

L'EUCARISTIA TRA STORIA E TEOLOGIA

(Vercelli, 07 giugno 2014)

Premessa

Proprio perché l'Eucaristia è il «mistero della fede» per eccellenza – lo proclamiamo tutte le volte che partecipiamo alla celebrazione eucaristica, subito dopo la consacrazione –, il cuore della vita cristiana, teologia e Magistero sono chiamati come non mai a cooperare in perfetta sinergia per tentare di fare luce su questo mistero e per ridire, in parole comprensibili all'uomo contemporaneo, le ricchezze racchiuse in questo sacramento del massimo incontro tra Dio e l'uomo, dove noi veniamo resi contemporanei di Cristo e Cristo si rende nostro contemporaneo, grazie alla potenza dello Spirito Santo. Teologia e Magistero devono fare questo rispettando naturalmente i loro rispettivi ruoli.

La Commissione Teologica Internazionale nel 1975, in un importantissimo documento, *De Magisterii ecclesiastici et theologiae ad invicem relatione* (Il mutuo rapporto tra Magistero ecclesiastico e teologia) ha formulato 12 tesi in cui sono contenute, per così dire, alcune norme (indicazioni) di vitale importanza che regolano il rapporto tra Magistero e teologia¹.

Secondo questi tesi, benché in maniera analogica e con modalità proprie all'uno e all'altro, Magistero e teologia sono chiamati a svolgere un compito comune: «conservare, penetrare sempre più profondamente, esporre, insegnare, difendere il sacro deposito della rivelazione a servizio del popolo di Dio e per la salvezza di tutto il mondo» (Tesi 2).

In questo comune servizio reso alla verità sia il Magistero sia i teologi sono ugualmente vincolati:

1. dalla parola di Dio, perché il magistero non è superiore alla parola di Dio, ma ad essa serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto (...) ascolta, saggiamente custodisce e fedelmente espone quella parola, e da questo unico deposito della fede attinge

¹ Il testo di tale documento è reperibile in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, EDB, Bologna 1986¹³, pp. 1310-1325, pubblicato con la data del 6 giugno 1976. Per il testo con commento di K. Lehmann - O. Semmelroth, cfr. invece *Il Regno/Documenti* 21 (1976), 347-355.

tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio; e perché la sacra teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, insieme con la sacra tradizione, e in quella vigorosamente si consolida e ringiovanisce sempre...

2. dal senso della fede della Chiesa dei tempi passati e di oggi...

3. dai documenti della tradizione, attraverso i quali viene proposta la fede comune del popolo di Dio...

4. dalla cura pastorale e missionaria verso il mondo... (Tesi 3).

Tra il Magistero e la teologia che indagano sulla verità rivelata, oltre a questi elementi in comune, ci sono anche delle differenze. Al Magistero, che preserva la fede, viene riconosciuto un carattere che potremmo qualificare negativo, il compito cioè d'intervenire, quando il caso lo richieda, per apportare le necessarie delimitazioni; i teologi devono invece mediare tra Magistero e popolo di Dio, preoccupandosi non soltanto delle "pecorelle" fedeli, ma anche dei "capri" tignosi, quindi della mentalità del tempo e del modo in cui essa si oggettiva nelle scienze naturali e storiche, nella psicologia, nella sociologia... Il teologo deve richiamarsi alle conoscenze e anche agli sforzi che osserva nell'epoca in cui vive, per favorire, nella misura in cui ciò è possibile, la traduzione dell'annuncio di fede in schemi conformi al modo di sentire e pensare contemporaneo (cfr. Tesi 5)².

Tenendo conto di questo, vediamo adesso concretamente come Magistero e teologia hanno operato nel passato, ma anche nel presente, per recuperare e mantenere vivo il significato più profondo dell'Eucaristia.

1. Momento biblico

In questa operazione di recupero di quello che abbiamo definito il nucleo essenziale dell'Eucaristia, dobbiamo partire da una verità ovvia quanto dimenticata: Gesù era un ebreo. Gli studi biblici, in questi ultimi anni, hanno raggiunto risultati notevoli nella conoscenza delle parole e dei gesti di Gesù, proprio partendo dalla constatazione che egli era un ebreo e che quindi andava compreso alla luce della cultura ebraica nella quale era immerso. L'ebraicità o giudaicità di Gesù, in modo particolare, è rivendicata da quella che nella ricerca storica su Gesù (*Leben-Jesu-Forschung*) viene definita *third Quest*: terza fase. Infatti, dopo la *old Quest*, quella dei pionieri ottocenteschi (Reimarus, Strauss, Kälher, Wrede) e la *new*

² Per un approfondimento dei rapporti tra Magistero e teologia, cfr. M. Seckler, *Magistero della Chiesa e scienza teologica*, in Id., *Teologia, scienza, Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 237-279.

Quest, sviluppatasi essenzialmente in ambito tedesco con i contributi di Bultmann, Käsemann, Bornkamm, Jeremias, questa terza fase, cominciata alla fine degli anni Settanta, ha avuto il grande merito di ricollocare Gesù nel suo ambiente per cogliere in questo modo continuità e discontinuità con tale ambiente³.

L'Eucaristia nasce quindi in ambiente giudaico durante l'ultima cena di Gesù con i suoi apostoli. Se è vero questo, è altrettanto vero però che questa ultima cena di Gesù dalle fonti a nostra disposizione non viene presentata con tutti i dettagli rituali, come in una cronaca, bensì in prospettiva liturgica, ossia come un «modello» lasciato da Gesù affinché i suoi discepoli facessero altrettanto.

L'ultima cena, come vedremo, non è però solo un modello rituale, ma ha un ruolo suo proprio, nella vita di Gesù, sia come sintesi della sua opera, sia come annuncio «in atto» della passione e della croce.

Il Nuovo Testamento presenta quattro narrazioni dell'ultima cena, appartenenti a due diverse tradizioni, indipendenti l'una dall'altra: da un lato abbiamo la tradizione di Marco⁴ e Matteo⁵, dall'altro abbiamo Luca⁶ e Paolo⁷. A questi si aggiunge una terza tradizione attestata da una frase del Vangelo di Giovanni: «Il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (6,51c).

Di queste narrazioni quale è quella che meglio corrisponde agli eventi dell'ultima cena? Per rispondere a questa domanda, in passato gli studiosi seguivano la cosiddetta pista linguistico-letteraria. Dal punto di vista letterario il testo di Paolo è il più antico, redatto probabilmente nella primavera del 54, ma la tradizione paolina sull'Eucaristia si sarebbe

³ Fra gli autori di rilievo di questa corrente vale la pena ricordare: David Flusser, *Jesus*, Morcelliana, Brescia 1997 (or. 1968); John P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 3 voll., Queriniana, Brescia 2001-2003; Giuseppe Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, EDB, Bologna 2002; Paolo Sacchi, *Gesù e la sua gente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003; Daniel Marguerat, *Gesù, l'uomo che veniva da Nazaret*, libro in corso di pubblicazione per la Claudiana, Torino.

⁴ «Mentre mangiavano prese il pane e, pronunciata la Benedizione, lo spezzò e lo diede loro, dicendo: «Prendete, questo è il mio corpo». Poi prese il calice e rese grazie, lo diede loro e ne bevvero tutti. E disse: «Questo è il mio sangue, il sangue dell'alleanza versato per molti» (Mc 14,22-24).

⁵ «Ora, mentre essi mangiavano, Gesù prese il pane e, pronunciata la Benedizione, lo spezzò e lo diede ai discepoli dicendo: «Prendete e mangiate; questo è il mio corpo». Poi prese il calice e, dopo aver reso grazie, lo diede loro, dicendo: «Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati»» (Mt 26,26-28).

