

LA CIVILTÀ CATTOLICA

Sommario del quaderno 3301 (2 gennaio 1988)

I PADRI DELLA «CIVILTÀ CATTOLICA» PORGONO AI LETTORI I PIÙ FERVIDI AUGURI DI UN FELICE ANNO NUOVO

Editoriale. CRISTIANESIMO E DEMOCRAZIA - In passato la Chiesa si è mostrata molto favorevole alla forma di governo monarchica o aristocratica e, invece, cauta, e talvolta ostile, alla forma democratica. Solo infatti con Pio XII (1944) la democrazia è stata accettata dal magistero ecclesiastico. Perché? Più in particolare, quale rapporto c'è tra cristianesimo e democrazia? L'editoriale, dopo aver spiegato che cos'è la democrazia, mostra l'atteggiamento della Chiesa nei suoi confronti, particolarmente di Leone XIII, ad essa contrario, e di Pio XII ad essa favorevole. Rileva, poi, che l'atteggiamento di rifiuto di Pio IX, Leone XIII e Pio X, era dovuto non al fatto che la democrazia in se stessa fosse un sistema politico condannabile, ma al modo in cui era concepita la sovranità popolare, con esclusione di ogni riferimento a Dio. Nota, infine, che l'accettazione della democrazia avvenuta con Pio XII e con i suoi successori intende riferirsi alla «vera e sana democrazia».

«Civiltà Cattolica» 1988 I 3-16

Quaderno 3301

MOTIVI TEOLOGICI NELLA LETTERATURA CATTOLICA ITALIANA DEL DOPOGUERRA, di Ferdinando Castelli S.I. - Dopo aver chiarito il senso di «letteratura cattolica», l'Autore si chiede quali motivi teologici animino una tale produzione letteraria. Attraverso una carrellata, rapida e vasta, coglie i seguenti motivi: esistenza e mistero di Dio; realtà e mistero del male; presenza e fascino del Cristo; tormento della fede; la fede come testimonianza e come impegno. A conclusione, si fanno quattro considerazioni: la letteratura cattolica esiste e gode discreta salute; le manca un *leader* e un punto di riferimento, ma ciò è un elemento positivo perché evita steccati e contrapposizioni; più affonda le radici nella teologia più ha possibilità di riuscita; la funzione profetica è ciò che deve contraddistinguere.

«Civiltà Cattolica» 1988 I 17-30

Quaderno 3301

A PROPOSITO DELLA COMUNIONE DI GESÙ NEL CENACOLO, di Cesare Giraudo S.I. - La convinzione che nel cenacolo Gesù abbia comunicato al suo corpo e al suo sangue, nonostante il silenzio della tradizione biblica, si è imposta fino al XVI secolo come *opinio communis*. Dopo di allora, per un confluire di circostanze, essa è stata progressivamente abbandonata. L'attenzione congiunta ai racconti istituzionali delle preghiere eucaristiche orientali e all'abbondante documentazione dei Padri rimette in campo la vecchia *opinio*, che trova a sua volta conferma nell'osservazione della tradizione rabbinica. Questa ricorda che «chi pronuncia la benedizione stende per primo la mano» per mangiare il pane spezzato e bere al calice, mentre i commensali hanno l'obbligo di aspettarlo. Lungi dal presentarsi come una questione bizantina, la comunione di Gesù nel cenacolo dice la dimensione reale della sua partecipazione misterica all'imminente morte e risurrezione fisica. L'Autore è professore nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sezione san Luigi, a Napoli.

«Civiltà Cattolica» 1988 I 31-42

Quaderno 3301

A PROPOSITO DELLA COMUNIONE DI GESÙ NEL CENACOLO

CESARE GIRAUDD S.I.

Una questione bizantina?

La questione se Gesù abbia comunicato o meno al suo corpo e al suo sangue potrà sembrare oggi a più di una una questione press'a poco del tenore di quell'altra che ci fa chiedere se Giuda sia uscito dal cenacolo prima o dopo l'istituzione dell'Eucaristia. San Tommaso infatti riunisce le due problematiche, insieme ad altre ai nostri occhi ancor più bizantine, sotto la medesima *quaestio*.

A parte questa prima impressione negativa, peraltro superficiale, bisogna riconoscere che il quesito di san Tommaso *Utrum ipse Christus sumpserit corpus et sanguinem suum* non è affatto una questione oziosa. Anzi sotto il profilo teologico essa è molto significativa; così come significativa è per noi la risposta assolutamente affermativa che egli vi dà. Nella *Summa Theologica* dice:

«Nei Vangeli si legge che Cristo “prese il pane e il calice”. Ma [ciò] non è da intendersi nel senso che [li] prese soltanto nelle mani, come dicono alcuni; bensì che [li] prese nello stesso modo in cui [li] diede agli altri perché [li] prendessero. Perciò, avendo detto ai discepoli “Prendete e mangiate” e nuovamente “prendete e bevete”, [ciò] si deve intendere nel senso che lo stesso Signore, prendendo, abbia mangiato e bevuto»¹.

