucaristia è racchiuso tutto il bene spirituale della chiesa, cioè lo stesso Cristo, nostra Pasqua e pane vivo che, mediante la sua carne vivificata dallo Spirito santo e vivificante, dà vita agli uomini (PO 5).

Il Vaticano II non ripete la dottrina di Trento, ma la presuppone. Anche se non parla di transustanziazione, il concetto rimane valido; l'enciclica di Paolo VI *Mysterium fidei* (1965) ha giudicato nondimeno opportuno ricordare e difendere tale dottrina. L'eucaristia è un memoriale istituito da Cristo per “perpetuare” in forma sacramentale l'unico sacrificio della croce; esso ha un valore salvifico: “Ogni volta che si celebra sull'altare il sacrificio della croce ... si compie l'opera della nostra redenzione” (LG 3).

Nell'eucaristia l'uomo incontra Cristo in persona e si unisce a lui nell'atto stesso del suo sacrificio redentore, traendone grazia. Il Vaticano II va però oltre l'insegnamento tridentino e parla di un *irradiamento eucaristico* di Cristo e del suo mistero pasquale in chiave ecclesiale e cosmica. Si riscopre quindi il rapporto, così caro ai Padri, tra l'eucaristia e la chiesa sottolineando il ruolo attivo dell'intero popolo di Dio, sia del ministro ordinato che dei laici rivestiti del sacerdozio battesimale (SC 48; LG 50). Anche il rinnovamento cosmico del mondo è legato all'eucaristia (LG 34.48; PO 5), perché i cristiani comunicano al mondo e alle realtà create un nuovo significato che deriva dalla pasqua di Cristo ri-presentata nell'eucaristia.

⁶⁰ Cf. E. Bargellini, “L'eucaristia ‘fons et culmen’ di tutta la vita cristiana”, *PSV* 7 (1983) 244-255.

Parte seconda: Visione sistematica

Dopo aver visto lo sviluppo storico della fede eucaristica, passiamo ora a uno studio sistematico che si propone di ripercorrere i dati teologici fondamentali della dottrina cattolica sul sacramento dell'eucaristia.

Capitolo IV

EUCARISTIA: SACRIFICIO CONVIVIALE E CONVITO SACRIFICALE

Il fondamento del mistero eucaristico risiede nel *concetto di sacrificio*. Senza il radicamento nel fenomeno sacrificale e quindi senza il legame con la storia della salvezza, l'eucaristia rimane incomprensibile e depauperata di significato. Ma insieme risulta altrettanto decisivo sottolineare l'importanza del *concetto di convito*. L'eucaristia è un banchetto con la nota sacrificale e perciò presuppone e esige la presenza dei credenti che attraverso la manducazione del corpo sacramentale di Cristo si uniscono all'unico sacrificio della croce e partecipano ai suoi doni salvifici.

Ne segue che tra l'eucaristia-sacrificio (il sacrificio conviviale) e l'eucaristia-sacramento (il convito sacrificale) esiste una dipendenza reciproca. La mentalità del tempo e le difficoltà di natura esterna (i protestanti) costrinsero il concilio di Trento a dividere il trattato sull'eucaristia in tre parti separate e dedicate rispettivamente al sacrificio, alla presenza reale e alla sacramentalità. La scissione era infelice e ebbe gravi ripercussioni sul significato del mistero eucaristico, rendendo difficile la sua piena comprensione.

Occorre quindi ristabilire il legame. Così le affermazioni riguardanti specificamente la natura dell'eucaristia (sacrificio) trovano la ragion d'essere proprio nella sacramentalità (banchetto) e, viceversa, l'eucaristia come sacramento si rivela un indispensabile mezzo di accesso per conseguire i benefici del sacrificio della croce.

1. Il rapporto tra sacrificio e sacramento

Nei testi eucaristici del NT è presente sia l'una che l'altra realtà. I racconti dell'istituzione descrivono l'eucaristia come *sacrificio conviviale* e cioè un sacrificio offerto nel contesto del banchetto pasquale il quale, senza riferimento al sacrificio, perderebbe il suo significato. Al posto dell'agnello pasquale Cristo offre profeticamente nel cenacolo la sua carne e il suo sangue; e sul Calvario questa offerta diventa l'evento storico. Lo stesso evento della croce viene a sua volta ri-presentato in modo sacramentale nel banchetto eucaristico in cui, con la ripresa dei segni del pane e vino, la comunità culturale fa memoria del sacrificio di Cristo.

Il valore sacrificale non viene dimenticato da Paolo. In 1Cor 11,26, dopo aver riportato il racconto dell'istituzione, egli aggiunge: "Ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo vino, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga". Secondo l'apostolo, l'eucaristia è una partecipazione vitale al sacrificio di Cristo. Si

nota qui una somiglianza con la partecipazione d'Israele ai suoi sacrifici in cui “quelli che mangiano le vittime sacrificali sono in comunione con l'altare” (1Cor 10,18). Chi mangia quindi il corpo di Cristo e beve il suo sangue prende parte realmente, benché sacramentalmente, al sacrificio della croce.

Lo stesso bisogna dire della “frazione del pane” della comunità primitiva. Era non solo un banchetto, ma insieme una celebrazione liturgica che ri-presentava il sacrificio della croce. La *Didaché* 14,1 prescrive la confessione dei peccati prima che si spezzi il pane e ciò affinché “il sacrificio sia puro”.

Anche la Lettera agli Ebrei contiene un insegnamento indiretto sull'eucaristia come sacrificio conviviale. Del resto, non potrebbe essere diversamente, data la tematica della lettera incentrata sul parallelismo tra il sacerdozio e il sacrificio della prima alleanza, e il Cristo e il suo sacrificio della nuova alleanza. In Eb 13,10 si dice: “Noi abbiamo un altare del quale non hanno alcun diritto di mangiare quelli che sono al servizio del Tabernacolo”. L'altare è la mensa eucaristica oppure il Cristo immolato che ora si offre quale cibo sacramentale per coloro che credono in lui.

L'eucaristia, oltre a essere il sacrificio che si compie nel quadro del convito, è anche un banchetto fraterno. Non si tratta però di un pasto comune ma di un *convito sacrificale*. Infatti, quello che nell'ultima cena si verificò per gli apostoli (ma prima ancora per Cristo), ossia una partecipazione profetica al sacrificio del Calvario, ora si realizza nel sacramento dell'eucaristia che, con la ripresa degli stessi segni, consente ai credenti di entrare in comunione di vita con il sacrificio della croce, mangiando il corpo e bevendo il sangue di Cristo.

In forma di promessa, il discorso sul pane di vita (Gv 6) descrive l'eucaristia in questa prospettiva e cioè come un convito sacrificale che consiste nel mangiare il corpo sacramentale di Gesù.

In 1Cor 11,26-29 l'accento è posto sul carattere conviviale del banchetto: mangiare il pane e bere il calice significa mangiare il corpo di Cristo e bere il suo sangue. La stessa ottica conviviale caratterizza i passi di 1Cor 10,16-17: il calice benedetto e il pane spezzato sono segni della comunione con il sangue e il corpo di Cristo, una comunione che si instaura nell'agape comunitaria.

La messa quale convito sacrificale subì in seguito una significativa *evoluzione*. Mentre nei primi tre secoli del cristianesimo era usuale la comunione dei fedeli in ogni celebrazione, successivamente questa prassi fu cambiata. L'insufficienza dei preti e la diffusione del monachesimo fecero sì che la comunione venisse amministrata anche al di fuori della messa (soprattutto in Egitto), diventando in parte una consuetudine. Vi furono poi altre cause che contribuirono a far allontanare lentamente i cristiani dall'eucaristia: la forte sottolineatura della divinità di Cristo contro l'arianesimo, l'entrata nella chiesa dei popoli germanici che non conoscevano il legame tra sacrificio e banchetto, e infine l'opposizione medievale contro gli ebrei per cui si cercava di evitare ogni accenno al convito pasquale.

Nel medioevo ci si comunicava tre volte all'anno. Nonostante l'esplicito comando del Signore, la chiesa richiedeva la comunione una volta all'anno (il IV concilio Lateranense del 1215).

Anche il legame tra il sacrificio e il banchetto subì una rottura, perlomeno nella mentalità dei cristiani. Le cosiddette messe devozionali (*missae siccae*) in cui veniva tralasciato il vero e proprio sacrificio (il racconto dell'istituzione), complicarono ulteriormente le cose; in pratica l'idea di sacrificio sparì dalla coscienza cristiana, mentre quella di banchetto sopravviveva ancora in forma assai ridotta.

I protestanti respinsero il valore sacrificale della messa e riscoprirono l'importanza del banchetto. Fu senz'altro un contributo prezioso, ma nello stesso tempo, privando il convito eucaristico del suo specifico (il sacrificio ri-presentato di Cristo), il sacramento perdeva il suo fondamento salvifico-oggettivo e veniva ridotto a un memoriale di tipo storicistico-soggettivo.

Il concilio di Trento espone la dottrina sull'eucaristia nel suo contenuto globale, ossia come sacrificio conviviale in cui viene ri-presentato l'unico sacrificio di Cristo e come convito sacrificale che permette ai cristiani di entrare in comunione con il Signore e con la salvezza grazie alla manducazione del suo corpo sacramentale. Purtroppo l'aumento della recezione della comunione nel periodo post-tridentino, in seguito subì un nuovo arresto e un ritorno alla precedente prassi di una sola comunione all'anno.

L'inizio di un risveglio eucaristico si pone agli inizi del XX s. Bisogna qui menzionare il *Decreto sulla comunione quotidiana* di Pio X del 20.XII.1905 (DS 3375-3383) e la promozione della comunione dei bambini nel 1910 (DS 3530-3532). L'approfondimento teologico incominciato dopo la prima guerra mondiale ebbe la sua autorevole espressione nella dottrina del concilio Vaticano II. "Quindi, per la prima volta dai primordi del cristianesimo, si tornò a considerare e annunciare nel modo dovuto l'intima relazione tra sacrificio e sacramento, tra *sacrificio conviviale* e *convito sacrificale*"⁶¹.

L'intima relazione non vuol dire riduzione allo stesso denominatore comune. Il sacrificio e il sacramento hanno due orientamenti legati tra di loro ma anche essenzialmente diversi. Il *senso primario dell'eucaristia come sacrificio* consiste nell'adorazione di Dio. Si tratta di un tentativo dell'uomo di ottenere la riconciliazione con Dio mediante la partecipazione al sacrificio riparatore di Cristo. L'uomo che di fronte a Dio creatore e santo si presenta come creatura e peccatore, tende ad aprirsi a Dio dimostrando nei gesti della rinuncia, del dono e dell'offerta la sua adesione amorosa all'iniziativa della grazia divina.

Invece il *senso primario dell'eucaristia come sacramento* è la santificazione dell'uomo. Anche qui non si nega una certa iniziativa e cooperazione umana e anche qui tutto torna a gloria di Dio per la sua opera salvifica. Tuttavia, l'essenziale nel sacramento,

⁶¹ J. Auer - J. Ratzinger, *Il mistero dell'eucaristia. La dottrina generale dei sacramenti e il mistero dell'eucaristia*, Assisi 1989², 287-288. Questa verità verrà poi ripresa nel *Catechismo della Chiesa cattolica*: "La Messa è ad un tempo e inseparabilmente il memoriale del sacrificio nel quale si perpetua il sacrificio della Croce e il sacro banchetto della comunione al corpo e al sangue del Signore" (n. 1382).

per quanto riguarda l'uomo, è l'azione ricettiva, l'accoglienza e l'assunzione nella fede e amore del dono gratuito di Dio⁶².

2. La realtà del sacrificio eucaristico

Nel NT l'eucaristia non viene mai chiamata "sacrificio" e ciononostante sin dall'inizio questa qualifica fu messa in risalto dalla tradizione ecclesiale quale designazione essenziale del sacramento eucaristico. Questa verità di fede era di pacifico possesso fino al XVI s. La negazione del carattere sacrificale della messa da parte dei protestanti costrinse il concilio di Trento a riaffermare la dottrina costante della chiesa: la messa è un vero e proprio sacrificio che ri-presenta in forma di memoriale sacramentale l'unico sacrificio della croce e perciò è un sacrificio *reale* ma nello stesso tempo *relativo*, ossia dipendente da quello della croce⁶³.

Il fenomeno di sacrificio

Per capire la realtà dell'eucaristia come sacrificio, è necessario premettere un discorso sul sacrificio in genere al fine di determinarne il concetto e la natura.

Il concetto teologico di sacrificio

I misteri della religione cristiana si manifestano nelle idee e nel linguaggio naturale. Ciò vuol dire che nella spiegazione delle verità rivelate la teologia cristiana non può prescindere dall'impiego delle categorie del pensiero naturale. È il motivo per cui anche nella riflessione sull'eucaristia come sacrificio si parte dal fenomeno di sacrificio presente in varie religioni.

Sulla base delle ricerche di storia delle religioni si possono individuare gli *elementi essenziali del sacrificio*.

– Il sacrificio è un atto di culto pubblico reso alla divinità da un ministro qualificato a nome di una comunità religiosa. Fanno parte della struttura del sacrificio: offerente, offerta, un'azione sacrificale di natura prettamente rituale-simbolica, un fine oggettivo che giustifica vari tipi di sacrificio, e una disposizione soggettiva dell'uomo che conferisce il significato al gesto sacrificale.

– Non sempre il grado di civiltà di una comunità determina il livello della religione e del suo culto sacrificale. Risulta ad es. che le civiltà del mondo antico diedero una maggiore importanza ai motivi inferiori (placare l'ira degli dei o affermare un potere magico nei loro riguardi) diversamente dalle primitive religioni naturali.

⁶² Per ulteriori approfondimenti: S. Ubbiali, "Eucarestia e sacramentalità. Per una teologia del sacramento", *ScCatt* 110 (1982) 540-576.

⁶³ Fra gli altri studi dedicati su questo argomento cf. R. Masi, "La dottrina sacramentale del sacrificio della messa", *Euntes Docete* 12 (1959) 141-181; G. Anichini, "Note alla teoria sacramentale del sacrificio eucaristico", *ScCatt* 91 (1963) 331-352; L. Sabourin, "Il sacrificio di Gesù e le realtà cultuali", *BeO* 10 (1968) 25-38; *Communio* 81 (1985): "L'eucaristia, sacrificio di Cristo e del cristiano".

– Il sacrificio è radicato nella natura stessa dell'uomo che in questo modo esprime la sua gratitudine alla divinità (con l'offerta delle primizie) oppure soddisfa a un bisogno di espiazione per le colpe commesse.

Lo sviluppo del sacrificio nella rivelazione giudeo-cristiana

Nella rivelazione giudeo-cristiana il sacrificio occupa un posto di rilievo. Esso si presenta in diverse forme e segna nel contempo il percorso evolutivo della storia della salvezza. Il sacrificio cristiano è un punto d'arrivo di varie tappe di sacrificio.

I primi sacrifici di cui parla la Bibbia sono quelli di Caino e Abele (Gen 4,3-4). Ma i primordi della storia umana sono caratterizzati da uno *stato di innocenza* (il paradiso terrestre). Ci si chiede perciò se anche allora l'uomo offrisse sacrifici o se il sacrificio sia solo una esigenza che nasce dal peccato dell'umanità. La risposta dipende dalla concezione del sacrificio stesso. Se il suo senso originario viene posto nella totale donazione personale dell'uomo a Dio, nell'obbedienza e nell'amore, allora bisogna ammettere che anche nello stato paradisiaco fosse presente l'idea di sacrificio (ovviamente non come distruzione culturale di un'offerta vegetale o animale).

Numerosi sacrifici caratterizzano il *tempo dei patriarchi* (Noè, Abramo ecc.)⁶⁴. Dopo essersi allontanato da Dio con il peccato, l'uomo cerca di ristabilire il legame e lo fa, riconoscendo attraverso il sacrificio la propria colpevolezza e insieme la bontà di Dio e il suo dominio sul mondo. Con l'offerta di quanto è più prezioso per lui, l'uomo esprime la sua totale dipendenza dal creatore (cibi e bevande) e il destino di una vita condannata a morte a causa del peccato, come la vita di quell'animale che viene ucciso.

Costituito come popolo e liberato dalla schiavitù egiziana, Israele conclude con Dio l'alleanza al Sinai ed entra in possesso della *terra promessa*. Da quel momento il culto sacrificale non è più un atto personale ma diventa l'atto pubblico del popolo di Dio. Il culto giudaico – la cui forma esteriore (luogo, rituale, offerte, tempi, sacerdozio) si sviluppò col tempo – aveva molti punti in comune con quello degli altri popoli, ma se ne differenziava in quanto costituiva una risposta del popolo d'Israele all'azione storico-salvifica di Dio nei suoi confronti.

Il sacrificio assume varie forme in relazione alla materia (sacrificio di cibi, cruento, di bevande e aromi), al modo (olocausto, sacrificio di fuoco, di elevazione e di agitazione, libagione), all'intenzione (sacrificio di espiazione, per il peccato, di rendimento di grazie, di lode), al tempo (quotidiano, mattutino e vespertino, i grandi sacrifici delle solennità).

Il nuovo sacerdozio aronitico e le numerose prescrizioni sacrificali (Levitico) indicano un culto fortemente istituzionalizzato e, in quanto tale, non immune dal pericolo di riduzione all'esteriorità, ciò che è appunto avvenuto. Alla degenerazione del culto reagirono i profeti, scagliandosi contro un culto sacrificale separato dalla giustizia sociale-morale e svuotato di vera pietà verso Dio (Os 4,8–14,18; Am 2,7-8; Mi 6,6-8; Is 1,10-16; Ez 16,16-19). La critica non minava l'istituto stesso del sacrificio, stimato dai pro-

⁶⁴ Si veda S. Virgulin, "I sacrifici nell'AT", *PSV* 7 (1983) 23-35.

feti (ad es. Ger 7,7-21; 26,2), bensì era volta a ridare al sacrificio il suo giusto valore (Os 6,6). Per questo, soprattutto nel dopo-esilio, emerge la rilevanza del sacrificio interiore e tale qualifica ricevono anche le opere di carità (Pr 16,6; Tb 4,11), il rispetto per i genitori (Sir 3,3), l'elemosina (Sir 3,29b).

L'atteggiamento di *Cristo* nei confronti del sacrificio e del sacerdozio segue la linea profetica. Anche lui si dimostra rispettoso, ma non risparmia dure critiche alla pura exteriorità del culto e esige la sua interiorizzazione (Mt 9,13 cit. di Os 6,6). La rovina del tempio segnerà la fine del vecchio culto sacrificale (Mc 13,2//). Esso verrà sostituito da un altro, stipulato con la nuova alleanza nel "sangue" di Gesù (Mc 14,24//; e inoltre Gv 4,20-24), versato come riscatto "per molti" (Mc 10,45; Mt 20,28; Ef 1,7; Tit 2,14).

Gesù designa se stesso come "servo di Dio" secondo Is 52,13-53,12. Egli compie l'opera della redenzione, sottomettendosi alla volontà di Dio che vuole fare di lui un mezzo di salvezza per gli altri. L'unico sacrificio di Cristo diventa così un "sacrificio espiatorio" (1Cor 15,3; Rm 5,8-10; Col 1,19-22) che supera tutti i sacrifici dell'AT (Lettera agli Ebrei). Il valore assoluto del sacrificio di Cristo si fonda sulla struttura completamente nuova della sua oblazione sulla croce: (1) in lui vittima e sacerdote coincidono; (2) egli non compie il sacrificio solo come uomo ma come uomo-Dio, per cui il sacrificio si radica misteriosamente in Dio stesso; (3) la natura assolutamente unica della persona storica di Cristo fa sì che il suo sacrificio sia altrettanto unico; (4) il sacrificio di Cristo è un sacrificio di espiazione per il peccato e siccome il peccato è legato alla morte, questo sacrificio doveva essere cruento.

Il sacrificio esprime il rapporto creatura-creatore e peccato-grazia nella relazione tra l'uomo e Dio. Ciò significa che anche il cristianesimo, come ogni religione rivelata che si basa sulla relazione personale tra Dio e l'uomo, deve avere un sacrificio. A questa esigenza poi si aggiunge un'altra: il sacrificio di Cristo deve mantenere la sua assoluta unicità. Per questo, il *sacrificio del nuovo popolo di Dio* si presenta come una celebrazione sacramentale dell'unico sacrificio di Cristo compiuto nella forma di memoriale. È un rito istituito, ma perché non diventi solo formale, è indispensabile che tutti i membri della chiesa si uniscano a questo sacrificio spiritualmente (Rm 12,1; 1Pt 2,5).

Gli elementi strutturali del sacrificio

In tutti gli stadi della storia umana la struttura del sacrificio è costituita dagli stessi elementi che compaiono anche nel sacrificio eucaristico.