⁶ «E preso un calice, rese grazie e disse: «Prendetelo e distribuitelo tra voi, poiché vi dico: da questo momento non berrò più del frutto della vite, finché non venga il regno di Dio». Poi, preso un pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: «Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo in memoria di me». Allo stesso modo dopo aver cenato, prese il calice dicendo: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi»» (Lc 22,17-20).

⁷ «Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese il pane e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: «Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me». Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me»» (1Cor 11,23-25).

formata prima, dato che Paolo fa riferimento a «ciò che vi ho trasmesso», e ciò è verosimilmente accaduto nell'autunno del 49, all'inizio della sua attività missionaria a Corinto. Paolo dice inoltre che ciò che egli trasmette è ciò che ha ricevuto. Ma quando lo ha ricevuto? Forse durante la sua conversione. I contatti tra la tradizione paolina, quella lucana e quella giovannea suggeriscono che Paolo riproduca la tradizione ellenistica del racconto dell'ultima cena in uso nella comunità antiochena. Questo rapporto viene confermato anche dalla vicinanza che c'è tra la struttura del racconto dell'ultima cena di Lc 22,17-20 e la struttura dell'Eucaristia testimoniata in 1Cor 10,16-17 e *Didaché* 9-10. La redazione lucana sarebbe invece più primitiva di quella di Paolo e risalirebbe intorno agli anni 40.

Prima di Luca ci sarebbe stata la redazione di Marco, un testo pieno di semitismi che, linguisticamente, è più vicino alla primigenia redazione aramaico-ebraica dell'ultima cena, mentre la redazione di Matteo non è che una variante che grecizza Marco. Dal punto di vista linguistico Marco riflette più fedelmente la tradizione semitica e, di conseguenza, la data di composizione sarebbe anteriore a quella di Luca e andrebbe collocata nella prima decade dopo la morte di Cristo⁸.

Attualmente gli studiosi, per sapere quale delle nostre narrazioni sia quella che meglio corrisponde agli eventi dell'ultima cena, preferiscono seguire un'altra strada: quella rituale. Piuttosto che basarsi su considerazioni puramente linguistiche, si considerano soprattutto i dati rituali, si prendono cioè in esame le caratteristiche tipiche della cena rituale ebraica e si valutano quali siano i dati neotestamentari che sono meglio compatibili con queste caratteristiche. In base a questi argomenti si è scoperto, e questa è una vera e propria sorpresa, che il racconto lucano debba essere considerato la redazione più primitiva dell'ultima cena⁹.

Acquisito questo dato, si apre però un'altra questione: l'ultima cena di Gesù è stata una cena pasquale o una semplice cena festiva giudaica? Per i Vangeli sinottici non ci sono dubbi: l'ultima cena è stata una cena pasquale. Per il Vangelo di Giovanni invece non si è trattato di una cena pasquale. Secondo Giovanni, infatti, la morte di Cristo sarebbe avvenuta alla vigilia di Pasqua, nello stesso momento in cui venivano uccisi gli agnelli al Tempio e una cena senza agnello pasquale, e fatta prima di Pasqua, non avrebbe potuto essere una cena pasquale. La contraddizione è evidente e nessuno ha mai cercato, neanche nei primi secoli, di alterare la documentazione evangelica, per far concordare le due versioni.

⁸ Lo studio di riferimento per questa pista linguistico-letteraria è quello di J. Jeremias, *Le parole dell'ultima cena*, Paideia, Brescia 1974 (or. tedesco 1960).

⁹ È quanto sostiene Enrico Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, EDB, Bologna 2003, p. 29, il quale dichiara di seguire apertamente in questo Heinz Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20*, Münster 1955.

Secondo un gruppo di studiosi, fra i quali spicca il nome di Paolo Sacchi, le recenti scoperte hanno chiarito la situazione. L'equivoco nascerebbe dal fatto che gli ebrei al tempo di Gesù usavano ancora due calendari, e quindi c'erano due giorni diversi per celebrare la Pasqua.

C'era un calendario nato per gli usi laici e accettato anche nella liturgia del Tempio da una settantina di anni. Ma era restato in uso anche un altro calendario, più antico del primo, soprattutto presso quella frangia giudaica in un certo senso vicino agli esseni. Il cosiddetto calendario laico era in uso in Israele soprattutto in ambito amministrativo. Aveva il vantaggio di essere il calendario di tutto il bacino del Mediterraneo dalla Grecia fino alla Mesopotamia. Questo calendario aveva un anno di 354 giorni, divisi in dodici mesi alternativamente di 29 e di 30 giorni: il primo giorno del mese corrispondeva così alla luna nuova e il 15 alla luna piena. In altri termini, i mesi corrispondevano alle lunazioni. Poiché l'anno restava indietro rispetto alla rivoluzione solare di circa 11 giorni tutti gli anni, ogni due o tre anni veniva inserito un mese intercalare. I nomi dei mesi di questo calendario erano i nomi dei mesi babilonesi. Il primo mese si chiamava *nisan* e la Pasqua cadeva intorno alla luna piena di questo: era approssimativamente il giorno della prima luna piena dopo l'equinozio di primavera. Siamo intorno al periodo del nostro marzo-aprile. Questo calendario in quanto fondato sulla luna e sul sole è detto lunisolare ed è tuttora in uso presso gli ebrei.

L'altro calendario, quello più antico, si fondava esclusivamente sul sole. Aveva un anno di 364 giorni. L'anno cominciava sempre di mercoledì, perché si voleva ripetere lo schema dei sei giorni della creazione: il quarto giorno, cioè il mercoledì, era il giorno in cui furono creati gli astri e, di conseguenza, la misura del tempo. In questo calendario i mesi erano indicati con i numeri ordinali. Il primo giorno del primo mese (corrispondente all'incirca al mese di *nisan* del calendario lunisolare) era sempre un mercoledì. La Pasqua cadeva sempre, di conseguenza, il 15 del primo mese che era sempre un mercoledì.

Quando i discepoli di Gesù andarono a cercare la sala per il banchetto pasquale del Maestro, o era il 14 del primo mese secondo il calendario essenico, o era il 14 di *nisan* secondo il calendario del Tempio. Poiché per gli ebrei il giorno astronomico cominciava col tramonto del sole, la Pasqua, secondo il nostro modo di calcolare il tempo, cominciava la sera del giorno prima, cioè la sera del 14 del mese. Poiché è certo che Gesù morì nel pomeriggio del venerdì, è sicuro almeno l'elemento negativo: Gesù non mangiò la sua Pasqua la sera del venerdì, perché a quell'ora era già morto. Questo fa pensare che Gesù, se volle celebrare la sua Pasqua, la celebrasse secondo il calendario più antico: in questo caso deve aver celebrato la sua Pasqua la sera del martedì della stessa settimana in cui a Gerusalemme si celebrava la

Pasqua di sabato. La celebrò, pertanto, tre giorni prima di quella che si celebrava a Gerusalemme¹⁰.

Per un altro gruppo di studiosi, invece, l'ipotesi del doppio calendario, elaborata da Annie Jaubert, non reggerebbe, in quanto non è mai stato dimostrato in modo certo che questi due differenti calendari fossero egualmente in uso a Gerusalemme al tempo di Gesù. Si tratterebbe solo di una ipotesi interpretativa alquanto ingegnosa. Alla luce di ciò, tali studiosi si muovono su di un altro piano, privilegiando la cronologia giovannea della passione, in base alla quale, come già detto, l'ultima cena di Gesù non sarebbe una cena pasquale¹¹.

Ora, se come dimostrato, la narrazione che meglio corrisponde agli eventi dell'ultima cena è quella lucana, prendendo come riferimento quanto in essa viene esposto, è possibile sapere a quale rito della tradizione ebraica corrisponde quello che Gesù fa durante l'ultima cena con i suoi apostoli? Esiste, in altri termini, un rito giudaico che abbia una struttura analoga a quella descritta da Luca? Per questo gruppo di studiosi esiste ed è la cena festiva ebraica.