La medesima dottrina già si trova nel *Commento alle Sentenze*, dove san Tommaso contrappone l'opinione di coloro che negano la comunione di Cristo al pane e al calice eucaristici all'opinione più comune di coloro che l'affermano:

«Quanto a ciò vi è una duplice opinione. Alcuni infatti dicono (*quidam [...] dicunt*) che Cristo nella cena non mangiò il suo corpo, ma [lo] prese soltanto nelle mani; e si sforzano di distruggere le autorevoli affer-

¹ *Summa Theol.* III, q. 81, a 1, ad 1.

mazioni dei santi [Padri] che dicono il contrario, [affermando essi] che egli nella cena mangiò e bevve prima della consacrazione, ma non il proprio corpo. Invece nella Glossa a quel passo di Luca 22 "Ho desiderato ardentemente ecc." si dice espressamente che Cristo mangiò e bevve nella cena, allorché diede ai discepoli il sacramento del corpo e del sangue suo; e siccome i servi comunicarono alla carne e al sangue, egli pure partecipò ai medesimi. Pertanto *si ritiene più comunemente (communius tenetur)* che [egli] abbia mangiato, secondo quanto i santi [Padri] espressamente sembrano dire².

Tra gli avversari della sentenza comune, all'esistenza dei quali san Tommaso accenna senza tuttavia nominarne alcuno (*quidam dicunt*), i critici riescono a individuare il solo Pietro di Poitiers (XII sec.)³. A questa voce isolata di tutto il periodo anteriore a Tommaso si è aggiunta nel secolo XVI quella di Lutero⁴. Dopo di al-

² IV Sent. 11, q. 3, a. 1.

³ «Ci si può anche domandare se [Cristo] abbia preso sacramentalmente il suo corpo (*utrum corpus suum sacramentaliter acceperit*)... Diciamo dunque che di certo non [lo] prese sacramentalmente (*nunquam sacramentaliter accepit*), ma con le mani [lo] diede ai suoi discepoli perché [lo] ricevessero sacramentalmente, e perciò si dice che [lo] prese sacramentalmente, poiché [lo] prese con le mani per dar[lo], non con la bocca per mangiar[lo] (*in manibus ad dandum, non in ore ad manducandum*)» (PIETRO DI POITIERS, V Sent. 13 [PL 211, 1254 c]).

⁴ Le dichiarazioni di LUTERO in proposito, del resto assai parsimoniose, si trovano nello scritto *De abroganda missa privata* del 1521. Pur non affrontando la questione *ex professo*, Lutero vi accenna allorché viene a negare la natura sacrificale della messa. Infatti a sostegno della propria tesi, secondo cui l'Eucaristia non sarebbe un sacrificio offerto a Dio, bensì unicamente un dono dato agli uomini, egli contrappone la prassi celebrativa all'esempio di Cristo. Contro i sacerdoti del suo tempo, che prendono l'Eucaristia solo per se stessi e non la distribuiscono ai fedeli, Lutero, invocando l'autorità della Scrittura, afferma che Cristo nel cenacolo la prese unicamente per distribuirli ai discepoli. Così egli si esprime: «Tutti e tre gli Evangelisti con la medesima diligenza, come pure Paolo, [ci] ricordano che il pane fu da Cristo spezzato e dato ai discepoli, ma non dicono se egli stesso abbia mangiato e bevuto con loro (*tacent vero, an et ipse comederit et biberit cum eis*)». E poco oltre: «Cristo, fatto[si] ministro, non prende per sé (*non sibi accipit*), ma agli altri amministra». Più espressamente ancora: «Ma le parole del Vangelo stanno [là] chiare e solide: "Spezzò e diede ai discepoli. Fate questo". Non dice: E [se lo] riservò e [lo] prese per se stesso (*Non dicit: Et servavit et sumpsit sibi ipsi*)» (*Werke* [ed. Weimar] 8, 438-439). Lutero afferma che, per essere coerente con l'esempio di Cristo, lo stesso sacerdote «allorché avrà consacrato e distribuito agli altri, a sua volta egli stesso riceva da un altro (*tum et ipse ab alio accipiat*)» (ivi, 438). «Se poi contro l'esempio di Cristo (*extra Christi exemplum*) vorrà proprio prendere [l'Eucaristia] per se stesso, procuri almeno di non prender[la] egli solo, ma [la] spezzi e parimenti [la] dia agli altri, perché non sia trovato a [non] seguire nulla dell'esempio, ma a fare tutto contro l'esempio di Cristo» (ivi, 439). Sulla questione della comunione o meno di Gesù nel cenacolo, Lutero sembra tuttavia contraddirsi con quanto poco prima, condannando la prassi del digiuno eucaristico, aveva dichiarato: «Forse neppure al vapore, neppure all'aria è lecito entrare nella bocca del cristiano, prima che sia entrato il corpo del Signore, così da proibire ai sacerdoti la respirazione e la

lora si sa che l'esigua schiera si è andata progressivamente infoltendo per il fatto che sono confluiti, da una parte, il silenzio comodo dei manualisti cattolici nei confronti di un'ipotesi che, in una visione esclusivamente statica della presenza reale, evocava l'idea quanto mai imbarazzante di autofagia⁵ e, dall'altra, la naturale ritrosia degli esegeti moderni a prendere in considerazione tutto ciò che il dato testuale materialmente non dice⁶.