L'offerente. È l'uomo che in rappresentanza di una determinata comunità e a suo beneficio presenta un dono al cospetto di Dio. Tale compito può essere svolto da ogni uomo, ma la concezione di Dio e della religione esige che egli sia una persona qualificata dal punto di vista sociale e etico-religioso. Per questo l'offerente era sempre il padre di famiglia o il patriarca, o un membro della tribù sacerdotale (i leviti).

La persona di Cristo e il valore insuperabile del suo sacrificio espiatorio stanno alla base del suo essere offerente esclusivo del sacrificio della croce, anche se legalmente egli non poteva offrirne alcuno.

L'ordine di Cristo di celebrare il memoriale della sua pasqua, la trasmissione del potere di legare-sciogliere, e la responsabilità della missione universale sono alcuni motivi di fondo per i quali la chiesa ha sempre ritenuto gli apostoli e i loro successori ministri dei sacramenti. L'offerente umano del sacrificio eucaristico è perciò colui che ha ricevuto con l'imposizione delle mani il potere di esercitare questo ministero.

L'offerta. È un dono che l'uomo esclude, con la distruzione o in forma simbolica, dall'ambito del suo potere di disporre. La cosa offerta è "consacrata" e diventa proprietà di Dio. L'olocausto ossia il sacrificio totale è una caratteristica d'Israele. Ma pure il sacrificio conviviale vi assume un ruolo importante (il convito pasquale). Esso opera la comunione tra i partecipanti e con Dio, che si realizza attraverso la manducazione della vittima sacrificale (l'agnello).

L'eucaristia è un memoriale della "cena del Signore" (1Cor 11,20) che si configura come un "pasto sacrificale" (1Cor 10,16-22), grazie al quale si partecipa al sacrificio di Cristo. Il cristiano può soltanto prendere parte all'oblazione di Cristo che offre se stesso quale vittima al Padre; per cui, quale membro unito a Cristo, anche lui si offre al Padre come ostia spirituale e gradita a Dio (Rm 12,1; Ef 5,2).

L'azione sacrificale. Nella storia dell'umanità il modo di presentare a Dio l'offerta ha subito varie trasformazioni. Un ruolo determinante vi ha assunto anche la questione dell'accettazione del sacrificio da parte della divinità (1Re 18,36-39). Nell'oblazione di Cristo, la risurrezione è il segno dell'accettazione del suo sacrificio da parte del Padre.

Il sacrificio della messa costituisce una ri-presentazione rituale dell'unico sacrificio di Cristo sulla croce. Il pasto esprime la partecipazione al sacrificio di Cristo, ma esprime anche la comunione con il Signore glorioso, rappresentato simbolicamente nel rito dell'unione del corpo con il sangue prima della comunione.

La finalità oggettiva. Ogni azione sacrificale deve avere una finalità, altrimenti si trasforma in pura cerimonia. I fini fondamentali di ogni sacrificio, non escluso quello eucaristico, sono molteplici: omaggio, ringraziamento e donazione a Dio, unione con lui, espiazione di una colpa e purificazione dell'uomo, riconciliazione con Dio.

La disposizione personale. Il sacrificio ha una finalità oggettiva, ma è indispensabile – soprattutto nel sacrificio eucaristico che non comporta un'azione propria dell'uomo – la presenza di una disposizione personale con cui l'uomo si associa all'offerta del sacrificio. Non vuol dire solo avere un atteggiamento di spirito e di cuore, ma anche rendersi conto della propria creaturelità, della condizione di peccatore, di figlio di Dio e membro del corpo di Cristo; significa, in breve, volersi trasformare in colui che ci trasforma (Gal 2,19-20; 2Cor 5,15).

L'esistenza del sacrificio della messa

Anche se nel NT l'eucaristia non viene mai detta sacrificio, tuttavia le circostanze della sua istituzione e la successiva spiegazione teologica fanno vedere in modo chiaro che essa ha un carattere essenzialmente sacrificale.

Testimonianza biblica

L'ultima cena di Gesù è inserita nel contesto della pasqua ebraica e quindi possiede la stessa caratteristica del convito sacrificale e commemorativo, in cui però Cristo offre in pasto il suo corpo al posto dell'agnello. Il corpo immolato e il sangue versato "per" costituiscono un'allusione indiretta all'offerta fatta dal Servo di YHWH (Is 53,4-6); Gesù realizza nella sua persona l'opera del Servo. Dalle parole sul calice poi risulta che il sangue versato è il "sangue dell'alleanza" che – in analogia con Es 24,8 – indica un sangue ottenuto dall'uccisione della vittima sacrificale. Inoltre, il modo in cui Gesù consegna agli apostoli nei segni del pane-vino il suo corpo sacrificato e il suo sangue versato preannuncia la "donazione" che avrà luogo sul Calvario, quando egli si offrirà al Padre in sacrificio per gli uomini (Gal 1,4; 1Tim 2,6a; Tt 2,14)⁶⁵.

Tenuto conto di tutti questi riferimenti, non sorprende allora che Paolo, mettendo a confronto l'eucaristia con conviti sacrificali dei pagani, scorge nella "cena del Signore" un "convito sacrificale", nel quale si partecipa ritualmente a un sacrificio reale (1Cor 10,18-22). Il pane spezzato e il vino offerto nel calice rappresentano "la morte del Signore finché egli venga" (1Cor 11,26).

Anche il IV vangelo, in cui Gesù viene presentato come il vero agnello pasquale, vede nell'eucaristia la carne di Gesù data "per la vita del mondo" (Gv 6,51).

Secondo la Lettera agli Ebrei infine, Cristo è unico e sommo sacerdote che "con una sola offerta ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati" (10,14). La sua oblazione sulla croce è l'unico e definitivo sacrificio; egli tuttavia, essendo il mediatore della nuova alleanza, continua a offrirsi per noi al Padre nel santuario celeste (7,25; 8,1-3; 9,24; 10,12)⁶⁶.

Tradizione

Fin dall'inizio è presente nella teologia cristiana la nozione del carattere sacrificale dell'eucaristia. Il più antico documento della fine del I s., la *Didaché* 14,1-3, prescrive di fare precedere la celebrazione eucaristica con la confessione dei peccati, "affinché sia puro il sacrificio... e non venga profanata l'offerta".

A partire dal II s. la teologia patristica interpreta il sacrificio eucaristico quale compimento della promessa contenuta nell'AT. Due testi sono maggiormente sfruttati: Mal 1,10-11 e Is 66,20. Il primo è un oracolo che predice l'avvento di un nuovo sacrificio,

⁶⁵ Cf. B.F. Meyer, "The Expiation Motif in the Eucharistic Words: A Key to the History of Jesus?", *Greg* 69 (1988) 461-486. Giovanni Paolo II, commentando Lc 22,19-20, scrive che Gesù "non affermò soltanto che ciò che dava loro da mangiare e da bere era il suo corpo e il suo sangue, ma ne espresse altresì il *valore sacrificale*, rendendo presente in modo sacramentale il suo sacrificio, che si sarebbe compiuto sulla Croce alcune ore dopo per la salvezza di tutti" (*Ecclesia de Eucharistia* 12).

⁶⁶ Sull'aspetto sacrificale dell'eucaristia nel NT cf. ad es. B.J. Alfrink, "Biblical Background to the Eucharist as a Sacrificial Meal", *IrTQuart* 26 (1959) 290-302; S. Aalen, "Das Abendmahl als Opfermahl im Neuen Testament", *NT* 6 (1963) 128-152.

puro, universale e perfetto⁶⁷. Il testo di Isaia invece fa riferimento all'azione culturale dei credenti che si associano con le loro offerte al sacrificio del santuario.

Tertulliano chiama Cristo "il sacerdote del nuovo sacrificio", che venne "per stipulare la nuova alleanza, offrire i nuovi sacrifici" (*Adversus Jud.* 5-6).

Cipriano dichiara in modo esplicito che Gesù "si è offerto al Padre come vittima e ha ordinato che ciò avvenga in sua memoria"; pertanto "la passione del Signore è il sacrificio che noi offriamo" (*Ep.* 63,14.17).

Nella *Catechesi mistagogica* V,10, Cirillo di Gerusalemme dice:

Noi offriamo il Cristo immolato per i nostri peccati e così riconciliamo il Dio misericordioso con loro [i defunti] e con noi (PG 33,1117).

I Padri erano convinti che il sacrificio di Cristo sulla croce e la sua ri-presentazione rituale formano un unico sacrificio. Chiaramente lo afferma Giovanni Crisostomo:

Noi offriamo sempre il medesimo Agnello, e non oggi uno e domani un altro, ma sempre lo stesso. Per questa ragione il sacrificio è sempre uno solo. [...] Anche ora noi offriamo quella vittima, che allora fu offerta e che mai si consumerà (*Omelia sulla Lettera agli Ebrei* 17,3).

Le testimonianze patristiche potrebbero moltiplicarsi. In pratica, ogni discorso relativo all'eucaristia contiene anche un riferimento al sacrificio.

Di fronte alla tendenza dei Padri, sorprende alquanto scarso interesse della *scolastica* per il carattere sacrificale dell'eucaristia; l'attenzione era rivolta alla transustanziazione. Tommaso parla solo tre volte dell'eucaristia come sacrificio: la messa è una commemorazione o ri-presentazione del sacrificio della croce (*Summa Th.* II q. 73 a. 4c.5c; q. 79 a. 1c) e una partecipazione al frutto della passione del Signore (III q. 83 a. 1)⁶⁸.

A causa di una falsa comprensione dell'idea agostiniana del sacrificio della messa in quanto sacrificio della chiesa, l'aspetto sacrificale della messa viene sempre più frainteso e contemplato nel senso di un'ascesi individuale a carattere prevalentemente morale.

Fu proprio questa alterazione a provocare la reazione. I *protestanti* vedevano in tale prassi un abuso in quanto la messa appariva loro come un rinnovamento o una ripetizione dell'unico sacrificio della croce oppure come un'opera puramente umana. Per Lutero, la messa è soltanto un memoriale della promessa di Cristo della remissione dei peccati, è un culto di lode che conferisce i suoi frutti in virtù della fede. Quindi, sulla base della Lettera agli Ebrei, egli argomenta che non ci sono altri sacerdoti all'infuori di Cristo e neppure altri sacrifici tranne quello di Cristo. La sua opinione viene condivisa da altri (Melantone, Zwingli, Calvino).

Contro questi errori reagì il *concilio di Trento*. Il sacrificio della messa non è solo una cena di Cristo, un semplice ringraziamento o lode, e neppure una mera commemo-

⁶⁷ Cf. A. Herranz Arribas, "El profeta Malaquías y el sacrificio de nuestros altares", *EstBib* 2 (1930) 283-300; 377-389; 3 (1931) 94-122; J. Biend, "Malachie 1,11 et l'universalisme", in R. Kuntzmann (ed.), *Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts à B. Renaud*, Paris 1995, 191-204. Ireneo di Lione così scriveva a proposito di Mal 1,10-11: "Con queste parole [il profeta] afferma con estrema chiarezza che il primo popolo cesserà di fare offerte a Dio e che a lui si offrirà un sacrificio puro in ogni luogo" (*Adversus Haereses* IV,17,5).

⁶⁸ Sull'eucaristia secondo Tommaso d'Aquino: J.L. Larrabe, "La doctrina teológico-pastoral sobre la Eucaristía en Tomás de Aquino", *Communio(S)* 20 (1987) 173-207; G. Grasso, "Validità, oggi, del trattato sull'Eucaristia di san Tommaso d'Aquino", *Angelicum* 69 (1992) 55-68.

razione del sacrificio della croce. È invece un vero e proprio sacrificio che non sminuisce il valore dell'unico sacrificio di Cristo.

Se qualcuno dirà che nella Messa non si offre a Dio un vero e proprio sacrificio, o che essere offerto significa semplicemente che Cristo ci viene dato in cibo...

Se qualcuno dirà che il sacrificio della Messa è solo un sacrificio di lode e di ringraziamento, o una semplice commemorazione del sacrificio offerto sulla croce, e non un sacrificio propiziatorio...

Se qualcuno dirà che col sacrificio della Messa si bestemmia o si attenta al sacrificio di Cristo sulla croce: sia anatema (DS 1751, 1753-1754).

La messa è un vero e proprio sacrificio, ma relativo rispetto all'unico sacrificio di Cristo, che opera la grazia e la salvezza *ex opere operato* (come ogni sacramento) e non attraverso un'opera umana⁶⁹.

3. La natura del sacrificio della messa

Perché e su quale base la messa può essere ritenuta un vero sacrificio? È il punto centrale della critica di Lutero.

Il concilio di Trento definisce come verità di fede il carattere sacrificale della celebrazione eucaristica, anche se la sua motivazione non è del tutto chiara.

La messa: una ri-presentazione rituale dell'unico sacrificio di Cristo

Il testo tridentino sull'istituzione del sacrificio della messa recita:

Il Cristo anche se si sarebbe immolato a Dio Padre una sola volta morendo sull'altare della croce per compiere una redenzione eterna, poiché, tuttavia, il suo sacerdozio non doveva estinguersi con la morte, nell'ultima cena, la notte in cui fu tradito, per lasciare alla chiesa, sua amata sposa, un *sacrificio visibile* (come esige l'umana natura), con cui venisse *ri-presentato* [repraesentaretur] quello *cruento* che avrebbe offerto una volta per tutte sulla croce, prolungandone la *memoria* fino alla fine del mondo, e applicando [applicaretur] la sua efficacia salvifica alla remissione dei nostri peccati quotidiani:

egli dunque, proclamandosi sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedech, *offrì* a Dio Padre il suo corpo e il suo sangue sotto le specie del pane e del vino

e sotto gli stessi simboli lo *diede*, perché lo prendessero, agli apostoli (che in quel momento costituiva sacerdoti della nuova alleanza)

e *comandò* ad essi e ai loro successori nel sacerdozio che l'offerissero, con queste parole (Lc 22,19; 1Cor 11,24)... (DS 1739-1740).

Secondo la logica del testo dogmatico, il carattere sacrificale della celebrazione eucaristica si fonda sull'offerta del corpo e sangue di Cristo sotto le specie del pane e del vino; per cui, l'azione culturale della messa nella sua "visibilità" – e proprio a motivo di essa – è un vero e proprio sacrificio. In tal modo però, l'eucaristia dovrebbe possedere il carattere sacrificale ancor prima della sua relazione con il sacrificio della croce; difatti, solamente in un secondo momento si precisa che il sacrificio della messa ha la funzione di "ri-presentare" il sacrificio della croce. Quindi, anche se lo presuppone, il sacrificio della messa non viene fatto qui derivare dal sacrificio della croce.

Ma se così fosse, si arriverebbe alla conclusione che la messa, in quanto azione sacrificale indipendente, sia sempre un nuovo (altro) sacrificio di Cristo, con cui viene ri-presentato quello della croce. È in linea con ciò (purtroppo) che la teologia post-triden-

⁶⁹ Per un rapido confronto tra la dottrina cattolica e riformata vedi C. Kiesling, "Roman Catholic Doctrine and Reformed Theology of the Eucharist as Sacrifice", *Journal of Ecumenical Studies* 15 (1978) 416-426.

tina intenderà questa ri-presentazione nel senso di una “ripetizione” o “rinnovazione” del sacrificio della croce (il Catechismo romano definisce la messa una *renovatio*).

La stessa difficoltà si nota pure per quanto concerne l’ultima cena. Anche questa viene giustamente qualificata come sacrificio e ciò perché Cristo vi offre il suo corpo e sangue sotto le specie del pane-vino. Il testo non dice però in che cosa consiste e su che cosa si fonda il carattere sacrificale dell’ultima cena. Anche qui, come nel caso della messa, il fondamento del carattere sacrificale viene visto nel fatto dell’offerta visibile del pane-vino e solo indirettamente si fa riferimento al sacrificio della croce.

L’idea patristica della *ri-presentazione*, a cui si appella il testo conciliare, non viene quindi sfruttata a pieno. Ma proprio con questa si è in grado di risolvere la questione della messa come sacrificio e rispondere così alla difficoltà teologica sollevata da Lutero. *Il carattere sacrificale della messa si fonda sulla presenza attuale commemorativa, cioè sulla ri-presentazione rituale del sacrificio della croce.* In virtù di questo profondo legame con l’unico sacrificio di Cristo e in diretta dipendenza da esso, la celebrazione eucaristica è un vero sacrificio. Lo stesso vale per l’ultima cena: il suo carattere sacrificale deriva dal sacrificio cruento della croce, anticipato e reso presente nel cenacolo sotto i segni del pane-vino.

La rigida e statica forma del pensiero scolastico entro cui si muove la formulazione di Trento era un ostacolo per porre nell’attuale presenza commemorativa la ragione del carattere sacrificale della messa. Il concilio, in mancanza di tale chiave ermeneutica, era costretto a illustrare il contenuto della fede con i mezzi che aveva a disposizione. Per questo, è giusto sottoporre la definizione conciliare a una rilettura. Ma pur lamentando la mancanza di chiarezza, bisogna rilevare tuttavia che nel testo stesso si trovano già gli elementi atti a spiegare la spinosa questione del carattere sacrificale della messa. Ecco nel prospetto le parole di Trento sull’istituzione dell’eucaristia.

[rito dell’AT]	<i>Celebrata</i> , infatti, l’antica Pasqua, che la moltitudine dei figli di Israele <i>immolava</i>
[evento fondatore dell’AT]	<i>in memoria</i> dell’uscita dall’Egitto,
[segno profetico del NT]	(Gesù nell’ultima cena) <i>istituì</i> la nuova Pasqua, e cioè se stesso,
[rito del NT]	che doveva essere <i>immolato</i> dalla chiesa per mezzo dei suoi sacerdoti sotto segni visibili,
[evento fondatore del NT]	<i>in memoria</i> del suo passaggio da questo mondo al Padre, quando ci ha redento con l’effusione del suo sangue, ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha trasferiti nel suo regno (DS 1741).

La celebrazione dell’ultima cena si colloca tra le due economie: da un lato Gesù “celebra” con i suoi discepoli la pasqua (*rito dell’AT*), in cui si faceva la memoria dell’uscita dall’Egitto (*evento fondatore dell’AT*), grazie alla quale la comunità culturale veniva messa di fronte alla sua efficacia salvifica; dall’altro, in questa cena si pongono le premesse per una nuova economia della salvezza. Gesù infatti compie un’azione irripetibile (*segno profetico del NT*), con la quale “istituisce” un nuovo rito destinato a una iterazione (*rito del NT*). Con la ripresa rituale del segno profetico compiuto da Gesù nel cenacolo, la comunità culturale farà memoria della morte di Gesù sulla croce (*evento*

fondatore del NT) e verrà posta sacramentalmente di fronte all'efficacia salvifica della pasqua di Cristo.

In questo modo, la messa ossia il rito istituito da Gesù durante l'ultima cena, diventa il punto d'incontro con quell'unico e irripetibile evento di salvezza, non però come un vuoto ricordo del passato e neppure come qualcosa di nuovo o staccato da esso, bensì come una ri-presentazione culturale – e per questo destinata alla ripetizione – di ciò che ebbe luogo una sola volta e per sempre. Ogni volta che si compie il rito, la morte di Gesù sulla croce si rende presente in tutta la sua realtà simbolico-sacramentale e con la sua efficacia salvifica.

Ed è proprio per questo motivo e su questa base che la messa ha il carattere di sacrificio. Questo carattere quindi *non si fonda nel rito stesso* della celebrazione eucaristica, *ma deriva in tutto dall'unico sacrificio di Cristo sulla croce*, ri-presentato in forma sacramentale. Pertanto, anche se l'azione culturale è ordinata a diventare lo spazio in cui il sacrificio Cristo si rende presente nei segni del pane-vino, questo carattere sacrificale non pre-esiste alla celebrazione eucaristica.

Un'ulteriore chiarificazione del rapporto tra il sacrificio di Cristo sulla croce e la sua ri-presentazione sacramentale nella messa, si ha nel capitolo dedicato al fine espiatorio dell'eucaristia.

E poiché in questo divino sacrificio, che si compie nella Messa, è contenuto e immolato *in modo incruento* lo stesso Cristo, che si offrì una sola volta *in modo cruento* sull'altare della croce, il santo sinodo insegna che questo sacrificio è veramente propiziatorio... Si tratta, infatti, di *una sola e identica vittima e lo stesso Gesù la offre* ora per il ministero dei sacerdoti, egli che un giorno offrì se stesso sulla croce: *diverso è solo il modo di offrirsi* (DS 1743).

Il concilio afferma che il profondo legame fra il sacrificio della croce e quello della messa si fonda su un duplice rapporto; da un lato si ha l'*identità dell'offerta* (“una sola e identica vittima”) e *dell'offerente* (“lo stesso Gesù”), e dall'altro la *diversità del modo del sacrificio*: sull'altare della croce Cristo offrì se stesso una sola volta “in modo cruento”, sull'altare della messa invece egli si offre ancora per il ministero dei sacerdoti “in modo incruento”.

Sulla base dell'identità si dichiara quindi che la croce e la messa sono un unico e medesimo sacrificio, e in virtù del modo diverso di offerta si è autorizzati a riferire alla messa la qualifica di sacrificio.

