

ta nella missione di Gesù di salvare il mondo conducendolo alla conoscenza di Dio?

La Chiesa nasce dalla preghiera di Gesù. Questa preghiera, però, non è soltanto parola: è l'atto in cui Egli « consacra » se stesso, cioè « si sacrifica » per la vita del mondo. Possiamo anche dire, rovesciando l'affermazione: nella preghiera l'evento crudele della croce diventa « parola », diventa festa dell'espiazione tra Dio e il mondo. Da questo scaturisce la Chiesa come la comunità di coloro che, mediante la parola degli apostoli, credono in Cristo (cfr 17,20).

Capitolo 5

L'ULTIMA CENA

Più ancora del discorso escatologico di Gesù, del quale abbiamo trattato nel secondo capitolo di questo volume, i racconti concernenti l'ultima cena di Gesù e l'istituzione dell'Eucaristia sono ricoperti da un groviglio di ipotesi tra loro contrastanti, e questo sembra sbarrare l'accesso al vero avvenimento in modo tale da non lasciare quasi speranza. Per un testo che riguarda il centro essenziale del cristianesimo e, di fatto, propone questioni storiche difficili, ciò non è sorprendente.

Cerco di seguire lo stesso cammino già praticato nel caso del discorso escatologico. Entrare nelle numerose e assolutamente giuste questioni specifiche circa ogni dettaglio di parola e storia non è compito di questo libro, che cerca di ricostruire la figura di Gesù lasciando agli specialisti i problemi particolari. Certo, non possiamo tuttavia dispensarci dall'affrontare la questione della reale storicità degli avvenimenti essenziali.

Il messaggio neotestamentario non è soltanto un'idea; per esso è determinante proprio l'essere accaduto nella storia reale di questo mondo: la fede biblica non racconta storie come simboli di verità meta-storiche, ma si fonda sulla storia che è accaduta sulla superficie di questa terra (cfr Parte I, p. 11). Se Gesù *non* ha dato ai discepoli pane e vino come suo corpo e suo sangue, allora la Cele-

brazione eucaristica è vuota – una devota finzione, non una realtà che fonda la comunione con Dio e degli uomini tra loro.

In questo contesto si pone certamente ancora una volta la domanda circa il modo possibile e adeguato di un accertamento storico. Dobbiamo chiaramente renderci conto che una ricerca storica può condurre sempre solo fino ad un alto grado di probabilità, mai ad una certezza ultima ed assoluta su tutti i particolari. Se la certezza della fede si basasse esclusivamente su un accertamento storico-scientifico, essa rimarrebbe sempre rivedibile.

Prendo un esempio dalla storia recente della ricerca esegetica. Il grande esegeta tedesco, Joachim Jeremias, nella crescente confusione delle ipotesi esegetiche, con massima erudizione storica e filologica e con la più grande precisione metodologica ha cercato di filtrare dalla massa del materiale trasmesso le «*ipsissima verba Iesu*» – le parole autentiche di Gesù, per trovare in esse la roccia sicura della fede: su ciò che Gesù stesso ha detto veramente possiamo basarci. Anche se i risultati di Jeremias sono sempre rilevanti e – dal punto di vista scientifico – di grande importanza, vi sono tuttavia motivate domande critiche, le quali quanto meno dimostrano che la certezza raggiunta ha i suoi limiti.

Che cosa possiamo dunque aspettarci? E che cosa invece no? Dal punto di vista teologico c'è da dire che, se la storicità delle parole e degli avvenimenti essenziali potesse essere dimostrata impossibile in modo veramente scientifico, la fede avrebbe perso il suo fondamento. D'altra parte, come già detto, a

motivo della natura stessa della conoscenza storica non ci si possono aspettare prove di certezza assoluta su ogni particolare. È pertanto importante per noi appurare se le convinzioni di fondo della fede siano storicamente possibili e credibili anche di fronte alla serietà delle attuali conoscenze esegetiche.

Molti particolari dunque possono rimanere aperti. Ma il «*factum est*» del *Prologo* di Giovanni (1,14) vale come categoria cristiana fondamentale non soltanto per l'incarnazione come tale, ma deve essere rivendicato anche per l'ultima cena, la croce e la risurrezione: l'incarnazione di Gesù è ordinata al sacrificio di se stesso per gli uomini e questo alla risurrezione, altrimenti il cristianesimo non sarebbe vero. Possiamo guardare la verità di questo «*factum est*» – come s'è detto – non nella maniera dell'assoluta certezza storica, ma riconoscere la serietà leggendo in modo giusto la Scrittura come tale.

L'ultima certezza, sulla quale fondiamo l'intera nostra esistenza, ci è donata dalla fede – dall'umile credere insieme con la Chiesa di tutti i secoli, guidata dallo Spirito Santo. Da lì possiamo, del resto, guardare tranquillamente le ipotesi esegetiche che, da parte loro, troppo spesso si presentano con un pathos di certezza che viene confutato già dal fatto che posizioni contrarie vengono proposte continuamente con lo stesso atteggiamento di certezza scientifica.

A partire da questi principi metodologici vorrei cercare di scegliere dall'insieme della disputa le

questioni essenziali per la fede. Lo si farà in quattro sezioni. In primo luogo, occorre riflettere sul problema della data della celebrazione dell'ultima cena di Gesù – un problema in cui si tratta essenzialmente di chiarire se questa è stata una cena pasquale o no. In secondo luogo, saranno da esaminare i testi nei quali veniamo informati circa l'ultima cena di Gesù. Con ciò si dovrà trattare la questione circa la credibilità storica di tali racconti. In terzo luogo, vorrei tentare un'interpretazione degli essenziali contenuti teologici della tradizione riguardante l'ultima cena. Infine, nella quarta sezione, dovremo gettare lo sguardo oltre la tradizione neotestamentaria e riflettere sul formarsi della Celebrazione eucaristica della Chiesa – quel processo che Agostino ha descritto come passaggio dal sacrificio vespertino al « dono matutino » (cfr *En. in Ps.*, 140,5).

1. LA DATA DELL'ULTIMA CENA

Il problema della datazione dell'ultima cena di Gesù si fonda sul contrasto in questa materia tra i *Vangeli sinottici*, da una parte, e il *Vangelo di Giovanni*, dall'altra. Marco, che Matteo e Luca essenzialmente seguono, offre al riguardo una datazione precisa. « Il primo giorno degli Azzimi, quando si immolava la Pasqua, i suoi discepoli gli dissero: "Dove vuoi che andiamo a preparare, perché tu possa mangiare la Pasqua?" ... Venuta la sera, egli arrivò con i Dodici » (*Mc* 14,12.17). La sera del primo giorno degli Azzimi, in cui nel tempio veniva-

no immolati gli agnelli pasquali, è la vigilia della Pasqua. Secondo la cronologia dei sinottici si tratta di un giovedì.