Questa è composta di tre momenti: all'inizio c'è il rito del *Qiddush* (santificazione) che serve a introdurre la celebrazione della festa; terminato questo rito c'è la cena vera e propria, alla fine della quale c'è il rito di chiusura: il rito del calice, che è accompagnato dalla preghiera di azione di grazie, la *Birkat ha-Mazon*. Il *Qiddush* è costituito a sua volta di tre parti: all'inizio c'è il rito del calice che comincia con il racconto di Gen 1,31b-2,1-3. Dopo la lettura abbiamo una corta benedizione: «Benedetto sei tu, Signore, Dio nostro, re dell'universo, che crei il frutto della vite». A questa si aggiunge una seconda benedizione per la santificazione del giorno di sabato o di un'altra festa, a seconda del calendario liturgico. Terminato il rito del calice, comincia il rito del pane. Il padre di famiglia prende in mano il pane e lo depone sul tavolo dopo aver recitato la seguente benedizione: «Benedetto sei tu, Signore, Dio nostro, re dell'universo, che produci il pane dalla terra». Finita la benedizione, il padre di famiglia spezza il pane e lo distribuisce per la cena che segue immediatamente. Terminata la cena, in occasione della quale si cantano *Zemirot*, ossia degli inni rituali, viene recitata la *Birkat ha-Mazon*, l'azione di grazie che deve essere recitata alla fine di ogni pasto e che, nei giorni di festa, fa corpo unico con il rito del calice.

Ora, se analizziamo in dettaglio il racconto lucano dell'ultima cena, ma anche la liturgia di Corinto (1Cor 10,16-17) e l'eucaristia di *Didaché* 9-10, vediamo come questa struttura

¹⁰ Cfr. P. Sacchi, *Gesù e la sua gente*, pp. 226-236.

¹¹ La questione è stata riassunta ed esposta da G. Visonà, al quale si rimanda per ulteriori approfondimenti: *Pasqua quartodecimana e cronologia evangelica della passione*, in *Ephemerides Liturgicae* 102 (1988), 259-315.

fondamentale sia presente. In apertura ci sono due elementi: il rito del calice e il rito del pane, ciascuno accompagnato da parole esplicative. Il rito del calice viene per primo ed è accompagnato da un discorso escatologico: «Quando fu l'ora, prese posto a tavola e gli apostoli con lui, e disse: “Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione, poiché vi dico: da questo momento non berrò più del frutto della vite, finché non venga il regno di Dio”» (Lc 22,14-18). Segue il rito del pane, accompagnato sia dalle parole esplicative sia dal comando di reiterare il rito in memoria di Cristo: «Poi, preso un pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: “Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo in memoria di me”» (Lc 22,19). Qui c'è la cena vera e propria che si conclude con la preghiera di azione di grazie, recitata tenendo in mano il calice finale e seguita da parole esplicative: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi» (Lc 22,20). Riassumendo, possiamo dunque concludere che, seconda Luca, la liturgia celebrata da Gesù nell'ultima cena avrebbe avuto la seguente struttura: rito del calice, rito del pane, cena, rito finale del calice. Ciascuno dei tre riti è stato accompagnato dalla sua preghiera di azione di grazie.

Dal punto di vista storico e dal punto di vista rituale possiamo quindi ipotizzare che nel cenacolo non si tenne una cena pasquale. Tuttavia i Vangeli sinottici ci tengono a sottolineare che l'ultima cena è l'attuazione tipologica della Pasqua ebraica e, di conseguenza, hanno conferito ad essa un preciso carattere pasquale, organizzandole attorno una cronologia che la ponesse nel momento stesso della Pasqua ebraica. In questa cronologia ci sarebbe dunque un'intenzione teologica. La stessa intenzione teologica che si trova nel Vangelo di Giovanni che mette la morte di Cristo in contemporanea con l'uccisione dell'agnello pasquale.

Se da una parte è vero che Gesù è un ebreo che, nell'ultima cena, compie un rito giudaico, dall'altra però Gesù compie dei gesti e pronunzia delle parole che hanno un significato del tutto particolare. Questi suoi gesti e queste sue parole sono un fatto nuovo non riconducibile al rituale giudaico. Come è nella logica dell'incarnazione, per istituire l'Eucaristia Gesù si riferisce a un precedente linguaggio rituale, ma conferisce a questo linguaggio un significato del tutto nuovo.

L'evento ultimo della sua vita terrena non può non essere l'attuazione suprema di tutto quanto egli ha «detto e fatto precedentemente»: è la libera attuazione – da parte di Gesù di Nazaret – della verità della sua esistenza. Nel periodo del suo «grande esodo», mentre cammina verso Gerusalemme, Gesù annuncia il senso profondo del suo esistere e del suo operare: solo lui – consustanziale al Padre e solidale con gli uomini – è «salvezza» per tutti gli

uomini; e tale salvezza egli opera essendo «obbediente al Padre, glorificandolo e benedicendolo».

Dal quadro immediato di riferimento entro cui si situano i racconti dell'ultima cena, è possibile riscontrare come costanti tre grandi elementi: Gesù è spesso a tavola con dei peccatori; afferma di voler servire fino a dare la vita; è venuto per dare compimento a una alleanza nuova ed eterna. In altri termini: comunione, sacrificio, alleanza.

Nell'immediato l'aspetto di comunione è sottolineato da un gesto estremamente significativo: diversamente dall'usanza ebraica, dove ognuno beveva al proprio calice, Gesù invita i suoi apostoli a bere tutti a un unico calice, e ciò sta a significare un particolare rapporto di comunione e di predilezione. Se poi guardiamo a quello che è stato il «messaggio» di Gesù, notiamo che la sua preoccupazione principale è stata quella di annunciare la presenza del Regno di Dio, cioè questo nuovo rapporto di comunione tra Dio e gli uomini nella sua persona, senza più condizioni, senza più prescrizioni, senza più sforzi esteriori per rendersi puri davanti a Dio.

Il legame tra impurità e peccato infatti è fortemente sentito al tempo di Gesù. Chi trasgredisce la Legge è un contaminato, un impuro, incapace di avvicinarsi a Dio anche dopo la sua conversione. Per quanto l'uomo si sforzi di purificarsi, rimane sempre indegno di Dio. Il rapporto tra l'uomo e Dio restava compromesso, irrimediabilmente compromesso dalla persistenza del peccato.

Tracce di questo modo di vedere le cose, secondo alcuni studiosi, sono presenti nella predicazione del Battista, con cui Gesù si è confrontato all'inizio della sua missione, ma dal quale ha poi preso le distanze. Per il Battista, infatti, il Messia atteso avrebbe dovuto purificare il mondo per mezzo della distruzione del male e, ovviamente, dei malvagi: «La scure è posta alla radice» (Lc 3,9)¹².

Gesù condivide pienamente con il Battista che il peccato è un ostacolo per la salvezza dell'uomo. Ma il suo atteggiamento è diverso: non si può restare nel deserto per evitare di contaminarsi; bisogna andare verso la gente: il medico non può curare se non si avvicina al malato. Questo spiega perché Gesù ha una particolare predilezione per i peccatori, per gli impuri per eccellenza. Anzi, senza per questo ridurre l'Eucaristia a una semplice prosecuzione dei pasti fatti da Gesù con i peccatori, come hanno fatto in passato alcuni esegeti¹³, Gesù,

¹² Per un'analisi dettagliata del concetto di «puro» e «impuro» al tempo di Gesù si rimanda a P. Sacchi, *Gesù e la sua gente*, pp. 131-148; per i rapporti tra Gesù e il Battista cfr. invece G. Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea*, pp. 183-213.

