

EUCARISTIA

SOMMARIO – I. *Terminologia*. II. *Interesse e limite degli approcci prefigurativi e tematici*. III. *La dinamica salvifica della pasqua ebraica*: 1. «Il sangue sarà per voi quale segno»; 2. «Questo giorno sarà per voi quale memoriale». IV. *La dinamica salvifica della pasqua cristiana*: 1. «Pridie quam pateretur»; 2. «Fate questo in memoriale di me». V. *Spunti di esegesi biblico-liturgica dei racconti istituzionali*: 1. «Prese il pane / il calice»; 2. «Pronunciò la benedizione / l'azione di grazie»; 3. «Lo spezzò e lo diede loro»; 4. «E disse: Prendete, mangiate / bevete»; 5. «Questo è il mio corpo / il mio sangue»; 6. «Che sta per essere dato / spezzato / fatto in pezzi / versato»; 7. «Per voi / per i molti». VI. *Il racconto istituzionale nella liturgia eucaristica*

I. Terminologia – La voce «*cena del Signore (kyriakòn deípron)*» (1Cor 11,20), attestata nel severo monito rivolto dall'apostolo Paolo ai cristiani di Corinto, rappresenta la più antica denominazione del rito che i primi cristiani celebravano «nel primo giorno della settimana, radunandosi *per spezzare il pane (klásai árton)*» (At 20,7). A questa duplice terminologia se ne affiancò assai presto una nuova, che si affermò in tutte le tradizioni e fu trasposta in tutte le lingue. È la coppia semantica *eucharisteîn-eucharistía*, di matrice prettamente greca, ma di ascendenza indubbiamente semitica. Sebbene destinata a designare l'effetto del rito, essa connotava in origine l'azione rituale, esattamente come le locuzioni «cena del Signore» e «*frazione del pane (klásis tou ártou)*», che avrebbe in breve tempo oscurato. La più antica conferma della perfetta sinonimia tra «spezzare il pane» e «rendere-grazie» si trova nella Didaché: «Radunandovi la domenica del Signore, *spezzate il pane e rendete grazie (klásate árton kai' eucharistéssate)*» (Did. 14). Alle incalzanti ricorrenze di *eucharisteîn-eucharistía* in Did. 9-10, fa riscontro l'uso ormai tecnico di *eucharistía* in Ignazio di Antiochia (Eph. 13,1; Philad. 4; Smyrn. 7,1; 8,1). Il percorso che portò all'adozione di tale neologismo risulta evidente dall'esame dell'espressione «cibo eucaristizzato» che, variamente declinata, ricorre più volte negli scritti di Giustino Martire. La sua familiarità con il giudaismo post-biblico, comprovata dal «Dialogo con il giudeo Trifone», invita a leggerla alla luce di una particolare forma espressiva usuale presso i rabbini.

In una sentenza del Talmûd di Gerusalemme (B^erākôt 10a,74), attribuita a Rab Hûnâ, figura una sollecitazione di cortesia che il padre di famiglia, dopo aver detto la benedizione, può rivolgere ai commensali in apertura del convito: «*Prendi, è benedetto! Prendi, è benedetto! (sab b^eriḳ, sab b^eriḳ)*». Questa formula ripetuta – da intendere ovviamente come contrazione brachilogica di «Prendi il pane, poiché su di esso è stata pronunciata la benedizione» – testimonia l'influsso deter-

minante che la terminologia giudaica ha esercitato sul linguaggio cristiano. Infatti, in parallelo con la brachilogia «benedetto», qui riferita al pane sul quale è stata pronunciata la preghiera giudaica, si trova in area sub-apostolica l'impiego passivo di *eucharisteîn*, riferito agli elementi sui quali è stata pronunciata la preghiera cristiana. Per designare il pane e il calice eucaristici, Giustino ricorre ad espressioni modellate a partire dalla liturgia conviviale giudaica, introducendo così nel linguaggio cristiano formule del tutto simmetriche alla formula di Rab Hûnâ, quali appunto «pane e vino eucaristizzato (*eucharistêtheîs ártos kai oînos*)», «cibo eucaristizzato (*eucharistêtheîsa trophê*)», «[elementi] eucaristizzati (*tà eucharistêthénta*)» (1Apol. 65,5; 66,1-2; 67,5), «pane dell'eucaristia (*ártos tês eucharistías*)», «calice dell'eucaristia (*potêrion tês eucharistías*)» (Thryph. 41,1.3; 117,1).

Vi è qui l'impiego del participio aoristo passivo del verbo *eucharisteîn* riferito agli elementi sui quali è stata pronunciata l'*eucharistía*. Bisogna ammettere che si tratta di un passivo strano, un passivo forzato, poiché il verbo è intransitivo. Solo uno che conosceva l'uso assoluto di *eulogeîn*, nella brachilogia giudaica *eulogeîn tòn árton / tò potêrion* [benedire il – nel senso di benedire *sul* – pane/calice] (cfr. 1Cor 10,16), poteva permettersi di forzare la lingua greca fino a imporre all'intransitivo *eucharisteîn* un analogo uso assoluto, quasi a dire *eucharisteîn tòn árton / tò potêrion* [rendere-grazie sul pane/calice]. Ora, in Giustino, nato in Samaria da coloni greci e convertitosi dal paganesimo alla fede cristiana, si coniugano la duttilità della lingua, la familiarità con la comunità giudaica in mezzo alla quale viveva, e le esigenze della nuova fede che aveva abbracciato.

Giustino sa bene che, sotto il profilo della fede, tra il contesto conviviale giudaico e l'eucaristia cristiana vi è un abisso. Là si tratta di comune pane e di comune vino che, pur avendo ricevuto dalla formula benedizionale pronunciata su di essi una certa sacralizzazione, restano elementi conviviali ordinari. Qui invece, in virtù della preghiera eucaristica pronunciata su di essi, gli elementi conviviali risultano sostanzialmente trasformati, cosicché non sono più «un comune pane né una comune bevanda», bensì «la carne e il sangue di quel Gesù che si è incarnato» (1Apol. 66,2). Una volta riconosciuta la radicale diversità tra gli elementi conviviali dell'uno e dell'altro ambito, si può legittimamente pensare che fu proprio questa designazione rapida del corpo e sangue sacramentali come «elementi eucaristizzati», attestata in Giustino (cfr. anche Ireneo, Haer. 4,18,4) e soggiacente alle precedenti testimonianze tanto della Didaché quanto di Ignazio di Antiochia, a fissare con il termine «eucaristia» la denominazione specifica del memoriale del Signore.

