

LA CIVILTÀ CATTOLICA

Sommario del quaderno 3260 (19 aprile 1985)

Editoriale. LA RELIGIONE, ESIGENZA FONDAMENTALE DELL'UOMO - Il fenomeno dei «senza religione», cioè di coloro che non sentono alcun bisogno religioso e ai quali la religione non dice nulla, è nuovo nella storia umana. Tenendo presente tale fenomeno, l'editoriale risponde a due interrogativi: «Perché l'uomo deve essere religioso?» «Quali sono il senso e il valore della religione?». Esso parte dalla constatazione che la religione è un fenomeno universale. Come spiegare questo fatto? C'è nell'uomo l'aspirazione alla verità e al bene che può essere soddisfatta sino in fondo solo da Dio. L'uomo fa l'esperienza del proprio limite, che raggiunge il punto più alto nella morte; fa l'esperienza dell'errore e del peccato. Così, nasce in lui l'aspirazione a Dio, che può fargli superare i suoi limiti e liberarlo dall'errore e dal peccato, in quanto Dio è Infinito, è Vita, è il Liberatore. Ma la religione non realizza solo le aspirazioni più profonde dell'uomo: essa rivela anche il senso della vita umana e realizza quanto rivela.

«Civiltà Cattolica» 1986 II 105-114

Quaderno 3260

LE PAROLE DELL'ISTITUZIONE EUCARISTICA ALLA LUCE DELLA COMPrensIONE «SACRAMENTALE», di Cesare Giraudo S.I. - Il secondo millennio teologico è caratterizzato da una riflessione sistematica sul mistero della presenza reale. Ciò, insieme a numerosi risvolti positivi, ha recato con sé un inconveniente: aver staticizzato l'Eucaristia. L'articolo si propone di rispondere alle domande: il mistero dell'Eucaristia si esaurisce nella dimensione adorazionale e nella dimensione conviviale? In che rapporto sta la nostra Messa con il Cenacolo e con il sacrificio della Croce? Viene così riscoperta una nozione squisitamente dinamica dell'Eucaristia. Essa, infatti, non è solo nutrimento spirituale che ci dà forza, non è solo l'incontro dell'amico con l'Amico, ma molto di più. In essa noi chiediamo di essere radunati in «un solo corpo», il corpo ecclesiale, misterioso, escatologico, quel corpo che è «già e non ancora».

«Civiltà Cattolica» 1986 II 115-128

Quaderno 3260

I CASI DELLA VITA. Rassegna di narrativa, di Ferdinando Castelli S.I. - La presente rassegna analizza brevemente alcune opere di narrativa italiana, pubblicate quasi tutte nello scorso anno, particolarmente significative, forniteci dagli editori o dagli stessi autori, e altre (poche) che la critica ufficiale non prende in esame, ma che a noi sembrano meritevoli di attenzione. Di ogni opera si indica il contenuto e si tenta un giudizio critico globale.

«Civiltà Cattolica» 1986 II 129-141

Quaderno 3260

LE PAROLE DELL'ISTITUZIONE EUCARISTICA ALLA LUCE DELLA COMPrensIONE «SACRAMENTALE»

CESARE GIRAUDO S.I.

Presenza reale statica o presenza reale dinamica?

È noto che il secondo millennio teologico è caratterizzato da una riflessione sistematica sul mistero della presenza reale. Infatti i secoli che vanno dalla prima dissertazione per così dire «scientifica» sull'Eucaristia, quella cioè di Pascasio Radberto sullo scorcio del IX secolo, fino al concilio di Trento, sono occupati da un'imponente elaborazione di fede circa la natura e il modo della presenza di Cristo nel sacramento dell'altare. È fuori di dubbio che i teologi pretridentini, sotto lo stimolo della *curiositas* germanica di cui erano tributari, nonché in reazione alle deviazioni parimenti «curiose» di Berengario, germanico egli pure, resero all'*intellectus Eucharistiae* un servizio di immensa portata per la vita della Chiesa. Si pensi, ad esempio, al nascere della pietà eucaristica, la quale a partire dall'XI secolo si esprime attraverso una ricca fioritura di gesti, di atteggiamenti e di riti del tutto sconosciuti ai secoli precedenti e che ancor oggi, purché collocati al loro giusto posto, sono chiamati a svolgere un ruolo di fondamentale importanza per la nostra crescita di fede nei confronti della presenza reale. Ma soprattutto si pensi alle formulazioni dogmatiche tridentine, che storicamente fruirono di ben sette secoli d'indagine sul *depositum fidei*.

Accanto ai numerosi risvolti positivi dell'apporto nuovo, che vanno fermamente riconosciuti e dai quali né l'odierna teologia né la pastorale liturgica potranno discostarsi, se non mettendo a rischio la fede dei credenti, è tuttavia possibile rilevare un solo inconveniente, quello di aver staticizzato l'Eucaristia. Infatti il mistero della presenza reale, che nelle mistagogie dei Padri era vissuto a un livello altamente dinamico, comincia ora ad essere compreso in maniera statica, attraverso un'attenzione esclusivamente incentrata sul Signore che si fa presente sull'altare. Lo stesso discorso della preghiera eucaristica, cui le catechesi dei Padri attingeva-

no: mentre prima questa era colta nel movimento di un discorso orazionale a Dio da parte di tutta la comunità che parla per bocca del suo presidente, essa viene ora percepita, sotto il profilo letterario, in maniera parzializzante e, sotto il profilo teologico, viene riguardata unicamente come fattiva della presenza reale.