Due Autori moderni a raffronto

Negli ultimi cinquant'anni ha esercitato un grande influsso, sul versante non solo dell'esegesi ma anche della teologia, la presa di posizione sfavorevole di J. Jeremias in merito alla questione⁷. Egli pur rilevando che l'esegesi cattolica moderna è condizionata

vita fin dopo la messa e la comunione, *sebbene Cristo e gli Apostoli abbiano comunicato dopo la cena (cum Christus et Apostoli post caenam communicaverint)*...» (ivi, 434).

I teologi cattolici del XVI secolo prendono atto della sentenza, ai loro occhi assolutamente nuova, di Lutero. A proposito della autocomunicazione di Cristo, G. VÁZQUEZ afferma: «Tutti i cattolici che ho letto convengono apertamente (*plane conveniunt*). [...] Nel nostro secolo poi vi fu Lutero, nel libro *De abroganda missa privata* [...], che la negò apertamente (*plane negavit*)» (*In III Partem S. Thomae*, disp. 216, quaest. 81, art. 1). In termini analoghi si esprime F. SUÁREZ: «Gli eretici di questo tempo, per contraddire la consuetudine della Chiesa, negano che Cristo si sia lui stesso comunicato (*negant Christum se ipsum communicasse*)» (*In III Partem D. Thomae*, disp. 75, sect. 2). Facendo l'esegesi dell'espressione *Hoc facite*, R. BELLARMINO ribadisce la sentenza comune: «Luca [...] ha riferito l'espressione "Fate questo" [...] all'azione di benedire e di distribuire, che ha espresso, e insieme all'azione di mangiare, perché anche il Signore mangiò, come è comune sentenza (*Dominus etiam manducavit, ut est communis sententia*), sebbene nel Vangelo non sia espressa» (*De Euch.*, l. 4, cap. 16).

⁵ Mentre i trattati moderni sull'Eucaristia preferiscono ignorare la questione, i moderni commenti della *Somma*, costretti a pronunziarsi, non esitano a sconfessare su questo punto il pensiero di san Tommaso. Leggiamo ad esempio: «La q. 81 è da considerarsi la parte caduca del trattato tomistico sull'Eucarestia. Essa infatti parte dal falso presupposto che Cristo nell'ultima Cena abbia suntuo lui stesso il sacramento che istituiva. L'esegesi moderna è unanime nel respingere questo particolare» (*La Somma Teologica*, Ed. Salani, vol. 28, 312¹; cfr vol. 29, 52¹). Si sa tuttavia che l'esegesi moderna, qui invocata dal commentatore, è a sua volta determinata dalla teologia moderna. Un esempio di condizionamento teologico in tal senso è l'esegesi di I. KNABENBAUER (*Ev. sec. Mt.*, 2, Parisiis 1893, 437-438; *Ev. sec. Mc*, Parisiis 1894, 377-378). Notiamo ancora che F. SUÁREZ, pur condividendo appieno l'interpretazione tomistica, già presentava incidentalmente la comunione di Cristo in termini di autofagia: *Christum comedisse se ipsum* (*In III Partem D. Thomae*, q. 81, art. 1).

⁶ Questo atteggiamento metodologicamente sano dell'esegesi deve tuttavia mantenersi aperto agli stimoli che provengono da quelle discipline con le quali ha in comune l'oggetto formale. Nel caso presente l'esegesi moderna non potrà ignorare gli apporti che provengono dalla letteratura talmudica, dalla letteratura patristica e dalla liturgia.

⁷ Cfr L. GOPPELT, in *GLNT* 10, 243⁵⁷. 280.282; R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, vol. 2°, Brescia 1982, 550-551; M. THURIAN, *L'Eucaristia*, Roma 1971², 231⁵⁶.

da ragioni di ordine non esegetico ma dogmatico⁸, di fatto non si affranca dai medesimi condizionamenti allorché si trova a condividere la medesima interpretazione. A sua volta questa è da lui adottata a conferma della teoria della dichiarazione di rinuncia, dalla quale per altro verso sembra dipendere. Avendo infatti postulato che Gesù nell'ultima cena si astenne dal mangiare, Jeremias non è più in grado di ipotizzare che egli abbia potuto comunicare al pane e al calice istituzionali. Così scrive Jeremias: «Nell'ultima cena... Gesù non ha mangiato l'agnello pasquale e non ha bevuto vino, restando probabilmente digiuno del tutto. Questa interpretazione di Lc 22,15-18 par. Mc 14,25, per quanto possa apparire insolita, trova un notevole sostegno nelle parole interpretative. È infatti assai inverosimile che Gesù stesso abbia mangiato del pane, che egli indicava come suo corpo, e abbia bevuto del vino, interpretato come suo sangue»⁹.

Alcuni anni prima che uscisse il libro di Jeremias (la cui 1ª edizione è del 1935) la questione era stata affrontata in sede dogmatica da M. De La Taille, il quale si pronunziava nettamente in favore della comunione di Gesù. Premettiamo subito che De La Taille, considerato sia pur limitatamente all'ambito cattolico, *canebat extra chorum*; per cui non trovò udienza¹⁰. Nel suo trattato di teologia eucaristica (la 1ª edizione è del 1921) egli riprende il quesito di san Tommaso e, facendolo oggetto di una tesi scolastica, così l'enuncia: «Non senza una ragione altamente conveniente (non sine ratione congrua valde) Cristo nella cena fu partecipe del cibo e della bevanda eucaristici»¹¹. La documentazione patristico-liturgica collezionata da De La Taille è ponderosa e, se san Tommaso l'avesse conosciuta, se ne sarebbe indubbiamente rallegrato. Ci proponiamo di riprenderla attraverso un'organizzazione nuova, nella quale daremo la precedenza al materiale liturgico¹².