Dopo il tramonto iniziava la Pasqua, e allora veniva consumata la cena pasquale – da Gesù con i suoi discepoli, come da tutti i pellegrini venuti a Gerusalemme. Nella notte tra giovedì e venerdì – sempre secondo la cronologia sinottica – Gesù venne arrestato e portato davanti al tribunale, al mattino del venerdì da Pilato venne condannato a morte e successivamente « verso l'ora terza » (ca. le nove del mattino) crocifisso. La morte di Gesù è datata all'ora nona (ca. le ore 15). « Venuta ormai la sera, poiché era la Parascève, cioè la vigilia del sabato, Giuseppe d'Arimatea ... con coraggio andò da Pilato e chiese il corpo di Gesù » (*Mc* 15,42s). La sepoltura doveva avvenire ancora prima del tramonto, perché poi iniziava il sabato. Il sabato è il giorno del riposo sepolcrale di Gesù. La risurrezione ha luogo il mattino del « primo giorno della settimana », la domenica.

Questa cronologia è compromessa dal problema che il processo e la crocifissione di Gesù sarebbero avvenuti nella festa della Pasqua, che in quell'anno cadeva di venerdì. È vero che molti studiosi hanno cercato di dimostrare che il processo e la crocifissione erano compatibili con le prescrizioni della Pasqua. Nonostante tutta l'erudizione sembra però problematico che in quella festa molto importante per i Giudei, il processo davanti a Pilato e la crocifissione fossero ammissibili e possibili. Del resto, a questa ipotesi è di ostacolo anche una notizia riportata da Marco. Egli ci dice

che due giorni prima della festa degli Azzimi, i sommi sacerdoti e gli scribi cercavano il modo di impadronirsi di Gesù con inganno per ucciderlo, ma al riguardo dichiaravano: «Non durante la festa, perché non vi sia una rivolta del popolo» (14,1s). Secondo la cronologia sinottica, però, l'esecuzione capitale di Gesù, di fatto, avrebbe avuto luogo proprio nel giorno stesso della festa.

Rivolgiamoci ora alla cronologia giovannea. Giovanni bada con premura a non presentare l'ultima cena come cena pasquale. Al contrario: le autorità giudaiche che portano Gesù davanti al tribunale di Pilato evitano di entrare nel pretorio «per non contaminarsi e poter mangiare la Pasqua» (18,28). La Pasqua comincia quindi solo alla sera; durante il processo si ha la cena pasquale ancora davanti; processo e crocifissione avvengono nel giorno prima della Pasqua, nella «Parascève», non nella festa stessa. La Pasqua in quell'anno si estende dunque dalla sera del venerdì fino alla sera del sabato e non dalla sera del giovedì fino alla sera del venerdì.

Per il resto, lo svolgimento degli eventi rimane lo stesso. Giovedì sera l'ultima cena di Gesù con i discepoli, che però non è una cena pasquale; venerdì – vigilia della festa e non la festa stessa –: il processo e l'esecuzione capitale; sabato: il riposo del sepolcro; domenica: la risurrezione. Con questa cronologia, Gesù muore nel momento, in cui nel tempio vengono immolati gli agnelli pasquali. Egli muore come l'Agnello vero che negli agnelli era solo preannunciato.

Questa coincidenza teologicamente importante, che Gesù muoia contemporaneamente con l'immolazione degli agnelli pasquali, ha indotto molti studiosi a liquidare la versione giovannea come cronologia teologica. Giovanni avrebbe cambiato la cronologia per creare questa connessione teologica che, tuttavia, nel Vangelo non viene manifestata esplicitamente. Oggi, però, si vede sempre più chiaramente che la cronologia giovannea è storicamente più probabile di quella sinottica. Poiché – come s'è detto – processo ed esecuzione capitale nel giorno di festa sembrano poco immaginabili. D'altra parte, l'ultima cena di Gesù appare così strettamente legata alla tradizione della Pasqua che la negazione del suo carattere pasquale risulta problematica.

Per questo già da sempre sono stati fatti dei tentativi di conciliare le due cronologie tra loro. Il tentativo più importante – e in molti particolari affascinante – di giungere ad una compatibilità tra le due tradizioni proviene dalla studiosa francese Annie Jaubert, che fin dal 1953 ha sviluppato la sua tesi in una serie di pubblicazioni. Non dobbiamo qui entrare nei dettagli di tale proposta; limitiamoci all'essenziale.

La signora Jaubert si basa soprattutto su due testi antichi che sembrano guidare ad una soluzione del problema. C'è innanzitutto l'indicazione di un antico calendario sacerdotale, tramandato nel *Libro dei Giubilei*, che è stato redatto in lingua ebraica nella seconda metà del II secolo avanti Cristo. Questo calendario non prende in considerazione

la rivoluzione della luna e prevede un anno di 364 giorni, diviso in quattro stagioni di tre mesi, dei quali due hanno 30 giorni e uno ne ha 31. Con sempre 91 giorni, ogni trimestre comprende esattamente 13 settimane e ogni anno quindi esattamente 52 settimane. Di conseguenza, le feste liturgiche di ogni anno cadono sempre nello stesso giorno della settimana. Ciò significa, per quanto concerne la Pasqua, che il 15 di Nisan è sempre un mercoledì e che la cena pasquale viene consumata dopo il tramonto alla sera di martedì. Jaubert sostiene che Gesù avrebbe celebrato la Pasqua secondo questo calendario, cioè martedì sera, e sarebbe stato arrestato nella notte su mercoledì.

Con ciò la studiosa vede risolti due problemi: da una parte, Gesù avrebbe celebrato una vera cena pasquale, come riferiscono i sinottici; dall'altra, Giovanni avrebbe ragione in quanto le autorità giudaiche, che si attenevano al loro calendario, avrebbero celebrato la Pasqua solo dopo il processo di Gesù e quindi Egli sarebbe stato giustiziato nella vigilia della vera Pasqua e non nella festa stessa. In questo modo la tradizione sinottica e quella giovannea appaiono ugualmente giuste sulla base della differenza tra due calendari diversi.

Il secondo vantaggio sottolineato da Annie Jaubert mostra allo stesso tempo il punto debole di questo tentativo di trovare una soluzione. La studiosa francese fa notare che le cronologie tramandate (nei sinottici e in Giovanni) devono mettere insieme una serie di avvenimenti nello spazio stretto di poche ore: l'interrogatorio davanti al sinedrio, il trasferimento davanti a Pilato, il sogno

della moglie di Pilato, l'invio ad Erode, il ritorno da Pilato, la flagellazione, la condanna a morte, la *via crucis* e la crocifissione. Collocare tutto questo nell'ambito di poche ore sembra - secondo Jaubert - quasi impossibile. Rispetto a ciò la sua soluzione offre uno spazio temporale che va dalla notte tra martedì e mercoledì fino al mattino del venerdì.

In quel contesto la studiosa mostra che in Marco per i giorni «Domenica delle palme», lunedì e martedì c'è una precisa sequenza degli avvenimenti, ma che poi egli salta direttamente alla cena pasquale. Secondo la datazione tramandata resterebbero quindi due giorni su cui non viene riferito nulla. Infine Jaubert ricorda che in questo modo il progetto delle autorità giudaiche, di uccidere Gesù puntualmente ancora prima della festa, avrebbe potuto funzionare. Pilato, tuttavia, con la sua titubanza avrebbe poi rimandato la crocifissione fino al venerdì.

Contro il cambio della data dell'ultima cena dal giovedì al martedì parla, però, l'antica tradizione del giovedì, che comunque incontriamo chiaramente già nel II secolo. Ma a ciò la signora Jaubert obietta citando il secondo testo su cui si basa la sua tesi: si tratta della cosiddetta *Didascalia degli Apostoli*, uno scritto dell'inizio del III secolo, che fissa la data della cena di Gesù al martedì. La studiosa cerca di dimostrare che quel libro avrebbe accolto una vecchia tradizione, le cui tracce sarebbero ritrovabili anche in altri testi.