¹³ Principale esponente di questa affascinante teoria può essere considerato W. Bösen, *Jesusmahl. Eucharistisches Mahl. Endzeitmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Lukas*, Stuttgart 1980, secondo cui l'evangelista Luca ha sviluppato una propria teologia dell'Eucaristia, in cui l'Eucaristia non sarebbe altro che la

secondo quanto lascia trasparire il Vangelo di Luca, non solo predica questa misericordia di Dio nei confronti dei peccatori, ma la realizza sedendo a tavola con loro. E quale momento migliore di un banchetto, dove il mangiare insieme crea condivisione e affinità tra i commensali, per rivelare che Dio vuole entrare in piena comunione con l'uomo?

Di più, se gettiamo uno sguardo sulla grande visione che Giovanni ha sviluppato nel capitolo 13 del suo Vangelo, il racconto della lavanda dei piedi, secondo l'allora cardinale Joseph Ratzinger, ora Papa Benedetto XVI, Gesù stesso, lavandoci i piedi, ci rende atti al convito, atti alla comunione con Dio: «Nella lavanda dei piedi compare quello che Gesù fa e quel che egli è. Lui, che è il Signore, si abbassa; depone gli abiti della gloria e si fa schiavo, quello che sta presso la porta e compie per noi il lavoro servile della lavanda dei piedi. È questo il senso di tutta la sua vita e di tutta la sua sofferenza: egli si piega sui nostri piedi sporchi, sulla sporcizia dell'umanità e, nella sua sovrabbondante bontà, ci lava e ci purifica. Il gesto servile del lavare i piedi aveva come senso il rendere gli uomini atti al convito, atti alla comunione, così che potessero sedere gli uni con gli altri a tavola. Gesù Cristo ci rende atti a stare a tavola e alla comunione, davanti a Dio e gli uni per gli altri»¹⁴.

Oltre che momento di massima comunione di Dio con gli uomini e degli uomini tra di loro, i gesti e le parole di Gesù nell'ultima cena – *corpo dato, sangue versato* – sono anche un annuncio profetico: sono parabola e profezia di quanto avverrà sul Calvario. In gergo tecnico qui ci troviamo dinanzi a un *ôl* profetico, a un'azione simbolica. Nell'Antico Testamento, infatti, spesso il messaggio dei profeti era accompagnato da azioni simboliche, quasi a significare che il profeta suggellava con la sua stessa vita quanto annunciava al popolo. Così per esempio nel caso di Osea, costretto a sposare una prostituta per richiamare Israele sulle sue numerose infedeltà nei confronti di Dio (cfr. Os 1,1-2), o Ezechiele che, con un bagaglio sulle spalle passa attraverso una breccia nelle mura, a significare l'imminente deportazione in Babilonia dell'intero popolo (cfr. Ez 12,8-16.19s).

Se le azioni dei profeti costituiscono però, in un certo senso, un annuncio, una notizia circa gli eventi futuri, i gesti di Gesù nell'ultima cena sono invece un segno in atto: gli eventi che avverranno al Calvario sono già in atto, presenti nella cena, e gli apostoli li stanno vivendo. In altri termini, attraverso questi gesti e queste parole dell'ultima cena, Gesù «esprime» la sua morte, la «vive» già. Non solo, ma offre anche ai suoi il frutto di tale dono: la crescita di vita. Per i discepoli prendere parte alla cena è molto più che partecipare a una

continuazione dei banchetti celebrati da Gesù durante la sua vita. Del resto nel Vangelo di Luca ci sono diverse testimonianze di questi banchetti di Gesù con i peccatori: Lc 5,27-32 (con il pubblicano Levi); Lc 7,36-50 (in casa di Simone il fariseo); Lc 10,38-42 (presso Marta e Maria); Lc 14,1-24 (in casa di uno dei capi dei farisei).

¹⁴ J. Ratzinger, *Il Dio vicino. L'eucaristia, cuore della vita cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2003, pp. 26-27.

cena. Tutto rimanda a qualche cosa che è al di là della cena stessa e che si attua altrove, sul Calvario, e la partecipazione agli eventi del Calvario è resa possibile ai discepoli solo attraverso il banchetto. Ecco qui posto il profondo legame tra ultima cena e sacrificio di Cristo sul Calvario¹⁵.

«Questo è il mio corpo, questo è il mio sangue», queste due espressioni che stanno al centro della Chiesa, al centro della celebrazione eucaristica, le parole di cui noi viviamo, poiché sono la presenza del Dio vivente, la presenza di Gesù in mezzo a noi, sono espressione del linguaggio sacrificale di Israele, con cui venivano indicate le offerte presentate a Dio nel Tempio. Facendo sue queste parole, Gesù definisce se stesso come il vero e definitivo sacrificio, in cui giungono a compimento tutti i vani tentativi dell'Antico Testamento. In lui viene accolto ciò che in essi sempre era stato desiderato e mai era stato raggiunto. Dio non vuole sacrifici di animali. A lui tutto appartiene. E non vuole sacrifici umani, poiché ha fatto l'uomo per la vita. Dio vuole qualcosa di più grande: vuole l'amore, che cambia l'uomo e in cui l'uomo diventa capace di Dio, si affida completamente a Dio. Quel che era prefigurato nei sacrifici dell'Antico Testamento – il dono a Dio, l'unità con Dio – diventa ora un avvenimento in Gesù Cristo, in lui, che non dà qualcosa a Dio, ma se stesso e, insieme con se stesso, anche noi.

Ecco allora perché in questo sacrificio Dio stipula con gli uomini la nuova ed eterna alleanza: «Questa è la nuova alleanza nel mio sangue». È evidente qui il richiamo a un passo di Geremia (31,31), in cui il profeta prevede la nuova alleanza, che non è più legata alla discendenza carnale di Abramo, e neppure all'esecuzione della legge, ma proviene dal nuovo amore di Dio, che ci dona un cuore nuovo. Qui Gesù riprende proprio questo. Nel momento in cui egli soffre e muore, questa attesa diventa realtà; il suo morire è la conclusione dell'alleanza. Significa, cioè, la fratellanza di sangue tra Dio e gli uomini. Era, in fondo, il pensiero che stava alla base dell'alleanza conclusa sul Sinai. Là Mosè aveva eretto un altare, segno di Dio, nonché dodici pietre, segno delle dodici tribù di Israele, tra di loro contrapposte, e lo aveva cosperso di sangue, per unire Dio e l'uomo nell'unica comunione di questo sacrificio. Quel che allora era stato solo un tentativo, qui diventa un avvenimento. Gesù, che è il Figlio di Dio, lui, che è anche vero uomo, nella propria morte si dona al Padre e di dimostra così come colui che innalza tutti noi fino al Padre. Stabilisce una vera alleanza nel sangue, la comunione di Dio e uomo.

¹⁵ Per una esaustiva trattazione di tutto ciò cfr. H. Schürmann, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni teologiche e prospettive*, Morcelliana, Brescia 1983.

Concludendo questo nostro momento biblico, possiamo dunque così riassumere quanto visto: nell'ultima cena Gesù proclama la comunione tra Dio e gli uomini che egli è venuto a realizzare; nello stesso tempo rappresenta in modo simbolico, mediante i gesti simbolici della distribuzione del pane e del vino, tale nuova comunione salvifica; infine, si identifica espressamente con i doni conviviali del pane e del vino e mostra così chiaramente di essere lui stesso, con il dono della propria persona, la nuova alleanza, la realtà escatologica della salvezza. Le parole pronunciate e i gesti compiuti da Gesù nell'ultima cena riassumono quindi tutta la sua vita e sono nello stesso tempo l'interpretazione anticipata della sua morte. Sono, per così dire, avallati dalla sua vita e soprattutto dalla sua morte. Visti insieme alla sua vita e alla sua morte sono il suo testamento, attraverso cui la sua opera è destinata a sopravvivere e a produrre i suoi effetti al di là della sua morte. Di più ancora: con questo suo testamento egli lascia se stesso per continuare a rimanere presente in mezzo ai suoi e per i suoi. Questo è quello che, all'inizio della nostra riflessione, abbiamo definito il nucleo fondamentale dell'Eucaristia.