⁸ J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia 1973, 259²⁹.

⁹ Ivi, 263. L'ottima conoscenza del rituale giudaico costringe l'Autore a intendere il comportamento di Gesù come una deroga alla prassi comune («contrariamente all'usanza» [ivi, 133, 259]). Tuttavia le basi su cui poggia la tesi della «dichiarazione di rinuncia» rimangono estremamente fragili, per non dire inconsistenti.

¹⁰ Consideriamo come eccezioni l'accurata ripresa che ne fa G. MARIANI (*La storia della Prima Comunione, in Eucaristia*, a cura di A. PIOLANTI, Roma 1957, 871⁴) e l'affermazione incidentale di PIOLANTI (*Il Mistero Eucaristico*, Vaticano 1983³, 72).

¹¹ M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, Parisiis 1931³ [1ª ed. 1921], 118-128. Una volgarizzazione della tesi a opera dell'Autore si trova in *Enciclopedia Eucaristica* (a cura di I. BIFFI), Milano 1964 [1ª ed. franc. nel 1934], 248-252 (cap. III: «La prima e principale comunione fu quella di Cristo»).

¹² Mentre cerchiamo di essere esaurienti nell'elencare le fonti liturgiche, per le testi-

Le testimonianze delle Preghiere eucaristiche e dei Padri

In un primo gruppo di testimonianze liturgico-patristiche la comunione di Cristo è asserita indipendentemente da un qualsiasi cenno immediato all'agnello pasquale.

Alcune anafore, come quella di Giovanni Bar-Ma'danî, menzionano la sola comunione al pane: «Prese il pane [...], pronunciò l'azione di grazie, la benedizione, la santificazione, spezzò, *mangiò* e diede alla comunità dei santi apostoli e disse: Prendete, mangiatene»¹³. Altre invece, come il frammento di Dêr-Balyzeh, menzionano la sola comunione al calice: «Avendo preso il calice e avendo pronunciato la benedizione e *avendo bevuto* (*kai piôn*), [lo] diede loro, dicendo: Prendete, bevetene tutti»¹⁴. Altre infine, come l'anafora dei Dodici Apostoli II^a, menzionano la partecipazione a entrambi gli elementi: «Prese il pane [...] e pronunciò la benedizione e la santificazione, spezzò e *mangiò* (*'kl*) e diede ai suoi discepoli, dicendo: Prendete, mangiatene [...]. Allo stesso modo [prese] anche il calice [...] e pronunciò la benedizione e la santificazione e, *avendo gustato* (*'m*), diede ai suoi discepoli, dicendo: Prendete, bevetene tutti»¹⁵.

In consonanza con le anafore si esprimono a loro volta i Padri. Ireneo, nel riprodurre parzialmente un racconto istituzionale, scrive: «Avendo reso grazie sul calice e *avendo bevuto da esso* (*kai piôn ex autou*) e avendo[lo] dato ai discepoli, disse loro: Bevetene tutti»¹⁶. Cipriano precisa: «Neppure noi avremmo potuto bere il sangue di Cristo, se Cristo [...] per primo non avesse bevuto il calice con il quale [lo] offriva ai credenti»¹⁷. Sebbene relativamente tardiva, è interessante l'attestazione di Dionisio Bar-Šalibî (+1171), in quanto elenca una catena di autorità.

monianze patristiche ci limitiamo a una scelta di testi, rinviando per una documentazione più completa (dai primi Padri agli Autori medievali) allo stesso De La Taille.

¹³ Per l'anafora siriana di Giovanni Bar-Ma'danî cfr E. RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, Francofurti ad M. 1847² [citato RENAUDOT], 2, 511. La stessa annotazione ricorre nelle anafore siriane di: Giacomo di Edessa («mangiò» [*'kl*], in *Anaphorae Syriacae*, PIO, Romae 1939 ss [citato AS], 3, 56-57), Gregorio Bar-'Ebrayâ («avendo mangiato», in RENAUDOT 2, 458), Dioscoro di Qardû («dopo che ebbe comunicato», ivi, 492).

¹⁴ Per l'anafora alessandrina di Dêr-Balyzeh cfr A. HÄNGGI & I. PAHL, *Prex eucharistica*, Fribourg Suisse 1968 [citato PE], 126-127. Stessa annotazione nelle anafore copte di: Basilio («gustò», in RENAUDOT 1, 15), Gregorio («gustasti», ivi, 30), Cirillo («gustò», ivi, 46); nell'anafora alessandrina di Basilio («avendo gustato» [*geusamenos*], in PE 350); nelle anafore siriane di Basilio («gustò», in RENAUDOT 2, 547) e dei Dodici Apostoli I^a («dopo che ne ebbe gustato [*'m*]», in AS 1, 216-217 = PE 266); nell'anafora armena di Atanasio («bevve egli stesso», in PE 322).

¹⁵ Per l'anafora siriana dei Dodici Apostoli II^a cfr AS 1, 244-245. Stessa annotazione nell'anafora siriana di Nestorio («mangiò [*'kl*]... bevve [*'m*]», in PE 390).