A questo bisogna, però, rispondere che le tracce della tradizione, manifestate in questo modo, sono troppo deboli per poter convincere. L'altra diffi-

coltà consiste nel fatto che l'uso da parte di Gesù di un calendario diffuso principalmente in Qumran è poco verosimile. Per le grandi feste, Gesù si recava al tempio. Anche se ne ha predetto la fine e l'ha confermata con un drammatico atto simbolico. Egli ha seguito il calendario giudaico delle festività, come dimostra soprattutto il *Vangelo di Giovanni*. Certo, si potrà consentire con la studiosa francese sul fatto che il *Calendario dei Giubilei* non era strettamente limitato a Qumran ed agli Esseni. Ma ciò non basta per poterlo far valere per la Pasqua di Gesù. Così si spiega perché la tesi di Annie Jaubert, a prima vista affascinante, dalla maggioranza degli esegeti venga rifiutata.

Io l'ho illustrata in modo così particolareggiato, perché essa lascia immaginare qualcosa della molteplicità e complessità del mondo giudaico al tempo di Gesù – un mondo che noi, nonostante tutto l'ampliamento delle nostre conoscenze delle fonti, possiamo ricostruire solo in modo insufficiente. Non disconoscerei, quindi, a questa tesi ogni probabilità, benché in considerazione dei suoi problemi non sia possibile semplicemente accoglierla.

Che cosa dobbiamo dunque dire? La valutazione più accurata di tutte le soluzioni finora escogitate l'ho trovata nel libro su Gesù di John P. Meier, che alla fine del suo primo volume ha esposto un ampio studio sulla cronologia della vita di Gesù. Egli giunge al risultato che bisogna scegliere tra la cronologia sinottica e quella giovannea e dimostra, in base all'insieme delle fonti, che la decisione deve essere in favore di Giovanni.

Giovanni ha ragione: al momento del processo di Gesù davanti a Pilato, le autorità giudaiche non avevano ancora mangiato la Pasqua e per questo dovevano mantenersi ancora culturalmente pure. Egli ha ragione: la crocifissione non è avvenuta nel giorno della festa, ma nella sua vigilia. Ciò significa che Gesù è morto nell'ora in cui nel tempio venivano immolati gli agnelli pasquali. Che i cristiani in ciò vedessero in seguito più di un puro caso, che riconoscessero Gesù come il vero Agnello, che proprio così trovassero il rito degli agnelli portato al suo vero significato – tutto ciò è poi solo normale.

Rimane la domanda: Ma perché allora i sinottici hanno parlato di una cena pasquale? Su che cosa si basa questa linea della tradizione? Una risposta veramente convincente a questa domanda non la può dare neppure Meier. Ne fa tuttavia il tentativo – come molti altri esegeti – per mezzo della critica redazionale e letteraria. Cerca di dimostrare che i brani di Mc 14,1a e 14,12-16 – gli unici passi in cui presso Marco si parla della Pasqua – sarebbero stati inseriti successivamente. Nel racconto vero e proprio dell'ultima cena non si menzionerebbe la Pasqua.

Questa operazione – per quanto molti nomi importanti la sostengano – è artificiale. Rimane però giusta l'indicazione di Meier che cioè, nella narrazione della cena stessa presso i sinottici, il rituale pasquale appare tanto poco quanto presso Giovanni. Così, pur con qualche riserva, si potrà aderire all'affermazione: « L'intera tradizione giovannea ... concorda pienamente con quella originaria

dei sinottici per quanto riguarda il carattere della cena come non appartenente alla Pasqua » (*A Marginal Jew* I, p. 398).

Ma allora, che cosa è stata veramente l'ultima cena di Gesù? E come si è giunti alla concezione sicuramente molto antica del suo carattere pasquale? La risposta di Meier è sorprendentemente semplice e sotto molti aspetti convincente. Gesù era consapevole della sua morte imminente. Egli sapeva che non avrebbe più potuto mangiare la Pasqua. In questa chiara consapevolezza invitò i suoi ad un'ultima cena di carattere molto particolare, una cena che non apparteneva a nessun determinato rito giudaico, ma era il suo congedo, in cui Egli dava qualcosa di nuovo, donava se stesso come il vero Agnello, istituendo così la sua Pasqua.

In tutti i Vangeli sinottici fanno parte di questa cena la profezia di Gesù sulla sua morte e quella sulla sua risurrezione. In Luca essa ha una forma particolarmente solenne e misteriosa: « Ho tanto desiderato mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione, poiché io vi dico: non la mangerò più, finché essa non si compia nel regno di Dio » (22,15s). La parola rimane equivoca: può significare che Gesù, per un'ultima volta, mangia l'abituale Pasqua con i suoi. Ma può anche significare che non la mangia più, ma s'incammina verso la Pasqua nuova.

Una cosa è evidente nell'intera tradizione: l'essenziale di questa cena di congedo non è stata l'antica Pasqua, ma la novità che Gesù ha realizza-

to in questo contesto. Anche se questo convivio di Gesù con i Dodici non è stata una cena pasquale secondo le prescrizioni rituali del giudaismo, in retrospettiva si è resa evidente la connessione interiore dell'insieme con la morte e risurrezione di Gesù: era la Pasqua di Gesù. E in questo senso Egli ha celebrato la Pasqua e non l'ha celebrata: i riti antichi non potevano essere praticati; quando venne il loro momento, Gesù era già morto. Ma Egli aveva donato se stesso e così aveva celebrato con essi veramente la Pasqua. In questo modo l'antico non era stato negato, ma solo così portato al suo senso pieno.

La prima testimonianza di questa visione unificante del nuovo e dell'antico, che realizza la nuova interpretazione della cena di Gesù in rapporto alla Pasqua nel contesto della sua morte e risurrezione, si trova in Paolo in *1 Corinzi* 5,7: « Togliete via il lievito vecchio, per essere pasta nuova, poiché siete azzimi. E infatti Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato! » (cfr Meier, *A Marginal Jew* I, p. 429s). Come in *Marco* 14,1 si susseguono qui il primo giorno degli Azzimi e la Pasqua, ma il senso rituale di allora è trasformato in un significato cristologico ed esistenziale. Gli « azzimi » devono ora essere costituiti dai cristiani stessi, liberati dal lievito del peccato. L'Agnello immolato, però, è Cristo. In ciò Paolo concorda perfettamente con la descrizione giovannea degli avvenimenti. Per lui, morte e risurrezione di Cristo sono diventate così la Pasqua che perdura.

In base a ciò si può capire come l'ultima cena di Gesù, che non era solo un preannuncio, ma nei

Doni eucaristici comprendeva anche un'anticipazione di croce e risurrezione, ben presto venisse considerata come Pasqua – come la *sua* Pasqua. E lo era veramente.

2. L'ISTITUZIONE DELL'EUCARISTIA

Il cosiddetto racconto dell'istituzione, cioè le parole e i gesti con cui Gesù nel pane e nel vino donò se stesso ai discepoli, costituisce il nucleo della tradizione dell'ultima cena. Oltre che nei tre Vangeli sinottici – Matteo, Marco e Luca – il racconto dell'istituzione si trova anche nella *Prima Lettera ai Corinzi* di san Paolo (cfr 11,23-26). I quattro racconti nel loro nucleo si assomigliano molto, ma nei particolari mostrano alcune differenze che comprensibilmente sono divenute oggetto di vaste discussioni esegetiche.