II. Interesse e limite degli approcci prefigurativi e tematici – Siccome è a partire dal compimento che si comprende la profezia, la riflessione sull'eucaristia si è sempre preoccupata di individuare quelle tipologie bibliche che l'avevano prefigurata. Esse sono così varie e numerose che resistono a chiunque voglia farne un inventario esaustivo. Abbiamo anzitutto il trittico sacrificale menzionato nel canone romano: le primizie del gregge offerte da Abele (Gen 4,4), il pane e il vino offerti da

Melchisedech (Gen 14,18), il figlio unico offerto da Abramo (Gen 22,1-14; Eb 11,17). Vi sono poi le grandi figure riprese ed elaborate dall'intera tradizione: l'agnello pasquale (Es 12,1-14), il sacrificio puro (Ml 1,11), i pani offerti in memoriale davanti al Signore (Lv 24,5-9), l'acqua mutata in vino (Gv 2,6-10), la moltiplicazione dei pani (Gv 6,1-13 e paralleli), la manna (Gv 6,31-58), la cena di Emmaus (Lc 24,30-35), e altre ancora. Accanto a queste tipologie indubbiamente maggiori, colte da una ponderata esegesi allegorica, esiste poi un elevato numero di tipologie che si possono definire minori, poiché prodotte dall'esegesi allegoristica, cioè da una ricerca di significati libera e fantasiosa. Già lo stesso Giustino si muove in questo ambito quando afferma che l'offerta di farina prevista per i risanati di lebbra e la circoncisione prescritta per l'ottavo giorno erano figure, rispettivamente, del «pane dell'eucaristia», che libera l'anima dalla lebbra del peccato, e della «circoncisione vera», che circoncide dall'errore nel giorno primo e ottavo della settimana, cioè ogni domenica (Thryph. 41,1.4). Non minore disinvoltura mostrano gli altri Padri nella ricerca di possibili e sempre nuove figure. Eccone alcune (per i riferimenti patristici cfr. J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, II, 831-832.881-882 [Indices]): l'arcobaleno dell'alleanza con Noè (Gen 9,12-17), il pane e il vino della benedizione di Isacco (Gen 27,37), il sangue d'uva in cui Giuda lava la sua veste (Gen 49,11), la terra stillante latte e miele (Es 3,8), le primizie della madia (Nm 15,17-21), la roccia spirituale che disseta e accompagna gli ebrei (Nm 20,7-11; 1Cor 10,3-4), il sangue dei trafitti bevuto dal popolo nella profezia di Balaam (Nm 23,24), i pani di proposizione mangiati da Davide (1Sam 21,1-7), la farina non venuta meno nella giara della vedova (1Re 17,16), il pane cotto sotto la cenere per Elia (1Re 19,6-8), il carbone ardente che purifica le labbra del profeta (Is 6,6), l'acquisto gratuito di vino e latte nel banchetto escatologico (Is 55,1), il cibo portato miracolosamente a Daniele nella fossa dei leoni (Dn 14,33-39), i pani e il vino imbanditi dalla Sapienza (Pr 9,5), l'invito dello sposo a mangiare e a inebriarsi (Ct 5,1), il pane fatto trovare accanto al fuoco di brace e al pesce (Gv 21,9), la pietruzza bianca sulla quale sta scritto un nome nuovo (Ap 2,17).

Pur riconoscendo la ricchezza spirituale di questi approcci prefigurativi, non si può negare che essi rispondono a una preoccupazione di tipo omiletico-parenetico, e risultano pertanto di limitato interesse ai fini di una sistematica biblico-teologica dell'eucaristia. Il limite maggiore è dovuto alla loro natura di collegamenti del tutto liberi, e non di rado estemporanei. A questi si possono accostare quegli approcci spiccatamente tematici che, introdotti quasi sempre dalla dicitura «l'eucaristia come...», si incontrano spesso nell'odierna letteratura eucaristica. Infatti alla trilogia classica post-tridentina («come presenza reale», «come sacramento», «come sacrificio») oggi si aggiungono volentieri accostamenti ispirati a sensibilità più moderne, quali: «come memoriale», «come benedizione», «come azione di grazie», «come oblazione», «come banchetto», «come festa», «come anamnesi», «come epiclesi», «come comunione», «come impegno etico», e così via.

Con questi approcci prefigurativi e tematici si considera l'eucaristia alla stregua di un diamante prezioso intagliato ad arte, la cui lucentezza abbaglia. Perciò, non riuscendo a coglierne con un solo sguardo lo splendore, si preferisce contemplarlo girandogli attorno, passando in rassegna successivamente, a una a una, le sue innumerevoli sfaccettature. Tale procedimento sarebbe senz'altro accettabile se non finisse per dare dell'eucaristia una comprensione prevalentemente – e non di rado, esclusivamente – statico-conviviale o statico-adorazionale.

Esiste un altro approccio possibile e assai promettente: esso è offerto congiuntamente dalla *lex orandi* della pasqua ebraica e della pasqua cristiana. È infatti la ritualità di queste due pasque che, aiutando a leggere la Scrittura santa dell'Uno e dell'Altro Testamento attraverso l'esegesi concorde dei Padri della Sinagoga e dei Padri della Chiesa, apre su una visione globale e dinamica del mistero. Le preziose informazioni provenienti dalla tradizione culturale ebraica rendono in ogni caso più agevole l'esegesi dei racconti biblici dell'istituzione stessa.

III. La dinamica salvifica della pasqua ebraica – L'uscita dall'Egitto è senza dubbio l'evento che predomina tra le pagine dell'Antico Testamento, così da doversi considerare il fulcro di tutta la prima economia salvifica. Infatti l'uscita dalla casa di servitù, che gravita intorno al passaggio del Mare, segna la nascita dei figli d'Israele come popolo del Signore. Nel racconto di Es 12,1-14 Dio annuncia che il passaggio del Mare sarà preceduto dall'ultima cena in terra d'Egitto.

1. «IL SANGUE SARÀ PER VOI QUALE SEGNO» – Il contesto dell'ultima cena in Egitto rivela che l'espressione «il sangue sarà per voi *quale segno* (*š'ôl*)» (Es 12,13) va riferita all'efficacia del sangue inteso come segno di appartenenza e di protezione. Attraverso il sangue dell'agnello Israele viene dichiarato non più appartenente a Faraone, cosicché, vedendo il segno del sangue, lo Sterminatore sarà costretto a «*saltare* (*psḥ*)» al di sopra delle case contrassegnate.