¹⁶ IRENEO, *Adv. Haer.* 5,33,1 (SC 153, 404-407).

¹⁷ CIPRIANO, *Ep.* 63,7 (CSEL 3/2, 705-706).

Così egli scrive: «I discepoli senza dubbio mangiarono di questo corpo. Ma Nostro Signore, mangiò del suo corpo o no? E diciamo: Mangiò di esso e bevve del suo sangue, poiché fu detto: “Non berrò più con voi d’ora in poi di questo prodotto della vite” [Mt 26,29]. E Mar Efrem disse: Mangiarono i discepoli il suo corpo, ed egli con essi mangiò; e bevvero il suo sangue, ed egli con essi bevve. Così pure Mar Giovanni disse: Dopo che [lo] ebbe davvero gustato, [lo] diede ai suoi discepoli. E Giacomo di Edessa disse: Che abbia mangiato del suo corpo e abbia bevuto del suo sangue, è cosa certa. E il patriarca Ciriaco e Mosè Bar-Kêfâ insegnarono che [egli] mangiò del suo corpo e bevve del suo sangue»¹⁸.

L’altro gruppo di testimonianze liturgico-patristiche considera la comunione di Gesù al pane e al calice istituzionali in rapporto alla pasqua di Mosè (o «pasqua legale»), presentandola pertanto come nuova pasqua (o «pasqua mistica»)¹⁹. Ne risultano due prospettive assai diverse. Mentre infatti le liturgie dispongono le due pasque in un rapporto di successione-compimento (=mangiò la pasqua legale e dopo di quella la pasqua mistica), i Padri invece le presentano perlopiù in un rapporto di successione-esclusione, nel senso cioè che la susseguente esclude la precedente (=non mangiò la pasqua legale, ma solo la pasqua mistica). Notiamo di passaggio che, nel collocare la manducazione eucaristica dopo la manducazione (o non-manducazione) dell’agnello pasquale, le anafore e i Padri prescindono dall’ordinamento rituale della pasqua ebraica, il quale stabiliva appunto che l’agnello fosse mangiato per ultimo. Pur senza escludere del tutto che le nostre testimonianze non conoscano più il rituale ebraico, riteniamo che tale loro disposizione sia dettata da un ordinamento teologico intenzionale, che antepone la prefigurazione al compimento della medesima²⁰.

Il rapporto di successione-compimento è attestato, ad esempio, nell’anafora di Giacomo di Edessa: «Mentre infatti mangiava con i suoi santi discepoli quell’agnello legale che era il tipo [=prefigurazione] dell’agnello celeste [...], prese il pane [...], pronunciò l’azione di grazie, la benedizione,

¹⁸ DIONISIO BAR-SALIBI, *Expositio Liturgiae* 12 (CSCO 14/Syr. 14, 74). Più oltre, venendo a parlare della comunione, Dionisio commenta: «Lo stesso sacerdote per primo comunica ai misteri, come anche Nostro Signore per primo comunicò al suo corpo e al suo sangue nel cenacolo, e dopo comunicò i suoi discepoli» (cap. 18, ivi 96).

¹⁹ Alla pasqua detta «legale», in quanto prescritta dalla Legge mosaica, viene contrapposta la pasqua detta «mistica», in quanto annunciata e prefigurata da quella.

²⁰ Tale disposizione è inoltre favorita dall’unificazione liturgica dei due momenti istituzionali e dalla successiva comunione congiunta ai relativi elementi.

la santificazione, spezzò e mangiò (*'kel*) e diede ai discepoli, dicendo: Prendete, mangiatene»²¹.

Sulla manducazione dell’agnello pasquale da parte di Gesù, il pensiero patristico è lungi dall’essere sereno e unanime come la lettura che emerge dai testi liturgici. A turbare l’esegesi dei Padri interviene, da una parte, l’avvertita contrapposizione tra cronologia sinottica e cronologia giovannea in merito alla data di pasqua e, dall’altra, il dichiarato atteggiamento polemico contro i Giudei, che li porta a sottolineare con enfasi il superamento della Legge antica e, di conseguenza, a stabilire tra la pasqua legale e la pasqua mistica un rapporto di successione-esclusione. Infatti, mentre affermano costantemente la comunione di Gesù al pane e al calice eucaristici intesi come «pasqua vera», i Padri perlopiù negano che Gesù abbia mangiato l’agnello pasquale, che essi intendono come «pasqua tipica» (=prefigurativa) e pertanto disdicevole a colui che era il vero Agnello. Così, non senza qualche incertezza, pensa Tertulliano, il quale, se in un primo momento dà l’impressione di riferire Lc 22,15 alla manducazione dell’agnello, subito si riprende e lo riferisce alla manducazione eucaristica: «È infatti in rapporto a questo sacramento che Mosè aveva dichiarato: “È la pasqua del Signore” [Es 12,11]. Perciò [Cristo] manifestò la sua aspirazione [dicendo]: “Ho desiderato ardentemente di mangiare la pasqua con voi prima del mio patire” [Lc 22,15]. Oh il distruttore della legge che desiderava di osservare anche la pasqua! Indubbiamente la carne dell’agnello giudaico lo diletta. O non era piuttosto lui che, dovendo essere condotto come pecora al sacrificio [...], desiderava portare a compimento la figura del suo sangue salutare? [...] Avendo pertanto professato che desiderava ardentemente di mangiare la pasqua come qualcosa di suo (edere pascha ut suum) — era infatti una cosa indegna che Dio desiderasse alcunché di estraneo —, avendo preso il pane e avendolo distribuito ai discepoli, lo fece suo corpo, dicendo: “Questo è il mio corpo, cioè la figura del mio corpo”»²².