Vediamo però come la definizione conciliare fu recepita nella *prassi teologica*. Il rapporto di identità-diversità diventa pienamente comprensibile, se si tiene conto del fatto che la messa è una ri-presentazione sacramentale dell'unico sacrificio del Calvario; per questo motivo, essendo cioè il medesimo sacrificio reso presente nel sacramento, essa non è affatto distinta numericamente dal sacrificio di Cristo, benché vi sia una distinzione spazio-temporale fra la messa e la croce. In mancanza di tale visione unitaria, e complice anche lo stesso concilio che parlò del sacrificio “cruento” e “incruento”, non deve meravigliare quindi che la quasi totalità dei teologi post-tridentini facesse una distinzione numerica tra il sacrificio della croce e quello eucaristico.

Si vede qui quanto dannosa sia stata la rigida separazione del sacrificio dal sacramento. Infatti, anche se veniva riconosciuta una relazione innegabile tra la celebrazione

eucaristica e la croce, in realtà però si affermava che la messa era un sacrificio perfetto in sé e quindi distinto da quello di Cristo. Le nuove oblazioni che i sacerdoti conferivano all'unica immolazione cruenta di Cristo erano il motivo per cui si giungeva ad assegnare alle singole azioni sacrificali una specificazione numerica.

Per una giusta comprensione della natura del sacrificio della messa, occorre invece tenere sempre conto dei *successivi momenti storici*.

(a) Nella nuova alleanza l'unico sacrificio costituisce il *sacrificio cruento di Gesù Cristo* sulla croce (Eb 9,12.26.28; 10,12).

(b) Nel *cenacolo* Gesù si è offerto in sacrificio in modo profetico e nel contempo ha istituito un memoriale dell'evento della croce. D'ora in poi questo rito sacramentale dovrà essere ripetuto dagli apostoli e dai loro successori.

(c) Il *sacrificio della messa* allora è un memoriale (*memoria*) e una ri-presentazione del sacrificio della croce attraverso il rito (*representatio*). Con l'azione sacramentale della chiesa, gli effetti della redenzione vengono applicati ai singoli fedeli (*applicatio*).

Vediamo in prospetto le differenze tra i due sacrifici:

sacrificio della croce

assoluto e unico (irrepetibile)
un'immolazione cruenta della vita
la sofferenza, l'effusione del sangue, la morte
Cristo immola se stesso
ci ha portato la redenzione
Cristo è l'unico sacerdote

sacrificio della messa

relativo e ri-presentato (ripetibile nel rito)
un'oblazione incruenta di alimenti
non ci sono più
Cristo si immola sotto le specie sacramentali
applica la redenzione scaturita dalla croce
molti sacerdoti umani (anche se il Cristo rimane il sacerdote principale)

Da ciò risulta chiaramente che il sacrificio della messa non può essere ritenuto una "ripetizione" del sacrificio della croce.

Il sacrificio della messa si distingue anche dall'ultima cena. Nel cenacolo, Cristo era il sacerdote visibile e l'ultima cena comprendeva l'istituzione e l'ordine di iterazione del memoriale eucaristico; invece nel sacrificio della messa Cristo è il sacerdote invisibile e la messa costituisce l'esecuzione e il compimento del comando di Cristo.

Le teorie sul sacrificio della messa

Sulla via tracciata dal concilio di Trento, che riconduceva al rito "visibile" della messa il suo carattere sacrificale, la posteriore teologia cattolica tentò di rispondere a una serie di domande, con l'intenzione di spiegare la solenne affermazione del concilio circa il carattere sacrificale della messa: dove, in particolare, si può "vedere" questo carattere? ma prima ancora, quali sono gli elementi costitutivi di un sacrificio e di conseguenza in che cosa la messa può corrispondere alla definizione di sacrificio?

Le teorie sul sacrificio della messa furono numerose, diverse fra di loro e spesso contrastanti⁷⁰. Nonostante tutti gli sforzi, la maggioranza di questi tentativi teologici non

⁷⁰ In Auer - Ratzinger, *Il mistero dell'eucaristia*, 321-326, vengono presentate otto teorie. Cf. anche De Baciocchi, *L'Eucaristia*, 64-69, che divide le teorie in tre gruppi.

raggiunse lo scopo desiderato, in quanto l'interpretazione veniva fatta sullo sfondo dei sacrifici naturali e umani, e non invece nell'ambito della storia della salvezza. Vediamo le principali teorie divise per gruppi.

Immolazione

L'essenza sacrificale della messa è vista nella frazione dell'ostia (rappresenta il corpo di Gesù morto sulla croce⁷¹) o nella manducazione delle specie da parte del sacerdote (figura della distruzione della vittima e perciò della morte e sepoltura di Gesù). Ma né la frazione dell'ostia né la comunione del sacerdote sono indispensabili per la validità della messa, per cui questi riti non possono significare l'immolazione sacrificale.

Si parla anche di una "immolazione figurativa" che si realizza nella duplice consacrazione (è il rito costitutivo del sacrificio) la quale, per il fatto d'essere separata, indica la separazione del corpo dal sangue e quindi la morte della vittima. Le parole della consacrazione sarebbero la mistica spada che causa la *mactatio mystica*.

Altri poi vedono nella condizione umile, povera e dipendente del corpo eucaristico in confronto al corpo glorioso del Signore il suo stato di immolazione e di mortificazione.

Queste teorie tentano di affermare il sacrificio attuale nell'eucaristia. Difficilmente però possono essere accettate, in quanto presentano una nozione contraria di sacramento (l'azione di Cristo sui fedeli diventa un'azione del sacerdote subita da Cristo) e contraddicono – con la pretesa di un cambiamento reale nella persona di Cristo – le verità di fede: l'impassibilità del Signore risorto e l'unicità del sacrificio della croce.

Oblazione

Le teorie di questo gruppo sono legate alle precedenti (l'elemento della distruzione è mantenuto), ma se ne distinguono in un punto: l'essenza del sacrificio della messa non è ridotta a un momento concreto del rito, bensì tutta la vita di Gesù viene vista come atto di donazione e di offerta sacrificale al Padre per la salvezza degli uomini. Prefigurata nella cena, durante la quale Gesù si pone liberamente in stato di vittima, questa donazione-oblazione culmina nella morte di croce, quando cioè Gesù si fa per Dio vittima immolata al posto di uomini peccatori.

Nella messa, la chiesa offre a Dio la medesima offerta di Cristo e lo fa con lo stesso rito di oblazione istituito da Gesù nel cenacolo, con la differenza però che allora egli lo ha fatto da solo e adesso lo compie con la chiesa e tramite il ministro ordinato.

Ri-presentazione

Il rappresentante principale di questa teoria è Odo Casel († 1948). Partendo dai culti misterici del mondo ellenistico, egli ha notato che nelle azioni rituali si opera un'intima unione tra la comunità celebrante e la divinità. Ciò diventa possibile per il fatto che il culto misterico attualizza ossia rende nuovamente presente nell'oggi, a vantaggio della comunità, la vita passata di un eroe o l'azione salvifica della divinità.

⁷¹ Vedi A.R. Winnett, "The Breaking of the Bread: Does it Symbolize the Passion?", *ExpT* 88 (1977) 181-182.

La stessa terminologia misterica – rileva Casel – si ritrova nel linguaggio paolino e presso i Padri. Per cui, sulla base dell’analogia con i misteri pagani, il mistero cristiano della messa appare come un’azione sacra di carattere cultuale, in cui viene ri-presentato in forma rituale il sacrificio della croce di Cristo. Compiendo il rito, la comunità prende parte all’evento del Calvario e partecipa dei suoi frutti salvifici. In tal modo, la messa coincide numericamente con lo stesso sacrificio della croce, il quale riceve nella celebrazione sacramentale o misterica un nuovo “oggi” e “qui”. Grazie alla messa quindi, il sacrificio della croce non si riduce a un fatto storico, di cui si potrebbe fare casomai un mero ricordo⁷², ma acquista il valore di una reale presenza sacramentale e salvifica, sfuggendo così ai limiti di tempo e di spazio.

La teoria caseliana della ri-presentazione misterica esprime molto bene il carattere sacrificale della messa. L’obiezione va fatta soltanto quanto alla sua origine. Non è vero che il culto cristiano deriva in primo luogo dai misteri pagani, pur utilizzando lo stesso linguaggio, ma affonda le sue radici nell’AT.

Convito-memoriale

Sulla base biblica-ebraica del “memoriale”, questa teoria – sviluppata in particolare da Max Thurian e Louis Bouyer – vede nella messa un sacrificio, in quanto si tratta di un convito sacro di carattere sacrificale. La chiesa che pone sull’altare i segni del sacrificio di Cristo (il pane e il vino che sono segni del corpo e sangue di Cristo), fa un memoriale al cospetto di Dio, ossia ricorda al Padre il sacrificio compiuto dal suo Figlio e in questo modo gli chiede di ricordarsi nel presente della fedeltà dimostrata nel passato.

Il memoriale dell’opera passata, fatto dalla comunità cultuale al fine di ricordare la fedeltà di Dio e di farla ricordare a Dio stesso, si rende così un pegno sicuro della continua presenza salvifica di Dio nella storia. Al memoriale dell’offerta di Cristo segue poi la manducazione della vittima sacrificale, che permette al credente di diventare il commensale e familiare di Dio.

⁷² “Non è solo l’evocazione, ma la ri-presentazione sacramentale (dell’evento pasquale). È il sacrificio della Croce che si perpetua nei secoli” (Giovanni Paolo II, *Ecclesia de Eucharistia* 11).

Capitolo V

EFFETTI DELL'EUCARISTIA

Secondo la divisione scolastica dell'efficacia sacramentale, il primo effetto dell'eucaristia, oggettivo e permanente (*res et sacramentum*), è la *presenza del corpo e del sangue di Cristo* nei segni del pane e del vino. Invece il secondo o l'ultimo effetto, ossia quello soggettivo (*res tantum*) è la *grazia* propria di questo sacramento.

1. La presenza del corpo e sangue di Cristo

Durante la celebrazione liturgica, in virtù delle parole della consacrazione pronunciate dal ministro ordinato, l'oggetto materiale (il pane e il vino) diventa un segno valido e efficace della presenza reale di Cristo e della sua opera salvifica⁷³.

La realtà e il modo della presenza di Cristo nell'eucaristia

Nei racconti dell'istituzione dell'eucaristia esiste un chiaro rapporto di identificazione tra il pane e il vino offerti e il corpo e il sangue di Cristo significati⁷⁴. Gesù, invece della carne dell'agnello pasquale, offre se stesso quale vittima pasquale sotto i segni del pane e vino, che consegna ai discepoli da mangiare. La versione originale (aramaico) che non comportava la presenza della copula "è", scarta l'ipotesi di un valore puramente allegorico o metaforico delle parole di Gesù (ciò significa, è una "figura"...). Egli indica il pane e il vino e li identifica quale suo corpo e sangue. Grazie alla loro manducazione, gli apostoli vengono messi realmente, anche se in modo profetico, in rapporto vitale con Cristo (convito sacrificale) e con il suo sacrificio redentore del Calvario (sacrificio conviviale).

Lo stesso avviene nella celebrazione eucaristica: Cristo con la sua opera salvifica si rende attualmente presente nei segni del pane e vino. La "comunione" di cui parla Paolo in 1Cor 10,15-17 non ha un significato soggettivo, ma si fonda sulla presenza reale del corpo e sangue di Cristo. Solo una presenza del genere consente di partecipare ai frutti della salvezza e realizzare la comunione dei cristiani nella chiesa-corpo di Cristo.

Il medesimo realismo caratterizza il discorso giovanneo sul pane di vita. "Il pane che io vi darò – dice Gesù – è la mia carne per la vita del mondo" (Gv 6,51). La frase non può essere intesa che in senso letterale, per vari motivi; "darò" accenna a un fatto futuro che avrà luogo nel cenacolo e sul Calvario; si tratta di una vera manducazione espressa

⁷³ Sulla presenza di Cristo nell'eucaristia: J. Galot, "Théologie de la présence eucharistique", *NRTh* 85 (1963) 19-39; "Realtà e valore della presenza eucaristica", *CivCatt* 116 (4/1965) 230-241; K. Rahner, "La presenza di Cristo nel sacramento della cena del Signore", in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia* (Bcr. Seconda serie 65), Roma 1969², 173-217; M. Burgos Nuñez, "La presencia del Resucitado en la Eucaristía", *Communio(S)* 17 (1984) 3-30; P. De Clerk, "Présence sacramentelle, ou actes du Ressuscité?", *La Maison-Dieu* 255 (2008) 117-134.

⁷⁴ Vedi su ciò M. De Tuya, "La presencia real eucarística en los escritos bíblicos neotestamentarios", *Ciencia Tomista* 95 (1968) 3-80.

con un verbo che indica concretamente l'atto del mangiare (τρώγειν⁷⁵); a differenza del pane mangiato dagli ebrei nel deserto, questa volta l'effetto della manducazione sarà davvero efficace per l'intero mondo (la vita eterna). Quindi, con la frase “colui che mangia me vivrà per me” (Gv 6,57) Gesù afferma che è necessario mangiare il “corpo vivo del Signore in persona” (“me”) e non semplicemente la sua “carne”. Questa affermazione non viene smentita dai vv. 62-66, in cui Gesù spiega il modo della recezione del suo corpo: a una manducazione naturalistica (o cafarnaitica) – come pensavano gli uditori del discorso di Gesù – viene contrapposta quella “spirituale”, nella fede.

La presenza di Cristo nell'eucaristia fu definita quale verità di fede dal concilio di Trento.

Dopo la consacrazione del pane e del vino, il nostro Signore Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, è contenuto *veramente, realmente e sostanzialmente* [vere, realiter ac substantialiter], sotto l'apparenza di quelle cose sensibili. Non vi è infatti contraddizione tra il fatto che lo stesso nostro Salvatore siede sempre nei cieli alla destra del Padre, secondo il modo naturale di esistere, e il fatto che, tuttavia, *presente sacramentalmente* in molti altri luoghi, sia presso di noi nella sua sostanza, con quel modo di esistere, che, difficile da esprimere a parole, tuttavia possiamo comprendere con la nostra mente illuminata dalla fede, come possibile a Dio, e che anzi dobbiamo credere con fermezza (DS 1636).

Contro le tesi erranee del passato (il realismo fisico di Pascasio Radberto, il simbolismo vuoto di Berengario), ma anche contro i protestanti che intendevano la presenza reale nei termini biblico-patristici di simbolo, figura, potenza, ma svuotati del loro significato, il concilio afferma la dimensione reale della presenza eucaristica: dopo la consacrazione il Cristo è “contenuto veramente, realmente e sostanzialmente” sotto le specie visibili. Non si nega che l'eucaristia sia anche un simbolo o un'immagine, ma questo modo d'interpretare, dato che da tempo ormai si era perso il concetto patristico di simbolo reale, è posto in opposizione alla presenza sacramentale di Cristo, quella vera, reale e sostanziale.

“Contenuto” non significa un'inclusione spaziale (il corpo di Cristo è *nel* pane, *oltre* il pane), ma una presenza-qui mediata dai segni visibili. L'avverbio “veramente” si fonda su Gv 6,32: il corpo di Cristo è il pane vero ossia genuino o perfetto, l'unico che può salvare. Il “realmente” si riferisce alla reale identità tra Gesù storico/glorioso e il Cristo sacramentale. Il “sostanzialmente”, infine, indica che la presenza eucaristica di Cristo si realizza secondo la sostanza, ovvero è presente l'essere stesso di Cristo Signore, umano-divino, e non semplicemente la sua divina potenza di santificare (la virtù).

Questa singolare presenza “sacramentale” non contraddice affatto l'attuale presenza gloriosa di Cristo in cielo; sono due presenze altrettanto reali seppure con un diverso grado di realtà: nella sua esistenza celeste il Cristo è presente con il suo corpo fisico e glorificato (“secondo il modo naturale di esistere”), mentre in altri luoghi egli stesso si rende presente secondo un'esistenza che spetta al corpo sacramentale (“quel modo di esistere difficile da esprimere a parole”).

Vanno sempre distinte le *tre forme dell'esistenza di Cristo*: (1) lo *stato mortale* nella terra della Palestina (il Gesù storico); (2) lo *stato glorioso* in cielo (il Signore risorto);

⁷⁵ Il verbo τρώγω (5 volte in Giovanni e altrove nel NT solo in Mt 24,38), sinonimo di ἐσθίω / φάγω, che significa propriamente “sgranocchiare / masticare / stritolare” (perlopiù frutta o verdura cruda, e mai viene usato per la carne), qui indica forse un modo realistico di mangiare “la carne” oppure un mangiare piacevole di cibo prelibato.

(3) lo *stato sacramentale* (il Cristo nell'eucaristia). È sempre lo stesso Cristo che si rende presente in corrispondenza alle singole tappe della storia della salvezza.

Il concilio di Trento, oltre a definire la realtà della presenza, precisa anche il *modo della presenza eucaristica di Cristo*. Nell'eucaristia è contenuto “il corpo e il sangue di nostro Signore Gesù Cristo, con l'anima e la divinità, e quindi, il Cristo tutto intero” (DS 1651).

Questa dottrina si fonda sull'espressione “la mia carne” che non significa soltanto la parte materiale del corpo ma tutto l'uomo vivente. Nel caso di Cristo si tratta quindi dell'unica persona dell'uomo-Dio. A questo proposito, la scolastica faceva una distinzione: in base alle parole della consacrazione, nel pane è presente la “carne di Cristo” e nel vino il “sangue di Cristo”; invece per concomitanza, ossia nel senso pieno di queste parole, ogni specie comprende la corporeità vivente di Cristo e cioè nello stesso tempo è presente il corpo e l'anima di Cristo; inoltre, grazie all'unione ipostatica, è sempre presente tutto il Cristo, con la sua divinità e la sua umanità. Facendo propria questa distinzione, il concilio di Trento dichiara quindi che

sotto l'apparenza del pane e vino vi è il vero corpo di nostro Signore e il suo vero sangue, insieme con la sua anima e divinità... *in forza delle parole* [istituzionali] il corpo è sotto la specie del pane e il sangue sotto la specie del vino; ma *in forza di quella naturale unione e concomitanza*, per cui le parti del Cristo Signore che ormai è risorto dai morti e non muore più, sono unite tra loro, lo stesso corpo sotto la specie del vino e il sangue sotto quella del pane, e l'anima sotto l'una e l'altra specie. Inoltre la divinità è presente *per quella sua amabile unione ipostatica* col corpo e l'anima. È quindi verissimo che sotto una sola specie è contenuto tanto, quanto sotto entrambe. Cristo, infatti, è tutto e integro sotto la specie del pane e sotto qualsiasi parte di questa specie; e similmente è tutto sotto la specie del vino e sotto ogni sua parte (DS 1639).

Il Cristo integro è presente in ciascuna delle due specie, ma anche *in ogni particella materiale dell'ostia e del vino*. Questa presenza va intesa in *senso misterico-personale* e non materiale. Infatti, per spiegare la presenza di Cristo nelle due specie e in ogni particella eucaristica dopo la loro divisione, la scolastica si è servita dell'analogia con la presenza di tutta l'anima dell'uomo nel corpo. L'anima – intesa come l'essere persona – è presente indivisa in tutto il corpo e in ogni sua parte. L'uomo considera ogni suo membro come “membro del suo corpo”, e quindi riconosce il carattere personale di ciascun membro del suo corpo materiale. In questo senso, ogni particella delle specie consacrate contiene la persona intera di Cristo.

Proprio su questa dottrina si fonda la prassi della comunione sotto una sola specie.

La causa formale della presenza di Cristo: la transustanziazione

Fin dall'inizio la teologia rifletteva sulla presenza di Cristo nell'eucaristia, sforzandosi di comprendere il mistero che sta alla sua base. Che cosa succede quando sul pane e vino vengono pronunciate le parole della consacrazione? Come spiegare il processo di trasformazione delle specie materiali nel corpo e sangue di Cristo?

L'evoluzione del concetto

Per descrivere il cambiamento eucaristico, ossia quell'evento che nel medioevo verrà chiamato transustanziazione, la patristica fece intervenire numerosi termini.

Divenire (γίγνεσθαι). Il vocabolo è più che mai adatto. Già Giustino e Ireneo di Lione interpretarono la presenza di Cristo nell'eucaristia alla luce dell'Incarnazione del Logos (Gv 1,14). Ireneo scriveva:

Il pane e il vino ricevono la parola di Dio e divengono eucaristia, ossia il corpo e il sangue di Cristo... Il sangue deriva dunque dalla carne e dalle vene e da tutta la sostanza umana, che il Verbo di Dio è veramente diventato (*Adversus Haereses* V,2,2-3).

Secondo l'analogia, come nel Cristo storico appariva agli occhi soltanto la sua umanità, eppure era l'uomo-Dio e salvatore, così nell'eucaristia si vede il pane-vino, mentre in realtà si ha di fronte Cristo e il suo sacrificio redentore.