Si possono distinguere due modelli di fondo: da una parte c'è il racconto di Marco, col quale concorda in gran parte il testo di Matteo; dall'altra, c'è il testo di Paolo, a cui è affine quello di Luca. Il racconto paolino è il testo letterariamente più antico: la *Prima Lettera ai Corinzi* fu scritta nell'anno 56 circa. Il tempo della redazione del *Vangelo di Marco* è posteriore, ma è indiscusso che il suo testo riferisce una tradizione molto antica. La disputa degli esegeti verte ora su quale dei due modelli – quello di Marco o quello di Paolo – sia il più antico.

Rudolf Pesch si è espresso con argomenti rilevanti in favore dell'antichità maggiore della tradi-

zione di Marco, che sarebbe da datare agli anni trenta. Ma anche il racconto di Paolo risale al medesimo decennio. Paolo a sua volta dice di tramandare ciò che egli stesso ha ricevuto come tradizione risalente al Signore. Il racconto dell'istituzione e la tradizione della risurrezione (cfr 1 Cor 15, 3-8) occupano una posizione particolare nelle Lettere paoline: sono testi compatti che l'apostolo ha «ricevuti» come tali e con cura trasmette letteralmente. Ambedue le volte dice di trasmettere ciò che ha ricevuto. In 1 Corinzi 15 insiste esplicitamente sulla forma testuale, la cui conservazione sarebbe necessaria per la salvezza. Da ciò consegue che Paolo ha ricevuto le parole dell'ultima cena, all'interno della comunità primitiva, in un modo che lo rendeva sicuro che esse provenivano dal Signore stesso.

Pesch vede provata la precedenza storica del racconto di Marco nel fatto che esso sarebbe ancora una semplice narrazione, mentre considera 1 Corinzi 11 come «eziologia culturale» e quindi come un testo già formato liturgicamente ed adattato alla liturgia (cfr *Markusevangelium* II, pp. 364-377, in particolare 369). In questo c'è sicuramente del vero. Mi sembra, tuttavia, che non ci sia una differenza decisiva tra la qualità storica e teologica dei due testi.

È vero che Paolo vuole parlare in maniera normativa in vista della celebrazione della liturgia cristiana; se è *questo* il senso dell'espressione «eziologia culturale», allora posso essere d'accordo. Ma secondo la convinzione dell'apostolo il te-

sto è normativo proprio perché riporta precisamente il testamento del Signore. Per questo, l'orientamento al culto e una formulazione già esistente per il culto non contrastano con la tradizione rigorosa di ciò che il Signore ha detto e voluto. Al contrario: la formulazione è normativa proprio perché vera e originaria. Al riguardo, la precisione nel tramandare non esclude una concentrazione e una scelta. Ma la scelta e la formulazione – questa è la convinzione di Paolo – non dovevano travisare ciò che in quella notte era stato affidato ai discepoli dal Signore.

Una simile scelta e formulazione in riferimento alla liturgia esiste, tuttavia, anche nel *Vangelo di Marco*. Anche questa «narrazione», infatti, non può prescindere dal suo significato normativo per la liturgia della Chiesa e presuppone per parte sua già un'efficace tradizione liturgica. Ambedue i modelli della tradizione vogliono tramandarci veramente il testamento del Signore. Insieme rendono riconoscibile la ricchezza delle prospettive teologiche dell'avvenimento e, allo stesso tempo, ci mostrano la novità inaudita che Gesù ha realizzato in quella notte.

Di fronte ad un evento così imponente e unico dal punto di vista teologico e della storia delle religioni come quello illustrato dai racconti dell'ultima cena, non poteva mancare la messa in questione da parte della teologia moderna: con l'immagine dell'affabile Rabbì che molti esegeti tracciano di Gesù, una cosa così inaudita non è compatibile. Non si può «crederlo capace» di ciò. E natural-

mente non va neppure d'accordo con l'immagine di Gesù come ribelle politico. Così una non piccola parte dell'esegesi attuale contesta che le parole dell'istituzione risalgano veramente a Gesù. Poiché qui si tratta del nucleo in assoluto del cristianesimo e dell'aspetto centrale della figura di Gesù, dobbiamo guardare la cosa un po' più da vicino.

L'obiezione principale contro l'originalità storica delle parole e dei gesti dell'ultima cena si può riassumere così: ci sarebbe una contraddizione irrisolvibile tra il messaggio di Gesù circa il regno di Dio e l'idea della sua morte espiatoria in funzione vicaria. Il nucleo intimo delle parole dell'ultima cena, però, è il «per voi – per molti», l'autodonzione vicaria di Gesù, e con ciò anche l'idea dell'espiazione. Mentre Giovanni Battista, di fronte all'incombente giudizio, aveva chiamato alla conversione, Gesù come messaggero di gioia avrebbe annunciato la vicinanza della signoria di Dio e la volontà incondizionata di perdono, il dominio della bontà e della misericordia di Dio. «L'ultima parola, che Dio pronuncia mediante il suo ultimo messaggero (il messaggero della gioia dopo l'ultimo messaggero del giudizio, Giovanni), è una parola di salvezza. L'annuncio di Gesù è caratterizzato dall'orientamento chiaramente prioritario verso la promessa della salvezza da parte di Dio, come anche dal superamento del vicino Dio giudice per mezzo del presente Dio della bontà». Con queste parole Pesch riassume il contenuto essenziale del ragionamento che sostiene

l'incompatibilità della tradizione circa l'ultima cena con la novità e la particolarità dell'annuncio di Gesù (*Abendmahl*, p. 104).

Peter Fiedler sviluppa la logica di questa visione in modo drastico, quando scrive: «Gesù aveva annunciato il Padre che vuole perdonare *incondizionatamente*», e poi osserva: «Ma questi, in realtà, non era forse nella sua grazia tanto generoso o addirittura superiore, dal momento che insisteva per un'espiazione?» (op. cit., p. 569; cfr Pesch, *Abendmahl*, p. 16 e p. 106). Dichiarò poi l'idea di un'espiazione incompatibile con l'immagine che Gesù ha di Dio, e in ciò molti esegeti e rappresentanti della teologia sistematica ormai concordano con lui.

Di fatto, sta qui il vero motivo perché una buona parte dei teologi moderni (non soltanto degli esegeti) prende posizione contro la provenienza da Gesù delle parole della cena. La ragione di questo non sta nei dati storici: come abbiamo visto, i testi eucaristici appartengono alla tradizione più antica. In base ai dati storici niente può esservi di più originale che proprio la tradizione della cena. Ma l'idea di un'espiazione è cosa inconcepibile per la sensibilità moderna. Gesù nel suo annuncio del regno di Dio deve esserne agli antipodi. C'è di mezzo la nostra immagine di Dio e dell'uomo. Per questo tutta la discussione è solo apparentemente un dibattito storico.