Alcune indicazioni rapide sono sufficienti a illustrare il mutato atteggiamento. Schematizzando, possiamo indicare come prima tappa la riduzione della preghiera eucaristica al racconto istituzionale, e ciò non solo nella percezione delle assemblee liturgiche, bensì nella riflessione stessa dei teologi e dei liturgisti. A sua volta il racconto istituzionale, pur continuando ovviamente ad esser detto per intero, come del resto la preghiera eucaristica che lo avvolge, viene ridotto nella percezione dei teologi alle parole necessarie e sufficienti perché la consacrazione avvenga. Da tale concezione deriva nel sacerdote celebrante una tensione spirituale che facilmente eccede nello scrupolo, e nei fedeli un desiderio ardente che spesso esorbita nella magia. Una strana constatazione che si impone in rapporto ai fedeli è che, con l'avvento del secondo millennio, cresce la fede nella presenza reale e parallelamente diminuisce la comunione sacramentale. Una delle concause di questo sconcertante fenomeno è da ricercarsi in una nuova forma di comunione, che a partire dal XII secolo nasce per i fedeli: la *communio per visum*, o contemplazione dell'Ostia, in sostituzione della *communio per gustum*, o comunione sacramentale. I manuali di storia della liturgia ricordano che non mancavano in quel tempo i teologi che insegnavano le virtù miracolistiche della contemplazione dell'Ostia; né mancavano i fedeli che protestavano ad alta voce contro il celebrante, perché tenesse l'Ostia più in alto e più a lungo sollevata; infine, neppure mancava qualche predicatore illuminato, che denunciava vigorosamente simili deviazioni.

Ora, in rapporto a questa concezione riduttiva dell'Eucaristia, della quale noi, pur essendo alle soglie del terzo millennio, siamo in parte ancora prigionieri, si possono porre alcune domande stimolanti e programmatiche. È proprio statico-contemplativa la dimensione della presenza reale? Viene forse il Signore sull'altare solo perché lo adoriamo e poi lo trasponiamo «staticamente» in noi con la comunione, per nutrirci spiritualmente e tenergli meglio compagnia? Il mistero dell'Eucaristia si esaurisce forse nella dimensione adorazionale e nella dimensione conviviale? La Messa che celebriamo è proprio una copia dell'Ultima Cena? In che rapporto sta la nostra Messa con il cenacolo e con il sacrificio della

croce? La risposta a queste domande, e ad altre simili, passa attraverso la nozione di sacramento, la quale si applica in maniera eminente all'Eucaristia. Si tratta, come vedremo, di una nozione non già statica, bensì squisitamente dinamica. Nei limiti di un articolo ci proponiamo di considerarla a partire dalle parole istituzionali.

Le parole istituzionali, con particolare attenzione alla dichiarazione relativa al pane

«... il mio corpo|sangue...». Poiché i termini chiave delle parole istituzionali sono *corpo|sangue*, volgiamo subito ad essi la nostra attenzione. Che cosa significano? Sono essi da intendere semplicemente nel senso di *cibo|bevanda* da assimilare per avere la vita, sulla falsariga di *Gv 6*? L'importanza dei termini *corpo|sangue*, unita all'evidenza che la loro formulazione greca non poté essere sulle labbra di Gesù, ha spinto gli esegeti a interrogarsi sulla loro originaria soggiacenza semitica. Per *haima* [sangue] non sussiste problema, poiché per esso si impone il termine aramaico *demâ* (= ebr. *dam*). Quanto al significato si sottolinea spesso come *haima* indichi la persona non staticamente, ma dinamicamente nell'atto di morire. Invece per *sôma* [corpo] la ricerca della soggiacenza semitica, e della conseguente interpretazione statica o dinamica, si presenta assai più problematica e costituisce un capitolo tuttora aperto.

Nella sua ricerca sistematica sullo strato aramaico della parole di Gesù, G. Dalman propose quale matrice del greco *sôma* il termine aramaico *gûfâ*¹. L'Autore fu indotto a considerare tale termine dall'annotazione rituale che si legge nella *Mišnâ*: «... e, quando [esisteva] il tempio, si portava davanti a lui [= al padre di famiglia] il *corpo della pasqua* (*gûfô šel pesab*)» (*mPes 10,3*). Che cosa significa *gûfâ*?

La connotazione fondamentale della relativa radice semitica è quella di «cavità, cosa concava», ossia di tutto ciò che è atto a ricevere un contenuto. Infatti la forma verbale significa «essere cavo, essere concavo, contenere, chiudere». Pertanto è facile comprendere come il sostantivo *gûfâ* venga a designare il *corpo* sia dell'animale sia dell'uomo, inteso appunto *quasi conclusio vel clausura animae*. Come significati specifici si avranno (in senso positivo) il corpo vivente — nozione a sua volta ripresa in funzione di pronome riflessivo oppure per designare la totalità di una cosa — e (in senso negativo) il corpo morto, il cadavere.