La forza attualizzante, che a livello di dinamica salvifica è presente nella prefigurazione profetica del segno dato, obbliga a trasporre già sull'oggi della vigilia quell'oggi salvifico che sta per manifestarsi in pienezza nel passaggio del Mare. Adempiendo il comando divino, Israele dichiara nella mediazione figurativa del segno la sua effettiva appartenenza al Signore. Spargendo il sangue dell'agnello pasquale sulle porte delle case, anche se fisicamente si trova ancora in Egitto, nella mediazione profetica del segno realmente già ne è uscito. Si può, anzi si deve dire che nel segno dell'agnello pasquale già ha passato il Mare: già è sceso nelle acque di morte, che pongono fine alla servitù, e in pari tempo già è risalito dalle acque di vita che dicono la sua condizione di riscattato. L'ultima cena in Egitto compiuta la vigilia del passaggio del Mare è in tal modo riferita, attraverso una prefigurazione unica, al suo futuro immediato che è appunto il passaggio del Mare. Perciò essa si configura come *segno profetico* dell'evento, giacché profeticamente lo annuncia e salvificamente lo compie.

Considerati a livello di dinamica teologica, l'ultima cena in Egitto e il passaggio del Mare sono congiunti a formare, pur nel rispetto delle singole peculiarità, un unico e indivisibile intervento salvifico. Teologicamente parlando, non si può trattare dell'uno prescindendo dall'altro, né sarebbe concepibile l'uno indipendentemente dall'altro. Come il passaggio del Mare con tutta la sua forza rinvia al *segno profetico* dato la vigilia, così l'ultima cena in Egitto, tramite una prefigurazione unica, rinvia al futuro immediato del giorno dopo, che è appunto l'*evento fondatore*.

2. «QUESTO GIORNO SARÀ PER VOI QUALE MEMORIALE» – Se è vero che, con il passaggio del Mare, Israele muore alla servitù di Faraone e nasce al servizio del suo Signore, è altrettanto vero che, dopo il passaggio del Mare, non si riscopre vassallo indefettibile. Già a partire da Mara (cfr. Es 15,22ss), che nel racconto dell'esodo inizia con il versetto immediatamente successivo al grande cantico a cori alterni (cfr. Es 15,1-21), Israele riprende a farsi amaro con il suo Signore, a mormorare e a disperdersi, a rimpiangere l'illusoria prosperità di Egitto (cfr. Es 16,3; Nm 11,5; 14,2-3) e a voler tornare da Faraone (cfr. Nm 14,4). Ma, non appena cessato il passeggero annebbiamento della mente che spinge il figlio-vassallo a stendere la mano contro il suo Signore e padre, sorge impellente la domanda di fede, che a partire dalle generazioni del deserto i padri non cesseranno di porsi: «In qual modo attingere nuovamente all'efficacia salvifica del passaggio del Mare?». È allora che viene in soccorso la fede con le sue risorse inesauribili e sempre nuove. È allora che, intimamente legato a Es 12,13, interviene il messaggio del versetto successivo e ad esso complementare.

Attraverso l'espressione «questo giorno sarà per voi *quale memoriale (ʔzikkārôn)*» (Es 12,14), il comando divino vuol significare che il segno dell'agnello pasquale dato la vigilia del passaggio del Mare non esaurisce in essa le sue risorse salvifiche. Tale segno dovrà essere ripreso dalle successive generazioni, perché sia memoriale di redenzione. Infatti con Es 12,14, che nell'istituzione del sacramento per eccellenza dell'economia veterotestamentaria funge da ordine di iterazione, il segno dell'agnello pasquale viene riferito, oltre che al futuro immediato dei padri che fisicamente stanno per passare il Mare, soprattutto al futuro lontano delle generazioni che, non fisicamente ma nella fede, passeranno il Mare. In virtù dell'ordine di iterazione, il segno dell'agnello pasquale, primitivamente dato in situazione, supera i confini della situazione stessa e, divenendo in tal modo memoriale, consentirà alla comunità di fare memoria rituale di quell'evento di morte e risurrezione che è il passaggio del Mare. Se non fosse stato istituito il sacramento dell'agnello pasquale, le successive generazioni sarebbero restate in balia dei loro successivi episodi di Mara, e il passaggio del Mare sarebbe rimasto confinato entro le sue proprie coordinate di spazio e di tempo. L'Israele delle generazioni, confuso e disperso, scopre pertanto di essere proprio lui l'attuale destinatario del *segno profetico*. Per questo lo riprende, poiché è suo; e, iterandolo nella celebrazione annuale della pasqua, torna a passare, non fisicamente ma pur sempre realmente, il Mare.

Nell' *Haggādā* pasquale figura una dichiarazione che illumina le costanti proprie alla dinamica sacramentale. Essa è introdotta dalla domanda del figlio prevista da Es 12,26: «Perché diversa è questa notte da tutte le notti?». A lui e all'intera assemblea conviviale il padre di famiglia risponde annunciando gli eventi dell'esodo. Quindi conclude con questa solenne monizione che la tradizione fa risalire a Rabbān Gamaliele: «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 in virtù di questo che il Signore fece a me [quello che fece] quando uscii dall'Egitto” [Es 13,8]. Non i nostri padri soltanto redense il Santo – benedetto Egli sia! –, ma anche noi redense con essi, siccome è detto: “E noi fece uscire di là, per farci venire e dare a noi la terra che aveva giurata ai nostri padri” [Dt 6,23]».

A proposito dell'espressione più difficile da interpretare, va precisato che, secondo l'esegesi autorevole dei Padri della Sinagoga, le parole «È in virtù di questo che il Signore fece a me [quello che fece] quando uscii dall'Egitto» (Es 13,8) significano in concreto: «È in virtù di questo agnello pasquale che questa notte mangio, che il Signore in quella notte mi fece uscire dall'Egitto». Annunciando gli eventi dell'esodo alla comunità domestica riunita sotto la sua presidenza, il padre di famiglia rende noto ai presenti che allora ognuno, personalmente, era là. Infatti sulle rive del Mare non vi erano solo i padri che fisicamente lo passarono, ma ognuno di quanti oggi compongono la comunità pasquale era là, intento a scendere nelle acque di morte per morire alla servitù di Faraone, e a risalire dalle acque di vita per rinascere al servizio del Signore. Ciò avviene grazie alla manducazione dell'agnello.