Si tratta piuttosto della domanda: che cosa è l'espiazione? È compatibile con un'immagine pura di Dio? Non è forse un livello dello sviluppo religioso dell'umanità che deve essere superato? Ge-

sù non deve forse, per essere il nuovo messaggero di Dio, contrapporsi a questa idea? La vera disputa dovrà quindi occuparsi della domanda se i testi neotestamentari – letti in modo giusto – ci rivelino un concetto di espiazione accettabile anche per noi, a condizione che siamo disposti ad ascoltare interamente il messaggio che lì ci viene incontro.

Su tale questione dovremo riflettere in modo conclusivo nel capitolo sulla morte in croce di Gesù. Ciò richiede, però, la disponibilità di non semplicemente contrapporre al Nuovo Testamento in modo «critico-razionale» la nostra saccenteria, ma di imparare e di lasciarci guidare: la disponibilità a non travisare i testi secondo i nostri concetti, ma a lasciar purificare ed approfondire i nostri concetti dalla sua parola.

Cerchiamo intanto di avvicinarci a tastonando la comprensione per mezzo di un tale ascolto. C'è innanzitutto la domanda: esiste realmente questa contraddizione tra il messaggio galilaico del regno di Dio e l'ultimo pronunciamento di Gesù avvenuto a Gerusalemme?

Esegeti ragguardevoli – Rudolf Pesch, Gerhard Lohfink, Ulrich Wilckens – vedono, sì, una profonda differenza tra le due posizioni, ma non un contrasto irrisolvibile. Essi suppongono che in un primo momento Gesù abbia fatto l'offerta generosa del messaggio del regno di Dio e del perdono donato senza condizioni, che però, dovendo prendere atto del fallimento di questa offerta, abbia poi identificato la sua missione con quella del Servo di YHWH. Egli avrebbe riconosciuto che,

dopo il rifiuto della sua offerta, restava soltanto la via dell'espiazione vicaria: doveva cioè prendere su di sé la sventura che incombeva su Israele, per far giungere così ai molti la salvezza.

Che cosa dobbiamo dire a questo proposito? Di per sé, un simile sviluppo, l'ingresso cioè in una nuova via dell'amore dopo il fallimento di una prima offerta, secondo l'intera struttura dell'immagine biblica di Dio e della storia della salvezza è certamente possibile. Fa parte delle vie della storia di Dio con gli uomini, illustrate a noi nell'Antico Testamento, proprio quella «flessibilità» di Dio, che attende la libera decisione dell'uomo e da ogni «no» fa scaturire una nuova via dell'amore. Al «no» di Adamo Egli risponde con una nuova premura per l'uomo. Al «no» di Babele Egli risponde inaugurando con l'elezione di Abramo un nuovo approccio alla storia. La richiesta di un re per gli Israeliti è in un primo tempo un'ostinazione contro Dio, che vorrebbe regnare sul suo popolo in modo immediato. Ma nella profezia rivolta a Davide, Egli trasforma questa ostinazione in una via che va poi direttamente verso Cristo, il Figlio di Davide. Così nell'operare di Gesù un simile avanzare in due fasi è senz'altro possibile.

Il capitolo 6 del *Vangelo di Giovanni* sembra accennare ad una tale svolta nel cammino di Gesù con gli uomini. Dopo il suo discorso eucaristico, il popolo e molti dei suoi discepoli gli volgono le spalle. Restano con Lui soltanto i Dodici. Una simile cesura troviamo nel *Vangelo di Marco*, quando Gesù, dopo la seconda moltiplicazione dei pani e

dopo la professione di Pietro (cfr 8,27-30,) comincia con i preannunci della passione e si incammina verso Gerusalemme e verso la sua ultima Pasqua.

Nel 1929, Erik Peterson, nel suo articolo sulla Chiesa – un articolo che ancora oggi vale assolutamente la pena di leggere – ha sostenuto la tesi che la Chiesa esiste solo sulla base del presupposto «che gli Ebrei come popolo eletto di Dio non hanno accolto la fede nel Signore». Se avessero accettato Gesù, «il Figlio dell'uomo sarebbe ritornato e il regno messianico, in cui gli Ebrei avrebbero occupato il posto più importante, avrebbe preso inizio» (*Theologische Traktate*, p. 247). Romano Guardini nelle sue opere su Gesù ha accolto e modificato questa tesi. Per lui il messaggio di Gesù comincia chiaramente con l'offerta del regno; il «no» di Israele avrebbe suscitato la nuova fase della storia della salvezza, di cui fanno parte morte e risurrezione del Signore e la Chiesa delle genti.

Che cosa dobbiamo quindi dire riguardo a tutto ciò? Innanzitutto questo: un certo sviluppo nel messaggio di Gesù con decisioni nuove è certamente possibile. Peterson stesso, tuttavia, non colloca la rottura all'interno del messaggio di Gesù, ma nell'epoca dopo la Pasqua in cui i discepoli, di fatto, inizialmente lottavano ancora per il «sì» di Israele. Solo nella misura in cui si manifestò il fallimento di questo tentativo, essi andarono verso i pagani. Questo secondo passo è per noi chiaramente percepibile nei testi del Nuovo Testamento.

Sviluppi nel cammino di Gesù, invece, possia-

mo presumere sempre solo con un più o meno grande grado di probabilità, ma mai afferrare con chiarezza. Sicuramente non esiste quel contrasto tagliente tra l'annuncio del regno di Dio e il messaggio di Gerusalemme, così come lo si incontra nelle tesi di qualche esegeta moderno. Abbiamo poc'anzi registrato gli indizi di un certo sviluppo nel cammino di Gesù. Ora, però dobbiamo dire (come ad esempio John P. Meier ha chiaramente evidenziato) che la struttura dei Vangeli sinottici non ci permette di stabilire una cronologia dell'annuncio di Gesù. Certo, gli accenti sulla necessità della morte e della risurrezione diventano più chiari col progredire del cammino di Gesù. Ma l'intero materiale non è sistemato cronologicamente così che noi possiamo distinguere chiaramente un prima e un dopo.

Bastino alcune indicazioni. In Marco, già al capitolo 2, nella disputa sul digiuno dei discepoli, si trova il preannuncio di Gesù: « Verranno giorni quando lo sposo sarà loro tolto: allora, in quel giorno, digiuneranno » (2,20). Ancora molto più importante è la definizione della sua missione, che si cela dietro il suo parlare in parabole – nelle parabole che illustrano agli uomini il suo messaggio circa il regno di Dio. Gesù identifica la sua missione con quella affidata ad Isaia dopo l'incontro con il Dio vivente nel tempio: al profeta era stato detto che la sua missione in un primo momento avrebbe contribuito solo ad un'ulteriore ostinazione e solo attraverso di essa sarebbe poi potuta arrivare la salvezza. Ai discepoli, già nella prima fase del suo annuncio, Gesù dice che proprio questa sarebbe

stata la struttura del suo cammino (cfr Mc 4,10ss; cfr anche Is 6,9s).

Ma in questo modo tutte le parabole – l'intero messaggio sul regno di Dio – vengono poste sotto il segno della croce. Partendo dall'ultima cena e dalla risurrezione, potremmo asserire che proprio la croce è l'estrema radicalizzazione dell'amore in condizione di Dio – amore in cui, nonostante ogni negazione da parte degli uomini, Egli dona se stesso, prende su di sé il « no » degli uomini, attirandolo così dentro il suo « sì » (cfr 2 Cor 1,19). Questa interpretazione delle parabole e del loro messaggio sul regno di Dio – interpretazione secondo la teologia della croce – si trova poi anche nelle parole parallele degli altri due sinottici (cfr Mt 13,10-17; Lc 8,9s).