Ma, come questo nucleo è stato recepito e approfondito dalla riflessione successiva?

E qui entriamo nel momento storico.

2. Momento storico

Il racconto dell'ultima cena nei Vangeli sinottici si conclude con Gesù che presenta il rito, appena compiuto, come modello della celebrazione della Chiesa: «Fate questo in memoria di me». Concretamente questo comando di Gesù come è stato attuato?

Per rispondere a questa domanda bisogna percorrere due strade: la prassi celebrativa della Chiesa e la riflessione teologica su tale prassi. Per ovvie ragioni di tempo in questo nostro *excursus* storico ci limiteremo a richiamare brevemente soltanto le tappe più significative di questo cammino.

Per quanto riguarda la prassi celebrativa, la prima cosa da sottolineare è che il punto di partenza per dare forma a quanto richiesto da Gesù fu offerto dalla risurrezione. Fu essa, infatti, a rendere possibile che egli fosse realmente presente al di là dei limiti della sua corporeità terrena e realmente potesse essere partecipato. Ora la risurrezione era avvenuta il primo giorno della settimana, che per gli ebrei era il giorno della creazione del mondo. Per i cristiani esso divenne il giorno in cui aveva avuto inizio un mondo nuovo, era avvenuta una nuova creazione. Era il giorno in cui Gesù Cristo, come risorto, era entrato nuovamente nel

mondo. In tal modo aveva fatto del giorno della creazione il suo giorno, il «giorno del Signore». Così esso si chiama già nel I secolo; nel libro dell'Apocalisse (1,10) è indicato con questo nome. E già negli Atti degli Apostoli (20,7) e nella Prima lettera ai Corinzi (16,2) troviamo testimoniato questo giorno come il giorno dell'Eucaristia.

La domenica come giorno del Signore divenne così il punto di partenza interiore, il luogo interiore per la celebrazione dell'Eucaristia della Chiesa nascente. A partire da qui essa ricevette la sua forma. Proprio in questo momento essa viene tratta dal terreno della Pasqua ebraica e trapiantata nel contesto della risurrezione. Già all'inizio del II secolo Ignazio di Antiochia definiva i cristiani come coloro che «vivono secondo la domenica» (*Magn.* 9,1), che vivono, cioè, a partire dalla risurrezione, dalla sua presenza nella celebrazione eucaristica. Era così posto il fondamento per la nuova forma della celebrazione eucaristica.

Dopo il pasto terreno, i credenti si radunano per celebrare, nel ringraziamento e nella lode (*eucharisteîn*), la presenza della morte e risurrezione del Signore. Dall'ultima cena, secondo una linea di necessità interna, è derivata una festa che implica gioia. Ancora dagli Atti degli Apostoli noi sappiamo che i cristiani celebravano l'Eucaristia con canti di lode, e dal V capitolo della Lettera agli Efesi (5,19; cfr. anche Col 3,16) che essi glorificavano il Signore con salmi, inni e cantici. Con questo trapianto nel nuovo contesto della Risurrezione emersero dunque due novità: adorazione e canto di lode, cioè il suo carattere cultuale, e la gioia per la gloria del Risorto.

Per arrivare ad avere, comunque, l'attuale prassi celebrativa occorre fare un altro passo. Come è noto, il culto giudaico prevedeva due parti: una era il culto sacrificale nel Tempio, dove venivano presentate le diverse offerte secondo le prescrizioni della legge, l'altra era la sinagoga, ambito cultuale che si sviluppa principalmente fuori da Gerusalemme e dove veniva celebrata la liturgia della Parola, veniva letta la Sacra Scrittura, venivano recitati i Salmi, si lodava insieme Dio, si pregava la Parola, si levavano preghiere a Dio.

Dopo la risurrezione di Gesù, i suoi discepoli cessarono di prendere parte al culto del Tempio. Non aveva più senso farlo, poiché in Cristo, vero agnello pasquale, si era compiuto tutto quello che era accaduto nel Tempio. Continuavano invece, come sempre, a partecipare alla liturgia nella sinagoga. La Bibbia di Israele era infatti la Bibbia di Gesù Cristo. Essi sapevano che tutta la Sacra Scrittura – la Legge e i Profeti – parlava di lui; hanno quindi cercato di leggere questo santo libro dei padri insieme con Israele, ma a partire da Gesù, per aprire così il cuore di Israele a Gesù stesso.

Non si riuscì però a portare tutto Israele a leggere la Bibbia come parola di Gesù Cristo e per Gesù Cristo. La sinagoga si chiuse rapidamente a una tale interpretazione della Sacra

Scrittura e verso la fine del primo secolo la separazione era ormai compiuta. A questo punto Israele e la Chiesa procedono l'uno accanto all'altra, ma separatamente. La Chiesa era divenuta fino in fondo una realtà propria.

Dal momento che ora non poteva più prendere parte alla liturgia della Parola di Israele, essa dovette svilupparla in proprio. Ciò significò anche che, di necessità, le due parti della liturgia sino ad allora separate arrivassero a incontrarsi e a compenetrarsi: la liturgia della Parola si unisce a quella eucaristica. Tale schema celebrativo sembra già delineato nel Vangelo di Luca, nel celebre episodio dei discepoli di Emmaus (24,25-31).

Riassumendo possiamo dire che, all'incirca intorno al primo secolo, la prassi celebrativa si presenta già con tutti gli elementi della nostra celebrazione eucaristica: all'inizio c'è la liturgia della Parola, che consiste di letture dall'Antica e dalla Nuova Alleanza, il canto dei Salmi, delle nuove preghiere e il gioioso saluto del Signore, il *Kyrie*, che trasforma l'antico grido di ossequio all'imperatore in ossequio al vero Signore del mondo. Segue poi la liturgia eucaristica vera e propria, dove la preghiera eucaristica matura direttamente dalla preghiera di Israele e di Gesù, come più ampio «sacrificio della parola», riempita ora con il nuovo cuore del racconto e dell'evento dell'ultima cena, oltre che dalla santa comunione¹⁶.

Un po' più complesse e articolate si presentano le cose se diamo una rapida occhiata alla riflessione teologica sull'Eucaristia.

L'epoca patristica (II-VI secolo), servendosi dell'apporto offerto dalla cultura coeva, avvierà una esplicita riflessione sull'Eucaristia, mai astraendola dalla concreta prassi celebrativa. L'interpretazione patristica dell'Eucaristia viene qualificata come tipologica. Attraverso l'uso cioè di figure bibliche e di una precisa cultura filosofica, legata al platonismo, che garantisce il valore ontologico del *typus*, del *symbolum*, dell'*imago*, della *similitudo* utilizzati, si tenta di ridire due convinzioni di fede: Gesù Cristo ha affidato ai suoi discepoli il mistero del suo corpo e del suo sangue perché lo celebrassero; questa celebrazione del mistero, da lui affidata alla Chiesa, implica il reale farsi presente del corpo e del sangue del Signore in quanto corpo dato e in quanto sangue versato.