Una simile esitazione traspare in Afraate, il quale sembra prima asserire la partecipazione di Gesù all’agnello; ma poi, con un’affermazione che non lascia adito a dubbi, si preoccupa soprattutto di affermare la sua partecipazione agli elementi eucaristici: «Infatti il nostro Salvatore man-

²¹ Per l’anafora di Giacomo di Edessa (cui già abbiamo accennato alla nota 13) cfr AS 3, 56-57. Il medesimo rapporto di successione-compimento è particolarmente chiaro nell’anafora di Nestorio: «Dopo che ebbe fatto la pasqua con i suoi discepoli secondo la legge di Mosè, allora introdusse al suo posto la propria pasqua prima di morire [...]. E dopo che ebbe cenato con la pasqua della legge di Mosè, prese il pane» (PE 390).

²² TERTULLIANO, *Adv. Marc.* 4,40,1,3 (CCL 1, 655-656). GEROLAMO invece non nutre alcun dubbio sulla manducazione dell’agnello pasquale da parte di Gesù: «Dopo che fu compiuta la pasqua tipica ed ebbe mangiato con gli apostoli le carni dell’agnello (postquam [...] agni carnes cum apostolis comederat), egli prende il pane [...] e passa al vero sacramento della pasqua» (In Mt [CCL 77, 251]).

giò la pasqua con i suoi discepoli nella notte da osservarsi del quattordici, e per i suoi discepoli fece veramente il segno della pasqua. [Segue il racconto dell'istituzione]. Detto questo, Nostro Signore si alzò da dove aveva fatto la pasqua e aveva dato il suo corpo da mangiare e il suo sangue da bere [...]. Ora colui che ha mangiato il proprio corpo e ha bevuto il proprio sangue è annoverato tra i morti»²³.

Altri Padri invece, più numerosi, affermano l'assoluta incompatibilità tra le due pasque. Appoggiandosi sulla cronologia giovannea, così si esprime Clemente Alessandrino: «Negli anni precedenti, celebrando la festa, il Signore mangiò la pasqua immolata dai Giudei. Ma dopo che ebbe annunciato [che] lui stesso era la pasqua, "l'agnello di Dio" [Gv 1,29] "come pecora condotta all'uccisione" [Is 53,7], subito istruì i discepoli sul mistero della prefigurazione il [giorno] tredici, quando cioè gli chiedono: "Dove vuoi che ti prepariamo per mangiare la pasqua?" [...] Pertanto il giorno seguente il nostro Salvatore patì, essendo egli stesso la pasqua offerta-in-sacrificio-favorevole dai Giudei»²⁴. Identica convinzione si ritrova in Eutichio di Costantinopoli: «La [...] cena mistica è quella di cui in Luca si dice: "Ho desiderato ardentemente [...]". Dunque, prima di patire, mangiò la pasqua, manifestamente quella mistica!»²⁵.

Concludiamo questa rassegna lasciandoci aiutare dal già citato Dionisio Bar-Šalibî, il quale, dopo aver riferito Lc 22,15 alla pasqua mistica (come d'altronde fanno i Padri), così commenta: «Ormai io non mangerò più questa pasqua legale fino a che si adempia la pasqua vera del corpo e del sangue [...]. E io vi darò il corpo e il sangue mio; e allorché io ve [lo] darò, io ne mangerò per primo, e poi io [lo] darò a voi perché lo mangiate».

E subito dopo, passando a commentare Mc 14,22 («E mentre essi mangiavano»), afferma: «Infatti, come [Cristo] nel fiume abolì il battesimo dei Giudei e quello di Giovanni portò-a-compimento e a quello suo proprio aprì la porta, così anche a mensa celebrò le due pasque, a quella ponendo-fine e a questa dando-inizio. Prima compì la pasqua legale e subito lavò i loro piedi; quindi si mise a tavola e diede loro il mistero del suo corpo e del suo sangue»²⁶.

Più oltre Dionisio torna a considerare Lc 22,15 e, constatando l'irriducibile esegesi che ne fanno i Padri, con fine arguzia lascia aperta la questione della manducazione dell'agnello: «I dottori della prima sentenza [...] dicono: I Giudei mangiarono la pasqua al suo tempo, e Cristo quella sera mangiò soltanto il corpo e il sangue, e di sabato fu giorno di pasqua. [Invece] la maggior parte dei dottori greci e siriani dicono: Cristo mangiò la pasqua legale al suo tempo la sera [vigiliare] del venerdì, e

i Giudei non la mangiarono al suo tempo allo scopo di crocifiggere Cristo. La [sentenza] esatta poi il Signore la sa!»²⁷.

In questa appassionata controversia esegetica, che tra l'altro in Oriente vede intervenire polemicamente i Quartodecimani, dediti al digiuno durante la festa dei Giudei e al termine di questa intenti a celebrare la pasqua cristiana²⁸, la sola questione che non viene mai posta in discussione è la comunione personale di Gesù al pane e al calice istituzionali. Ora questa comune sentenza della Chiesa antica, mentre da una parte non è contraddetta dal silenzio dei testi biblici, dall'altra coincide perfettamente con quanto sappiamo dalla letteratura talmudica.