Attraverso la ripresa e l'iterazione del segno dell'agnello, profeticamente dato la vigilia del passaggio, si compie quindi una reale ripresentazione dell'intera comunità pasquale all'*evento fondatore*. Siccome il passaggio del Mare nella persona dei padri rimane un evento unico e irripetibile, l'*evento fondatore* non può certo farsi nuovamente presente all'odierna assemblea, nel senso cioè che possa essere rinnovato. È la comunità cultuale che, superando attraverso la celebrazione del *rito* ogni barriera di tempo e di spazio, effettivamente è là sulle rive del Mare.

IV. La dinamica salvifica della pasqua cristiana – Accanto all'antico Israele che scorgeva nel passaggio del Mare l'*evento fondatore* di tutta la sua economia salvifica, si dispone il nuovo Israele, che riconosce nella morte e risurrezione del Signore l'*evento fondatore* dell'alleanza nuova ed eterna. Entrambi gli eventi, letti in sovrapposizione, partecipano delle categorie di immersione-emersione e di morte-risurrezione. Infatti, come il passaggio del Mare fu fisicamente un evento di immersione e di emersione, e figurativamente un evento di morte e di rinascita, così la morte e risurrezione del Signore fu, per lui, fisicamente un evento di morte e di vita nuova e, per il popolo dei

redenti, fu figurativamente un evento di immersione nelle acque di morte alla condizione di servitù e di emersione dalle acque di vita per la condizione del servizio.

1. «PRIDIE QUAM PATERETUR» – È chiaro che l'Ultima Cena non può essere ridotta a un preliminare cronachistico della morte-risurrezione. Così pure, anche se la tematica del commiato e della commozione squisitamente umana di Gesù è innegabile nel contesto della cena, soprattutto nel racconto che ne fa Gv 13-17, l'Ultima Cena non è riducibile a una cena di addio che avrebbe fornito a Gesù l'occasione e lo spunto per lasciare ai discepoli un più vivo ricordo di sé. L'Ultima Cena è teologicamente inseparabile dalla morte-risurrezione. Infatti *segno profetico* dato la vigilia ed *evento fondatore* si richiamano e si implicano a vicenda, in quanto fatti l'uno su misura dell'altro. La morte-risurrezione del Signore è teologicamente inconcepibile senza l'Ultima Cena, così come il passaggio del Mare rimane teologicamente inconcepibile senza l'ultima cena della vigilia in Egitto.

Le parole istituzionali, che spesso vengono lette in chiave di teologia statica, quasi fossero una dimostrazione matematica della presenza reale, acquistano un respiro e una profondità salvifica incomparabilmente maggiori qualora si torni a leggerle in chiave di teologia dinamica. Paolo è maestro, allorché con due vigorosi interrogativi retorici domanda: «Il calice della benedizione che benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? Il pane che spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo?» (1Cor 10,16). Pertanto, dicendo «Questo è il mio corpo, che per voi (sta per essere spezzato)... Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue» (1Cor 11,24-25), Gesù stabilisce un rapporto di comunione, ossia di intima comunicazione e reale partecipazione, tra il segno del pane e del calice e l'evento della sua morte e risurrezione.

Istituendo l'eucaristia e partecipando per primo ad essa, Gesù entra profeticamente in comunione con la sua morte-risurrezione nel segno del pane e del calice. Pronunziando le parole istituzionali sul pane e sul calice, anche se fisicamente è ancora nel Cenacolo, tuttavia figurativamente, ossia nell'efficacia del *segno profetico* e quindi realmente, egli già è sceso nelle acque di morte del Calvario e già è risalito dalle acque di vita della Tomba Vuota. Partecipando a quel primo pane spezzato e bevendo al primo calice, la stessa comunità del Cenacolo già è stata sepolta nella morte di Cristo alla condizione di servitù, e in pari tempo già è risorta nella sua risurrezione alla condizione del servizio. Attraverso la sua prefigurazione unica, irripetibile, l'Ultima Cena è ordinata con tutto il suo peso teologico al futuro immediato che essa salvificamente preannunzia e profeticamente compie.

2. «FATE QUESTO IN MEMORIALE DI ME» – Parallelemente al futuro immediato, che attraverso una prefigurazione unica e irripetibile, poiché data in situazione, concerne la comunità del Cenacolo, si profila un futuro lontano, che attraverso una prefigurazione liturgica – e per ciò stesso destinata all'iterazione – concerne la comunità delle generazioni, cioè la Chiesa. Come l'antico Israele,

nell'espressione «Questo giorno sarà per voi *quale memoriale...* per le vostre generazioni» (Es 12,14), aveva visto l'ordine di iterazione che ingiungeva e fondava la celebrazione annuale della pasqua, così il nuovo Israele, nel «Fate questo [segno del pane e del calice] *in memoriale (eis tēn anámnēsin)* di me [morto e risorto]» (1Cor 11,24.25), vede l'ordine di iterazione che ingiunge e inaugura il rito eucaristico. Se Gesù non avesse istituito l'eucaristia, l'evento della sua morte e risurrezione sarebbe rimasto isolato in quelle coordinate spazio-temporali che furono allora le sue, e la Chiesa delle generazioni non avrebbe avuto modo di tornare a immergersi salvificamente in esso.

La celebrazione dell'eucaristia è dunque per il cristiano – individuo e comunità – il suo modo di tornare a quel Mare che Gesù passò nella sua morte-risurrezione; essa è, in sommo grado e a un tempo, il suo Calvario e la sua Pasqua. Attraverso il battesimo egli è stato immerso una volta per tutte nella morte-risurrezione del Signore, ma non per questo è divenuto perfetto. Ancora si disperde, ancora torna ad ammiccare nostalgico ai faraoni di turno nell'illusoria ricerca di prosperità al loro servizio. Per questo il ritorno al Calvario teologicamente si impone. La celebrazione dell'eucaristia sarà così il suo domenicale e quotidiano andare al Calvario e alla Tomba Vuota: un andare non fisico, bensì nel memoriale, ossia attraverso la ripresa rituale del *segno profetico* del pane e del calice, attraverso un'azione figurativa, cioè sacramentale, dunque assolutamente reale.