È opportuno anche ricordare che i Padri sono dei pastori e soprattutto dei mistagoghi (coloro che introducono nell'esperienza del mistero celebrato): la loro riflessione sulla celebrazione eucaristica è intesa a farla comprendere nella sua destinazione propria, che è quella di edificare la Chiesa. E ciò avviene tramite la partecipazione al mistero pasquale di

¹⁶ Per ulteriori approfondimenti sulla genesi e sviluppo della celebrazione eucaristica cfr. Th. Schnitzler, *Il significato della Messa*, Edizioni Paoline, Roma 1993³; E. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, EDB, Bologna 2003.

Cristo, attraverso il cammino della iniziazione sacramentale che nella celebrazione eucaristica ha il suo culmine.

Nella *Traditio Apostolica*, considerata una delle più antiche testimonianze dopo l'età apostolica, l'Eucaristia viene presentata come rivelazione del Padre nel mistero del suo Figlio che redime l'uomo e a un tempo rendimento di grazie della Chiesa per questa redenzione salvifica. Ripetutamente si menziona poi la Chiesa, quasi a sottolineare il nesso indissolubile con l'Eucaristia, e dopo la consacrazione si invoca la presenza dello Spirito Santo che rende degna la Chiesa di compiere l'offerta.

Sant'Ireneo ricorre all'Eucaristia per affermare la realtà dell'incarnazione, contro lo gnosticismo; sottolinea più volte la presenza di Cristo nel corpo e nel sangue e la necessità di nutrirsi di esso perché il nostro corpo risorga. Anche per il vescovo martire Ignazio di Antiochia l'incarnazione continua nell'Eucaristia, in una forma nuova però, sacramentale. Come lo Spirito Santo ha operato nel seno di Maria al momento dell'incarnazione, così opera anche adesso al momento della consacrazione per trasformare il pane e il vino in corpo e sangue di Cristo, ma sempre in maniera sacramentale. Per i Padri il corpo di Cristo ha un triplice significato: 1) il corpo storico, adesso glorificato; 2) il corpo sacramentale, sotto le specie del pane e del vino, detto anche <<corpo mistico>>; 3) la Chiesa, corpo di Cristo, in quanto membra unite al suo capo; quest'ultimo aspetto è presente soprattutto in Agostino (*Christus Totus*).

Nel IX-X secolo inizia una vera e propria nuova epoca della teologia dell'Eucaristia, con quella che viene considerata la prima grande controversia su questo sacramento. Protagonisti sono due monaci del monastero di Corbie, presso Tour, Pascasio Radberto (790-865) e Ratramno († 875). Entriamo in una fase della storia della teologia in cui non ci si limita più a ripetere l'insegnamento delle Scritture e dei Padri della Chiesa, ossia non ci si limita più al semplice rimando alle *auctoritates*, ma si vuole comprendere, si vuole arrivare alla *veritas*. Ciò non vuol dire che tra l'autorità e la verità ci sia tensione od opposizione: nulla di tutto questo. Si vuole solamente elaborare, in proprio, una riflessione generale e coerente sull'Eucaristia che renda ragione della celebrazione eucaristica. Nasce così il primo trattato sull'Eucaristia: *De corpore et sanguine Domini* di Pascasio Radberto.

Dal titolo si evince subito che l'attenzione ora è rivolta principalmente alla presenza di Gesù nell'Eucaristia sotto le specie del pane e del vino. Di più, questa presenza di Cristo nel pane eucaristico viene interpretata come se fosse una sorta di seconda incarnazione. Cosa c'è all'origine di una tale interpretazione? Una citazione di Ambrogio capita male.

Ambrogio, a coloro i quali dubitavano del realismo dell'incarnazione di Cristo, rispondeva così: «è certamente vera la carne di Cristo, che è stata crocifissa, che è stata sepolta», poi, subito dopo, aggiungeva: «il pane eucaristico è veramente sacramento di quella carne». Come si può vedere, per Ambrogio il pane eucaristico è corpo di Cristo perché sacramento del corpo storico di Cristo. Pascasio invece, nel suo trattato, applica direttamente al sacramento gli eventi della storia di Cristo cosicché l'Eucaristia, invece di essere sacramento di quel corpo, è il corpo stesso di Cristo nato da Maria e appeso alla croce. Non più veramente sacramento di quel corpo, ma il suo vero corpo.

Nel pensiero di Pascasio c'è, dunque, una sorta di duplicazione del corpo di Cristo, e sempre più l'Eucaristia viene interpretata come se Gesù si incarnasse una seconda volta, ma nel pane. Pascasio elimina praticamente la distinzione tra il corpo storico di Cristo e l'Eucaristia.

Di questa errata interpretazione si era accorto invece Ratramno, il quale sottolinea: «Con quale cura e con quale prudenza è stata fatta questa distinzione! Della carne di Cristo che è stata crocifissa (Ambrogio) dice che “certamente vera (era) la carne di Cristo”. E di quella che viene assunta nel sacramento che “è veramente sacramento di quella carne”, distinguendo il sacramento della carne dalla verità della carne che aveva assunto dalla Vergine».

Nel corso della storia non prevarrà la corretta lettura di Ambrogio fatta da Ratramno, ma quella di Pascasio. Il libro di Pascasio ebbe un successo enorme, una grande diffusione, mentre le riflessioni di Ratramno no. Inoltre, non erano contenute in un libro, ma in una lettera privata scritta all'imperatore Carlo il Calvo, e qui restarono confinate, fino a quando non vennero riprese da Berengario di Tours (1000-1088), due secoli dopo.

Uomo di grande intelligenza, Berengario aveva letto la lettera che Ratramno aveva scritto a Carlo il Calvo e ne era rimasto convinto. Purtroppo non ne comprese il senso e si avventurò in alcune interpretazioni che vennero definite eretiche. Nel Medioevo, a proposito dell'Eucaristia, egli fu l'eretico per eccellenza, in quanto riduceva la presenza di Cristo nell'Eucaristia a una mera presenza simbolica, né reale, né sacramentale. Questo dette origine alla seconda grande controversia sull'Eucaristia, in cui la maggior parte dei teologi, come reazione alla posizione di Berengario, imbroccherà la via che privilegerà l'affermazione della «presenza reale somatica» (presenza reale del corpo di Cristo) e l'investigazione sul «come» tale presenza venga a prodursi (dottrina della «transustanziazione»).

Per dire esaurientemente tutta la vicenda medievale sull'Eucaristia, occorre anche accennare alle opere di Amalario di Metz (770/775-850/853), di Florio di Lione († 860), di

Sicardo di Cremona (1150-1215), di Guglielmo Durando († 1296). Sono tutte opere che descrivono e spiegano allegoricamente la celebrazione eucaristica. La sensazione che il lettore prova leggendo questi testi è che il rapporto con l'evento a cui la celebrazione si riferisce sia del tutto estrinseco: la celebrazione è una «rappresentazione» della Passione, una sorta di «grande drammatizzazione». A garantire il rapporto è il ministro che celebra in quanto egli – vicario di Cristo – lo rende realmente presente; il rapporto tra l'evento e il rito sembra ora basarsi su di una concezione di tipo giuridico: il ministro, vicario di Cristo, ha il potere di rendere presente Cristo e la sua Passione, tramite i gesti sacerdotali che compie e le parole che pronuncia. Non a caso, notano i liturgisti, è in questo periodo che le parole di istituzione dell'Eucaristia da «fate questo in memoria di me», come era nella teologia dei Padri della Chiesa, diventano «questo è il mio corpo, questo è il calice del mio sangue»¹⁷.