In rapporto all'espressione della *Mišnâ*, il termine *gûfâ* designa, alla lettura immediata, l'agnello pasquale in quanto veniva portato in tavola

¹ G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922, 129-134.

tutto intero, per essere smembrato più tardi, ossia durante la cena vera e propria, in pezzi non inferiori alla grossezza di un'oliva. A una lettura teologica poi, il termine *gûfâ* risulta comprensivo delle sue varie connotazioni, in quanto significa un corpo prima vivente e che già ha subito la morte, un corpo per il momento ancora intero, ma che sta per essere spezzato in vista della manducazione. Sulla base di queste considerazioni Dalman ipotizza che Gesù, traendo spunto dal *corpo dell'agnello* (*gûfâ šel pesab*) che in quel momento aveva dinanzi a sé ancora intero e che di lì a poco sarebbe stato sminuzzato, pur senza farvi esplicito riferimento, avrebbe pronunciato le parole istituzionali, le quali parafrasate suonano così: «Questo pane che spezzo in parti e distribuisco è il mio corpo, destinato a subire una simile sorte, ad essere cioè spezzato e distribuito»².

Si avverte come Dalman abbia cura di considerare le parole istituzionali nell'interezza della loro formulazione, senza limitarsi all'espressione abbreviata: «Questo è il mio corpo». Infatti egli prosegue il saggio di retroversione sull'espressione «che per voi sarà spezzato». Così situata in ambito di teologia dell'alleanza e di redenzione vicaria, l'interpretazione dell'Autore, limitatamente a quanto pone in risalto, è ineccepibile.

Essa tuttavia non piacque a J. Bonsirven, il quale vi vedeva «implicitamente, ma chiaramente, respinta ogni interpretazione eucaristica»³. Appoggiandosi sul fatto che in ebraico *gûfâ* significa *cadavere*, Bonsirven considera il termine aramaico *gûfâ* per nulla appropriato a indicare il corpo di Gesù destinato a divenire nutrimento del comunicante. Nella sua ricerca egli procede a partire dal termine *sarx* [carne], quale ricorre in *Gv* 6. Da *sarx* risale senza difficoltà all'aramaico *bišrâ* (= ebr. *bašar* [carne]). Sulla posizione di Bonsirven converge l'indagine di J. Jeremias. Entrambi gli Autori ritengono che il termine semitico *bišrâ* nelle parole istituzionali sia da considerare primitivo e che, pertanto, si debbano ricondurre ad esso sia *sarx* [carne] sia *sôma* [corpo]. Essi sostengono che il termine giovanneo *sarx* [carne], morfologicamente greco ma contestualmente semitico, ne sarebbe la traduzione letterale, mentre il *sôma* [corpo] dei Sinottici e di Paolo rappresenterebbe un successivo adattamento semantico al genio della lingua greca⁴.

Da parte nostra riteniamo inesatto affermare che, al tempo della redazione neotestamentaria e delle prime comunità cristiane di lingua greca, il termine *sarx* [carne] fosse sentito come meno greco di *sôma* [corpo], per cui, venendo a parlare della «carne» (sacramentale) di Cristo, da una parte i Sinottici e Paolo e, dall'altra, le prime generazioni cristiane si sarebbero visti costretti a ricorrere a *sôma* [corpo] per tradurre l'aramaico *bišrâ* [carne], che si suppone sulle labbra di Gesù nel momento istituzio-

² Ivi, 131.

³ J. BONSIKVEN, *Hoc est corpus meum*, in *Biblica* 29 (1948) 215, n. 1.

⁴ Cfr ivi, 218-219; J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Paideia, Brescia 1973, 249.

nale. Diciamo invece che il termine *sarx* non si discosta molto dall'ampiezza del semitico *bašar* o *bišrâ*; né ciò fa meraviglia, trattandosi di una nozione basilare dell'esperienza umana. Se vogliamo, l'unica nota peculiare della concezione greca è che perlopiù la *sarx* [carne] non è intesa come totalità, bensì come componente del *sôma* [corpo] organicamente strutturato. Quanto alle connotazioni potenzialmente negative (ad es. nel senso di cadavere, oppure con significato sessuale), va riconosciuto che, sia nel greco dei LXX come nella greca classica, esse sono più frequenti in rapporto a *sôma* che non in rapporto a *sarx*.

Di fatto, però, i redattori neotestamentari e le prime generazioni cristiane di lingua greca, pur scorgendo in *sarx* [carne] un termine perfettamente greco, rispondente sotto il profilo semantico con sufficiente ampiezza all'aramaico *bišrâ* [carne] e avente in ogni caso minori connotazioni negative di *sôma* [corpo], portarono con determinazione la loro scelta su quest'ultimo per rendere il termine semitico usato da Gesù nell'Ultima Cena. Tale constatazione impone le seguenti considerazioni.