Santificare (ἀγιάζειν). Anche questo termine è di origine biblica e indica la separazione dal profano di qualcosa che viene consegnato a Dio. Nel contesto sacrificale "santificare" vuol dire fare di qualcosa un'offerta a Dio. Così bisogna intendere le parole di congedo di Cristo: "per loro io consacro me stesso [faccio di me un'offerta sacrificale], perché siano anch'essi consacrati [offerte sacrificali]" (Gv 17,19). In linea con ciò, la *Didaché* chiama l'eucaristia "il Santo", mentre Clemente Alessandrino afferma che essa è "il cibo, ossia il Signore Gesù, il Logos di Dio, spirito incarnato, carne santificata, celeste" (*Paid.* I,6,45).

Convertire (μεταβάλλειν). È un termine filosofico. Alla luce del miracolo di Cana (Gv 2,1-10), Cirillo di Gerusalemme ritiene che la conversione eucaristica sia pienamente giustificata.

In Cana di Galilea, Cristo convertì l'acqua in vino, che dev'essere convertito nel sangue: perché non si dovrebbe credere che converta il vino in sangue? (*Cat. mystag.* IV,2).

Si tratta quindi di una "trasformazione", simile a quella subita dal cibo che viene mangiato. Già Giustino vedeva nell'eucaristia un alimento che nutre il nostro corpo "mediante la conversione-trasformazione" (*I Apologia* 66).

Trasformare (μεταποιεῖν). Il verbo indica l'appropriazione interiore di una realtà oppure una trasformazione creatrice. È ciò appunto che, secondo Gregorio di Nissa, avviene nell'eucaristia.

Il pane che viene santificato dal Logos di Dio viene trasformato nel corpo del Logos di Dio... mediante la parola di Dio e la preghiera, non in quanto diviene [che già esiste, infatti] corpo del Logos, quale cibo e bevanda, ma in quanto viene trasformato nel corpo del Logos (*Or. catt.* 37).

Anche Giovanni Damasceno parla di un processo di trasformazione. Nell'eucaristia è presente il corpo di Cristo, quel corpo nato da Maria e unito alla divinità,

non perché il corpo ascenso al cielo ne sia disceso di nuovo, ma perché il pane e vino sono trasformati nel corpo e sangue di Cristo. Ma se tu mi chiedi in che modo ciò avviene, accontentati di sentire: per opera dello Spirito santo come il Signore ha assunto in sé dalla santa Vergine un'esistenza di carne mediante lo Spirito santo. Noi non sappiamo altro che il Logos di Dio è vero, efficace e onnipotente, ma quel modo è imperscrutabile (*De fide orthodoxa* IV,13).

La spiegazione quindi ha un limite. Come nell'Incarnazione, anche nell'eucaristia si tratta in fin dei conti di un mistero di fede.

A parte il verbo "trasformare", Giovanni Crisostomo si serve anche del termine *transsignificazione* (μεταρροθμίζειν): al momento della consacrazione, il pane e vino ricevono una "significazione" nuova e sostanzialmente diversa (*Hom. II de prodizione Judæ.* 6).

Transelementazione (μεταστοιχείωσις). Sullo sfondo del mistero dell'Incarnazione, Gregorio di Nissa parla di un cambiamento radicale della natura delle cose (elementi) visibili: del pane e vino, mediante le parole della consacrazione (*Adv. Apol.* 25).

Quest'ultimo termine si avvicina di più al concetto medievale di transustanziazione. Fu adoperato espressamente per l'eucaristia dalla chiesa orientale nel sinodo di Costantinopoli (1156), in sintonia con l'assunzione ufficiale di transustanziazione da parte del IV concilio Lateranense (1215). La chiesa orientale concorda con la dottrina cattolica, benché non faccia ricorso a un linguaggio filosofico, sottolineando invece maggiormente la presenza del mistero⁷⁶.

La comparsa di tanti termini è indice della serietà con cui i Padri cercarono di scrutare il mistero eucaristico. Tuttavia, esiste anche la convinzione che si tratta di qualcosa di indefinibile, simile al mistero dell'Incarnazione: "... *il mistero eucaristico viene direttamente situato sul piano del mistero dell'incarnazione e deve rimanervi sempre, se deve essere inteso esattamente e fedelmente nel senso della chiesa primitiva*"⁷⁷.

Il termine *transustanziazione* (transsubstantiation), ossia passaggio totale di una sostanza in un'altra, fu coniato alla fine dell'XI s. in seguito alla seconda controversia eucaristica. Come si è accennato sopra, questo termine venne usato per la prima volta in un testo magisteriale dal IV concilio Lateranense.

Il corpo e sangue sono veramente contenuti nel sacramento dell'altare, sotto le apparenze del pane e vino, poiché il pane è *transustanziato* nel corpo, e il sangue nel vino per divino potere (DS 802).

Qui il concetto di transustanziazione non si riferisce ancora alla nozione filosofica di "sostanza". Vuol dire semplicemente che l'*essere* fondamentale del pane-vino *diventa* l'*essere* fondamentale del corpo-sangue di Cristo.

Con il successivo ricorso alla filosofia aristotelica (la contrapposizione tra *substantia* e *accidentia*), il concetto conobbe un ulteriore sviluppo. In modo approfondito si occupò della dottrina della transustanziazione Tommaso d'Aquino (*Summa Th.* III qq. 75-77) e la sua trattazione fu accolta dal concilio di Trento⁷⁸.

Il significato della transustanziazione eucaristica

Il concilio di Trento proclamò in maniera esplicita la fede costante della chiesa nella realtà della conversione eucaristica, fondamento della presenza reale di Cristo nell'eucaristia.

⁷⁶ Si veda al riguardo A. Altan, "Linee fondamentali della teologia eucaristica nella tradizione orientale", *Sacra Doctrina* 12 (1967) 355-382.

⁷⁷ Auer - Ratzinger, *Il mistero dell'eucaristia*, 258. Sul rapporto tra l'eucaristia e l'Incarnazione: J. Galot, "Eucharistie et Incarnation", *NRTh* 105 (1983) 549-566.

⁷⁸ Sulla transustanziazione cf. tra gli altri: J. De Baciocchi, "Presence eucharistique et transsubstantiation", *Irénikon* 32 (1959) 139-164; D.G. Guysens, "Présence réelle eucharistique et transsubstantiation dans les définitions de l'Eglise catholique", *Irénikon* 32 (1959) 420-435; C. Vollert, "The Eucharist: Controversy on Transubstantiation", *ThSt* 22 (1961) 391-425; P. Schoonenberg, "Fin dove la dottrina della transustanziazione è storicamente condizionata?", *Conc* 3 (1967) 97-111; R. Coggi, "Si può ancora parlare della transustanziazione?", *Sacra Doctrina* 28 (1983) 227-232; L. Iammarrone, "Relazione tra la transustanziazione e il sacrificio-convito sacramentale", *Renovatio* 23 (1988) 201-220; G. Remy, "Transsubstantiation ou présence pascale", in J. Doré - C. Theobald (ed.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à J. Moingt*, Paris 1993, 827-842; G. Colombo, "La transustanziazione", *Teologia* 20 (1995) 8-32.

... con la consacrazione del pane e vino si opera la conversione di tutta la sostanza del pane nella sostanza del corpo di Cristo, nostro Signore, e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del suo sangue. Questa conversione, quindi, in modo conveniente e appropriato è chiamata dalla santa chiesa cattolica transustanziazione (DS 1642).

Sulla base delle nozioni aristotelico-scolastiche il concilio afferma il fatto di “quella meravigliosa e singolare conversione di tutta la sostanza del pane nel corpo, e di tutta la sostanza del vino nel sangue, mentre rimangono solamente le specie del pane e del vino” (DS 1652). Il Cristo può rendersi presente solo cambiando il pane-vino nel suo corpo (il trasferimento fisico dal cielo e una simultanea presenza in molti luoghi differenti è insostenibile). Quindi, nel momento della consacrazione la *sostanza* del pane-vino *diventa* la *sostanza* del corpo-sangue di Cristo, cessando di essere pane-vino. La “sostanza” nel senso metafisico indica una cosa (sangue, ossa, pane) o una persona (l'uomo), considerate nel suo essere intrinseco (la realtà profonda dell'essere non sperimentabile fisicamente), e dotate di unità e di consistenza proprie. Ogni sostanza poi possiede degli “accidenti”, ovvero dimensioni, qualità e proprietà diverse⁷⁹.

Nell'eucaristia le sostanze del pane-vino non vengono né distrutte né sostituite dal corpo-sangue di Cristo, ma subiscono una vera e mirabile *conversione* sostanziale. Del pane-vino, che cessano di essere tali, persistono soltanto gli accidenti, ossia ciò che i sensi continuano a percepire (figura, colore, odore, gusto). Dal punto di vista scientifico-empirico il pane rimane uguale a com'era prima della consacrazione. Esso quindi, per il fatto che permangono le sue proprietà quantitative e qualitative, può essere spezzato e mangiato, ma anche decomporsi e ammuffire. Questi processi tuttavia riguardano unicamente gli “accidenti” del pane e non la sostanza del corpo di Cristo⁸⁰.

Accogliendo la dottrina della transustanziazione, il concilio respinse *ipso facto* la teoria di Lutero, oscillante fra l' “impanazione” (nel momento della consacrazione il corpo-sangue di Cristo si trova *sotto* o *con* il pane-vino) e la “consustanziazione” (una sorte di unione ipostatica tra la persona di Cristo e la sostanza immutata del pane-vino). Per Lutero, e più marcatamente per i suoi seguaci, si trattava di una con-presenza delle sostanze in seguito alla consacrazione; finita la comunione dell'ultimo dei fedeli, la sostanza del corpo-sangue di Cristo dovrebbe ritirarsi, mentre rimane solo la sostanza del pane-vino.

La perplessità, che comprensibilmente poteva nascere in Lutero a motivo della difficoltà di conciliare il fatto della conversione reale del pane-vino con l'entità innegabile di ciò che viene percepito dai sensi, fu chiarita con la definizione conciliare. Essa afferma sia la realtà profonda della conversione sostanziale del pane-vino nel corpo-sangue di Cristo, sia l'effettiva permanenza delle specie (accidenti) del pane-vino. Che questo mutamento poi venga descritto con il termine filosofico di *transustanziazione* o tramite

⁷⁹ Cf. F. Selvaggi, “Il concetto di sostanza nel Dogma Eucharistico in relazione alla fisica moderna”, *Greg* 30 (1949) 7-45; Id., “Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucharistica”, *Greg* 37 (1956) 16-33; Id., “Ancora intorno ai concetti di *sostanza sensibile e realtà fisica*”, *Greg* 38 (1957) 503-514; F. Gabriel, “Eucharistia et Substance”, *Angelicum* 44 (1967) 200-215.

⁸⁰ Ciò significa che il nostro “mangiare” il corpo di Cristo non comporta un affondare fisico dei denti nella carne propria di Cristo, così come un profanatore coll'inferire sull'ostia consacrata non colpisce di fatto il corpo proprio di Cristo, che rimane sempre immune a qualsiasi azione esterna.

gli altri (come “transignificazione” o “transfinalizzazione”: un mutamento oggettivo di significazione esistenziale della cosa nel suo significato o nella sua funzione⁸¹), non cambia molto: in un caso o nell’altro occorre ribadire il *carattere provvisorio del linguaggio* razionale e la sua *intrinseca incapacità di spiegare fino in fondo la grandezza del mistero*, perché di questo in fin dei conti si tratta nell’eucaristia.

D’altro canto però, riconoscendo cioè all’intelletto umano il diritto di scrutare l’oggetto della fede, bisogna ammettere che, anche se il linguaggio della transustanziazione sembri poco comprensibile all’uomo moderno, siamo tuttavia costretti a servircene fin tanto che non si trovi un termine migliore, atto a esprimere in modo completo e senza riduzioni il contenuto di fede.

La durata della presenza sacramentale di Cristo

I protestanti consideravano l’eucaristia unicamente nella prospettiva del banchetto, in cui la recezione costituisce il momento fondamentale; di conseguenza, fuori del banchetto non ci sarebbe più la presenza di Cristo. Questa tesi non tiene conto del fatto che il corpo e sangue di Cristo eucaristici sono realtà oggettive e trascendenti, e quindi *indipendenti dalla recezione*. La presenza di Cristo si realizza prima che le specie consacrate vengano manducate ed è lecito presumere (credere) quindi che questa presenza continui per il tempo successivo.

Si tratta di una verità di fede sempre professata dalla chiesa; a parte le testimonianze patristiche, occorre menzionare la prassi: l’uso di conservare le specie consacrate per la comunione domestica (III s.) e la “messa dei Presantificati” (IV s.).

Contro l’opinione dei protestanti, il concilio di Trento afferma pertanto:

Se qualcuno dirà che, una volta terminata la consacrazione, nel mirabile sacramento dell’eucaristia non vi sono il corpo e sangue del Signore nostro Gesù Cristo, ma che vi sono solo durante l’uso, mentre lo si riceve, ma né prima né dopo; e che nelle ostie o particole consacrate, che si conservano o avanzano dopo la comunione, non rimane il vero corpo del Signore: sia anatema (DS 1654).

Il concilio fa anzitutto una distinzione: “mentre gli altri sacramenti hanno il potere di santificare solo quando uno li riceve, nell’eucaristia, ancora prima che se ne usi, vi è lo stesso autore della santità”. Quindi, per il fatto della presenza reale *permanente* (è lo specifico di questa presenza) di Cristo, l’eucaristia possiede l’efficacia già prima dell’uso (*ante usum*), quando viene ricevuta (*in usu*) e rimane tale una volta terminata la celebrazione (*post usum*). In altre parole: mentre tutti gli altri sacramenti contengono la grazia divina che viene comunicata nel momento dell’esecuzione-attuazione, l’eucaristia contiene l’autore di questa grazia che viene conferita nel momento della recezione.

L’inizio della presenza di Cristo risulta facile da determinare: avviene dopo la consacrazione. Più difficile è la determinazione del *termine finale di tale presenza* e del modo della sua cessazione. Essa avviene quando, in seguito a una alterazione degli accidenti

⁸¹ Per questi nuovi tentativi di interpretazione della trasformazione eucaristica cf. E. Schillebeeckx, *La presenza eucaristica. Contributo alla discussione sulla presenza reale*, Roma 1969³; R. Masi, “La conversione eucaristica nella teologia odierna. Transustanziazione e transignificazione”, *Divinitas* 10 (1966) 272-315; A. Piolanti, “La transignificazione e la transfinalizzazione possono sostituire la transustanziazione?”, *Divinitas* 27 (1983) 292-310.

del pane e vino, compare una nuova sostanza naturale per gli accidenti corrotti. L'intervento di questa sostanza indica la cessazione della presenza del corpo di Cristo⁸².

2. La grazia

Il secondo effetto dell'eucaristia è la grazia sacramentale. Essa non dipende né dalla santità (o meno) del ministro, né dallo sforzo morale-religioso del soggetto, ma trova la sua causa unicamente nell'azione di Dio, autore principale del dono comunicato all'uomo per i meriti di Cristo (*ex opere operato*). Nondimeno, la collaborazione e le disposizioni personali del soggetto sono una condizione necessaria per la concessione, reale e fruttuosa, della grazia (*ex opere operantis*).

Per il fatto che l'eucaristia presenta una doppia caratteristica: sacrificio conviviale e convito sacrificale, anche un discorso sugli effetti segue questa divisione. Si parlerà pertanto degli effetti derivanti dall'eucaristia-sacrificio e quelli che scaturiscono dall'eucaristia-sacramento.

Gli effetti del sacrificio eucaristico

Il sacrificio di Cristo è offerto "per noi e per molti" (Mc 14,24; Lc 22,19-20); possiede quindi un valore universale e assoluto. La messa distende nel tempo e nello spazio questa offerta di salvezza a favore di tutti gli uomini. Questo effetto oggettivo deve però incarnarsi in maniera concreta, per cui il credente non può limitarsi a venerare l'opera salvifica di Dio, ma è chiamato ad aprirsi e consentire che il sacrificio di Cristo diventi fecondo per la sua esistenza.

I protestanti che rifiutarono il valore sacrificale dell'eucaristia, vedevano in essa un banchetto in cui si fa memoria dell'ultima cena di Gesù e si loda e ringrazia Dio per i benefici ricevuti. Quindi, l'eucaristia giova soltanto a chi vi prende parte. Questa posizione limitativa fu corretta dal concilio di Trento con l'affermazione del carattere propiziatorio e impetratorio della messa: un sacrificio universale offerto per i partecipanti ma anche per gli altri, per la chiesa e per tutto il creato.

Chi dice che il sacrificio della Messa è solo una lode o un ringraziamento o una semplice commemorazione e non un sacrificio espiatorio; o che è utile solo a chi si comunica e non può essere applicato per i vivi e per i morti, per i peccati e per le pene, per la soddisfazione o per altre necessità: sia anatemata (DS 1753).

Dal momento che la messa è un vero e proprio sacrificio, essa ha valore "propiziatorio", ossia rende benevolo Dio nel perdonare all'uomo pentito le sue colpe e nel cancellarne i peccati commessi (il senso espiatorio). Ciò significa che il sacrificio della messa possiede la stessa efficacia del sacrificio della croce.

Il sacrificio di lode e di ringraziamento

Il fine primario del sacrificio eucaristico consiste nella glorificazione di Dio Padre (*fine latreutico*). La chiesa si associa a Cristo e "con, per e in Cristo" loda e esalta Dio,

⁸² Per un approfondimento: K. Rahner, "Durata della presenza di Cristo dopo la comunione", in Id., *Saggi sui sacramenti*, 219-234.

insieme con tutti i santi, gli angeli e ogni creatura. Facendo poi un rendimento di grazie, viene realizzata l'essenza stessa dell'eucaristia: un ringraziamento per il bene ricevuto o elargito (*fine eucaristico*).

Queste finalità emergono in particolare dalla prassi della venerazione dei martiri (III s.). Con l'offerta del sacrificio della *messa in onore dei santi*, la chiesa vuole lodare e ringraziare Dio per la grazia concessa a coloro che hanno resistito vittoriosamente e ora, diventati perfetti, sono implorati di intercedere presso Dio a nostro favore.

La messa in onore dei santi incontrò una forte riprovazione da parte dei protestanti, i quali, tra l'altro, rifiutarono anche il culto dei santi. Il concilio di Trento ha condannato questo errore:

Chi dice che è sconveniente celebrare Messe in onore dei santi e per ottenere la loro intercessione presso Dio, come fa la chiesa: sia anatema (DS 1755).

Rendendo omaggio a Dio e ringraziandolo per il bene concesso nelle persone dei santi, la chiesa viene santificata e rafforzata nella vita di fede, speranza e carità.

Il sacrificio di propiziazione e d'impetrazione

Nella messa viene anche presentata a Dio un'offerta di espiazione, soddisfazione e riconciliazione (*fine propiziatore*): per i mali commessi la chiesa offre a Dio il sacrificio di Cristo. Ciò concerne non solo coloro che partecipano all'eucaristia o la chiesa intera ma tutto il mondo. In secondo luogo viene indirizzata a Dio la domanda-richiessa per ottenere un bene (*fine impetratorio*). La chiesa si associa al sacrificio di Cristo e intercede in favore di tutti, soprattutto per ricevere il perdono, la grazia, la gloria, sia per i vivi che per i defunti. Viene seguito l'esempio di Cristo che "nei giorni della sua vita terrena offrì preghiere e suppliche, con forti gridi e lacrime, a Dio che poteva salvarlo da morte e, per il suo pieno abbandono a lui, venne esaudito" (Eb 5,7).

Le preghiere liturgiche e la messa dei defunti sono le due pratiche mediante le quali la chiesa dimostra di considerare la messa come un sacrificio di espiazione e di impetrazione per gli uomini.

Fin dall'inizio esisteva la pratica di rivolgere a Dio le *preghiere universali*: per la chiesa, le autorità civili e le singole necessità (cf. 1Tm 2,1-4). Questa prassi di origine ebraica, si è sviluppata particolarmente nella celebrazione eucaristica. Le preci venivano recitate alla fine della liturgia della parola, più tardi all'inizio (un residuo è rimasto nel *kyrie*), ma anche prima e dopo la consacrazione (le preghiere per i vivi e per i defunti). L'importanza di tali preghiere viene accentuata nel medioevo, portando anche alla formazione di applicazioni particolari della messa (le intenzioni della messa). Con la riforma liturgica del concilio Vaticano II la "preghiera universale" (o dei fedeli) è collocata alla fine della liturgia della parola.

Anche la *messa per i defunti* è una pratica di antica tradizione. Infatti, fin dal II s. esistono testimonianze della celebrazione eucaristica sulle tombe dei defunti (o in presenza della salma). Tale consuetudine si sviluppò in parallelo con quella della messa sulle tombe dei martiri-santi. Tertulliano attesta: "Facciamo oblazioni per i defunti nell'anniversario della loro nascita" (*De Cor.* 3,3).