L'orientamento del messaggio di Gesù secondo la prospettiva della croce – un orientamento che vale fin dall'inizio – appare nei Vangeli sinottici anche in un altro modo ancora. Mi limito a due accenni.

In Matteo, all'inizio del cammino di Gesù si trova il discorso della montagna con l'esordio solenne delle beatitudini. Esse, nel loro insieme, sono caratterizzate dalla prospettiva della croce, che poi nell'ultima beatitudine emerge con piena chiarezza: « Beati i perseguitati per la giustizia, perché di essi è il regno dei cieli. Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, disprezzeranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli. Così infatti perseguitarono i profeti che furono prima di voi » (Mt 5,10ss).

Infine bisogna ancora ricordare che Luca mette all'inizio della sua descrizione del cammino di Gesù il rifiuto da Lui subito a Nazaret (cfr 4,16-29). Gesù annuncia che la promessa di Isaia di un anno di grazia del Signore si è adempiuta: «Mi ha mandato a portare ai poveri il lieto annuncio, a proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; a rimettere in libertà gli oppressi...» (4,18). Ma i suoi compaesani, a motivo della sua pretesa, ben presto montano in collera e lo cacciano fuori della città. «Lo condussero fin sul ciglio del monte sul quale era costruita la loro città, per gettarlo giù» (4, 29). Proprio col messaggio della grazia, che Gesù porta, s'inaugura la prospettiva della croce. Luca, che ha composto il suo Vangelo con molta cura, in piena consapevolezza ha messo questa scena come una specie di titolo sopra tutto l'operare di Gesù.

Non esiste una contraddizione tra il lieto messaggio di Gesù e la sua accettazione della croce quale morte per i molti, al contrario: solo nell'accettazione e trasformazione della morte, il lieto annuncio raggiunge tutta la sua profondità. Del resto, l'idea del formarsi dell'Eucaristia nell'ambito della «comunità» è anche dal punto di vista storico assolutamente assurda. Chi avrebbe potuto permettersi di concepire un tale pensiero, di creare una tale realtà? Come avrebbe potuto essere che i primi cristiani – evidentemente già negli anni 30 – accettassero una simile invenzione senza fare obiezioni?

Con ragione dice Pesch al riguardo «che finora

non si è potuto presentare nessuna convincente spiegazione secondaria della tradizione della cena» (*Abendmahl*, p. 21). Essa non esiste. Solo dalla peculiarità della coscienza personale di Gesù poteva nascere questo. Solo Lui era in grado di intrecciare così sovranamente nell'unità i fili della Legge e dei Profeti – totalmente nella fedeltà alla Scrittura e totalmente nella novità del suo essere di Figlio. Solo perché Egli stesso l'aveva detto e fatto, la Chiesa nelle sue diverse correnti fin dall'inizio poteva «spezzare il pane», come Gesù aveva fatto nella notte del tradimento.

3. LA TEOLOGIA DELLE PAROLE D'ISTITUZIONE

Dopo tutte queste riflessioni sul quadro storico e sull'attendibilità storica delle parole d'istituzione di Gesù, è tempo di rivolgere l'attenzione al loro messaggio contenutistico. Anzitutto bisogna ricordare ancora che nelle quattro relazioni sull'Eucaristia incontriamo due tipi di tradizione con differenze caratteristiche, che qui non dobbiamo esaminare nei particolari. Si devono tuttavia menzionare brevemente le differenze più importanti.

Mentre in Marco (14,22) e Matteo (26,26) la parola sul pane è soltanto: «Questo è il mio corpo», in Paolo si legge: «Questo è il mio corpo, che è per voi» (1 Cor 11,24), e Luca completa secondo il senso scrivendo: «Questo è il mio corpo che è dato per voi» (22,19). In Luca e Paolo a ciò fa subito seguito il comando di ripetizione: «Fate questo in memoria di me», che in Matteo e Marco manca.

La parola sul calice secondo Marco suona: «Questo è il mio sangue, il sangue dell'alleanza versato per molti» (14,24); Matteo aggiunge ancora: «... per molti, in remissione dei peccati» (26,28). Secondo Paolo, invece, Gesù ha detto: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me» (1 Cor 11,25). Luca formula in modo simile, ma con piccole differenze. «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi» (22,20). Manca il secondo comando di ripetizione.

Sono, però, importanti due differenze chiare tra Paolo/Luca, da una parte, e Marco/Matteo, dall'altra: in Marco e Matteo «sangue» è il soggetto: «Questo è il mio sangue», mentre Paolo e Luca dicono: Questa è «la nuova alleanza nel mio sangue». Molti vi vedono un riguardo per il ribrezzo degli Ebrei nei confronti dell'ingestione di sangue: come contenuto diretto della cosa da bere non viene indicato «il sangue», ma «la nuova alleanza». Con ciò siamo già arrivati alla seconda differenza: mentre Marco e Matteo parlano semplicemente di «sangue dell'alleanza», alludendo con questo ad *Esodo* 24,8, cioè alla stipulazione dell'alleanza presso il Sinai, Paolo e Luca parlano della nuova alleanza, riferendosi con ciò a *Geremia* 31,31 – appare quindi ogni volta un retroscena veterotestamentario diverso. Inoltre Marco e Matteo parlano del versamento del sangue «per molti», alludendo con ciò ad *Isaia* 53,12, mentre Paolo e Luca dicono «per voi», lasciando così pensare immediatamente alla comunità dei discepoli.

Comprendibilmente esiste nell'esegesi un'am-

pia discussione su quali siano di conseguenza le parole originarie di Gesù. Rudolf Pesch ha mostrato che vi emergono in un primo tempo 46 possibilità che, scambiando tra di loro le singole introduzioni, possono essere ancora raddoppiate (cfr *Das Evangelium in Jerusalem*, p. 134s). Tali sforzi hanno una loro importanza, ma non possono rientrare nei compiti di questo libro.

Noi partiamo dal presupposto che la trasmissione delle parole di Gesù non esiste senza la recezione da parte della Chiesa nascente, che si sapeva severamente impegnata alla fedeltà nell'essenziale, ma era anche consapevole che lo spettro di risonanza delle parole di Gesù con le relative allusioni sottili a testi della Scrittura permetteva qualche modellatura nelle sfumature. Così si potevano sentire risuonare nelle parole di Gesù sia *Esodo* 24 che *Geremia* 31 ed accentuare di più l'uno o l'altro contenuto, senza con ciò mancare di fedeltà a quelle parole che, quasi impercettibilmente e tuttavia inequivocabilmente, accoglievano in sé la Legge e i Profeti. Ma con ciò siamo ormai passati all'interpretazione delle parole del Signore.

I racconti dell'istituzione in tutti e quattro i testi cominciano con due affermazioni riguardanti l'agire di Gesù che hanno acquistato un significato essenziale per la recezione nella Chiesa dell'insieme. Ci vien detto che Gesù prese il pane, pronunciò la preghiera di benedizione e di ringraziamento e poi spezzò il pane. All'inizio sta l'*eucharistia* (Paolo/Luca) ovvero l'*eulogia* (Marco/Matteo): ambedue i termini indicano la *berakha*, la grande

preghiera di ringraziamento e di benedizione della tradizione ebraica, che fa parte sia del rituale pasquale che di altri conviti. Non si mangia senza ringraziare Dio per il dono che Egli offre: per il pane, che fa spuntare e crescere dalla terra, come anche per il frutto della vite.