La prima è che la ricerca della soggiacenza semitica non dovrà essere necessariamente limitata a *bišrâ* [carne]. Inoltre, sembra proprio che tale termine non debba figurare per primo nell'elenco delle proposte, poiché è inverosimile supporre un aggiustamento così massiccio da *bišrâ/sarx* a *sôma*, tale cioè da non aver lasciato traccia di *sarx* praticamente in nessun racconto istituzionale sia scritturistico sia anaforico. In terzo luogo, supposto e non concesso che Gesù abbia potuto dire *bišrâ* e che il greco abbia tradotto *sôma*, nella retroversione siriana (o aramaico-orientale) dei racconti istituzionali sia scritturistici sia liturgici il termine avrebbe dovuto ridiventare *besrâ*, perlomeno in una percentuale assai elevata di ricorrenze. Il che non avvenne, poiché i testi siriani, a parte la sporadica ricorrenza di *besrâ* [carne] in due racconti istituzionali anaforici, comportano sempre un altro termine che esamineremo più oltre. Per il momento, siccome nelle redazioni neotestamentarie e nelle anfore greche figura costantemente *sôma* [corpo], proviamo a esaminarne le implicazioni.

Il termine *sôma* presenta in greco un'ampiezza semantica considerevole, poiché alle numerose connotazioni di *sarx* [carne] aggiunge la connotazione «corporativa». Il greco *sôma* dice infatti la compagine dell'organismo vivente, il quale si compone di un corpo articolato in un unico capo e in molte membra. Ora, per affermare che Cristo è il capo e noi siamo le membra, Paolo non avrebbe potuto servirsi di *sarx*, che connota l'individualità. In *1 Cor* 12,12-30 egli ricorre pertanto a *sôma*. I commentatori del brano si premurano di mettere in rapporto l'immagine paolina con il noto apologo di Menenio Agrippa, che sappiamo presente in formulazioni parallele in tutta l'antica area mediterranea. A questo

punto intervengono coloro che sono inclini a porre *bisrâ* [carne] sulle labbra di Gesù nel momento istituzionale, affermando che Paolo sarebbe stato costretto a ricorrere a *sôma*, oltre che dai summenzionati motivi, anche dall'esigenza di tradurre la corrispondenza semantica tra il «corpo sacramentale» di Cristo e il suo «corpo mistico».

San Paolo fu indubbiamente un genio teologico. Ma non è verosimile supporre che san Paolo, in ossequio a Menenio Agrippa e al suo apologo, si sia ritenuto autorizzato a mutare semanticamente il termine pronunciato da Gesù nel momento istituzionale, e ancor meno verosimile è pensare che egli di sua iniziativa sia riuscito a imporlo così massicciamente a tutta la successiva tradizione, a eccezione di *Gv* 6 e di qualche rara ricorrenza patristica, peraltro dipendente da *Gv* 6. Riteniamo assai più verosimile ipotizzare che il termine *sôma*, con le sue varie connotazioni, compresa quella «corporativa», debba corrispondere a un termine semitico specifico di medesima ampiezza.

Dalman aveva proposto *gûfâ* [corpo]; ma *gûfâ* è aramaico, e noi non possediamo il Nuovo Testamento in aramaico. O meglio: abbiamo frammenti di un antico lezionario in aramaico occidentale, dove tuttavia non figura *gûfâ*, ma un altro termine. Per conoscerlo e valutarlo in tutti i suoi risvolti, dobbiamo rivolgerci a quella guida non sufficientemente presa in considerazione che è il siriano, il quale ha il pregio di essere una lingua semitica e un'antica lingua cristiana. Ora, il predetto lezionario⁵ e tutti i testi siriani (ossia in aramaico orientale), siano essi biblici che liturgici, presentano sempre in retroversione del greco *sôma* il termine *pagrâ* (= ebr. *peger*). Ma che cosa significa questo termine?

La radice, cui fa capo il sostantivo *pagrâ*, connota le nozioni di «scissione, distruzione, sfinitezza, spossatezza, inattività». In aramaico la forma verbale è attestata in tutta la gamma delle connotazioni negative e significa: «fendere, spaccare, fare in pezzi, distruggere (e relativi passivi), essere sfinito, aver esaurito tutte le risorse di vita, essere esanime, essere inoperoso, rilassarsi». In siriano invece, mentre il verbo è limitato alla connotazione positiva nel senso di «prender corpo, incarnarsi», il sostantivo *pagrâ* presenta un'ampiezza sorprendente di accezioni. Esso infatti significa, non solo il *corpo morto*, il *cadavere*, ma anche il *corpo vivo e operoso*; inoltre esso significa tanto il *corpo personale* quanto il *corpo sociale*.

Ora, tutte queste connotazioni si richiamano a vicenda nelle pa-

⁵ La lezione è riferita da G. DALMAN, *Jesus*, cit., 129. L'A. tuttavia non prende in considerazione il termine *pagrâ*, che d'altronde prima di lui già altri avevano notato.

role 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 spezzata 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)». 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, successivamente, dall'espressione «sangue sparso» relativa al calice. È importante notare che il greco *sôma* corrisponde esattamente a tutta l'ampiezza letterario-teologica del termine aramaico-siriano *pagrâ*, e parallelamente del termine aramaico *gûfâ*, per designare a un tempo il «corpo vivo» e il «corpo esanime», il «corpo personale» di Cristo e il «corpo mistico» della Chiesa. Nella dinamica della preghiera eucaristica vediamo infatti intervenire tutte queste implicazioni, poiché alla menzione del corpo personale di Cristo nel racconto istituzionale risponde nella domanda epicletica la richiesta per l'edificazione del corpo mistico, attraverso la partecipazione nostra al corpo sacramentale che a tal fine si è fatto presente sull'altare.