Cirillo di Gerusalemme nella *Catechesi mistagogica* V,10 scrive:

Poi preghiamo per i santi padri e vescovi che si sono addormentati e per tutti i nostri defunti. Noi crediamo, infatti, che le anime per le quali si prega durante l'eccelsa sacrificio, ne traggano grande vantaggio... Noi offriamo a Dio le nostre preghiere per i defunti, anche se erano peccatori. Non intrecciamo corone, ma offriamo per i nostri peccati il Cristo immolato. Così riconciliamo il Dio misericordioso con loro e con noi.

Il concilio di Trento, opponendosi ai protestanti, dichiarò che il sacrificio eucaristico “viene offerto anche per i morti in Cristo non ancora completamente purificati, e giustamente secondo la tradizione apostolica” (DS 1743). Le prove bibliche che giustificano la preghiera e l'oblazione per i defunti sono 2Mac 12,43-45 e Eb 5,1.

I frutti del sacrificio della messa

Fin dall'inizio si propagò nella chiesa l'uso di sovvenire alle necessità del culto, al mantenimento del clero e al sostentamento dei poveri della comunità. Paolo ricorda che i ministri del vangelo hanno il diritto di vivere dell'altare, secondo l'ordine dello stesso Signore (1Cor 9,13-14). I fedeli che formalmente portavano i doni per il sacrificio (non necessari per esso), in realtà venivano in soccorso ai loro pastori. Col tempo questa prassi subì una trasformazione. Per ragioni di comodo all'offerta in natura si sostituì il denaro. Il cambiamento non fu molto felice, perché così si introdusse la falsa convinzione di pagare un “giusto prezzo” per la messa (in realtà è lo stesso significato degli antichi doni in natura). Nel medioevo a motivo di un grande sviluppo dei monasteri si rivelò indispensabile l'accrescimento delle offerte. Nacque allora il sistema abusivo degli stipendi delle messe e le cosiddette “messe secche”. Tale prassi scatenò una forte critica dei protestanti.

In questo contesto storico si colloca la questione dei cosiddetti “frutti” del sacrificio della messa. Secondo la divisione medievale, i frutti della messa sono di tre tipi: (1) *frutti generali* che riguardano tutti i membri della chiesa menzionati nelle preghiere (la gerarchia, il popolo, i vivi e i defunti); (2) *frutti speciali* che vanno solo a vantaggio di coloro per i quali la messa viene applicata; (3) *frutti specialissimi* che spettano unicamente ai ministri celebranti in quanto liberi strumenti di Cristo.

La concezione è valida, ma essendo fin troppo concreta e materialistica, non stupisce che abbia potuto suscitare reazioni e critiche. Comunque, l'esistenza di un frutto particolare della messa e la legittimità degli stipendi e dell'applicazione furono espressamente difese da Pio VI nel 1794 (DS 2630). Nella messa che il fedele “fa dire” per un'intenzione speciale, egli assume la responsabilità cultuale in quanto offre un omaggio a Dio e inoltre sovviene all'obbligo di aiutare la chiesa.

Per liberare la messa da questa impronta materialistica, occorre collocare il sacrificio eucaristico nell'ampia prospettiva di “una celebrazione sacramentale dei misteri della redenzione di Cristo”. Trattandosi di un evento sacramentale, ciò significa che nella rappresentazione del sacrificio di Cristo nella messa concorrono le due parti: l'azione assoluta di Dio che concede liberamente la grazia (*ex opere operato*) e l'azione della chiesa, della comunità locale e del ministro che eseguono la commemorazione sacramentale dell'evento salvifico (*ex opere operantis*).

Nel caso del sacrificio eucaristico la collaborazione umana è indispensabile. Essa si manifesta in diversi modi: un'apertura e donazione esistenziale a Cristo, la riproduzione in sé dell'immagine di Cristo nell'obbedienza e amore di Dio, l'unione del proprio sentimento e della supplica con Cristo che agisce tramite il ministro, l'oblazione personale, la comunione sacramentale. Ne consegue che il sacrificio di lode e di ringraziamento che Cristo offre al Padre nella messa diventerà una lode e un ringraziamento personale dell'uomo, a seconda dell'intensità dell'impegno assunto da lui.

Lo stesso va detto a proposito del sacrificio propiziatorio. La disposizione del ricevente e l'intercessione dell'offerente non possono aggiungere niente all'unica e infinita espiazione di Cristo, ma possono far sì che Cristo applichi il sacrificio a favore di un uomo concreto. La pratica di "parecchie messe" per la stessa intenzione trova qui la sua spiegazione: la ripetizione è conforme alla condizione storica dell'uomo che continuamente cresce e matura nella sua vita spirituale.

Questa dipendenza dell'applicazione dei frutti del sacrificio della messa dalla condizione esistenziale-spirituale dell'uomo emerge particolarmente nel caso del valore impetratorio del sacrificio di Cristo. L'oggetto della preghiera verrà esaudito da Dio nella misura in cui esso si avvicinerà alla prospettiva del regno di Dio. Lo stesso va detto del sentimento del beneficiario della preghiera. Inoltre, bisogna tener conto della misteriosa volontà salvifica di Dio che supera abbondantemente le misure umane.

Gli effetti del sacramento eucaristico

Gli effetti della comunione eucaristica vanno considerati in rapporto con la salvezza, con Cristo, con la chiesa e con il destino finale dell'uomo.

L'incremento della grazia e il rimedio contro il peccato (prospettiva soteriologica)

Secondo la dottrina della chiesa antica, il primo frutto della comunione è l'accrescimento della grazia. Perciò tutti "gli uomini di qualsiasi condizione" (cf. Lc 14,23) sono invitati al banchetto eucaristico per ricevere la forza indispensabile per il loro stato di vita (la lotta e la sofferenza quotidiana, il compimento della vocazione personale).

Il cibo eucaristico, paragonato alla manna (Gv 6), produce per la vita spirituale dell'uomo quegli effetti che il cibo materiale ha per la sua vita fisica. Il concilio di Firenze proclama:

Questo sacramento, in coloro che lo ricevono degnamente, aumenta la grazia e produce nella vita spirituale tutti gli effetti che il cibo e la bevanda materiale producono nella vita del corpo, cioè lo alimentano e lo fanno crescere, lo ristorano e gli procurano piacere... In questo sacramento... siamo distolti dal male, confortati nel bene e progrediamo in virtù e grazia (DS 1322).

Se la comunione aumenta nell'uomo la grazia e cioè lo inserisce nell'ambito della vita divina, nel contempo essa guarisce anche dalle infermità e dalle ferite che il peccato ha lasciato nell'uomo dopo il battesimo (la concupiscenza e le passioni).

In Mt 26,28 Gesù dice che il suo sangue viene sparso "in remissione dei peccati". Ciò significa che l'eucaristia possiede un valore espiatorio: purifica l'uomo dal peccato commesso e lo preserva contro le ricadute nel peccato. Questa verità, che ritorna spesso

nei Padri (ad es. Ambrogio, *De sacramentis* IV,5,6,28), viene accolta dal magistero ecclesiale⁸³.

Il concilio di Trento dichiara che Cristo, istituendo l'eucaristia, volle che essa fosse "come l'antidoto, con cui essere liberati dalle colpe d'ogni giorno e preservati dai peccati mortali" (DS 1638). L'eucaristia libera quindi dai peccati veniali, ossia da quel ribasso di carità che influisce indebolendola sull'attività quotidiana del cristiano. Accogliendo con il nutrimento sacramentale la carità di Cristo, l'uomo viene rianimato nella carità e il suo amore imperfetto riceve un nuovo fervore e un giusto indirizzo.

Proprio per la carità che accende in noi, l'eucaristia ci *preserva in futuro dai peccati mortali*. Quanto più partecipiamo alla vita di Cristo e progrediamo nella sua amicizia, tanto più ci è difficile separarci da lui con il peccato mortale (*Catechismo della chiesa cattolica* n. 1395).

Il progresso nella carità si trasforma così in un progresso nella libertà che sa mantenere la fedeltà e resiste alle tentazioni, alle cattive inclinazioni e all'influsso della concupiscenza.

È erroneo però attribuire alla comunione eucaristica la remissione dei peccati gravi. Così insegnarono i protestanti e il concilio di Trento condannò questa tesi (DS 1655). Certamente, l'eucaristia, essendo una ripresentazione del sacrificio di Cristo sulla croce, è fonte originaria del perdono dei peccati. Questo non toglie tuttavia che per poter ricevere la comunione si richiede lo stato di grazia e quindi "quelli che sanno di essere in peccato mortale, per quanto si credano contriti, devono accostarsi prima al sacramento della penitenza" (DS 1661).

La comunione con Cristo (prospettiva cristologica)

Il concilio di Trento, sull'esempio dei Padri, distingue tre modi della recezione dell'eucaristia:

alcuni lo ricevono *solo sacramentalmente*, come i peccatori; altri *solo spiritualmente*, e sono quelli che mangiando quel pane celeste solo con un atto di desiderio... ne traggono frutto e vantaggio; i terzi lo ricevono *sacramentalmente e insieme spiritualmente* (DS 1648)⁸⁴.

Il terzo modo è il più perfetto. Chi si comunica con buone disposizioni (lo stato di grazia), riceve Cristo sacramentalmente e spiritualmente, ossia sviluppa l'unione con lui. Se la finalità di mangiare un cibo consiste nel trarre dall'alimento la forza vitale per il corpo, l'atto di mangiare il corpo sacramentale di Cristo – superando il senso di una nutrizione puramente profana-materiale – serve per ristorare la vita dell'uomo. Istituito questo sacramento, Gesù volle che esso "fosse ricevuto come il cibo spirituale

⁸³ Sulla relazione dell'eucaristia con il perdono dei peccati: J.M.R. Tillard, "L'Eucharistie, purification de l'Église pèrègrinante", *NRTh* (1962) 449-474; 579-597; F. Marinelli, "Eucaristia e remissione dei peccati", *Euntes Docete* 23 (1970) 458-492; L. Longobardo, "Eucaristia e riconciliazione nei padri", *Asprenas* 30 (1983) 131-141; A. Marranzini, "Eucaristia e remissione dei peccati dal Concilio di Trento a oggi", *CivCatt* 135 (4/1984) 221-236; N. Martin Ramos, "La Eucaristía. Ministerio de Reconciliación", *Communio(S)* 23 (1990) 31-73, 209-249, 333-354.

⁸⁴ La comunione *spirituale* è una comunione *di desiderio* (non sacramentale) che consente di partecipare ai frutti del sacramento. Un'allargamento di questa prospettiva costituisce l'incontro con Cristo nella Parola di Dio, come ha affermato il concilio Vaticano II (DV 21, 26). Così, alla comunione sacramentale vera e propria del cristiano si aggiungono la comunione di desiderio e di riconoscenza, e la comunione con la Parola del Signore. Vedi in proposito G. Ferraro, "Parola di Dio ed Eucaristia nella costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione [n. 21.26]", *CivCatt* 138 (1987) 142-150.

delle anime, perché ne siano alimentate e fortificate, vivendo della vita di colui che disse: ‘Chi mangia questo pane, vivrà in eterno’ (Gv 6,58)” (DS 1639).

La “vita eterna” che Cristo possiede insieme con il Padre (Gv 6,57), comincia a circolare nelle vene dell’uomo. In questo modo l’esistenza di Cristo diventa la nostra esistenza, la vita terrena dell’uomo viene elevata a livello della vita divina. Il concilio di Firenze esprime questo effetto della comunione eucaristica nel seguente modo:

L’effetto di questo sacramento, che si opera nell’anima di chi lo riceve degnamente, è l’unione dell’uomo con Cristo (DS 1322).

L’unione con Cristo significa, secondo la patristica greca, la divinizzazione dell’uomo, che inizia nel battesimo e giunge alla sua pienezza nell’eucaristia. “Con la recezione del corpo e sangue di Cristo, tu diventi un corpo e un sangue con Cristo. Noi diventiamo dei cristofori” (Cirillo di Gerusalemme, *Cat. myst.* V).

Il Cristo che si dona all’uomo con la sua vita, lo trasforma quindi in se stesso e ciò avviene proprio con l’assunzione sacramentale del suo corpo. Non si tratta di un semplice riferimento spirituale ma di un’autentica unione sacramentale con tutto il Signore, compreso il suo corpo. Se Paolo, sotto l’influsso dal pensiero greco, mise in evidenza l’unione pneumatica con Cristo (1Cor 6,17), lo fece unicamente per indicare un modo nuovo dell’esistenza “spirituale” del Signore (1Cor 15,45; 2Cor 3,17).

L’unità della chiesa-corpo di Cristo (prospettiva ecclesiologica)

L’inserimento dell’uomo nella chiesa, iniziato col battesimo e proseguito con la cremina, raggiunge il suo vertice nella comunione eucaristica. Cristo, comunicando ai fedeli la sua vita, li unisce profondamente a sé, ma li unisce anche tra di loro come membra dello stesso corpo di cui egli è il capo (cf. 1Cor 10,16-17).

Già il concilio di Firenze affermava che l’effetto dell’eucaristia è “l’unione del popolo cristiano a Cristo”, significata dal rito dell’unione del vino con l’acqua, espresso con le parole: “L’acqua unita al vino sia segno della nostra unione con la vita divina di colui che ha voluto assumere la nostra natura umana”. “Quando dunque si mischia nel calice l’acqua col vino, si unisce il popolo a Cristo, e il popolo fedele si congiunge e si unisce con colui nel quale crede” (DS 1321)⁸⁵.

In linea con questa dottrina, il concilio di Trento dichiara che il Signore lasciò alla sua chiesa l’eucaristia

come simbolo di quella unità e carità, con cui egli volle che tutti i cristiani fossero congiunti e uniti fra loro... tutti unanimi nel modo di parlare e non vi fossero divisioni fra noi... che tutti e singoli i cristiani una buona volta si uniscano e siano concordi in questo segno di unità, in questo vincolo di carità, in questo simbolo della concordia (DS 1635, 1638, 1649).

Si comprende bene tale esigenza e nello stesso tempo l’effetto che viene significato nell’eucaristia, tenendo conto dello scopo principale della venuta di Cristo: salvare gli uomini e radunarli in una sola famiglia. Il frutto della morte-risurrezione di Cristo è la salvezza ma anche l’unità dei credenti-salvati in una stessa chiesa, corpo di Cristo e famiglia del Padre. La comunione eucaristica diventa allora sorgente di unità tra i mem-

⁸⁵ Il testo fa un richiamo all’acqua e al sangue scaturiti dal costato di Gesù al momento della sua morte; cf. al riguardo J. Wilkinson, “The incident of the blood and water in John 19,34”, *SJT* 28 (1975) 149-172.

bri della chiesa e un pressante invito a realizzare questa unità anche in forma concreta e visibile. E perché ciò avvenga, la chiesa, sull'esempio di Gesù (cf. Gv 17,11.21), invoca il Padre nella II preghiera eucaristica dopo la consacrazione: "Ti preghiamo umilmente: per la comunione al corpo e al sangue di Cristo lo Spirito santo ci riunisca in un solo corpo"⁸⁶.

L'anticipazione della gloria futura (prospettiva escatologica)

L'eucaristia è il convito sacrificale della chiesa nel tempo compreso tra l'ascensione e la parusia del Signore, è il cibo celeste per questo pellegrinaggio terreno e il culto sacrificale che ci unisce alla liturgia del cielo e anticipa la beatitudine eterna⁸⁷. Lo afferma Gesù: "chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno" (Gv 6,54). Sulla scia di molti Padri, il concilio di Trento chiama perciò l'eucaristia "pegno della nostra gloria futura e della gioia eterna" (DS 1638).

Per la chiesa pellegrinante la celebrazione eucaristica si presenta quindi come un segno di speranza, una certezza della gloria celeste e della risurrezione. Fin d'ora la chiesa vive nella fede questo momento futuro e dichiara nella preghiera eucaristica il compimento della promessa: "Annunziamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua risurrezione, nell'attesa della tua venuta" (l'acclamazione dopo la consacrazione); "di noi tutti abbi misericordia: donaci di avere parte alla vita eterna..." (l'intercessione).

La chiesa sa che, fin d'ora, il Signore viene nella sua eucaristia, e che egli è lì, in mezzo a noi. Tuttavia questa presenza è nascosta. È per questo che celebriamo l'eucaristia "nell'attesa che si compia la beata speranza e venga il nostro Salvatore Gesù Cristo" [la preghiera dopo il "Padre nostro"], chiedendo di "ritrovarci insieme a godere della tua gloria quando, asciugata ogni lacrima, i nostri occhi vedranno il tuo volto e noi saremo simili a te, e canteremo per sempre la tua lode, in Cristo, nostro Signore" [III preghiera eucaristica] (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1404).

La comunione eucaristica dona inoltre una forza particolare nel momento della morte, cosicché i cristiani "fortificati dal suo vigore, da questo triste pellegrinaggio possano giungere alla patria celeste" (DS 1649). Ricevere nel pericolo di morte il "viatico", obbligatorio per un cristiano, consente di prepararsi nel miglior dei modi all'ora del passaggio definitivo⁸⁸. Infatti, l'eucaristia è il sacramento più adatto alla situazione particolare della malattia e della morte, in quanto aiuta il malato o il moribondo a unirsi alla sofferenza e alla morte di Cristo e gli consente di ricevere da lui la grazia necessaria per questo momento difficile.

⁸⁶ Per un approfondimento: G. Marchesi, "L'Eucaristia mistero della fede e sorgente della vita della Chiesa", *CivCatt* 134/3 (1983) 246-254.

⁸⁷ Cf. J.M.R. Tillard, "L'Eucharistie, sacrement de l'espérance ecclésiale", *NRTh* (1961) 561-592; 673-695.

⁸⁸ Dal medioevo in poi incominciò a propagarsi la comunione degli infermi, chiamata *viatico*. Nella chiesa antica la comunione veniva data ai fedeli in punto di morte quale segno di riconciliazione dei penitenti (Ambrogio la ricevette nell'ora della morte).

Capitolo VI

L'EUCARISTIA E LA CHIESA

È proprio nell'eucaristia che la chiesa esprime se stessa in modo pieno, ma nel contempo il banchetto eucaristico dice alla chiesa ciò che essa diventa: una comunità di fede e amore che vive del memoriale della morte-risurrezione di Cristo, ne trae la salvezza e la porta al mondo intero (la chiesa-corpo di Cristo e sacramento universale di salvezza)⁸⁹.

Senza l'eucaristia, la chiesa non avrebbe potuto nascere come fenomeno universale. Le prime comunità cristiane (le chiese locali), sorte intorno ai singoli apostoli e messaggeri della fede, sarebbero rimaste indipendenti se non ci fosse stato tra loro un forte legame. Fu proprio l'unicità del sacrificio di Cristo ri-presentato nell'eucaristia il motivo per cui le varie comunità si compresero come cellule di un'unica chiesa. Se l'unica chiesa si manifesta in modo concreto nelle comunità ecclesiali autonome, queste, a loro volta, sanno di essere parte di quell'unica chiesa universale. La celebrazione comunitaria dell'eucaristia diventa così segno visibile d'appartenenza all'unica chiesa, come anche l'interruzione della comunione eucaristica (con lo scisma) manifesta la rottura del legame e la separazione dalla chiesa universale.

La dipendenza della chiesa dall'eucaristia si verifica anche a livello interiore. Fin dai primi tempi del cristianesimo, i catecumeni e i penitenti, che erano già uniti a diverso titolo con la vita della chiesa, non si trovavano tuttavia in piena comunione con essa (perché ancora non battezzati o in stato di purificazione dopo il peccato). Ciò veniva espresso con un'esclusione temporanea dalla partecipazione all'eucaristia. Solo la piena appartenenza alla chiesa consente di prendere parte all'eucaristia.