Perciò, alla luce della dinamica sacramentale della pasqua ebraica, conviene parlare, più ancora che di una ripresentazione dell'*evento fondatore* all'assemblea celebrante, della ripresentazione dell'assemblea celebrante stessa all'*evento fondatore*. Assurto a eterno presente, l'evento del Calvario e della Tomba Vuota non si muove. È l'assemblea liturgica che, attraverso la dinamica figurativa, ossia sacramentale, realmente si muove per venire ripresentata ad esso. Pur essendo dello stesso tenore della ripresentazione propria alla pasqua ebraica, quella cristiana la supera immensamente. Infatti, per il popolo della nuova alleanza, la ripresentazione sacramentale si compie non più in virtù della comunione all'agnello prefigurativo, bensì nella comunione alla reale presenza del corpo sacramentale del vero Agnello di Dio.

Questo rapporto tra *segno profetico*, *evento fondatore* e *rito*, che Paolo legge attraverso la categoria di «*comunione (koinōnía)*» (1Cor 10,16), la tradizione liturgica lo esprime facendo ricorso a una rosa di termini affini, tra i quali spiccano *memoriale*, *ripresentazione*, *sacramento*. Accanto a questi termini, che prolungano la dinamica teologica significata in Es 12,13 dalla nozione di *segno*, conviene non dimenticare la coppia familiare ai Padri greci *tipo-antitipo*. Se *tipo* è l'archetipo, il referente salvifico originario e unico, l'*antitipo* ne è la controimmagine, cioè l'immagine reale, ne è la controfigura, cioè la reale figura, il segno che realizza ciò che significa. La comunione agli «*antitipi (antítypa)* del santo corpo e sangue di Cristo» – terminologia, questa, che nell'anafora bizantina di san Basilio designa le specie sacramentali – è la condizione *sine qua non* delle successive e iterate

ripresentazioni sacramentali al *tipo* (*týpos*), cioè all'evento, che è il Crocifisso Risorto. Anche se la dimensione conviviale è essenziale alla celebrazione eucaristica, non si deve dimenticare che essa non è primaria. Primaria resta la sua dimensione sacrificale, ossia il riferimento di ogni celebrazione eucaristica all'unico sacrificio, precisamente attraverso la ripresa dei segni conviviali che Gesù la sera di quel primo Giovedì santo volle lasciare alla sua Chiesa.

V. Spunti di esegesi biblico-liturgica dei racconti istituzionali – Oltre a fissarsi nei testi scritturistici in quattro recensioni (Mt 26,20-30; Mc 14,17-26; Lc 22,14-39; 1Cor 11,23-26), il racconto dell'istituzione era destinato a vivere nell'azione rituale attraverso un numero di redazioni anaforiche tendenzialmente illimitato. Tra i fattori che ne incrementarono il numero vi sono indubbiamente le varianti e le ornamentazioni stilistiche, ben rappresentate dal consueto accumulo di sinonimi. Tuttavia vi fu pure la ferma volontà delle generazioni passate di vegliare affinché nulla delle tradizioni andasse perduto. In tal modo gli antichi racconti anaforici ci hanno tramandato particolari narrativi che provengono da stadi redazionali paralleli agli stessi racconti scritturistici.

Parlando di «racconto scritturistico» e di «racconto anaforico», entrambi provenienti dalla sfera culturale, bisogna astenersi dal confrontare l'uno e l'altro con la nozione di racconto storico, quasi che al racconto culturale manchi il necessario fondamento storico. Sappiamo anzi che il racconto istituzionale costituisce il caso per eccellenza in cui il dato storico – da non confondere col dato cronachistico – ha come suo primo *Sitz im Leben* [situazione vitale] il culto. Infatti, mentre lo incorporano armonicamente a modo di formale citazione, i formulari liturgici lo danno inconfondibilmente come racconto scritturistico, e pertanto con quella particolare oggettivazione storica che il genere narrativo comporta.

1. «PRESE IL PANE / IL CALICE» – Dall'osservazione della letteratura talmudica risulta che il verbo *prendere* è il primo di una sequenza conviviale, della quale figura come secondo membro il verbo *benedire* usato in assoluto. Tale sequenza, originariamente binaria in rapporto al pane e al calice, era destinata a crescere, poiché oltre all'aggiunta del verbo *spezzare* per il pane, venne poi completata dai verbi *dare* e *dire*. Per la porzione concernente il calice va notato che, mentre Mt e Mc ridicono tutti i verbi d'azione, invece con l'avverbio *hōsaútōs* [allo stesso modo] Lc e 1Cor si dispensano dal ripetere una sequenza nota. La necessità di ridire, in maniera esplicita o implicita, l'intera sequenza conviviale è motivata dall'espressione *metà tò deipnēsai* [dopo aver cenato]. Tale annotazione di Lc/1Cor, largamente ripresa dalle recensioni anaforiche, sottolinea lo spazio della cena informale che, nel quadro rituale della cena giudaica, intercorre tra le due istituzioni. La tradizione di Mt/Mc dipende da uno stadio redazionale posteriore, preoccupato di congiungere i due momenti istituzionali tramite una stilizzazione liturgica.

2. «PRONUNCIÒ LA BENEDIZIONE / L'AZIONE DI GRAZIE» – Rispetto agli scritti talmudici che attestano stabilmente la coppia semantica *brk/eulogeîn* [pronunciare-la-benedizione], i racconti scritturistici si comportano in maniera, a dir poco, curiosa. Mentre infatti la tradizione matteo-marciana usa *eulogēsas* [avendo-pronunciato-la-benedizione] per il pane (Mt 26,26; Mc 14,22) ed *eucharistēsas* [avendo-pronunciato-l'azione-di-grazie] per il calice (Mt 26,27; Mc 14,23), invece la tradizione lucano-paolina si serve di un *eucharistēsas* unico, che esprime per il pane (Lc 22,19; 1Cor 11,24), e tramite la locuzione «allo stesso modo» sottintende per il calice (Lc 22,20; 1Cor 11,25). Perché l'alternanza dei due verbi in Mt/Mc? Perché la preferenza accordata al secondo in Lc/1Cor? Rispondono forse i due verbi a connotazioni diverse?