Di fronte alla proposta di intendere il corpo eucaristico di Cristo alla luce del termine siriano *pagrâ* — proposta che peraltro proviene da un'autorevole quanto antica tradizione ecclesiale — è facile immaginare che il lettore, con una comprensibile perplessità, si domandi: «Ma allora, nella comunione, riceviamo il corpo vivo o il corpo morto di Cristo?». Per il momento lo invitiamo a non nutrire affrettati timori e a confidare piuttosto nelle risorse teologiche di un linguaggio biblico, liturgico e patristico, cui l'uomo occidentale da tempo non è più avvezzo.

«... che sarà dato|versato per voi...». In rapporto a queste proposizioni che dicono la finalità della duplice dichiarazione relativamente al pane e al calice, ci limitiamo a considerare l'implicazione futura delle proposizioni participiali («che sarà dato...») e quindi la dimensione vicaria della preposizione greca *hyper* [per].

I participi greci *didomenon* [dato], *klômenon* [spezzato], *thryptomenon* [fatto-in-pezzi], *ekchynnomenon* [versato], variamente attestati nelle recensioni scritturistiche, nonché nella esuberante ricchezza delle formulazioni della *lex orandi*, sono da intendere con connotazione futura. L'affermazione non deve sorprendere il grecista di professione, poiché qui il dato linguistico è subordinato alla teologia. Infatti, sebbene i participi attributivi riferiti al corpo e al sangue siano resi in greco con forme morfologicamente presenti, essi

comportano tuttavia la tonalità dell'oracolo profetico e sono da leggere come proposizioni future. Tale tonalità futura si trova a volte evidenziata nelle antiche versioni latine, le quali hanno *tradetur|effundetur*. Questo fatto, sintomatico di un'intenzione teologica, ci autorizza ad affermare, sulla base di più ampie considerazioni di natura letterario-teologica, che la formulazione futura deve essere riguardata come normativa rispetto all'altra (*traditur|effunditur*).

La comprensione delle parole istituzionali come l'oracolo di promessa con cui il Signore Gesù, la vigilia della sua passione, si diede profeticamente alla comunità del cenacolo, e per mezzo di essa alla Chiesa di tutti i tempi, sotto il segno del pane spezzato e del calice del sangue versato, pone in luce a un tempo la diversità e l'intimo nesso che corre tra l'Ultima Cena, la morte-risurrezione del Signore e la nostra Messa. Questi tre *nunc*, pur essendo diversi in rapporto alle rispettive coordinate spazio-temporali, sono di fatto destinati a divenire nel momento culturale un unico e medesimo *nunc* salvifico, quello cioè della nostra rappresentazione sacramentale al sacrificio della croce, attraverso la formale ripresa dei segni appositamente dati nell'Ultima Cena. Inoltre, tale comprensione ci obbliga a intendere le parole istituzionali nella loro integralità e nella loro finalità dinamica. Infatti la loro portata non si ferma alle espressioni: «Questo è il mio corpo/sangue», per concludere in chiave di teologia statica unicamente alla presenza reale. Ne risulterebbe una visione monca e gravemente riduttiva del mistero stesso. La portata teologica delle parole istituzionali, e la conseguente comprensione dinamico-sacramentale della presenza reale, si riferiscono alle espressioni nella loro integrità, quale risulta dalla lettura comparata delle redazioni bibliche e dalle recensioni liturgiche, costantemente preoccupate di integrare la trasmissione delle parole del Signore.

La nozione di redenzione vicaria, già avviata dalle proposizioni participiali a connotazione futura, è ulteriormente affermata dalla preposizione *hyper* [per]. In essa, più che la semplice nozione «in favore di», dobbiamo leggere decisamente la nozione «al posto di, in sostituzione di». Ne dà la conferma la ricorrenza della medesima preposizione in numerosi testi, come, ad esempio, la profezia di Caifa in *Gv* 11,50-53. È importante che la nostra interpretazione delle parole istituzionali non pervenga a snervare la forza teologica della preposizione *hyper*, leggendovi un blando «in favore di [voi]».

«Questo è...». Poiché è certo che Gesù istituì l'Eucaristia nel corso dell'Ultima Cena e poiché è altamente probabile che quell'ulti-

ma sua cena fu effettivamente una cena pasquale⁶, è di grande interesse per noi provare a leggere le dichiarazioni istituzionali alla luce delle formule rituali della cena pasquale ebraica.

Una delle formule, che portano la dinamica ripresentativa della celebrazione pasquale al culmine della sua esplicitazione, è senz'altro la duplice monizione che la tradizione mišnica fa risalire a Gamaliele (verosimilmente Gamaliele I, il maestro di Paolo!), e che il padre di famiglia ripropone puntualmente alla comunità radunata. L'insegnamento di Gamaliele si compone di due brevi pericopi, che riproduciamo nella recensione della *Mišná* (*mPes* 10,5).

Rabban Gamaliele soleva dire:

CHIUNQUE NON DICE queste tre parole a pasqua

non adempie il suo obbligo: *pasqua*, *azzima* ed *erba-amara*.