Le due parole diverse che Marco/Matteo, da una parte, e Paolo/Luca, dall'altra, usano, indicano le due direzioni intrinseche a questa preghiera: è ringraziamento e lode per il dono di Dio. Questa lode, però, ritorna quale benedizione sul dono, come si legge in 1 Tim 4,4s: « Tutto ciò che è stato creato da Dio è buono e nulla è da scartarsi, quando lo si prende con rendimento di grazie [*eucharistia*]; esso viene santificato dalla parola di Dio e dalla preghiera ». Gesù nell'ultima cena (come già nella moltiplicazione dei pani, Gv 6,11) ha accolto questa tradizione. Le parole dell'istituzione stanno in questo contesto di preghiera; in esse il ringraziamento diventa benedizione e trasformazione.

Sin dai suoi primi inizi, la Chiesa ha compreso le parole di consacrazione non semplicemente come una specie di comando quasi magico, ma come parte della preghiera fatta insieme con Gesù; come parte centrale della lode soffusa di gratitudine, mediante la quale il dono terreno ci viene nuovamente donato da parte di Dio quale corpo e sangue di Gesù, come auto-donazione di Dio nell'amore accogliente del Figlio. Louis Bouyer ha cercato di tracciare lo sviluppo dell'*eucharistia* cristiana – del « canone » – dalla *berakha* ebraica. Così si rende comprensibile che « Eucaristia » sia diventata la denominazione dell'insieme del nuovo

evento culturale donato da Gesù. Su quest'argomento dovremo ancora tornare nella quarta sezione di questo capitolo.

Come seconda cosa si dice che Gesù « spezzò il pane ». Lo spezzare il pane per tutti è in primo luogo la funzione del padre di famiglia, che con ciò in qualche maniera rappresenta anche Dio Padre che, mediante la fertilità della terra, distribuisce a tutti noi il necessario per la vita. È poi anche il gesto dell'ospitalità, col quale si fa partecipare lo straniero alle cose proprie, accogliendolo nella comunione conviviale. Spezzare e condividere: proprio il condividere crea comunione. Questo primordiale gesto umano del dare, del condividere ed unire, ottiene nell'ultima cena di Gesù una profondità tutta nuova: Egli dona se stesso. La bontà di Dio, che si manifesta nel distribuire, diventa del tutto radicale nel momento in cui il Figlio, nel pane, comunica e distribuisce se stesso.

Il gesto di Gesù è divenuto così il simbolo di tutto il mistero dell'Eucaristia: negli *Atti degli Apostoli* e nel cristianesimo primitivo in genere, « spezzare il pane » è la designazione dell'Eucaristia. In essa beneficiamo dell'ospitalità di Dio, che in Gesù Cristo crocifisso e risorto si dona a noi. Lo spezzare il pane e il distribuire – l'atto dell'attenzione amorevole per colui che ha bisogno di me – è quindi una dimensione intrinseca della stessa Eucaristia.

« *Caritas* », la premura per l'altro, non è un secondo settore del cristianesimo accanto al culto, ma è radicata proprio in esso e ne fa parte. Nel-

l'Eucaristia, nello «spezzare il pane», la dimensione orizzontale e quella verticale sono collegate indiscindibilmente. In questa duplice affermazione sul ringraziare e sul condividere all'inizio del racconto dell'istituzione si rende evidente la natura del nuovo culto fondato da Cristo nell'ultima cena, nella croce e nella risurrezione: con ciò il vecchio culto del tempio viene abolito e nello stesso tempo portato al suo compimento.

Giungiamo ora alla parola pronunciata sopra il pane. Secondo Marco e Matteo suona semplicemente: «Questo è il mio corpo», Paolo e Luca aggiungono: «che è dato per voi». Così essi evidenziano ciò che, per sé, è contenuto nel gesto del distribuire. Quando Gesù parla del suo corpo, questo ovviamente non vuol dire il corpo distinto dall'anima e dallo spirito, ma l'intera persona in carne ed ossa. In questo senso Rudolf Pesch commenta giustamente: Gesù «nella sua interpretazione del pane presuppone il significato particolare della sua persona. I discepoli potevano intendere: Questo sono io, il Messia» (*Markusevangelium* II, p. 357).

Ma come può questo realizzarsi? Gesù, di fatto, si trova in mezzo ai suoi discepoli – che cosa sta facendo? Egli compie ciò che aveva detto nel discorso sul buon pastore: «Nessuno mi toglie la vita, ma la offro da me stesso» (*Gv* 10,18). La vita gli sarà tolta sulla croce, ma già ora Egli la offre da se stesso. Trasforma la sua morte violenta in un libero atto di auto-donazione per gli altri ed agli altri.

Ed Egli sa: «Ho il potere di offrire la mia vita e il potere di riprenderla di nuovo» (*ibid.*). Egli dona la vita sapendo che proprio in questo modo la riprende di nuovo. Nell'atto del donare la vita è inclusa la risurrezione. Per questo, in modo anticipato, può distribuire se stesso già ora, perché già ora offre la vita, offre se stesso, e con ciò già ora la riottiene. Così può istituire ora il Sacramento in cui diventa chicco di grano che muore e in cui, attraverso i tempi, distribuisce se stesso agli uomini nella vera moltiplicazione dei pani.

La frase riguardante il calice, alla quale rivolgiamo adesso la nostra attenzione, è di una straordinaria densità teologica. Come già accennato più sopra, nelle poche parole di tale frase sono intrecciati insieme tre testi veterotestamentari, così che l'intera precedente storia della salvezza ne viene riassunta e resa nuovamente presente.

C'è anzitutto *Esodo* 24,8 – la stipulazione dell'alleanza al Sinai; c'è poi *Geremia* 31,31 – la promessa della nuova alleanza in mezzo alla crisi della storia dell'alleanza, una crisi le cui manifestazioni più rilevanti erano la distruzione del tempio e l'esilio babilonese; infine c'è *Isaia* 53,12 – la promessa misteriosa del Servo di YHWH, che porta il peccato di molti e in questo modo ottiene per loro la salvezza.

Cerchiamo adesso di comprendere questi tre testi, ognuno nel proprio significato e nel suo nuovo contesto. L'alleanza del Sinai, secondo la descrizione di *Esodo* 24, si basava su due elementi:

da una parte, sul «sangue dell'alleanza», il sangue di animali sacrificati, col quale vennero aspersi l'altare – quale simbolo di Dio – e il popolo e, dall'altra, sulla parola di Dio e sulla promessa dell'obbedienza di Israele: «Ecco il sangue dell'alleanza, che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole», aveva detto solennemente Mosè dopo il rito dell'aspersione. Immediatamente prima, il popolo aveva risposto alla lettura del libro dell'alleanza: «Quanto ha detto il Signore, lo eseguiamo e vi presteremo ascolto» (Es 24,7s).