Questo processo che va dall'interno (la comunione ecclesiale) all'esterno (la comunione eucaristica), fu invertito nel medioevo. Per una nuova mentalità giuridica era indispensabile l'atto esteriore di comunione che doveva così dimostrare l'appartenenza alla comunità ecclesiale. Non sempre però una forzata partecipazione all'eucaristia (imposta agli eretici o ai popoli pagani in genere), significava anche la volontà di vivere in unione interiore con la chiesa. Per fortuna tale abuso fu abbandonato. Ciononostante rimane vero che, come non ci può essere la vera partecipazione alla comunione eucaristica senza un legame interiore di comunione con il corpo ecclesiale, così pure è altret-

⁸⁹ Sul rapporto eucaristia-chiesa: J.M.R. Tillard, "L'eucaristia e la chiesa", in Renwart *et alii*, *Eucaristia*, 57-86; A.-M. Roguet, "L'Eucharistie et l'Église", *Seminarium* 22 (1970) 49-74; B. Forte, "Eucaristia e chiesa nella recente teologia cattolica", *Asprenas* 19 (1972) 469-495; J. Biffi, "Eucaristia e Chiesa: espressioni sintomatiche e punti di riferimento", *ScCatt* 110 (1982) 517-539; L. Voronov, "La Chiesa e l'Eucharistia alla luce della Trinità", *Communio* 66 (1982) 18-35; A. Bandera, "Ministerio. Eucaristía. Iglesia", *Ciencia Tomista* 109 (1982) 417-466; H.J. Klauck, "Eucharistia und Kirchengemeinschaft", *WissWeis* 49 (1986) 1-14; G.J. Békés, "L'eucaristia fa la Chiesa", in *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, II, Assisi 1987, 825-838; E. Mazza, "La Chiesa fa l'eucaristia e l'eucaristia fa la Chiesa", *RivLit* 86 (1999) 393-400; *Liturgia* 34 (2000) 509-523; R. Blázquez, "Iglesia y eucaristía. Dimensión eclesial de la Eucaristía y dimensión eucarística de la Iglesia", in J.R. Villar (ed.), *Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez*, Pamplona 2003, 377-394; J. Castellano Cervera, "La Eucaristía que edifica la Iglesia", *Teresianum* 56 (2005) 3-53; G. Cannobbio, "Origine e senso dell'assioma la Chiesa fa l'Eucaristia e l'Eucaristia fa la Chiesa", in G. Cannobbio *et alii* (ed.), *Eucaristia e Chiesa* (Quaderni teologici del Seminario di Brescia 20), Brescia 2010, 211-232.

tanto vero che l'appartenenza formale alla chiesa esige di essere visibilizzata all'esterno con la partecipazione alla mensa eucaristica.

Mentre per la patristica il legame tra l'eucaristia e la chiesa costituiva un grande tema teologico, a partire dal medioevo esso perse la sua importanza. Fu il merito del concilio Vaticano II d'aver rimesso in luce il carattere essenzialmente eucaristico della chiesa (LG 1.3.22.50; UR 2).

1. La chiesa “fa” l'eucaristia

La chiesa, e soltanto essa, ha ricevuto dal Signore il mandato di “fare” l'eucaristia (Lc 22,19//1Cor 11,24.25: “fate questo in memoria di me”). Ciò significa che solo attraverso l'atto posto dalla chiesa tramite i suoi ministri ordinati il memoriale della pasqua di Cristo si attua e si dispiega nel tempo e nello spazio.

La chiesa è la continuazione nella storia dell'evento cristico per la redenzione del mondo (il sacramento della salvezza). Non è in primo luogo una società umana ma un evento di salvezza, chiamato a collaborare con Dio nella sua opera salvifica verso tutto il mondo per condurre quest'ultimo alla pienezza del regno di Dio (contenuto e fine della chiesa). La chiesa si presenta come una guida (funzione pastorale), una maestra (funzione magisteriale) e una mediatrice (funzione sacerdotale). L'ultima funzione costituisce l'ufficio più importante e viene espressa nella celebrazione dell'eucaristia e nella remissione dei peccati, dove la grazia della redenzione è applicata ai singoli uomini. In questo modo, la chiesa porta agli uomini quello di cui già vive, quello che già è ed è chiamata continuamente a diventare.

La comunità ecclesiale è lo spazio operante (la collaborazione umana) in cui si prolunga il mistero dell'Incarnazione: Dio si fa uomo, perché l'uomo diventi Dio (il fine dell'Incarnazione), ossia Cristo compie la sua opera nella chiesa, prolunga in essa e tramite essa la sua azione salvifica a beneficio di tutti gli uomini. Giustamente quindi la chiesa è chiamata il corpo di Cristo, un corpo vero perché vi è presente il Cristo totale, capo e membra, una realtà che si manifesta in maniera visibile nella celebrazione comunitaria dell'eucaristia. L'opera missionaria della sua chiesa non potrebbe realizzarsi senza un radicamento nell'eucaristia. È qui che la chiesa trova un aiuto per il tempo del suo pellegrinaggio ed è qui che trova anche un punto d'appoggio per il compito che le fu affidato dal Signore risorto⁹⁰.

Si comprende allora che l'eucaristia non deve essere vista principalmente come un mezzo di salvezza individuale (o una specie di premio per la buona condotta) ma come un dono universale, istituito da Cristo in funzione salvifica, prima di tutto per la chiesa e poi per il mondo intero. È propriamente nella chiesa che si realizza già in via proletica la realtà escatologica del regno di Dio; in essa infatti gli uomini sono uniti con Dio e tra di loro. La dottrina paolina del corpo di Cristo non fa altro che esprimere questo concetto con un'altra immagine. Paolo comprese molto bene il mistero della chiesa ossia l'intimo legame esistente tra Cristo e i cristiani (Gal 2,19; Col 1,26-27; 2Cor 5,17;

⁹⁰ Si veda A. Barruffo, “L'Eucaristia è missione”, *Rassegna di Teologia* 25 (1984) 314-327.

13,5), per cui un attacco rivolto ai cristiani è un attacco che colpisce lo stesso Cristo (At 9,4). La misteriosa unione tra Cristo e la chiesa viene espressa anche da Giovanni: “Io sono la vite, voi i tralci...” (Gv 15,5). Ma non si può conseguire questa unione con Cristo senza l’eucaristia (Gv 6,56: “chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui... chi mangia me, vivrà per me”).

Se la chiesa è lo strumento della redenzione dell’umanità, ciò si deve unicamente al fatto che in essa vive e agisce il Signore glorioso. Pertanto, un discorso sulla chiesa implica un discorso su Cristo e sull’eucaristia.

2. L’eucaristia “fa” la chiesa

Tutti i sacramenti costruiscono la chiesa, ma l’eucaristia lo fa in un modo particolare. In essa infatti, oltre all’efficacia salvifica del mistero pasquale, è presente lo stesso autore della salvezza, il Signore Gesù Cristo. Mentre si offre al Padre nel memoriale del suo sacrificio espiatorio, egli chiama la chiesa a diventare nella storia il suo corpo.

L’intimo rapporto tra l’eucaristia e la chiesa è un tema presente nella fede e nella teologia fin dai primissimi tempi. La comunione e l’unità della comunità cristiana di Gerusalemme si sviluppò proprio a partire dalla celebrazione liturgica della “frazione del pane” (At 2,42) e anche Paolo ricordava ai corinzi che la partecipazione all’unico pane è la fonte dell’unità: per il fatto che tutti mangiano l’unico pane eucaristico, tutti formano un unico corpo ecclesiale (1Cor 10,17)⁹¹.

Nella *Didaché* 9,4, un testo poco posteriore a Paolo, si legge:

Nel modo in cui questo pane spezzato era sparso qua e là sopra i colli e raccolto divenne una sola cosa, così si raccolga la tua chiesa nel tuo regno dai confini della terra.

Il pane formato da molti chicchi di grano e il vino nato da molti acini sono simbolo dell’unità di tutti i fedeli nell’unico corpo di Cristo.

In seguito tutta la patristica sottolineò questo stretto legame che unisce la chiesa con l’eucaristia. Agostino lo espresse in modo eminente chiamando l’eucaristia “segno di unità” (*Ep.* 185,6) e “vincolo di carità” (*In Ioan.* 26,13). L’unità e l’amore, due compiti che la chiesa è chiamata a vivere al suo interno e a portare poi agli uomini, scaturiscono dal mistero eucaristico. Il Cristo presente nell’eucaristia è colui che riunisce intorno a sé gli uomini e offre per essi tutto se stesso in segno di un amore che non conosce limiti. Essere punto di unione e vittima d’amore è il comandamento lasciato da Gesù alla sua chiesa. La chiesa e l’eucaristia si trovano in una reciproca interazione.

La virtù propria di questo alimento, che bisogna ben comprendere, è l’unità: un’unità tale che, riuniti nel suo corpo e divenuti sue membra, noi siamo ciò che riceviamo... Perciò bisogna vedere in questo cibo e in questa bevanda la società del suo corpo e delle sue membra, cioè la santa chiesa (*Serm.* 57).

Il tema, benché poco sfruttato, è noto pure alla scolastica. Tommaso considera l’eucaristia come il “sacramento dell’unità della chiesa” (*Summa Th.* III q. 82 a. 2 ad 3).

Sulla scia di questa lunga tradizione, il concilio Vaticano II afferma che “una comunità cristiana non può formarsi se non avendo come radice e come cardine la celebrazione della santissima eucaristia” (PO 6). Il rapporto dei singoli cristiani tra di loro e

⁹¹ Cf. su questo passo F. Puoz, “La unidad de la Iglesia en funcion de la Eucaristia”, *Greg* (1953) 145-183.

con Dio viene determinato dall'unione con il Cristo eucaristico. Si legge nella *Lumen gentium* 7:

Nella frazione del pane eucaristico noi veniamo elevati alla comunione con il Signore e tra di noi (1Cor 10,17). Così noi diventiamo membra di quel corpo (1Cor 12,27)... Tutte le membra devono essere conformate a lui, finché in esse non sia formato Cristo (Gal 4,19). Siamo perciò assunti entro i misteri della sua vita, configurati a lui, morti e risuscitati con lui, in attesa di regnare con lui (Fil 3,21; 2Tm 2,11; Ef 2,6; Col 2,12).

Il *Catechismo della chiesa cattolica* non poteva tralasciare questo aspetto.

L'unità del corpo mistico: l'eucaristia fa la chiesa. Coloro che ricevono l'eucaristia sono uniti più strettamente a Cristo. Per ciò stesso, Cristo li unisce a tutti i fedeli in un solo corpo: la chiesa. La comunione rinnova, fortifica, approfondisce questa incorporazione alla chiesa già realizzata mediante il battesimo. Nel battesimo siamo chiamati a formare un solo corpo. L'eucaristia realizza questa chiamata (n. 1396).

“La chiesa vive dell'eucaristia” è il titolo della lettera enciclica di Giovanni Paolo II sull'eucaristia nel suo rapporto con la chiesa (*Ecclesia de Eucharistia*).

Questa verità non esprime soltanto un'esperienza quotidiana di fede, ma racchiude in sintesi *il nucleo del mistero della chiesa*. (n. 1)... C'è un *influsso causale dell'eucaristia*, alle origini stesse della chiesa... la chiesa si edifica mediante la comunione sacramentale col Figlio di Dio immolato per noi (n. 21)... Con la comunione eucaristica la chiesa è parimenti consolidata nella sua unità di corpo di Cristo (n. 23)... Se l'eucaristia edifica la chiesa e la chiesa fa l'eucaristia, ne consegue che la connessione tra l'una e l'altra è strettissima (n. 26).

3. La necessità dell'eucaristia

Seguendo il IV concilio Lateranense, anche quello di Trento obbliga i cristiani alla confessione annuale e sancisce la necessità della comunione almeno una volta all'anno.

Chi nega che ogni cristiano di ambo i sessi, avendo raggiunto l'età della ragione, debba accostarsi annualmente alla santa comunione in occasione della Pasqua: sia anatema (DS 1659).

Trattandosi di una prescrizione ecclesiastica, la necessità acquista unicamente un valore giuridico (la necessità di precetto ecclesiastico), per cui la recezione dell'eucaristia non risulta di per sé indispensabile in modo assoluto alla salvezza (la necessità di mezzo salvifico). Infatti, non si fa nessun richiamo a un precetto scritturistico (si pensi a Gv 6,53!); e solo il battesimo e la penitenza, nel caso di peccato grave, vengono indicati come mezzi necessari per il conseguimento della salvezza (DS 1618, 1707).

Quindi, in fin dei conti si potrebbe fare a meno dell'eucaristia? È una conclusione che, seppure legittima dal punto di vista giuridico, non lo è sul versante morale e soprattutto ecclesiale. In effetti, senza l'eucaristia un cristiano perde la sua identità e non incarna nella propria vita quella salvezza che gli è stata donata nel battesimo, senza parlare poi di un rallentamento nella vita spirituale e morale.

Per la chiesa inoltre, come si è visto sopra, l'eucaristia diventa una necessità intrinseca. L'assioma: “l'eucaristia fa la chiesa” (H. de Lubac), significa che la chiesa diventa tale, ossia il corpo di Cristo, mentre celebra l'eucaristia. Dove non c'è l'eucaristia, là non esiste realmente la chiesa. Il Vaticano II ne prende atto.

Ogni volta che il sacrificio della croce... viene celebrato sull'altare, si compie l'opera della nostra redenzione. E insieme, col sacramento del pane eucaristico, viene rappresentata e prodotta l'unità dei fedeli, che costituiscono un solo corpo in Cristo (1Cor 10,17). Tutti gli uomini sono chiamati a questa unione con Cristo, che è la luce del mondo (LG 3).

Il battesimo, anche se fa entrare nella chiesa, non è propriamente il *sacramento della vita della chiesa*. Esso introduce nell'ambito della salvezza e dona la vita divina, accre-

sciuta con la forza particolare dello Spirito santo (la cresima). Il battesimo però non può essere paragonato all'eucaristia. Ad eccezione dell'eucaristia, tutti gli altri sacramenti, compresa la penitenza che all'origine era unica, vengono ricevuti una sola volta: essenzialmente (battesimo, cresima, ordine) o intenzionalmente (matrimonio, unzione). La ripetizione è una nota propria dell'eucaristia e ciò è dovuto appunto alla sua funzione ecclesiale: *far maturare la vita del corpo di Cristo manifestando l'unità e la differenziazione organica di quest'unico corpo*. In tale ottica, l'eucaristia non solo è necessaria, ma addirittura indispensabile.

4. La conservazione e l'adorazione del Cristo eucaristico

La chiesa antica, come avviene oggi nella chiesa orientale, non conosceva una devozione particolare per le specie consacrate al di fuori della messa (esse venivano conservate per portarle ai malati e agli assenti), un'esposizione pubblica o un'adorazione del Signore nel sacramento. Sotto l'influsso della mentalità platonica, ci si interessava di più alla realtà invisibile dell'eucaristia che alle sue forme esteriori. Comunque, nella celebrazione fu sempre tributata l'adorazione al Cristo eucaristico. Lo ordinava Cirillo di Gerusalemme: "Inchinati e pronuncia l'Amen con adorazione e devozione" (*Cat. mystag.* V,22), e Agostino affermava: "nessuno mangi questa carne senza aver prima adorato" (*In Psalmo 98,9*).

Il culto esterno dell'eucaristia s'introdusse nella chiesa latina a partire dalla seconda controversia eucaristica. Pian piano si svilupparono diverse forme di pietà: elevazione nella messa delle specie consacrate, esposizioni, processioni, benedizioni, adorazioni (le "Quarantore", l'adorazione perpetua)⁹².

I protesatanti, che consideravano la presenza di Cristo nell'eucaristia limitata al momento della comunione, respinsero la conservazione delle specie eucaristiche come pure il culto eucaristico. Questo errore fu condannato dal concilio di Trento.

Se qualcuno dirà che non è lecito conservare la santa eucaristia nel tabernacolo, ma che deve essere distribuita ai presenti subito dopo la consacrazione, o che non è lecito portarla solennemente agli ammalati: sia anatema (DS 1657).

Se qualcuno dirà che nel santo sacramento dell'eucaristia il Cristo... non deve essere adorato con il culto di latria, anche esteriore; e perciò non deve neppure essere venerato con una particolare solennità; né deve essere portato solennemente in processione, secondo il lodevole e universale rito e consuetudine della santa chiesa; o che non deve essere esposto pubblicamente all'adorazione del popolo; e che coloro che l'adorano sono degli idolatri: sia anatema (DS 1656).

La *finalità primaria* della conservazione dell'eucaristia nel tabernacolo consiste – secondo la prassi ecclesiale – nel provvedere la comunione ai malati e ai moribondi (il viatico). Accanto a questa, vi sono poi le *finalità secondarie*: le comunioni di devozione da distribuire ai fedeli fuori della messa e gli atti di pietà eucaristica. Finché perdurano le specie (e non soltanto fino alla comunione dell'ultimo dei fedeli, come ritengono i protestanti), il corpo eucaristico di Cristo deve essere adorato con il culto supremo

⁹² La differenza tra l'Oriente e l'Occidente riguardo al culto eucaristico non fu mai oggetto di contesa. La chiesa latina, consapevole dell'evoluzione avvenuta in essa, non cercò mai né di far riconoscere né di imporre la propria consuetudine alla chiesa orientale.

riservato a Dio (*latria*). È più che giustificato poi che tale culto venga espresso anche in forma esteriore.

Bisogna ribadire che l'adorazione eucaristica trova la sua motivazione unicamente nella *fede*. Il miracoloso, il pietismo e la magia religiosa non c'entrano. Le specie consacrate, portate in processione o mostrate ai fedeli, non "fanno vedere" niente al di là di quello che sono, se non a chi le guarda con gli occhi di fede⁹³. Questa sottolineatura è importante soprattutto nel mondo d'oggi in cui l'uomo sembra meno sensibile, rispetto al passato, al richiamo dei simboli e perciò facilmente è portato a muovere delle critiche verso una realtà religiosa che gli appare estranea.

Consapevole di questa trasformazione culturale, la riforma liturgica dopo il concilio Vaticano II ha eliminato certe incongruenze (ad es. l'esposizione del SS. Sacramento durante la messa, il tabernacolo nell'altare centrale della chiesa), ha prescritto di adattare il culto all'ambiente (in alcune zone sono scomparse le processioni con molto folclore e poca fede religiosa) e ha indicato altre forme della presenza sacramentale di Cristo, oltre a quella eucaristica, più consone alla sensibilità dell'uomo moderno (nella Scrittura, nella comunità dei credenti, nel ministro che presiede il culto)⁹⁴.

⁹³ "Che in questo sacramento sia presente il vero corpo e il vero sangue di Cristo 'non si può apprendere coi sensi, dice san Tommaso, ma con la sola fede, la quale si appoggia all'autorità di Dio' [*Summa Th.* III q. 75 a. 1]. Per questo, commentando il passo di Lc 22,19: 'Questo è il mio corpo...', san Cirillo dice: 'Non mettere in dubbio se questo sia vero, ma piuttosto accetta con fede le parole del Salvatore: perché essendo egli la verità, non mentisce' [*Comm. in Lucam* 22,19]" (Paolo VI, Lettera enciclica *Mysterium fidei*, cit. nel *Catechismo della chiesa cattolica* n. 1381).

⁹⁴ Per ulteriori approfondimenti: G. Comment, "L'adorazione eucaristica nel rinnovamento liturgico", in *Renward et alii, Eucaristia*, 233-257.

Capitolo VII

IL SEGNO SACRAMENTALE DELL'EUCARISTIA

Come in ogni sacramento, anche nell'eucaristia vanno distinti quattro elementi che fanno parte del segno sacramentale.

1. Materia e forma dell'eucaristia

Secondo l'attuale comprensione teologica, il segno esteriore del sacramento eucaristico va inteso in due sensi. In *sensu lato*, l'eucaristia è un'azione rituale in cui interviene il sacerdozio ministeriale e quello comune; vi è inclusa la liturgia della parola e le orazioni, la celebrazione del sacrificio eucaristico con le sue parti costitutive: il sacrificio e il convito sacrificale. Questi segni sono la causa efficiente dell'attualizzazione del sacrificio di Cristo e la garanzia della partecipazione ai suoi frutti salvifici.

Contemplato invece nell'ottica della scolastica, il segno esterno dell'eucaristia indica in *sensu stretto* la materia (il pane e il vino) e la forma (le parole dell'istituzione).

La materia

Per la validità dell'eucaristia si richiede il pane di grano e il vino d'uva. Il motivo di questa unanime dottrina della chiesa risiede nei racconti della cena, secondo i quali il Cristo impiegò proprio questa materia ordinando ai suoi discepoli di fare altrettanto (per il pane: Mt 26,26//Mc 14,22//Lc 22,19//1Cor 11,23; per il vino: Mt 26,29//Mc 14,25//Lc 22,18; 1Cor 11,27).

Le definizioni esplicite della chiesa romana compaiono nel medioevo. Nel 1202 papa Innocenzo III scriveva:

La forma apparente è quella del pane e del vino, la verità [realtà] è quella della carne e del sangue di Cristo, la virtù quella dell'unità e della carità. Il primo è *sacramentum et non res*; il secondo è *sacramentum et res*; il terzo è *res et non sacramentum* (DS 783).

La descrizione comprende i tre aspetti dell'evento sacramentale dell'eucaristia: il segno esteriore (pane e vino), il primo effetto (la presenza del corpo e sangue di Cristo) e l'effetto ultimo, ossia la grazia dell'unità e della carità.

Più tardi il concilio di Firenze (1439) ha apportato qualche precisazione.

Il terzo sacramento è quello dell'eucaristia, la cui materia è costituita dal *pane di grano* e dal *vino di uva*, a cui prima bisogna aggiungere pochissima acqua (DS 1320).

Si richiede il *pane di grano*. Ciò significa che non è ammessa un'altra materia, tipo formaggio o un pane cotto con sostanze estranee, come facevano le sette gnostiche del II-III s. Ma vengono anche esclusi altri tipi di cereali: orzo, segale, saggina⁹⁵.