Pasqua: perché il S. saltò-al-di-sopra delle case dei n/ padri in Egitto.

Azzima: perché i nostri padri furono redenti dall'Egitto.

Erba-Amara: perché gli Eg. amareggiarono la vita dei n/ padri in E.

IN OGNI GENERAZIONE ognuno è obbligato a vedere se stesso come essendo proprio lui uscito dall'Egitto, siccome è detto: «È annuncerai a tuo figlio in quel giorno, dicendo: È a causa di questo che il Signore fece a me [quello che fece] quando uscii dall'Egitto [*Es* 13,8].

Nella pericope «Chiunque non dice...» è da rilevare la forza argomentativa dei ripetuti «perché», tale da stabilire un'equivalenza dinamica di situazioni. Ciò appare più chiaramente dalla pericope «In ogni generazione...», che ne prolunga l'insegnamento.

Di grande interesse al nostro scopo è la catechesi che i rabbini fanno circa l'interpretazione di *Es* 13,8, più volte citato nel corso dell'*Haggadâ* e in particolare nella nostra monizione. Rab 'Ahâ, dopo aver disquisito sul significato del problematico pronome dimostrativo «questo» (*zeh*), così conclude: «Ma qui, se non [fosse stato scritto] “È a causa di questo”, che cos'altro avrebbe dovuto essere scritto, se non ciò che viene [a significare]: È a causa (della pasqua,) dell'azzima e dell'erba-amara?» (*bPes* 116b). Una catechesi liturgica attestata nella stessa *Haggadâ* pone la spiegazione in bocca a Dio stesso: «[Dicendo:] “È a causa di questo”, altro non ho detto, [dice il Signore,] se non riferendomi al momento in cui (la pasqua,) l'azzima e l'erba-amara stanno davanti a te». E una testimonianza parallela aggiunge: «... sulla tua tavola».

⁶ In un nostro prossimo studio (*Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'Eucaristia a partire dalla «lex orandi»*) prestiamo nuova attenzione a questa tesi.

Se svolgiamo in forma più distesa la concisa sentenza rabbinica, otteniamo: «È a causa (della pasqua,) dell'azzima e dell'erba-amara che questa notte mangio, che il Signore in quella notte mi fece uscire dall'Egitto». In altri termini: la pasqua, l'azzima e l'erba-amara che l'Israele delle generazioni in questa sua presente notte mangia, sono i segni «sacramentali» che lo riportano figurativamente, lo rendono mistericamente presente, lo ri-presentano realmente all'unica e irripetibile pasqua dei padri, poiché è quella, in virtù di questi segni, la sua pasqua⁷. Perciò, riproponendo l'insegnamento ricevuto, il padre di famiglia dichiara: «(La pasqua,) l'azzima e l'erba-amara che noi questa notte mangiamo, è il Signore che, nell'eterna notte della nostra nascita, saltò-al-di-sopra delle case dei nostri padri, li redense subito, li trasse dall'amarezza della servitù alle dolcezze inesauribili del suo servizio». Sotto il profilo salvifico non vi è infatti distinzione tra la pasqua, l'azzima e l'erba-amara di questa notte e gli eventi di quella notte. È in forza di questi segni, allora profeticamente dati nell'ordine di iterazione (cfr *Es* 12,14) e questa notte puntualmente ripresi nel rito, che l'Israele presente, confuso e disperso, viene realmente ripresentato all'efficacia salvifica dell'evento fondatore⁸.

Posta sulle labbra del padre di famiglia, la monizione afferma la dimensione squisitamente reale della dinamica ripresentativa. Se a una prima lettura il tenore della dichiarazione sembrava proporre alla comunità radunata un'utopica quanto irrealistica identificazione fisica con la generazione dei padri che passarono il mare, nella coerenza profonda del suo messaggio essa afferma che, nell'impossibilità di stabilire un'identificazione fisica, si produce sul piano teologico un'identificazione misterico-sacramentale; per cui, pur senza rinunciare alle coordinate spazio-temporali proprie, la comunità radunata viene misticamente assunta e realmente resa presente all'unico evento. Ora, quest'ultima identificazione è, rispetto all'altra, di gran lunga superiore. Non appena interviene la dinamica ripresentativa, le categorie spazio-temporali della realtà fisica riconoscono la loro inadeguatezza e cedono il passo a una realtà superiore; cosicché passato, presente e futuro vengono assunti in un eterno presente, il presente di Dio, che coinvolge dinamicamente i figli nell'evento dei padri, proiettandoli escatologicamente verso il compimento del Regno.

Riassumendo, proviamo a leggere queste dichiarazioni della fede ebraica in parallelo con le parole istituzionali dell'ebreo Gesù di Nazaret. L'agnello, l'azzima e l'erba-amara, che l'Israele delle

⁷ S. Tommaso vede in questi riti i sacramenti dell'AT (*S. Th.* III, 61,3,3).