Il silenzio della Scrittura alla luce della Tradizione talmudica

A proposito delle narrazioni bibliche dell'ultima cena, è curioso constatare come i Padri riferiscano alla comunione di Gesù proprio quel testo (Lc 22,15) che l'esegesi di Jeremias adduce come prova irrefutabile della completa astensione di Gesù dalla cena.

Passando ad argomentare in aderenza ai testi, facciamo osservare che dall'assenza dell'annotazione che Gesù nell'ultima cena mangiò per primo il pane spezzato e bevve per primo al calice, non è lecito concludere che egli effettivamente non abbia mangiato e bevuto. Tutti sanno che l'argomento *ex silentio*, soprattutto in esegesi, è quanto mai fragile e rischioso. Se lo applichiamo nei confronti della comunione di Gesù nel cenacolo, dovremo parimenti applicarlo ai racconti di moltiplicazione dei pani, giacché pure in questi casi la sequenza conviviale omette di menzionare la manducazione da parte di Gesù. Ora è assai inverosimile pensare che Gesù si sia astenuto dal mangiare, allorché tutta la folla affamata mangiò, si saziò e ne avanzò.

Se la considerazione vale per la manducazione puramente fisiologica che ebbe luogo a cielo aperto, essa a maggior ragione vale per la manducazione altamente teologica che ebbe luogo nel cenacolo, e dalla quale Gesù non poteva a nessun titolo autoescludersi. Né si potrà sussumere adducendo la presenza degli imperativi: «Mangiate! Bevetel!». Chi invita a compiere un'azione, non necessariamente si esclude; a meno che non lo dica *expressis verbis*. Inol-

²³ AFRAATE, *De paschate* 6 (PS 1, 515-518).

²⁴ CLEMENTE ALESSANDRINO, fr. *De paschate*, in *Chronicon paschale* (PG 92, 81b).

²⁵ EUTICHIO DI COSTANTINOPOLI, *De paschate et de eucharistia* 2 (PG 86, 2393b).

²⁶ DIONISIO BAR-ŠALIBÎ, *Commentarii in evangelia* (CSCO 98/Syr. 49, 57-58).

²⁷ Ivi (CSCO 114/Syr. 61, 320).

²⁸ Sulla prassi quartodecimana cfr. JEREMIAS, *Le parole*, cit., 147-150.268-271.

tre si sa che i racconti istituzionali non sono la materiale cronistoria di quanto avvenne nel cenacolo. Essi sono racconti liturgici, i quali, più che appuntare quanto in quella circostanza unica (*ephapax*) avvenne, evidenziano ciò che concerne la Chiesa delle generazioni, la destinataria permanente dell'istituzione nel cenacolo.

L'osservazione della letteratura talmudica conferma che la menzione della manducazione non appartiene alla sequenza tecnica conviviale, sia essa binaria (*prendere, pronunciare-la-benedizione*) oppure, nel caso del pane, ternaria (*prendere, pronunciare-la-benedizione, spezzare*). Tuttavia in alcune testimonianze la manducazione viene occasionalmente menzionata; ma non già per dire — cosa che tutti sanno — che chi benedice ha l'obbligo di mangiare, bensì per ricordare ai commensali che, controllando gli stimoli dell'appetito, hanno l'obbligo di aspettarlo, dal momento che chi benedice deve mangiare e bere per primo. Così si legge nel Talmûd:

«Rabbî 'Abbâ in nome di Rab [disse]: Coloro che sono sdraiati non devono gustare nulla fino a che abbia gustato (*t'm*) colui che pronuncia-la-benedizione. Rabbî Yehôšua' Ben-Lêwî disse: Possono bere anche se [egli] non ha [ancora] bevuto. Qual è la differenza? Ciò che disse Rab [vale] quando tutti dipendono da un'unica [forma] rotonda [di pane]; ciò che disse Rabbî Yehôšua' [vale] quando ognuno singolarmente [ha] il proprio calice in mano. Fu insegnato: *Colui che pronuncia-la-benedizione stende per primo la mano*. Ma se vuol dare gloria al proprio Maestro oppure a uno più grande di lui nel[lo studio del]la Tôrâ, lo può fare. Rab, quando spezzava [il pane], era solito gustare con la sinistra e distribuire con la destra» (*Talmûd di Gerusalemme, Berakôt* 10 a).

La comunione di Gesù come pienezza di partecipazione misterica alla sua morte e risurrezione

A questo punto il lettore avverte come il nostro disquisire sulla comunione di Gesù nel cenacolo non sia affatto una questione oziosa, poiché, nonostante il silenzio della tradizione biblica, dispone nelle altre tradizioni testuali di una consistenza tutt'altro che trascurabile. Ora, sulla base di tali autorevoli testimonianze, vogliamo concludere con alcune considerazioni di teologia eucaristica.