A onor del vero, occorre dire anche che la ricchezza della teologia dei Padri sull'Eucaristia continua a essere presente nella teologia di Tommaso d'Aquino, anche se espressa con categorie filosofiche diverse, quelle aristoteliche. L'Eucaristia, dice il Dottore Angelico, è il sacramento della presenza di Cristo. Questo lo differenzia dagli altri sacramenti¹⁸. In questo sacramento, continua ancora, possiamo considerare tre aspetti: ciò che è soltanto il sacramento, cioè il pane e il vino; ciò che è la cosa e il sacramento, cioè il vero corpo di Cristo; e ciò che è soltanto la cosa, cioè l'effetto di questo sacramento¹⁹. Il significato di questo sacramento è triplice: «Il primo riguarda il passato, in quanto commemora la passione del Signore (*signum rememorativum*), che è stata un vero sacrificio... E per questo si denomina sacrificio. Il secondo... riguarda l'effetto presente (*signum demonstrativum*), ossia l'unità della Chiesa in cui gli uomini sono raccolti per mezzo di questo sacramento... Il terzo significato riguarda il futuro (*signum prognosticum*): poiché questo sacramento è prefigurativo della beatitudine divina che si realizzerà nella patria celeste»²⁰. La nota antifona che san Tommaso ci ha lasciato per l'ufficio del *Corpus Domini* (festa voluta da Papa Urbano IV nel 1264), esprime in modo lirico la sua teologia eucaristica: «*O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae*

¹⁷ Nasce in questo periodo un particolare modo di pensare, secondo il quale sarebbe bastato dire quelle parole per avere la consacrazione. Pietro Abelardo (*Theologia christiana*, lib. 4, cap. 80) testimonia che, secondo alcuni, chiunque avesse pronunciato quelle parole le avrebbe dette in modo efficace: chiunque, anche una donna (*etiam mulier*). Tutto ciò sa ovviamente di magia e san Tommaso d'Aquino dirà che non è sufficiente pronunciare quelle parole perché ci sia la consacrazione: occorre anche l'ordinazione sacerdotale che conferisce il «potere» di pronunciare quelle parole in modo efficace. Cfr. E. Mazza, *Due differenti modi di concepire l'istituzione*, in *Vita pastorale* 5 (2005), 100-101.

¹⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 73, a. 1.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, q. 73, a. 6.

²⁰ *Ibidem*, q. 73, a. 4.

nobis pignus datur» (O sacro convivio, in cui Cristo è nostro cibo, si perpetua il memoriale della sua Pasqua, l'anima nostra è colmata di grazia, e ci è dato il pegno della gloria futura).

Sulla presenza reale forse vale la pena fare un piccolo chiarimento. «Questo è il mio corpo, questo è il mio sangue» non può e non deve essere inteso ovviamente in un senso semplicemente metaforico e puramente simbolico, come se Gesù avesse detto: «Questo simboleggia il mio corpo». D'altra parte non bisogna neppure pensare che si tratti della carne e del sangue terreno di Gesù sensibilmente percettibile. In questo senso gli abitanti di Cafarnao fraintesero le parole di Gesù. Tale fraintendimento grossolanamente sensibile è detto infatti «cafarnaitico».

Di fronte a queste due opposte tendenze, la dottrina della Chiesa si attiene a una concezione sacramentale. Tutto quello che possiamo esternamente toccare, vedere e gustare è pane e vino; però grazie alla fede nelle parole di Gesù sappiamo che, per mezzo dell'azione dello Spirito Santo, la realtà autentica sottratta ai nostri sensi (la sostanza) non è più pane e vino, bensì corpo e sangue di Cristo, cioè nel senso della Bibbia: Gesù Cristo che si dona per noi. Le specie sensibilmente percettibili del pane e del vino diventano perciò segni attualizzanti e colmi di realtà, simboli reali di una nuova realtà, cioè del Signore risorto e glorificato. In questo senso sacramentale le parole di Gesù vanno intese in senso reale, e in questo senso sacramentale parliamo di presenza reale, cioè della vera, reale e sostanziale presenza di Gesù Cristo sotto i segni del pane e del vino.

Tornando alla dottrina medievale sull'Eucaristia, va detto anche che si perdono in questo periodo due elementi fondamentali della dottrina patristica. Come abbiamo avuto modo di vedere, nei Padri, in Agostino soprattutto, c'era una sorta di identificazione ontologica tra il pane eucaristico, corpo di Cristo, e il corpo di Cristo che è la Chiesa: la dimensione ecclesiologica è non solo un elemento importante dell'Eucaristia, ma è elemento costitutivo. Nel Medioevo, invece, si elabora la distinzione tra la cosa significata e la cosa contenuta nel sacramento: il pane eucaristico è il corpo di Cristo, ma il corpo di Cristo che è la Chiesa è solo significato, e non contenuto nel sacramento. La distinzione tra il contenuto del sacramento e il significato allontanerà sempre di più il sacramento dalla liturgia in cui viene celebrato.

Nei Padri, ancora, il frutto della celebrazione eucaristica era l'unità del corpo di Cristo che è la Chiesa, nel Medioevo invece quest'importante legame dell'Eucaristia con la Chiesa viene meno: si insiste molto di più sull'unione dell'anima con Gesù che è venuto nel cuore del fedele con la comunione. Da qui l'uso devozionale della comunione eucaristica.

Il padre H. de Lubac, che ha dedicato una splendida opera a quest'importantissimo legame, nota che fino ad allora si era parlato del triplice corpo di Cristo: del corpo storico, del corpo mistico, cioè il corpo eucaristico, e del corpo ecclesiale di Cristo. La concezione simbolica dell'Eucaristia di Berengario di Tours ebbe come conseguenza che la denominazione di corpo mistico di Cristo data all'Eucaristia fosse fraintesa in un senso puramente simbolico. Perciò l'Eucaristia fu detta il corpo reale di Cristo, mentre la denominazione di corpo mistico fu adesso adoperata per indicare la Chiesa. Ma nel fare questo il termine mistico non fu più derivato, come si era fatto sino ad allora, da *mysteria* (*sacramenta*), e la Chiesa non fu più concepita come il corpo edificato per mezzo dei *mysteria*, cioè dei sacramenti, in particolare dell'Eucaristia, bensì nel senso di un corpo spirituale o anche solo morale e sociale individuabile nella cristianità del tempo. L'Eucaristia e la Chiesa furono così dissociate, l'Eucaristia di conseguenza individualizzata e la Chiesa politicizzata²¹.

La teologia medievale ha influito anche sul Concilio di Trento che, per rispondere agli errori dei riformatori, ribadisce in tre decreti dedicati alla dottrina eucaristica la presenza vera, reale e sostanziale del Signore Gesù, vero Dio e vero uomo, sotto le specie del pane e del vino; il rapporto tra il sacrificio incruento della Messa e quello della croce; la dottrina della transustanziazione.

Preceduto dal movimento liturgico, una vera e propria impresa teologica, spirituale e pastorale, il Concilio Vaticano II, soprattutto con la *Sacrosanctum Concilium*, ha letteralmente operato una rivoluzione copernicana in ambito liturgico e sulla concezione dell'Eucaristia. I punti che vogliamo raccogliere sono essenzialmente due: 1) la rivisitazione della dottrina della presenza vera, reale e sostanziale, per situarla in un più ampio contesto: è l'intera celebrazione eucaristica (assemblea, ministri, Parola, pane, vino...), l'intera *actio liturgica* ad essere interpretata attraverso la categoria di «presenza reale» (cfr. SC 7); 2) la descrizione del rapporto tra evento e celebrazione in termini di *repraesentatio*: termine tridentino, ma qui caricato di forza ontologica (non «rappresentazione», ma «ri-presentazione» sacramentale: presenza sacramentale dell'unico e irripetibile sacrificio di Cristo; così SC 47, che in realtà «traduce» il tridentino *repraesentaretur* con *perpetuaret* e attribuisce la qualifica di «memoriale» al *visibile sacrificium* affidato alla Chiesa perché lo celebri), facendo ricorso alla teologia del «memoriale» e del «mistero culturale» elaborata tra le due guerre da O. Casel.