⁸ Per la nozione di «ripresentazione» cfr C. GIRAUO, *Prospettive teologiche sul rapporto tra Ultima Cena, Morte-Risurrezione ed Eucaristia*, in *Rassegna di Teologia* 24 (1983) 385-402.

generazioni nelle sue presenti coordinate spazio-temporali è chiamato a mangiare (parallelamente: il pane e il vino eucaristici), non sono qualcosa che si situi a livello convenzionale, o tutt'al più psicologico, per richiamare alla mente il passaggio del Mar Rosso (parallelamente: la Morte-Risurrezione del Signore). Ma sono proprio essi il segno sacramentale che rende presente l'Israele delle generazioni (parallelamente: la Chiesa) all'evento di morte-risurrezione che fu una volta per tutte quello dei padri veterotestamentari (parallelamente: della generazione apostolica).

Parafrasando le parole del padre di famiglia che ripete la monizione di Gamaliele, diciamo: «Questo agnello qui è l'agnello di quell'unica e irripetibile pasqua là. Partecipare ad esso è aver parte a quell'unica morte che una volta per tutte ci procurò la vita, facendoci passare il mare». E lo stesso diremo dell'azzima e dell'erba-amara. Parafrasando in rapporto all'Eucaristia le parole del celebrante, diremo: «Questo pane qui è il pane di quell'unica e irripetibile Ultima Cena là». Letta infatti alla luce della dinamica sacramentale, l'espressione «Questo è...» si dice con identico realismo del pane/calice nel cenacolo e del pane/calice sul nostro altare. È la dinamica sacramentale a far sì che, al di là dei limiti spazio-temporali, esso sia realmente lo stesso pane/calice.

Per una teologia «sacramentale» dell'Eucaristia. Due considerazioni

Il sacrificio della Messa alla luce della comprensione «sacramentale». Se la teologia del terzo millennio vorrà ricomporre l'unità del mistero eucaristico, compromessa nel periodo post-tridentino dalla suddivisione del trattato *De Eucharistia* in trattazioni praticamente autonome («L'Eucaristia come presenza reale; come sacrificio; come sacramento»), in tal caso dovrà intendere la nozione di sacramento quale la intendeva la teologia dei Padri e l'intende tuttora la *lex orandi*.

Il teologo dell'Eucaristia di ogni tempo si trova infatti costretto a comporre in unità tre momenti che, in base alle rispettive coordinate spazio-temporali, sono ovviamente distinti, e cioè: l'istituzione nel cenacolo, il sacrificio della croce (= morte + risurrezione) e la Messa. Egli sa che, sotto il profilo salvifico, l'unità è reale, poiché ognuno di questi tre momenti implica necessariamente gli altri due. Ora, se non vuole cadere in contraddizione affermando puramente e semplicemente delle identità o repliche fisiche, e inoltre, se vuole mantenere fermamente — come d'altronde deve —

la dimensione sacrificale della Messa, il teologo non ha altra via che lasciarsi illuminare da quell'intuizione di fede che è legata alla nozione dinamica di *sacramentum*. Gli è chiaro che, alla luce della ragione, la Messa non può essere «fisicamente» il cenacolo, né può essere «fisicamente» il calvario, eventi unici e irripetibili nella loro individualità fisica. Ma, alla luce della fede, gli è altrettanto chiaro che la Messa è «sacramentalmente» il calvario, e che tale identificazione «sacramentale» è resa possibile attraverso la mediazione del cenacolo. In formulazione più esplicita: la celebrazione della Messa è il sacramento del sacrificio della croce attraverso la ripresa rituale (e pertanto ripetibile) del segno del pane e del calice, che il Signore Gesù nell'ultima sua cena, attraverso l'ordine di iterazione, ci diede espressamente a tal fine.

La nozione dinamica di *sacramentum* si esprimeva nella teologia dei Padri, e in parte si esprime tuttora nella *lex orandi*, attraverso una ricca gamma di termini affini, quali appunto *mysterium*, *figura*, *similitudo*, *memoriale* ecc. La storia della teologia ci ricorda come molti di questi termini furono percepiti all'inizio del secondo millennio come non sufficientemente provvisti di dimensione reale e vennero pertanto radiati dal linguaggio teologico. Essa ci informa inoltre che, al tempo di Berengario, pure il termine *sacramentum* fu posto per qualche tempo in stato di accusa⁹, ma poi riuscì a risalire la china e a imporsi nella grande Scolastica.

Ora se vogliamo riscoprire la dimensione dinamica inerente alla nozione di «sacramento» e poter conseguentemente procedere verso una visione globale del fatto eucaristico, dovremo procedere — con prudenza — al ricupero della terminologia affine. L'uso di alcuni termini potrà essere recuperato, per il momento, unicamente in sede di studio e di insegnamento superiore; e sarebbe gravemente imprudente immetterlo nella catechesi spicciola (mi riferisco a termini quali «segno», «figura», «similitudine», che il moderno linguaggio profano ha svuotato di dimensione reale). Ma, accanto a «sacramento», esistono termini, quali «mistero», «memoriale», «ri-presentazione» (non «rappresentazione»)¹⁰, che sono immediatamente suscettibili di catechesi a tutti i livelli. Il prudente e graduale ricupero di questa ricca terminologia tramandata non potrà che rivelarsi proficuo al credente di oggi, poiché aprirà la

⁹ Cfr DENZ.-SCHÖN. 690.

¹⁰ La nozione di *ri-presentazione* è tecnica a Trento (cfr DENZ.-SCHÖN. 1740).

sua comprensione all'esuberante linguaggio della liturgia, chiamato a esprimere autorevolmente il mistero inesauribile.