Interrogandosi sul perché si debba dire la benedizione prima di mangiare i frutti, i rabbini rispondono: «È proibito all'uomo gustare qualsiasi cosa prima di aver pronunciato la benedizione», e «Chiunque gode di questo mondo senza la benedizione è come chi derubasse il Santo» (Talmûd Babilonese, B^erākôt 35a,10; 35b,1). L'obbligo di pronunciare la benedizione è inteso come un dovere di giustizia retributiva nei confronti di Dio, cui la creazione appartiene. L'alimento non figura mai come oggetto e termine della benedizione, ma sempre e solo come motivo di un atteggiamento religioso il cui termine proprio è unicamente Dio. In questo senso la letteratura talmudica usa costantemente l'espressione «benedire *sul* pane/vino», come contrazione dell'espressione piena: «benedire [il Signore] *in riferimento al* (oppure, *a causa del*) pane/vino». Così dovranno essere comprese quelle locuzioni che, a livello puramente morfologico, pongono la benedizione in diretto rapporto con la creatura, quali ad esempio «*benedizione dei frutti (birkat happērôt)*» e «*benedizione dell'alimento (birkat hammāzôn)*». Riferito al pane, l'*eulogēsas/eucharistēsas* dei racconti istituzionali sta dunque a rappresentare la specifica breve benedizione sul pane: «Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re del mondo, *che fai uscire il pane dalla terra (hammôšî' leh·em min hā'hāreš)*». Riferito al calice, sta invece a significare la specifica breve benedizione sul vino: «Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re del mondo, *creatore del frutto della vite (bôrē' p̄rî haggāpen)*». Al pane e al vino, riguardati come i prodotti più nobili di natura, spettano infatti benedizioni specifiche.

Si è pensato che il verbo *eucharisteîn* altro non sarebbe che una traduzione ellenizzante del gruppo semantico *brk/eulogeîn*, quest'ultimo peraltro difficilmente comprensibile a orecchi greci nell'uso assoluto che ne fa il giudaismo. L'ipotesi però non regge, dal momento che anche il cristianesimo ha fatto di *eucharisteîn* un uso parimenti assoluto. Diciamo piuttosto che il verbo *eucharisteîn* è traduzione ellenizzante di un altro verbo, che insieme alla radice *brk* [benedire] proviene dal grande filone della preghiera veterotestamentaria: esso è rappresentato dalla radice *jd̄h* [confessare], che significa – allorché funge da verbo direttivo di un formulario orazionale – «confessare il Signore» e «confessare il proprio peccato».

Particolarmente illuminante risulta l'osservazione dei testi siriaci sia biblici che liturgici. Anzitutto la radice siriana *jd'*, presente negli scritti neotestamentari come retroversione semitica di *eucharisteîn*, permette di collegare con assoluta sicurezza il neotestamentario *eucharisteîn* all'ebraico *jdh* [confessare, rendere-grazie]. Inoltre l'attenzione ai testi siriaci è preziosa, perché comprova l'equivalenza e l'intercambiabilità tra il gruppo *brk/eulogeîn* e il gruppo *jdh/eucharisteîn*, quest'ultimo considerato limitatamente alla connotazione laudativa. Ciò ha fatto sì che *eucharistésas* non abbia avuto difficoltà ad alternarsi con *eulogésas* nella sequenza conviviale cristiana.

L'assoluta preminenza del gruppo *brk/eulogeîn* nella preghiera giudaica è dovuta al fenomeno della standardizzazione rabbinica, risalente a un'epoca che corrisponde grosso modo agli eventi neotestamentari. Attraverso l'impiego alternativo di *eulogeîn* e di *eucharisteîn*, lo stadio della letteratura neotestamentaria rappresenta un momento di equilibrio instabile. Il fatto potrebbe spiegarsi attraverso due ipotesi complementari, ipotizzando cioè che al tempo della redazione degli scritti neotestamentari la standardizzazione giudaica fosse ancora relativamente fluida, oppure che la comunità giudeo-cristiana abbia inteso prendere le distanze dalla standardizzazione in *brk/eulogeîn* e avviare così una nuova standardizzazione cristiana in *jdh/eucharisteîn*.

Se in rapporto ai testi cristiani si suole tradurre *eucharisteîn* con «rendere grazie», lo si fa in ossequio alla locuzione «gratias agere», che si è imposta con la Volgata e le antiche versioni latine sulla falsariga del corrispondente impiego nella grecoità profana. Tuttavia, ciò facendo, non si dovrà perdere di vista la matrice semantica di *jdh* e i relativi risvolti sacrali, poiché è sul suo prolungamento che si dispone il gruppo *eucharisteîn* / *gratias agere*.

3. «LO SPEZZÒ E LO DIEDE LORO» – Già s'è detto che il termine *spezzare* figura come terzo verbo d'azione nella sequenza basilare concernente il pane. Quanto alla situazione terminologica, c'è da notare che il verbo greco *klân* [spezzare] usato in assoluto, in luogo dell'espressione piena *klân árton* [spezzare il pane], è un semitismo analogo a quello dei verbi di benedizione *eulogeîn* ed *eucharisteîn*, usati parimenti in assoluto. Il compito di spezzare il pane spetta al padrone di casa, con esclusione di ogni possibile delega, che peraltro la prassi rabbinica prevede per la benedizione sul calice. A questo riguardo i racconti istituzionali ci dicono che Gesù nell'Ultima Cena non delegò, ma presiedette personalmente, nella sua funzione di padre di famiglia, all'apertura e alla chiusura del convito, così da poter pronunciare le due dichiarazioni istituzionali.

Nel presentare Gesù che spezza e distribuisce, i racconti istituzionali scritturistici si disinteressano – contrariamente ad alcuni racconti anaforici – alla sua partecipazione al pane spezzato e successivamente al «calice della benedizione». In merito alla questione la letteratura talmudica, che non disdegna mai il dettaglio, precisa che chi spezza mangia per primo. A questo proposito il Talmûd di Gerusalemme menziona la consuetudine di un maestro, sollecito nel mangiare il pane

appena spezzato e solleccito nel distribuirlo ai commensali: «Rab, quando spezzava [il pane], era solito *gustare* (*ṭm*) con la sinistra e *distribuire* (*plg*) con la destra» (B^erākôt 10a,73). L'attestazione in alcuni racconti anaforici della comunione di Gesù al pane e al calice eucaristici, oltre a concordare con le testimonianze talmudiche, patristiche e post-patristiche, ci trasmette una teologia eucaristica ricca e dinamica, che una comprensione riduttiva della presenza reale ha purtroppo mortificato.