“In conformità alla consuetudine rispettiva della chiesa occidentale e orientale” il pane può essere *azzimo o fermentato* (DS 1303). L'uso di un pane diverso da quello azzimo, prescritto dalla chiesa latina, non infrange la validità del sacramento celebrato

⁹⁵ Nel medioevo nasce il problema se l'uso di un pane diverso da quello di grano (il pane di cereali in uso nel paese) rende il sacramento invalido. Secondo Tommaso, il pane dovrebbe essere in prevalenza di farina di grano, ma vi si potrebbero aggiungere altri tipi di farine (*Summa Th.* III q. 74 a. 3).

con il pane lievitato. Se nel passato ci furono controversie su questo punto tra Oriente e Occidente, ciò era dovuto ai motivi storici di diritto ecclesiastico (la liceità). La dichiarazione del concilio di Firenze pose fine alla discussione, riconoscendo valide entrambe le tradizioni. La chiesa greca basa la sua prassi su due argomenti: Melchisedech si servì certamente del pane fermentato; solo questo pane, in quanto pane vivo, può costituire nell'eucaristia il segno di Cristo vivente. Invece la chiesa latina sostiene il suo uso con i seguenti argomenti: durante l'ultima cena Gesù impiegò il pane azzimo (le mazzoth); la fermentazione è ritenuta come una corruzione e quindi gli enzimi significano in modo allegorico il peccato e il male.

Per la validità si richiede poi il *puro vino naturale di uva*. La chiesa, unanime su questo punto, si è sempre opposta all'uso di un'altra materia, come avvenne nel caso di acquari o idroparastati (III s.) che impiegavano quale materia l'acqua. Non ha alcuna importanza invece, se il colore del vino sia rosso o bianco. "Come nel caso del pane, bisogna indubbiamente rispondere in senso affermativo alla questione se debba necessariamente usarsi il vino, mentre la questione se debba essere vino d'uva o di altro genere va lasciata alla libera decisione della Chiesa"⁹⁶. Oggi la chiesa esige il vino di uva.

Per la liceità (non per la validità) del sacramento, bisogna aggiungere al vino *un po' di acqua* (una quantità tale che non alteri la natura del vino). Viene aggiunta l'acqua perché si presume che Gesù – secondo l'usanza orientale – abbia bevuto il vino misto; inoltre, ciò ricorda il sangue e l'acqua che sgorgarono dal costato di Cristo e sta a indicare la congiunzione del popolo di Dio (acqua) al Cristo⁹⁷.

La forma

In quale momento avviene e da che cosa viene prodotta la conversione del pane-vino nel corpo-sangue di Cristo? Secondo la tradizione latina, la consacrazione si compie in virtù delle *parole di Gesù del racconto dell'istituzione*, così come vengono tramandate nel canone della messa⁹⁸.

Fino al IV s. era convinzione generale che per la valida celebrazione fosse necessaria la riproduzione dell'episodio della cena. A partire dal IV s. s'incomincia ad aggiungere al racconto dell'istituzione una preghiera sacrificale indirizzata allo Spirito; è la cosiddetta *epiclesi consacratrice* (per la prima volta in Cirillo di Gerusalemme, *Cat. myst.* XXIII,7), una supplica rivolta allo Spirito di santificare le specie sulle quali verranno pronunciate le parole della consacrazione. Anche nella liturgia della chiesa egiziana e di quella romana è presente una invocazione allo Spirito Santo, ma dopo il racconto

⁹⁶ Auer - Ratzinger, *Il mistero dell'eucaristia*, 231.

⁹⁷ Cipriano fu il primo che, correggendo un abuso nell'uso dell'acqua, ha ricordato la prassi tradizionale; cf. C.T. Maleya, "L'acqua come materia eucaristica in san Cipriano", *RivTeol* 9 (1998) 373-386. "Si unisce l'acqua perché... si crede che il Signore stesso abbia usato il vino misto ad acqua nell'istituzione di questo sacramento, e anche perché questo si addice al memoriale della passione del Signore... il sangue e l'acqua, sono sgorgati dal fianco di Cristo (Gv 19,34); questo sta anche a significare l'effetto di questo sacramento che è l'unione del popolo cristiano a Cristo... quando dunque si mischia nel calice l'acqua col vino, si unisce il popolo a Cristo, e il popolo fedele si congiunge e si unisce con colui nel quale crede" (DS 1319-1320).

⁹⁸ Cf. E. Ruffini, "A proposito della *forma* della eucaristia. Problematiche attuali", *Rivista di Pastorale Liturgica* 125 (1984) 3-9.

dell'istituzione (*Costituzioni Apostoliche* VIII,12); è la cosiddetta “epiclesi per la comunione”: una supplica volta a ottenere in virtù dello Spirito l'efficacia salvifica in colui che riceve l'eucaristia.

L'epiclesi non ha nessun fondamento scritturistico ed è semplicemente una formula di origine liturgica, con cui si vuole indicare l'autore della trasformazione delle specie: lo Spirito⁹⁹. Considerata sempre di più dal punto di vista teologico, ad essa è stato assegnato in Oriente un potere consacratario, mentre le parole di Cristo hanno assunto il valore di una citazione. Si tratta, senz'altro, di uno spostamento d'accento dal momento della consacrazione che opera il sacrificio (le parole dell'istituzione) alla causa della consacrazione stessa che rende presente sotto le sacre specie il Signore glorioso (l'epiclesi), attribuita proprio all'azione dello Spirito¹⁰⁰.

La differenza dei punti di vista tra la chiesa orientale e quella occidentale, accresciuta da forti polemiche, portò a una controversia sulla forma dell'eucaristia. Per dissipare i dubbi, il concilio di Firenze dichiarò espressamente:

Forma di questo sacramento sono le parole con cui il Salvatore l'ha consacrato. Il sacerdote, infatti, consacra parlando *in persona Christi*. È in virtù delle stesse parole che la sostanza del pane si trasforma in corpo di Cristo, e la sostanza del vino in sangue (DS 1321).

La stessa dottrina fu riconfermata dal concilio di Trento.

Sempre vi è stata nella chiesa di Dio questa fede, che, cioè, subito dopo la consacrazione, sotto l'apparenza del pane e vino vi è il vero corpo di nostro Signore e il suo vero sangue, insieme con la sua anima e divinità. La chiesa ugualmente professa che in forza delle parole [istituzionali] il corpo è sotto la specie del pane e il sangue sotto la specie del vino (DS 1640).

La consacrazione avviene in forza delle stesse parole con cui Cristo – che ora agisce tramite il ministro ordinato – presentò agli apostoli il pane e il calice. Nella liturgia romana le *parole della consacrazione* sono:

Prendete e mangiatene tutti: questo è il mio corpo offerto in sacrificio per voi. Prendete e bevete tutti: questo è il calice del mio sangue per la nuova ed eterna alleanza, versato per voi e per tutti in remissione dei peccati.

La questione della concelebrazione

Con la riforma liturgica del concilio Vaticano II si è ripresentato un problema dibattuto a partire dal medioevo: il valore dogmatico della *concelebrazione*.

Non esistono documenti sull'origine di questa pratica¹⁰¹. Fin dall'inizio l'eucaristia era celebrata in forma comunitaria, come un'azione culturale eseguita dal presidente e dalla comunità concelebrazione. La “concelebrazione” esprimeva allora la mentalità

⁹⁹ Sull'epiclesi cf. ad es. P. Raffin, “Théologie et signification de l'épiclesse eucharistique”, *VieSp* 134 (1980) 181-190; M.-J. Poiré, “L'Esprit qui sanctifie les dons et l'Église”, *La Maison-Dieu* 201 (1995) 35-55.

¹⁰⁰ Sul rapporto dello Spirito santo con l'eucaristia: R.A. Adams, “The Holy Spirit and the Real Presence”, *ThSt* 29 (1968) 37-51; P. McGoldrick, “The Holy Spirit and the Eucharist”, *IrTQ* 50 (1983-84) 48-66; E.J. Kilmartin, “The Active Role of Christ and the Holy Spirit in the Sanctification of the Eucharistic Elements”, *ThSt* 45 (1984) 225-253.

¹⁰¹ La concelebrazione, in senso stretto, indica la partecipazione di più sacerdoti a un'unica e identica celebrazione eucaristica, a prescindere dall'espressione esteriore adottata per significarla. Su questa tematica cf. *La Maison-Dieu* 35 (1953) e 224 (2000); J.M. Hanssens, “La concelebrazione sacrificale della Messa”, *Divinitas* 2 (1958) 242-267; A.-M. Roguet, “Pour une théologie de la concélébration”, *La Maison-Dieu* 88 (1966) 116-126; J. Kleiner, “Théologie de la concélébration. Réponse à quelques objections”, *Esprit et Vie* 89 (1979) 671-680; “Théologie de la concélébration”, *Esprit et Vie* 90 (1980) 548-554; R.M. Schmitz, “Il sacrificio della Messa e la concelebrazione frequente”, *Divinitas* 26 (1982) 204-223.

cristiana: l'unità e la diversità gerarchica della chiesa in preghiera. Il presidente spesso formava un gruppo (il presbiterio) e la celebrazione veniva svolta in modo tale che il gruppo presidente (ministri ordinati) operava insieme, mentre il vescovo era il solo a pronunciare le parole della consacrazione. Secondo la *Tradizione apostolica* di Ippolito (III s.), i concelebranti si univano all'intenzione di consacrare, espressa dal presidente ad alta voce, e manifestavano questa intenzione stendendo le mani sulle offerte.

La concelebrazione nel senso antico (con le parole consacratrici pronunciate soltanto dal celebrante principale) si è sempre mantenuta in Oriente fino ad oggi.

In Occidente, a partire dal VII/VIII s. tutti i sacerdoti si vedono intervenire nella concelebrazione con la recita delle parole del canone. A Roma, il papa concelebbrava con i cardinali-preti “che si raggruppa[va]no attorno all'altare alla sua destra e alla sua sinistra, tenendo le mani sulle oblate... Essi recitan[van]o il canone con il Pontefice, ma in modo tale che la sua voce si intende[va] distintamente, al di sopra delle loro” (*Ordo Romanus III*).

Con il tempo l'uso della concelebrazione veniva sempre più limitato fino quasi a scomparire (dal XIII s.). Casi isolati sono costituiti dalle ordinazioni sacerdotali, dalle consacrazioni episcopali e dalle concelebrazioni nelle cattedrali francesi nelle feste più grandi. Il cambiamento era dovuto a una nuova visione del sacramento (oggettiva) e del ministero sacerdotale (a partire dal concilio di Trento sempre più giuridica), per cui la celebrazione eucaristica si presentava piuttosto come un affare del singolo sacerdote (la messa privata) che della comunità¹⁰².

In questo clima è nata la questione teologica dell'*unità al momento di pronunciare le parole della consacrazione*: se tutti i concelebranti non pronunciano esattamente nello stesso istante le parole consacratrici, si rischia di escludere dalla consacrazione (ossia di renderla invalida) alcuni di essi o lo stesso presidente, per il fatto di essere stati preceduti da altri nel tempo. Rispondendo a discussioni del genere, papa Innocenzo III († 1246) affermò saggiamente che per la validità si richiede l'intenzione di ciascuno dei concelebranti, applicata all'istante in cui il celebrante principale pronuncia le parole della consacrazione. Più tardi la stessa opinione verrà ribadita da Tommaso¹⁰³.

Nei tempi moderni la questione è stata rimessa in discussione con la concelebrazione dei cardinali e dei vescovi nel Congresso Eucaristico tenutosi a Roma nel 1922. Il movimento liturgico aveva assegnato ai fedeli un ruolo attivo nella messa. Di fronte a questa attività “concelebrante” da parte dei fedeli, occorreva specificare il valore della concelebrazione dei presbiteri. Nel 1956 Pio XII ha dichiarato che, nel rito latino, per la validità non è sufficiente avere e manifestare la volontà di far proprie le parole e gli atti del celebrante principale (essendo semplicemente presente nella chiesa), ma si richiede la formulazione individuale delle parole della consacrazione da parte di tutti i concele-

¹⁰² Cf. C. Vogel, “Une mutation culturelle inexpliquée: le passage de l'Eucharistie communautaire à la messe privée”, *RevSR* 54 (1980) 231-250; Id., “La multiplication des messes solitaires au Moyen Age. Essai de statistique”, *RevSR* 55 (1981) 206-213.

¹⁰³ Si veda B.-D. De La Soujeole, “Questions sur la concélébration eucharistique”, *Revue Thomiste* 105 (2005) 103-110.

branti (la cui collocazione è nel presbiterio). Secondo le norme attualmente stabilite, la concelebrazione presbiterale non può avvenire se non in forma solenne.

Questo significa che “la concelebrazione è un atto collegiale dei sacerdoti concelebbranti, che pone l’unico sacrificio della messa (non una pluralità di sacrifici), il quale però può essere considerato da ciascuno dei concelebbranti come il ‘proprio sacrificio’ ”¹⁰⁴. La messa concelebbrata non costituisce una somma di parti giustapposte, pari al numero dei presbiteri, ma una sola celebrazione offerta da più ministri; essi agiscono insieme in nome di Cristo in virtù dei legami che li uniscono nel loro sacerdozio (collegio presbiterale: *omnes unum in Christo*) e per mezzo di essi, invece di agire attraverso un solo ministro, agisce lo stesso Cristo. Quindi, la messa concelebbrata è una totalità indivisibile, sia nel suo aspetto esterno di azione liturgica (la consacrazione dello stesso pane e vino) che nel suo valore infinito di evento salvifico (l’azione sacrificale di Cristo). Ma pur essendo tale, ogni ministro può avere parte all’unico sacrificio della messa, che così diventa “proprio”.

Per comprendere la natura della concelebrazione dei presbiteri, occorre tener conto del carattere dell’ordine. Nell’eucaristia ogni fedele esercita il potere sacramentale ricevuto, usando un segno. Tutti i battezzati lo fanno con la comunione, i cresimati esercitando funzione profetica con gli uffici di lettore, salmista, accolito, commentatore ecc. Il sacerdote invece (oltre alla comunione) lo fa partecipando alla consacrazione *in persona Christi*. Per cui, se egli non usa questo potere specificamente sacerdotale, rinuncia a partecipare come ministro di Cristo all’azione sacrificale.

In questa ampia prospettiva, la “concelebrazione” significa un coinvolgimento attivo di tutti, secondo il proprio modo di partecipazione al sacerdozio di Cristo, nella liturgia eucaristica. La concelebrazione diventa così un mezzo per rendere visibile in un determinato tempo e spazio l’unità della chiesa-corpo di Cristo, oltre che l’unità del ministero ordinato e dell’azione sacrificale di Cristo. “Manifestare l’unità del sacerdozio, l’unità della chiesa, l’unità del suo sacrificio, ecco le ragioni per le quali, restaurando nella chiesa latina la concelebrazione, se ne è introdotto l’uso frequente e abituale”¹⁰⁵.

Quando i sacerdoti, che abitualmente celebrano per conto proprio, si riuniscono nella concelebrazione eucaristica, allora si rende visibile la loro profonda unione collegiale (il sacerdote non è indipendente) riguardo a Cristo, di cui condividono il sacerdozio, e riguardo ad ogni altro sacerdote, con il quale condividono tale sacerdozio¹⁰⁶.

Quando ogni membro dell’assemblea partecipa secondo la propria funzione ecclesiale (in virtù del battesimo, cresima, ordine) alla liturgia eucaristica, allora la chiesa-corpo di Cristo manifesta pienamente la sua struttura gerarchica. Sotto la presidenza del primo concelebbrante la diversità della chiesa viene ordinata nell’unità profonda (come in una sinfonia, le diverse partiture contribuiscono all’armonia dell’insieme).

¹⁰⁴ Auer - Ratzinger, *Il mistero dell’eucaristia*, 237-238.

¹⁰⁵ E. La Verdère, “La concelebrazione segno e fattore dell’unità”, in Renwart *et alii*, *Eucaristia*, 189-210 (qui 209-210).

¹⁰⁶ Cf. A. Aranda, “Sulla comunionalità sacerdotale”, *Annales theologici* 13 (1999) 489-502.

Quando, infine, intorno a un solo altare si raduna tutta la comunità, allora si manifesta chiaramente l'unità del sacrificio di Cristo offerto dalla chiesa. La certezza intellettuale si tramuta così in un'esperienza reale.

2. Ministro e soggetto dell'eucaristia

Come avviene in ogni sacramento, anche nell'eucaristia il ministro e il ricevente devono essere due persone distinte.

Il ministro

Occorre distinguere due ambiti: – dogmatico: il ministro della vera e propria attuazione dell'eucaristia; – liturgico: il ministro della distribuzione del pane-vino consacrato.

Il ministro dell'esecuzione

Il vescovo e il presbitero validamente ordinati sono gli unici ministri del sacramento dell'eucaristia che si compie nel sacrificio della messa.

Fin dall'inizio la chiesa è rimasta ferma su questa posizione, respingendo sempre le tendenze eterodosse¹⁰⁷. Contro l'abuso dei montanisti (III s.) e dei priscillianisti (IV s.), che conferirono l'ordinazione alle donne, è rivolta la critica di Epifanio (*Adversus haereses* 49; 79). I gruppi ereticali del medioevo a loro volta, gli albigesiani e i valdesi, concessero il potere di consacrare ai laici. Condannando questo errore e quelli precedenti, il concilio Lateranense IV (1215) definisce:

Questo sacramento [l'eucaristia] non può assolutamente compierlo nessuno, se non il sacerdote che sia stato regolarmente ordinato, secondo i poteri della chiesa che lo stesso Gesù Cristo concesse agli apostoli e ai loro successori (DS 802).

I protestanti accettavano soltanto il sacerdozio comune dei fedeli, mentre negarono l'esistenza di quello ministeriale e quindi il suo legame con l'esecuzione dell'eucaristia. L'ordinazione si trasformava così in un mandato da parte della comunità a svolgere la missione e l'ufficio della predicazione. In risposta, il concilio di Trento ha dichiarato:

Se qualcuno dirà che con le parole: "Fate questo in memoria di me" (1Cor 11,25), Cristo non ha costituito i suoi apostoli sacerdoti o non li ha ordinati perché essi e gli altri sacerdoti offrano il suo corpo e il suo sangue: sia anatema (DS 1752).

La chiesa ha sempre interpretato le parole di Cristo: "fate questo in memoria di me", come l'istituzione del sacerdozio ordinato. Il mandato di Cristo nell'istituzione dell'eucaristia è la principale prova scritturistica da cui si desume che la vocazione e la consacrazione del sacerdote sono da considerare costitutive per la celebrazione dell'eucaristia (cf. anche 1Cor 4,1; Eb 5,1-3; 8,1-3)¹⁰⁸.

La definizione del concilio di Trento riconferma la tradizione della chiesa. Già Ignazio di Antiochia riteneva l'eucaristia valida soltanto se celebrata "dal vescovo o da un suo delegato" (*Ad Smyrn.* 8,1). Simile la descrizione della cena eucaristica che offre il martire Giustino.

¹⁰⁷ Cf. H.-M. Legrang, "La présidence de l'Eucharistie selon la tradition ancienne", *Spiritus* 18 (1977) 409-431; C.-M. Guillet, "La femme et la présidence de l'Eucharistie", *Spiritus* 20 (1979) 199-219.

¹⁰⁸ Si veda A. Ambrosiano, "Sacerdozio ministeriale ed Eucaristia", *Asprenas* 17 (1970) 108-147.

Quindi a colui che presiede i fratelli si porta del pane e un calice di acqua e di vino ed egli... compie l'eucaristia... Poi, quando colui che presiede ha celebrato l'eucaristia e tutto il popolo ha acclamato, quelli che noi chiamiamo diaconi danno a ciascuno dei presenti una porzione del pane e vino con l'acqua... e ne portano agli assenti... Cristo ha consegnato l'eucaristia solo agli apostoli (*I Apol.* 65; 66).

In virtù dell'ordinazione, il sacerdote viene abilitato ad agire in persona di Cristo¹⁰⁹, avendo il potere di consacrare. Inoltre si richiede, per la validità, che il ministro pronunzi fedelmente le parole consacratrici con l'intenzione di fare ciò che fa la chiesa.

Il ministro della distribuzione

Il *sacerdote* o il *diacono* sono ministri ordinari della distribuzione delle specie consacrate. Dopo il concilio Vaticano II, questo ufficio viene esteso in via straordinaria ai *laici*. Ciò si fonda sull'antica prassi della chiesa. Fin dall'inizio infatti, soprattutto al tempo delle persecuzioni e tra i padri del deserto, era usuale che i laici si comunicassero da soli.