La presenza reale e la comunione eucaristica alla luce della nozione dinamica di «sacramento». È chiaro che, nei confronti dell'Eucaristia, il realismo sacramentale implica anzitutto il fatto della presenza reale¹¹ e la modalità relativa a tale presenza, che la teologia tridentina ha espresso con il termine tecnico «transustanziazione». Tuttavia dev'essere altrettanto chiaro che il mistero della presenza reale è inseparabilmente congiunto alla nozione di sacramento, poiché quella dell'altare è una presenza reale sacramentale. Dicendo «sacramentale», non dobbiamo preoccuparci soltanto di precisare il modo con cui Cristo è presente sotto la specie del pane e del vino, un modo diverso e distinto dalla sua presenza fisica un tempo in Palestina e ora alla destra del Padre. Dicendo «sacramentale», dobbiamo preoccuparci anche di evidenziare come la sua presenza sia ordinata anzitutto e soprattutto alla nostra comunione, che chiamiamo appunto «sacramentale».

Tutti sanno che la comunione eucaristica è stata presentata troppo spesso in chiave unicamente conviviale e, pertanto, con una insufficiente attenzione alla dinamica sacramentale. La dimensione conviviale è certo essenziale all'Eucaristia. Tuttavia essa non è primaria, ma è conseguente al fatto che la Messa è «sacramento del sacrificio», ovvero «sacrificio sacramentale»; ossia, la Messa è il calvario attraverso la mediazione del cenacolo. Pertanto, quando noi riceviamo la comunione, non ci limitiamo a ricevere un nutrimento spirituale che ci dà forza, come un tempo gli ebrei ricevettero la manna che pioveva dal cielo. L'immagine è autorevole, poiché *Gv* 6 la pone in bocca a Gesù. Ma essa è insufficiente, da sola, a esprimere in pienezza il mistero eucaristico. Non possiamo ridurci a intendere la manducazione eucaristica unicamente in analogia con la manducazione dei cibi fisici, la quale è necessaria per vivere e operare. La comunione eucaristica è anche questo, ma nello stesso tempo è molto, molto di più. Così pure, quando riceviamo la comunione, non ci limitiamo all'incontro dell'amico con l'Amico, cui tenere affettuosa e premurosa compagnia. La comu-

¹¹ In rapporto alla dinamica sacramentale della pasqua veterotestamentaria la presenza reale eucaristica costituisce un fatto del tutto nuovo e unico, un meraviglioso dono che non potevamo neppure sperare. Essa infatti è il *sacramentum permanens seu etiam extra usum*. Tuttavia la dinamica sacramentale nella quale essa è data è comune.

nione è anche questo, ma nello stesso tempo è infinitamente di più. Ma che cos'è dunque la comunione?

La comunione eucaristica non è comprensibile in pienezza se non alla luce della domanda epicletica della preghiera eucaristica. In tale domanda, considerata sulla base delle preghiere eucaristiche di Oriente e di Occidente, figura generalmente la seconda ricorrenza del termine «corpo», detto del corpo mistico di Cristo ossia la Chiesa. O meglio, in tale domanda, letta a partire da numerose preghiere eucaristiche soprattutto orientali, il termine «corpo» ricorre due volte: la prima volta in riferimento al corpo personale e sacramentale di Cristo (in intimo e immediato nesso con il racconto istituzionale), e la seconda volta in riferimento al corpo mistico della Chiesa. In entrambi i casi le anafore greche hanno *sôma* e le anafore siriane hanno *pagrà* (corpo esanime e corpo vivente; corpo personale e corpo «corporativo»).

Pertanto, quando ci raduniamo a celebrare l'Eucaristia e ci disponiamo a fare la comunione, noi — ossia la porzione di Chiesa *hic et nunc* radunata — poniamo in atto tutte le risorse della dinamica misterico-sacramentale. Attraverso la ripresa rituale dei segni dati nell'Ultima Cena, torniamo ad attingere redenzione all'unico e inesauribile sacrificio della croce. Noi chiediamo di essere radunati «in un solo corpo», il corpo ecclesiale, misterioso, escatologico, quel corpo che è «già e non ancora» tale; e chiediamo che ciò si realizzi attraverso la comunione al corpo e al sangue di Cristo.

Quando riceviamo la comunione, riceviamo certo «il Vivente», che fu un tempo per le strade della Palestina e che ora siede alla destra del Padre; ma — non dimentichiamolo — lo riceviamo «sotto i segni del corpo esanime». Letta così alla luce della dinamica sacramentale, la nostra comunione ci immerge nella teologia dell'alleanza e della redenzione vicaria. Non dobbiamo nutrire alcun timore in rapporto ai segni del «corpo esanime» e del «sangue versato». Essi sono «per noi». Solo l'incomprensione di questa ricca teologia, cui l'uomo occidentale moderno purtroppo non è più abituato, può spingere il teologo a considerare il mistero della presenza reale in dimensione unicamente statico-contemplativa, in dimensione esclusivamente adorazione e conviviale. Ma è quella una riduzione grave e una coartazione indebita del sacramento dell'altare. La teologia dei Padri e l'autorevolezza della *lex orandi* non vi possono consentire.