Spesso, quando parliamo dell'istituzione nel cenacolo, siamo portati a riferirla esclusivamente a quel suo *futuro lontano* che è la celebrazione delle nostre messe, quasi a prescindere dal suo riferimento al *futuro immediato* della morte e risurrezione del Signore. D'altronde è la nozione stessa di istituzione che induce una simile visione parzializzante, giacché se l'ultima cena è istituzione, lo è

evidentemente in rapporto alle nostre messe. Volendo tuttavia evitare gli inconvenienti che derivano da una concezione riduttiva del mistero eucaristico²⁹, diciamo piuttosto che l'*istituzione nel cenacolo* si riferisce congiuntamente alla *morte-risurrezione* del Signore e alle *nostre messe*. Il riferimento simultaneo del primo di questi tre momenti — come pure di ognuno dei tre — agli altri due si impone di necessità assoluta. Ne consegue che, come non si potrà riferire l'ultima cena alla morte-risurrezione quasi a prescindere dal suo riferimento alle nostre messe, così neppure si potrà riferire l'ultima cena alle nostre messe quasi a prescindere dal suo riferimento alla morte-risurrezione del Signore. Senza l'istituzione nel cenacolo, infatti, non avremmo avuto la serie delle nostre rappresentazioni rituali all'evento unico (*ephapax*) della morte-risurrezione del Signore; e a sua volta questo evento, senza l'istituzione nel cenacolo, sarebbe stato irrimediabilmente chiuso nella sua propria e incomunicabile individualità spazio-temporale.

Mentre in precedenti contributi ci siamo soffermati sulla *rappresentazione irripetibile della comunità del cenacolo* all'evento della morte-risurrezione del Signore attraverso la mediazione del segno profetico del pane e del calice, e sulla conseguente *rappresentazione iterabile delle nostre comunità eucaristiche* a quell'unico evento di salvezza attraverso la ripresa sacramentale del medesimo segno³⁰, in queste pagine abbiamo voluto riproporre, con specifica attenzione alla persona stessa del Signore Gesù, quanto avevamo globalmente detto nei confronti della comunità del cenacolo.

Nella dinamica teologica della celebrazione annuale della pasqua ebraica, sappiamo che la *hăbûrâ* [comunità] pasquale è intimamente associata al padre-di-famiglia, il quale, presiedendola, ne è parte. Attraverso la ripresa dei segni sacramentali (agnello, azzimi, erba amara) è l'intera comunità, unitamente al suo capo, che

²⁹ Riduttiva in tal senso è, ad esempio, la considerazione dell'ultima cena come la prima messa, con una conseguente accentuazione unilaterale per le nostre messe della dimensione conviviale a scapito della dimensione sacrificale. Sappiamo invece che l'istituzione nel cenacolo non può essere riguardata come il primo numero della serie rituale, dal momento che essa è molto di più. Essa è infatti il fondamento delle nostre successive messe, intese appunto come rappresentazioni sacramentali (e pertanto iterabili) di una porzione di Chiesa all'efficacia salvifica della morte-risurrezione del Signore, tramite la ripresa del segno profetico dato nell'ultima cena.

³⁰ Cfr C. GIRAUDO, *Prospettive teologiche sul rapporto tra Ultima Cena, Morte-Risurrezione ed Eucaristia*, in *Rassegna di Teologia* 24 (1983) 385-402; ID., *Le parole dell'istituzione eucaristica alla luce della comprensione «sacramentale»*, in *Civ. Catt.* 1986 II 115-128.

viene ripresentata all'evento salvifico del passaggio del mare. Ora nell'ultima sua cena, mentre pone in atto il sacramento dell'economia antica, Gesù fonda un'economia nuova, la cui dinamica salvifica è in tutto parallela alla precedente, né avrebbe potuto essere diversa. Come nell'ultima cena in Egitto è tutta la comunità d'Israele, radunata per case paterne, a essere resa profeticamente presente, nella mediazione dell'agnello, al passaggio del Mare, così nell'ultima cena nel cenacolo è l'intera *ḥābūrā* [comunità] pasquale presieduta dal Signore a essere resa profeticamente presente, nella mediazione del pane e del calice fatti suo corpo e sangue, all'evento unico (*ephapax*) della sua morte e risurrezione.

Se in riferimento al futuro immediato diciamo che la comunione al pane e al calice, attraverso la prefigurazione efficace del segno profetico, immerse mistericamente — e quindi realmente — la comunità apostolica nell'evento unico (*ephapax*) della morte e risurrezione del Signore che si sarebbe fisicamente compiuto di lì a poco, dobbiamo riconoscere che *allo stesso Signore Gesù*, ossia al padre-di-famiglia della comunità apostolica, *non era dato altro modo di partecipazione misterica — e pertanto reale — all'imminente sua morte e risurrezione fisica, che questo.*

Istituendo l'Eucaristia e comunicando per primo ad essa, Gesù entra profeticamente in intima e personale *koinōnia* con la sua morte-risurrezione nel segno del pane e del calice. Pronunziando le parole istituzionali sul pane e sul calice e comunicando ad essi, anche se fisicamente Gesù è ancora nel cenacolo, tuttavia nella mediazione efficace del segno egli per primo profeticamente scende nelle acque di morte del Calvario e per primo risale dalle acque di vita della Tomba-vuota.

Riusciremo a comprendere la dimensione squisitamente dinamica della comunione di Gesù nel cenacolo, e ad affermarne di conseguenza la necessità, nella misura in cui sapremo liberarci da quella comprensione riduttivamente statica che il mistero della presenza reale ha assunto in un tempo che ancora non fa tradizione.