Coloro che fanno la vita monacale nel deserto, dove non si trovano sacerdoti, conservano la comunione in casa loro e la prendono da sé. Ad Alessandria e in Egitto, ciascuno, anche fra il popolo, ha per lo più la comunione in casa sua e, quando vuole, la prende da sé. Infatti, una volta che il sacerdote ha compiuto il sacrificio e ha distribuito l'ostia, chi l'ha ricevuta tutta intera, quando ogni giorno ne prende una parte, ha ragione di credere che ne partecipa e la riceve da colui che gliel'ha data. Anche in chiesa il sacerdote distribuisce la particola e colui che la riceve l'avvicina alla bocca di propria mano (Basilio, *Ep.* 93).

Il *modo di amministrare la comunione* subì una evoluzione. L'originaria prassi liturgica dei primi secoli, secondo la quale l'ostia veniva deposta sulla mano, fu sostituita nel medioevo con la deposizione dell'ostia direttamente nella bocca del ricevente; si voleva così evitare il pericolo di una profanazione.

L'attuale *formula* usata nella distribuzione ("Il corpo di Cristo" a cui il ricevente risponde: "Amen") è di origine orientale. È una abbreviazione della formula più antica ("Corpo di Cristo per la vita eterna") e di quella deprecatoria medievale ("Il corpo del nostro Signore Gesù Cristo custodisca l'anima tua per la vita eterna").

Il soggetto

Il soggetto dell'eucaristia è *ogni battezzato*. Di per sé l'eucaristia è un sacramento degli adulti, ma all'origine veniva spesso amministrata anche ai neonati sotto la specie del vino (tale prassi perdura finora nella chiesa greca). Dal medioevo in poi s'impone l'uso di amministrarla ai soli adulti. Nel 1910 Pio X fissa il settimo anno di età come norma per la recezione dell'eucaristia. Si presume che l'uomo (il bambino) a questa età sia in grado di distinguere il pane consacrato da quello ordinario e abbia la capacità di un incontro religioso con Cristo.

¹⁰⁹ Il *ministro principale* dei sacramenti è sempre Cristo. I ministri ordinati agiscono in nome suo, sono perciò i *ministri secondari* o *strumentali*. Il concilio Vaticano II, parlando di diverse presenze di Cristo nelle azioni liturgiche, distingue una duplice presenza di Cristo nell'eucaristia: "È presente nel sacrificio della messa sia nella persona del ministro, 'egli che, offertosi una volta sulla croce, offre ancora se stesso per il ministero dei sacerdoti', sia soprattutto sotto le specie eucaristiche" (SC 7).

Le condizioni per la recezione

Fin dall'inizio lo *stato di grazia* dei fedeli era ritenuto una condizione necessaria per una efficace recezione della comunione eucaristica, e quindi vigeva l'obbligo di previa confessione sacramentale (per i peccati gravi). Questa prescrizione si ritrova già nella *Didaché* 14,1: "spezzate il pane e rendete grazie, dopo che vi sarete confessati dei vostri peccati". Il concilio di Trento esige "riverenza e santità" (DS 1646-1647). Nel caso in cui fosse impossibile accostarsi al sacramento della penitenza (ad es. per la mancanza dei confessori) – che è il mezzo ordinario di purificazione dei peccati gravi –, diventa sufficiente la contrizione perfetta. Il concilio di Trento condanna comunque l'opinione che come preparazione basti la sola fede (DS 1648)¹¹⁰.

Un'erronea visione dell'amore coniugale portò alcuni Padri (Origene, Girolamo, Gregorio Magno) ad esigere – in base a 1Sam 21,5-6 – l'astensione dal legittimo uso del matrimonio prima di fare la comunione. È una prescrizione invalida.

Fin dal II s. è attestato il precetto di osservare il *digiuno* per un certo tempo prima della comunione. Tale prassi subì varie modifiche. Oggi si richiede almeno un'ora di digiuno (l'acqua è esclusa) prima della recezione dell'eucaristia.

La frequenza della comunione

Nella chiesa antica si riceveva la comunione in ogni celebrazione eucaristica e anche in forma quotidiana, perlomeno in Egitto e a Roma dove dalla fine del II s. si celebrava l'eucaristia tutti i giorni. Tale prassi comunque non aveva un carattere rigido, come l'attesta Agostino: "alcuni si comunicano ogni giorno, altri solo in giorni determinati" (*Ep.* 54,2) e Girolamo: "conosco certo la consuetudine romana di ricevere quotidianamente il corpo del Signore e non intendo lodarla né biasimarla. Ognuno può seguire il proprio punto di vista" (*Ep.* 71,6).

Dalla fine del IV s. la comunione subisce un progressivo regresso dovuto ai vari motivi: l'accresciuto rispetto per l'eucaristia, l'affermarsi dell'istituto della penitenza, il periodo di rilassamento dei fedeli dopo il tempo delle persecuzioni. Il cambiamento doveva essere notevole, se il sinodo di Agde (506), nell'attuale Francia, era costretto ad affermare che quei laici che "non si comunicano a Natale, Pasqua e Pentecoste, non devono più essere considerati come cattolici". Queste tre solennità diventano nel medioevo i tempi abituali in cui si faceva la comunione.

A parte i motivi elencati sopra, bisogna aggiungere altri ostacoli che contribuirono a una disaffezione verso la comunione frequente: di tipo finanziario (per amministrare o portare la comunione a casa, i preti esigevano un'offerta), pastorale (le grandi parrocchie e la scarsa formazione del clero) e ascetico-dogmatico (diversamente da come avveniva nell'antichità e oggi, era richiesto l'adempimento di numerose pratiche ascetiche come preparazione alla comunione).

¹¹⁰ Cf. J. Galot, "Eucaristia e penitenza: problema teologico e pedagogico", *CivCatt* 125 (1974) 125-136; A. Marranzini, "Eucaristia e penitenza", *CivCatt* 135 (1984) 16-30.

Tutto questo spiega perché il concilio Lateranense IV e più tardi quello di Trento richiesero almeno una comunione all'anno (a Pasqua). Nello spirito del rinnovamento eucaristico, il *Catechismo della chiesa cattolica* raccomanda:

È conforme al significato stesso dell'eucaristia che i fedeli, se hanno le disposizioni richieste, *si comunichino ogni volta* che partecipano alla Messa (n. 1388).

La comunione sotto le due specie

La controversia sorse nel XIV s. ad opera del maestro Pietro di Dresda († 1440) che per la prima volta sostenne la necessità della recezione dell'eucaristia sotto le due specie, in corrispondenza alla doppia istituzione di Cristo. L'idea fu ripresa dai fratelli boemi (ussiti), i calicisti e i taboriti. Nel 1415 il concilio di Costanza negò ai laici la possibilità della duplice comunione, riservandola unicamente al sacerdote celebrante.

La comunione sotto le due specie cominciarono a praticare i protestanti. Il concilio di Trento si oppose a tale innovazione e stabilì che i laici e gli stessi sacerdoti non-consacranti devono comunicarsi sotto una sola specie, "perché in ciascuna specie è presente tutto il Cristo e si prende interamente parte al suo sacrificio".

La comunione sotto una sola specie fu sempre ritenuta dalla chiesa valida e sufficiente (lo dimostra la comunione a casa o agli infermi fatta sotto la sola specie del pane e la comunione dei bambini sotto la sola specie del vino). A sostegno di questa dottrina ci si richiama al dato biblico: in Gv 6 ricorre la duplice espressione di "mangiare e bere", ma anche quella di "mangiare".

La nuova disciplina ecclesiastica introdotta dal concilio Vaticano II consente la comunione sotto le due specie in alcuni casi. La più recente disposizione (1970) concede agli Ordinari il diritto di ampliare queste possibilità.

Bibliografia

- Auer J. - Ratzinger J., *Il mistero dell'eucaristia. La dottrina generale dei sacramenti e il mistero dell'eucaristia* (Piccola dogmatica cattolica 6), Assisi 1989².
- Betz J., "L'eucarestia come mistero centrale", in J. Feiner - M. Löhrer (ed.), *Mysterium Salutis*. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza. IV/2, vol. 8, Brescia 1977², 229-384.
- Biffi J., "Il trattato teologico sull'Eucaristia: principi e progetto", *ScCatt* 117 (1989) 341-365.
- Castelli F., "L'Eucaristia nella letteratura contemporanea", *CivCatt* 135 (1984) 225-240.
- Catechismo della chiesa cattolica*, Città del Vaticano 1992, Parte seconda Sez. seconda cap. I art. 3 §§ 1322-1419: "Il sacramento dell'eucaristia".
- Cipriani S., "L'eucaristia, attualizzazione della storia della salvezza", *Via, Verità e Vita* 22 (1969) 29-45.
- Cirillo L., "La problematica contemporanea sulle origini della Eucarestia nel Nuovo Testamento", *Asprenas* 12 (1965) 505-523.
- Colombo G., "La dimensione cristologica dell'eucaristia", *Communio* 35 (1977) 5-17.
- "Eucaristia", *ScCatt* 114 (1986) 548-555.
- "Per il trattato sull'Eucaristia (I)", *Teologia* 13 (1988) 95-131; (II) 14 (1989) 105-137.
- Colombo G. - Biffi J., "Eucaristia e polemica", *Teologia* 8 (1983) 166-180.
- Concilium* (Brescia) (1968/10): Sacra Scrittura: "L'incontro con Dio nell'eucaristia".
- da Spinetoli O., "Il segno eucaristico nel racconto della moltiplicazione dei pani (Mt, Lc e Gv)", *PSV* 7 (1983) 99-111.
- Emmanuel* 100 (1994).
- Falsini R., *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti* (Collana di teologia e di spiritualità 2), Milano 1990³, 161-222.
- Forte B., "Il primato nell'Eucaristia. Considerazioni ecumeniche intorno al servizio petrino nella Chiesa", *Asprenas* 23 (1976) 391-410.
- Galot J., "Perché parliamo di Eucaristia?", *CivCatt* 134 (II 1983) 357-368.
- "Le sens de l'Eucharistie", *Esprit et Vie* 94 (1984) 209-218.
- George A., "Les Sacrifices de l'Exode dans la pensée de Jésus à la Cene", *Lumière et Vie* 7 (1952) 29-38.
- Gerken A., "Kann sich die Eucharistielehre ändern?", *ZKT* 97 (1975) 415-429.
- Ghirardi M., "Ai margini d'una controversia eucaristica", *ScCatt* 84 (1956) 289-300.
- Goraudo C., "Vers un traité de l'Eucharistie à la fois ancien et nouveau", *NRTh* 112 (1990) 870-887.
- Hamman A. (ed.), *L'Eucharistie dans l'antiquité chrétienne*, Desclée 1981.
- Kasper W., "Unità e molteplicità degli aspetti dell'eucaristia. In merito al recente dibattito su figura e senso fondamentali dell'eucaristia", in *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, 312-334.
- LaVerdiere E., "The Eucharist, Sacrament of the Transformation of the World", *Emmanuel* 99 (1993) 378-385.
- Marot H., "Déclaration commune sur la doctrine Eucharistique", *Irénikon* 45 (1972) 84-91.

- Masuda S., "The Good News of the Miracle of the Bread: The Tradition and its Markan Redaction", *NTS* 28 (1982) 191-219.
- Mpongo L., "Pain et vin pour l'Eucharistie en Afrique noire? Le problème a-t-il été bien posé?", *NRTh* 108 (1986) 517-531.
- Neufeld K.H., "Luterani e cattolici in dialogo sull'Eucaristia", *CivCatt* 130 (IV 1979) 460-472.
- Nicolas J.-H., *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità. II: La Chiesa e i sacramenti* (Teologia e filosofia XX/2), Città del Vaticano 1992, 301-474.
- Nocke F.-J., *Parola e gesto. Per comprendere i sacramenti* (Giornale di teologia 180), Brescia 1988, 63-83 ["La comunità di mensa dell'eucaristia"].
- Nothomb D., "Une Eucharistie sans pain ni vin? Eléments de réflexion pour un problème pastoral", *NRTh* 105 (1983) 69-79.
- Panimolle S.A., "La dottrina eucaristica nel racconto giovanneo della moltiplicazione dei pani (Gv 6,1-15)", *Studia Anselmiana* 66 (1977) 73-88.
- Parola Spirito e Vita* 7 (1982): "La Cena del Signore".
- Pasquato O., "Eucaristia e Chiesa in Giovanni Crisostomo", *EphLit* 102 (1988) 240-252.
- Pless J.T., "Implications of Recent Exegetical Studies for the Doctrine of the Lord's Supper. A Survey of the Literature", *ContQ* 48 (1984) 203-220.
- Renwart L. et alii, *Eucaristia. Aspetti e problemi dopo il Vaticano II*, Assisi 1968.
- Rocchetta C., *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica sui sacramenti quali "meraviglie della salvezza" nel tempo della chiesa* (Nuovi saggi teologici 19), Bologna 1988⁴, 323-372.
- Ryan H.J., "La dichiarazione di Windsor intorno alla dottrina sull'Eucaristia", *CivCatt* 125 (IV 1974) 26-35.
- Savoia L., "Elementi della struttura fondamentale dell'Eucaristia", *SacraDoct* 12 (1967) 293-318.
- Schneider Th., *Segni della vicinanza di Dio. Compendio di teologia dei sacramenti* (Btc 44), Brescia 1989³, 130-193.
- Senior D., "The Eucharist in Mark: Mission, Reconciliation, Hope", *BibThBull* 12 (1982) 67-72.
- Suriano T., "Eucharist Reveals Jesus: The Multiplication of the Loaves [Mc 6,30-44; 8,1-9]", *The Bible Today* 58 (1972) 642-651.
- Testa E., "Influssi giudeo-cristiani nella liturgia eucaristica della chiesa primitiva", in *Studia Hierosolymitana in onore di P. Bellarmino Bagatti. II. Studi esegetici* (SBF Collectio Maior 23), Jerusalem 1976, 192-225.
- "La settimana santa dei giudeo-cristiani e i suoi influssi nella Pasqua della grande Chiesa", *LA* 35 (1985) 163-202.
- Tillard J.-M.R., "L'Éucharistie sacrement de l'Église communion", in B. Lauret - F. Refoulé (ed.), *Initiation à la pratique de la théologie. III: Dogmatique 2*, Paris 1983, 437-463.
- van Cangh J.-M., "Les origines de l'Eucharistie. Les cas des Actes des Apôtres apocryphes", in A. Marchadour (ed.), *L'évangile exploré. Mélanges à S. Légasse* (LD 166), Paris 1996, 393-414.

Vorgrimler H., *Teologia dei sacramenti* (Giornale di teologia 212), Brescia 1992, 172-689.

Warnach V., “Realtà simbolica dell’eucaristia”, *Conc* 4 (1968) 1674-1697.

Whallon W., “The Pascha in the Eucharist”, *NTS* 40 (1994) 126-132.

Williamson L., Jr., “An Exposition of Mark 6:30-44”, *Interpretation* 30 (1976) 169-173.

Documenti del magistero:

Benedetto XIV, Esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis* sull’Eucaristia fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa 22-II-2007.

Concilio Vaticano II, Costituzione sulla liturgia *Sacrosanctum Concilium* cap. III: “il mistero eucaristico” 4-XII-1963 (EV 1: nn. 83-106).

Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera *Sacerdotium ministeriale* su alcune questioni riguardanti il ministro dell’Eucaristia 6-VIII-1983 (EV 9: nn. 380-393).

Congregazione per i Riti, Istruzione *Eucharisticum mysterium* sul culto del mistero eucaristico 25-V-1967 (EV 2: nn. 1293-1367).

Congregazione per i Sacramenti e il Culto Divino, Istruzione *Immensae caritatis* sulla comunione sacramentale 29-I-1973 (EV 4: nn. 1924-1944).

— Decreto *Eucharistiae sacramentum* e *Premesse* sulla comunione e culto eucaristico fuori della messa 21-VI-1973 (EV 4: nn. 2509-2563).

— Istruzione *Inaestimabile donum* su alcune norme relative al culto eucaristico 3-IV-1980 (EV 7: nn. 288-323).

— Notificazione *Le Saint-Siège* sulla comunione nella mano 3-IV-1985 (EV 9: nn. 1532-1541).

Giovanni Paolo II, Lettera *Dominicae cenae* sul mistero e culto eucaristico 24-II-1980 (EV 7: nn. 151-232).

— Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* sull’Eucaristia nel suo rapporto con la Chiesa 17-IV-2003.

Lettera *La Congrégation* sulla richiesta di Schillebeeckx d’aderire a “*Sacerdotium ministeriale*” 13-VI-1984 (EV 9: nn. 830-836 in seguito EV 10: nn. 894-901).

Paolo VI, Enciclica *Mysterium fidei* sulla dottrina e culto dell’Eucaristia 3-IX-1965 (EV 2: nn. 406-443).

Segretariato per l’Unità dei Cristiani, Dichiarazione *Dans ces derniers temps* sulla posizione della chiesa cattolica circa la partecipazione comune all’Eucaristia 7-I-1970 (EV 3: nn. 1948-1957).

Indice

INTRODUZIONE	1
Parte prima: Evoluzione storica	
CAPITOLO I: LE PREFIGURAZIONI DELL'EUCARISTIA	2
1. Fondamento antropologico	2
Il pasto nella vita dell'uomo	2
La mensa: segno di comunione	3
2. Il giudaismo	4
La pasqua dell'Egitto (Es 12,1-14)	4
La celebrazione annuale della pasqua	7
Riti d'introduzione	7
L'annuncio pasquale e la cena	8
La benedizione dopo la cena	9
Riti di conclusione	9
CAPITOLO II: EUCARISTIA NEL NT	10
1. L'istituzione dell'eucaristia	10
I racconti dell'ultima cena: comparazione e storicità	10
La cena di Gesù: una cena pasquale?	12
Le parole sul pane	15
Le parole sul vino	19
La nuova pasqua	24
2. Le assemblee eucaristiche nella comunità apostolica	26
La testimonianza di Paolo	26
La testimonianza degli Atti degli apostoli	29
3. La dottrina eucaristica di Giovanni	31
CAPITOLO III: BREVE STORIA DELLA DOTTRINA EUCARISTICA	36
1. La patristica: la prima riflessione teologica sull'eucaristia	36
La fede eucaristica nel I-II s.	36
L'eucaristia in Oriente (III-VII s.)	38
L'eucaristia in Occidente (III-VII s.)	42

2. Le controversie eucaristiche del medioevo	45
La prima controversia (IX s.)	46
La seconda controversia (XI s.)	47
3. La contestazione di Lutero e le definizioni del concilio di Trento	49
La critica da parte di Lutero	49
La risposta del concilio di Trento	50
4. L'eucaristia al concilio Vaticano II	51

Parte seconda: Visione sistematica

CAPITOLO IV: EUCARISTIA: SACRIFICIO CONVIVIALE E CONVITO SACRIFICALE	53
1. Il rapporto tra sacrificio e sacramento	53
2. La realtà del sacrificio eucaristico	56
Il fenomeno di sacrificio	56
Il concetto teologico di sacrificio	56
Lo sviluppo del sacrificio nella rivelazione giudeo-cristiana	57
Gli elementi strutturali del sacrificio	58
L'esistenza del sacrificio della messa	59
Testimonianza biblica	60
Tradizione	60
3. La natura del sacrificio della messa	62
La messa: una ri-presentazione rituale dell'unico sacrificio di Cristo	62
Le teorie sul sacrificio della messa	65
Immolazione	66
Oblazione	66
Ri-presentazione	66
Convito-memorale	67
CAPITOLO V: EFFETTI DELL'EUCARISTIA	68
1. La presenza del corpo e sangue di Cristo	68
La realtà e il modo della presenza di Cristo nell'eucaristia	68
La causa formale della presenza di Cristo: la transustanziazione	70
L'evoluzione del concetto	70
Il significato della transustanziazione eucaristica	72
La durata della presenza sacramentale di Cristo	74
2. La grazia	75

Gli effetti del sacrificio eucaristico	75
Il sacrificio di lode e di ringraziamento	75
Il sacrificio di propiziazione e d'impetrazione	76
I frutti del sacrificio della messa	77
Gli effetti del sacramento eucaristico	78
L'incremento della grazia e il rimedio contro il peccato (prospettiva soteriologica)	78
La comunione con Cristo (prospettiva cristologica)	79
L'unità della chiesa-corpo di Cristo (prospettiva ecclesiologica)	80
L'anticipazione della gloria futura (prospettiva escatologica)	81
 CAPITOLO VI: L'EUCARISTIA E LA CHIESA	 82
1. La chiesa "fa" l'eucaristia	83
2. L'eucaristia "fa" la chiesa	84
3. La necessità dell'eucaristia	85
4. La conservazione e l'adorazione del Cristo eucaristico	86
 CAPITOLO VII: IL SEGNO SACRAMENTALE DELL'EUCARISTIA	 88
1. Materia e forma dell'eucaristia	88
La materia	88
La forma	89
La questione della concelebrazione	90
2. Ministro e soggetto dell'eucaristia	93
Il ministro	93
Il ministro dell'esecuzione	93
Il ministro della distribuzione	94
Il soggetto	94
Le condizioni per la recezione	95
La frequenza della comunione	95
La comunione sotto le due specie	96
 BIBLIOGRAFIA	 97
INDICE	100