²¹ H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1982.

Altri elementi che vale ancora la pena di richiamare sono: il dialogo tra liturgia ed ecclesiologia rinnovata (Chiesa popolo di Dio, Chiesa «comunione»); una comprensione pastorale della liturgia; la riscoperta del valore dell'anno liturgico e della domenica quale «tempo dell'Eucaristia»; il rapporto intrinseco tra celebrazione dell'Eucaristia e la Chiesa (l'Eucaristia fa la Chiesa); la dimensione pasquale dell'Eucaristia; il valore di vertice dell'iniziazione cristiana proprio dell'Eucaristia; l'apertura alla vita e alla tensione escatologica...

Concludiamo questo nostro *excursus* storico con un veloce riferimento all'Enciclica di Papa Paolo VI *Mysterium fidei* (3 settembre 1965). Questo documento offre illuminanti chiarificazioni a proposito di tematiche che per secoli, come abbiamo avuto modo di vedere, hanno monopolizzato la teologia dell'Eucaristia e hanno costituito gravi difficoltà in campo ecumenico: la presenza reale e la transustanziazione. L'Enciclica affronta direttamente la questione della transustanziazione e subito la colloca nel complessivo quadro di una trattazione generale dell'Eucaristia. Ciò è interessante perché tale metodo si stacca dal modo comune di affrontare il tema che derivava direttamente dal Concilio di Trento. Questa scelta metodologica porta l'Enciclica a intendere subito e prioritariamente l'Eucaristia come complessa azione celebrativa posta in essere dalla Chiesa: il «mistero eucaristico» si realizza nel sacrificio della Messa, nel quale si attua la «presenza sacramentale» di Cristo. L'Enciclica, dunque, non separa l'aspetto della celebrazione dell'Eucaristia dall'aspetto «Eucaristia sacramento della presenza reale realizzata per via di transustanziazione». L'Enciclica unisce i due aspetti: l'Eucaristia è la «presenza di Cristo» sacramentalmente attuata nell'azione celebrativa.

Tale presenza si dice «reale» non per esclusione, quasi che le altre non siano «reali», ma per antonomasia perché è anche corporale e sostanziale. Solo a questo punto l'Enciclica ripropone il dettato della fede cattolica circa la transustanziazione: essa non è da considerare una verità in sé e per sé, che si aggiunge alla verità della «presenza reale sacramentale», ma costituisce un'unica verità insieme con la presenza reale sacramentale²².

3. Alcuni documenti del più recente Magistero

²² Per una visione più ampia del magistero di Paolo VI sull'Eucaristia cfr. il prezioso volumetto Paolo VI, *Eucaristia: presenza, dono, mistero*, a cura di don Ettore Malnati, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2005, una raccolta di testi tratti dalle omelie del *Corpus Domini*, di alcuni Congressi Eucaristici e del Giovedì Santo. Non si è tralasciato di inserire alcuni interventi del suo ministero da Arcivescovo di Milano.

Se adesso prendiamo in considerazione alcuni documenti sull'Eucaristia del Magistero recente, soprattutto l'ultima Enciclica di Giovanni Paolo II *Ecclesia de Eucharistia*, i *Lineamenta* in preparazione alla XI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi e i suggerimenti e le proposte per l'Anno dell'Eucaristia elaborati dalla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, notiamo subito che quanto visto finora sull'Eucaristia viene ampiamente ribadito e approfondito.

Questi documenti, soprattutto l'Enciclica, prendono le mosse da un'intenzione per così dire «difensiva»: rischiarare le attuali ombre sul sacramento dell'Altare (cfr. n. 10). Ma, a differenza del passato, e qui sta a mio avviso la grande novità, non si limitano alla denuncia, ma offrono una riflessione sull'Eucaristia degna della migliore teologia.

L'Enciclica in particolare, sin dal titolo stesso, recupera una verità andata perduta o non tenuta in giusta considerazione in passato: il profondo legame tra la Chiesa e l'Eucaristia. La Chiesa non si «fa» e non si organizza. La Chiesa celebra i misteri. L'Eucaristia fa la Chiesa, così come è la Chiesa a celebrare l'Eucaristia. Questo significa: «*Ubi Eucharistia, ibi Ecclesia*», «dovunque si celebra l'Eucaristia, lì c'è la Chiesa». L'Eucaristia non è un sacramento accanto ad altri, ma è il «*sacramentum sacramentorum*», la fonte, il centro e l'apice della vita della Chiesa; in essa è riassunto tutto il mistero della nostra salvezza.

Parlando poi della presenza di Gesù nell'Eucaristia, l'Enciclica oltre a utilizzare gli aggettivi classici «reale», «vera», «sostanziale», ne conia due nuovi in linea con quello che abbiamo definito il nucleo essenziale dell'Eucaristia: «sacrificale» e «conviviale» (cfr. n. 20). Come a dire: Gesù è presente nell'Eucaristia per continuare a donare in sacrificio la sua vita per noi ed entrare così in comunione con noi.

Da ultimo mi sembra importante il richiamo che l'Enciclica fa alla dimensione escatologica dell'Eucaristia (cfr. nn. 18-20), sui cui mi soffermerò più avanti parlando della teologia.

Sia i *Lineamenta* che i suggerimenti e le proposte per l'Anno dell'Eucaristia elaborati dalla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti concordano poi su un elemento molto importante: per aiutare i fedeli a formarsi una spiritualità eucaristica occorre ritornare alla catechesi mistagogica dei Padri della Chiesa. In altri termini, per far riscoprire la ricchezza dell'Eucaristia, bisogna ripartire dalla spiegazione del mistero celebrato.

4. L'attuale riflessione teologica sull'Eucaristia

Volendo compendiare l'attuale riflessione teologica sull'Eucaristia attorno ad alcuni temi centrali, mi pare di poter individuare quattro dimensioni essenziali:

- a) dimensione escatologica dell'Eucaristia;
- b) dimensione ecumenica;
- c) dimensione esistenziale-esperienziale;
- d) dimensione estetica.

Bibliografia

Documenti del Magistero

- Giovanni Paolo II, *Ecclesia de Eucharistia. Lettera enciclica sull'Eucaristia nel suo rapporto con la Chiesa*, 17 aprile 2003.
- Sinodo dei Vescovi XI Assemblea Generale Ordinaria, *L'Eucaristia: fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa. Lineamenta*, 25 febbraio 2004.
- Giovanni Paolo II, *Mane nobiscum Domine. Lettera apostolica per l'Anno dell'Eucaristia ottobre 2004 - ottobre 2005*, 7 ottobre 2004.
- Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Anno dell'Eucaristia: suggerimenti e proposte*, 15 ottobre 2004.
- Consiglio Episcopale Permanente della CEI, *Senza la domenica non possiamo vivere. Lettera in preparazione al 24° Congresso Eucaristico Nazionale (Bari, 21-29 maggio 2005)*, 1° novembre 2004.

Saggi teologici

- Dossetti G., *Omelie e istruzioni pasquali. 1968-1974*, a cura della Piccola Famiglia dell'Annunziata, Paoline Editoriale Libri, Milano 2005.
- Forte B., *Perché andare a Messa la Domenica? L'Eucaristia e la Bellezza di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2005.
- Grün A., *Eucaristia. Rito che trasforma*, Edizioni Messaggero, Padova 2005².
- Kasper W., *Sacramento dell'unità. Eucaristia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 2004.
- Lafont Gh., *Eucaristia, il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, Elledici, Leumann (To) 2002.
- Mazza E., *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, EDB, Bologna 2003.
- Paolo VI, *Eucaristia: presenza, dono, mistero*, a cura di don Ettore Malnati, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2005.
- Ratzinger J., *Il Dio vicino. L'eucaristia, cuore della vita cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2003.