Accanto al verbo *spezzare* c'è poi il verbo *dare*, normalmente rappresentato nei racconti istituzionali – nonché nei racconti conviviali affini – dal verbo *didónai*. Nelle anafore greche tale verbo è a volte variato con una forma composta (*epididónai*, *diadidónai*, *metadidónai*), la quale suggerisce l'idea di distribuzione. Nelle anafore siriane, oltre al normale verbo *jhb* [dare], si incontra spesso il verbo *plg* [distribuire]. Ora, quest'ultimo verbo è proprio quello che in ambiente talmudico è usato per sottolineare la prontezza di Rab che, mentre mangiava, già distribuiva ai commensali.

4. «È DISSE: PRENDETE, MANGIATE / BEVETE» – A questo punto si potrebbe pensare che con i precedenti verbi *spezzare* e *dare* siano esauriti i paralleli talmudici, e che pertanto col verbo *dire* la nuova sequenza conviviale prosegua autonomamente il suo cammino. È fuor di dubbio che le parole istituzionali introdotte dal verbo *dire* sono proprie, quanto a contenuto, dell'Ultima Cena. Tuttavia occorre riconoscere che la tradizione ebraica già prevedeva la possibilità formale del loro inserimento, in quanto contemplava tra la benedizione e la manducazione l'eventuale inserimento di parole, purché inerenti al contesto rituale. La testimonianza di Rab Hûnâ, sopra parzialmente considerata, recita: «Rab Hûnâ disse: “Quando uno dice [a un invitato]: *Prendi [il pane], è benedetto! Prendi, è benedetto!*”, non vi è per questo interruzione della benedizione. [Quando invece dice:] “Da' l'erba ai buoi!”, vi è per questo interruzione della benedizione» (Talmûd di Gerusalemme, B^erākôt 10a,74). Per il fatto che concernono l'azione conviviale, le parole «Prendi, è benedetto!» non costituiscono interruzione. Se invece colui che presiede la cena venisse a dire espressioni estranee al contesto sacrale, in tal caso egli spezzerebbe la «*tensione del cuore (kawwānat hallēb)*» inaugurata dalla benedizione, e sarebbe obbligato a ripetere l'intera sequenza rituale.

La sentenza di Rab Hûnâ induce a due considerazioni. Anzitutto essa giustifica l'invito «Prendete, mangiate / bevetene tutti», attestato da Mt 26,26-27 e in parte da Mc 14,22. In secondo luogo apre formalmente la via all'inserimento delle dichiarazioni istituzionali, in quanto inerenti alla benedizione conviviale. Infatti le parole che Gesù, di sua iniziativa, inserisce tra la benedizione e la manducazione rientrano nel caso contemplato, poiché rispondono in maniera eminente ai requisiti della necessità contestuale e della tensione relazionale. Esse dunque, non solo non spezzano la tensione relazionale a Dio Padre, ma la portano al massimo delle sue potenzialità. In tal modo Gesù, nel momento di darci l'espressione somma della novità neotestamentaria, non rompe affatto con la tradizione dei padri, bensì si inserisce con devoto rispetto nel solco della tradizione stessa.

5. «QUESTO È IL MIO CORPO / IL MIO SANGUE» – L'importanza dei termini *corpo* e *sangue*, insieme all'evidenza che le corrispondenti voci greche non poterono essere sulle labbra di Gesù, ha spinto gli studiosi a interrogarsi sulla loro originaria soggiacenza semitica. Mentre tutti concordano nel riconoscere che il greco *haîma* risponde all'aramaico *dēmâ* (ebr. *dām*), invece divergono nel tentativo di individuare la soggiacenza di *sôma*.

Ispirandosi a una rubrica della Mišnâ – «E, quando [esisteva] il Tempio, si portava davanti a lui [cioè al padre di famiglia] *il corpo della pasqua* (*gûfô šel pesah*)» (P^esâh□îm 10,3) –, Gustaf Dalman ha prospettato l'aramaico *gûfâ*, carico di dimensione sacrificale. Basandosi su Gv 6, Joseph Bonsirven e Joachim Jeremias hanno invece proposto l'aramaico *bisrâ* (ebr. *bāsār*), ricco di dimensione conviviale. A queste due ipotesi se ne affianca oggi una terza, suggerita da quella guida non sufficientemente considerata che è il siriano, il quale ha il pregio di essere una lingua semitica e un'antica lingua cristiana. Ora, si può dire che tutti i testi siriani, siano essi biblici che liturgici, presentano sempre in retroversione del greco *sôma* il termine *pagrâ*, corrispondente all'aramaico *pigrâ* e all'ebraico *peger*. Tale termine possiede un'ampiezza sorprendente di accezioni, che oscillano comprensivamente dal *corpo esanime* al *corpo vivo*, dal *corpo personale* al *corpo sociale*. Tutte queste connotazioni si richiamano a vicenda nelle parole istituzionali relative al pane, cosicché parafrasando otteniamo: «Questo è il mio *corpo vivente*, che sta per essere *dato alla morte* per voi; questa è la *mia vita*, che sta per essere fatta in pezzi perché voi torniate relazionalmente a vivere, *incorporandovi* a me; questo è il mio *corpo esanime*, dato in sostituzione del *corpo del vostro peccato* (cfr. Rm 6,6), cioè del peccato stesso».

La dimensione sacrificale e vicaria del termine *pagrâ* è evidente. Essa è inoltre accreditata dal seguito delle parole istituzionali che dicono la finalità della morte di Cristo, e dall'espressione «sangue sparso» relativa al calice. È importante notare che il greco *sôma* corrisponde esattamente a tutta l'ampiezza letterario-teologica del siriano *pagrâ*, per designare a un tempo il *corpo vivo* e il *corpo esanime*, il *corpo personale* di Cristo e il suo *corpo ecclesiale*. Rispetto al greco *sôma*, il termine siriano *pagrâ* ha tuttavia il vantaggio di dire in primo luogo la dimensione di morte, sottolineando in tal modo l'aspetto vicario della redenzione.

6. «CHE STA PER ESSERE DATO / SPEZZATO / FATTO IN PEZZI / VERSATO» – Sebbene resi in greco con forme morfologicamente presenti, i participi attributivi *didómenon* [dato], *klómenon* [spezzato], *thryptómenon* [fatto-in-pezzi], *ekchynnómenon* [versato], variamente attestati nelle recensioni scritturistiche e anaforiche in riferimento al corpo e al sangue, sono da leggere come proposizioni future. La connotazione futura si trova a volte esplicitata nelle antiche versioni latine, sia bibliche sia liturgiche, che attestano *tradetur/effundetur*. Tale fatto, sintomatico di un'intenzione teologica, permette di affermare, sulla base delle considerazioni letterario-teologiche relative all'oracolo pro-

fetico, che la formulazione futura dev'essere ritenuta normativa rispetto all'altra (*traditur/effunditur*), parimenti attestata, come del resto la formula lunga che esprime la finalità della duplice dichiarazione dev'essere considerata come primaria rispetto alla formula abbreviata («Questo è il mio corpo / il mio sangue»).

7. «PER VOI / PER I MOLTI» – Mentre la tradizione matteoano-marciana riporta per il calice *perì pollôn* (Vg: *pro multis*) in Mt 26,28, e *hypèr pollôn* (Vg: *pro multis*) in Mc 14,24, la tradizione lucano-paolina ha *hypèr hymôn* (Vg: *pro vobis*) per il pane e per il calice in Lc 22,19-20, e solo per il pane in 1Cor 11,24. Se l'espressione *hypèr hymôn* (*pro vobis*) non pone alcun problema interpretativo, dal momento che designa inequivocabilmente la concreta comunità pasquale che Gesù, in qualità di padre di famiglia, ha davanti a sé nell'Ultima Cena, invece il problema si pone in rapporto alla comprensione di *hypèr pollôn* (*pro multis*).

Joachim Jeremias ha messo in risalto la dipendenza della formula *hypèr pollôn*, provvista o sprovvista di articolo, da Is 52,13–53,12. Ha inoltre dimostrato come il termine-chiave *rabbîm* (*polloí, multi*), che ricorre ben cinque volte nella pericope isaiana, non sia da intendere in senso esclusivo, conforme al greco profano (*molti*, ma non tutti), bensì in senso inclusivo, secondo il modo espressivo semitico (la totalità, che comprende *i molti*, ossia *la moltitudine*). Significativa al riguardo è la lettura comparata delle tante affermazioni neotestamentarie che ricalcano da vicino la tipologia del Servo sofferente. Se, ad esempio, in Mc 10,45 si dice che «il Figlio dell'uomo... è venuto... per dare la propria anima [quale] riscatto *al-posto-dei molti* (*anti pollôn, pro multis*)», in 1Tm 2,6 si afferma che egli «diede se stesso [quale] riscatto *al-posto-di tutti* (*hypèr pántôn, pro omnibus*)».

A loro volta, le recensioni liturgiche, preoccupate di non lasciar cadere nulla dei dati scritturistici concernenti il racconto dell'istituzione, hanno cumulato e giustapposto l'espressione *hypèr hymôn* (*pro vobis*) della tradizione lucano-paolina e l'espressione *hypèr pollôn* (*pro multis*) della tradizione matteoano-marciana, riguardate come due varianti di identico significato, che si confermano e si rafforzano a vicenda. Non si può in alcun modo ipotizzare una sia pur minima contrapposizione tra i due membri della risultante formula liturgica *hypèr hymôn kai pollôn* (*pro vobis et pro multis*), quasi che la seconda precisazione (*hypèr pollôn, pro multis*) intervenisse a precisare, ridimensionare e restringere l'ampiezza della prima dichiarazione (*hypèr hymôn, pro vobis*).

La nozione di redenzione vicaria, già contenuta nelle espressioni «corpo che sta per essere spezzato» e «sangue che sta per essere versato», trova ulteriore conferma nella preposizione *hypér* [per], che a partire dall'epoca ellenistica invade l'area semantica della preposizione *anti* [al posto di] così da rivestirne tutto quanto il valore.

VI. Il racconto istituzionale nella liturgia eucaristica – Se per pura supposizione le parole istituzionali non fossero state pronunciate nel quadro letterario-teologico del *segno profetico* dato «*pridie*

quam pateretur», queste non si sarebbero necessariamente inserite proprio nel cuore della preghiera eucaristica. Esse avrebbero formato verosimilmente il nucleo di un'azione sacra, nella quale il celebrante si sarebbe limitato a compiere dei gesti e a dire delle parole, ma nella totale indipendenza da una cornice eucologica. Invece, dacché lo si conosce con certezza, l'uso sacramentale delle parole di Cristo fu sempre legato alla grande preghiera. Converrà pertanto accantonare l'ipotesi circa la preesistenza del racconto come azione rituale, recepita nella tradizione e autonomamente iterata per un tempo di cui non è possibile precisare la durata, e ipotizzare risolutamente la preesistenza del formulario anaforico. Tale formulario non dovette modellarsi necessariamente su questa o su quella preghiera giudaica, e neppure principalmente – né tanto meno esclusivamente – sulla *birkat hammāzôn* [benedizione dopo il pasto], bensì si modellò sulla forma letteraria della preghiera liturgica, cui tutti i formulari veterotestamentari e giudaici sottostanno.

Oggi l'attenzione prestata alla storia delle forme e alla liturgia comparata ci obbliga a parlare di genesi dinamica della preghiera eucaristica, cioè ad affermare l'assoluta preesistenza del formulario orazionale. Quest'ultimo, avvalendosi della possibilità prevista dalla forma letteraria di recepire il «luogo teologico scritturistico» della domanda fondamentale o epiclesi, allo scopo di accreditarla al massimo grado, accolse assai presto – a modo di innesto letterario-teologico – il racconto istituzionale, traendolo da quei sommari kerigmatico-culturali di cui la pagina di 1Cor 11,23-26 è un testimone eloquente.

BIBL. – J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I-II, BAC, Madrid 1952-54 – J. Jeremias, *Le parole dell'ultima cena*, Paideia, Brescia 1973 – X. Léon-Dufour, *Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo Testamento*, LDC, Leumann 1983 – C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma (tôdâ veterotestamentaria, berākâ giudaica, anafora cristiana)*, Biblical Institute Press, Roma 1981 (rist. 1989) – Id., *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla «lex orandi»*, Morcelliana (Brescia) & Gregorian University Press (Roma) 1989 – Id., «*In unum corpus*». *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello B. 2007² – Id., *La formula «pro vobis et pro multis» del racconto istituzionale. La recezione liturgica di un dato scritturistico alla luce delle anafore d'Oriente e d'Occidente*, in *Rivista Liturgica* 94 (2007) 257-284.

CESARE GIRAUDO

Si vedano anche: AGNELLO; ALLEANZA; BENEDIZIONE; CORPO; MEMORIA/MEMORIALE; PASQUA; RINGRAZIAMENTO; SANGUE.