Questa promessa di obbedienza, che per l'alleanza era costitutiva, immediatamente dopo, quando Mosè si trovava sul monte, veniva rotta con l'adorazione del vitello d'oro. Tutta la storia che ne segue è una storia di sempre nuove violazioni della promessa di obbedienza, come mostrano sia i libri storici dell'Antico Testamento che i libri dei profeti. La rottura sembra irrimediabile nel momento in cui Dio abbandona il suo popolo all'esilio e il tempio alla distruzione.

In quell'ora emerge la speranza della «nuova alleanza», non più basata sulla fedeltà sempre fragile della volontà umana, ma iscritta indistruttibilmente nei cuori stessi (cfr *Ger* 31,33). Con altre parole, la nuova alleanza deve basarsi su un'obbedienza che sia irrevocabile ed inviolabile. Questa obbedienza, ora fondata nella radice dell'umanità, è l'obbedienza del Figlio che si è fatto servo ed assorbe nella sua obbedienza sino alla morte ogni disobbedienza umana, la soffre fino in fondo e la vince.

Dio non può semplicemente ignorare tutta la disobbedienza degli uomini, tutto il male della storia, non può trattarlo come cosa irrilevante ed insignificante. Una tale specie di «misericordia», di «perdono incondizionato» sarebbe quella «grazia a buon mercato», contro la quale Dietrich Bonhoeffer, di fronte all'abisso del male del suo tempo, si è a ragione pronunciato. L'ingiustizia, il male come realtà non può semplicemente essere ignorato, lasciato stare. Deve essere smaltito, vinto. Solo questa è la vera misericordia. E che ora, poiché gli uomini non ne sono in grado, lo faccia Dio stesso – questa è la bontà «incondizionata» di Dio, una bontà che non può mai essere in contraddizione con la verità e la connessa giustizia. «Se siamo infedeli, lui rimane fedele, perché non può rinnegare se stesso», scrive Paolo a Timoteo (2 *Tim* 2,13).

Questa sua fedeltà consiste nel fatto che Egli ora non agisce soltanto come Dio nei confronti degli uomini, ma anche come uomo nei confronti di Dio, fondando così l'alleanza in modo irrevocabilmente stabile. Per questo la figura del Servo di YHWH, che porta il peccato di molti (cfr *Is* 53,12), va insieme con la promessa della nuova alleanza fondata in maniera indistruttibile. Questo innesto ormai indistruttibile dell'alleanza nel cuore dell'uomo, dell'umanità stessa, si realizza nella sofferenza vicaria del Figlio che si è fatto servo. Fin d'allora a tutta la marea sporca del male si oppone l'obbedienza del Figlio, nel quale Dio stesso ha sofferto e la cui obbedienza pertanto è sempre infinitamente più grande della massa crescente del male (cfr *Rm* 5,16-20).

Il sangue degli animali non aveva potuto né «espiare» il peccato, né congiungere Dio e gli uomini. Poteva essere solo un segno della speranza e dell'attesa di un'obbedienza più grande e veramente salvifica. Nella parola di Gesù sul calice, tutto ciò è riassunto ed è diventato realtà: Egli dona la «nuova alleanza nel suo sangue». Il «suo sangue» – cioè il dono totale di se stesso, nel quale Egli soffre fino in fondo ogni male dell'umanità, smaltisce ogni tradimento assorbendolo nella sua fedeltà incondizionata. È questo il culto nuovo, che Egli istituisce nell'ultima cena: attirare l'umanità nella sua obbedienza vicaria. Partecipazione al corpo e al sangue di Cristo significa che Egli sta «per molti» – per noi – e nel Sacramento ci accoglie nel numero di questi «molti».

Ora resta ancora da spiegare, nelle parole d'istituzione di Gesù, un'espressione che recentemente ha suscitato molteplici discussioni. Secondo Marco e Matteo, Gesù ha detto che il suo sangue sarebbe stato versato «per molti», alludendo con ciò appunto ad *Isaia* 53, mentre in Paolo e Luca si parla del dare ovvero del versare «per voi».

La teologia recente ha sottolineato a ragione la parola «per», comune a tutti e quattro i rapporti, una parola che può essere considerata come parola-chiave non solo dei racconti dell'ultima cena, ma della stessa figura di Gesù in genere. L'intera sua indole viene qualificata con la parola «proesistenza» – un esserci non per se stesso, ma per gli altri, e questo non soltanto come una dimensione qualsiasi di questa esistenza, ma come ciò

che ne costituisce l'aspetto più intimo e più totalizzante. Il suo essere è come tale un «essere per». Se riusciremo a capire questo, allora ci saremo veramente avvicinati al mistero di Gesù, allora sapremo anche che cosa significhi sequela.

Ma che cosa significa «versato per molti»? Nella sua opera fondamentale *Die Abendmahlswoorte Jesu* (1935), Joachim Jeremias ha cercato di mostrare che la parola «molti» nei racconti sull'istituzione sarebbe un semitismo e che quindi dovrebbe essere letta non a partire dal significato della parola greca, ma in base ai corrispondenti testi veterotestamentari. Egli cerca di dimostrare che la parola «molti» nell'Antico Testamento significa «la totalità» e quindi in realtà sarebbe da tradurre con «tutti». Questa tesi si è allora presto affermata ed è divenuta una comune convinzione teologica. In base ad essa, nelle parole della consacrazione, il «molti» è stato tradotto in diverse lingue con «tutti». «Versato per voi e per tutti», così in vari Paesi i fedeli durante la Celebrazione eucaristica sentono oggi le parole di Gesù.

Nel frattempo, però, questo consenso tra gli esegeti si è nuovamente frantumato. L'opinione prevalente tende oggi verso la spiegazione che «molti» in *Isaia* 53 e anche in altri punti, pur significando una totalità, non possa essere semplicemente equiparato con «tutti». Orientandosi al linguaggio di Qumran, si suppone ora prevalentemente che «molti» in *Isaia* e in Gesù significhi la «totalità» di Israele (cfr Pesch, *Abendmahl* pp. 99s; Wilckens I/2, p. 84). Solo col passaggio del Vangelo ai pagani si

sarebbe reso evidente l'orizzonte universale della morte di Gesù e della sua espiazione, che comprende ugualmente Giudei e pagani.

Ultimamente, il gesuita viennese Norbert Baumert, insieme con Maria-Irma Seewann, ha presentato un'interpretazione del «per molti», che nella sua linea principale già nel 1947 Joseph Pauscher aveva sviluppata nel suo libro *Eucharistia*. Il nucleo della tesi è questo: secondo la struttura linguistica del testo, l'«essere versato» non si riferisce al sangue, ma al calice; «si tratterebbe quindi di un attivo "versare" del sangue dal calice, un atto in cui la stessa vita divina è donata abbondantemente, senza alcuna allusione all'agire di carnefici» (*Gregorianum* 89, p. 507). La parola sul calice quindi non alluderebbe all'evento della morte in croce e al suo effetto, ma all'atto sacramentale, e così si chiarirebbe anche la parola «molti»: mentre la morte di Gesù vale «per tutti», la portata del Sacramento è più limitata. Esso raggiunge molti, ma non tutti (cfr in particolare p. 511).

Sotto l'aspetto strettamente filologico, questa soluzione può risultare vera per il testo di *Marco* 14,24. Se non si attribuisce alcun'originalità al testo di Matteo nei confronti di Marco, per le parole dell'ultima cena la soluzione potrebbe essere qualificata convincente. La sottolineatura della differenza tra il raggio dell'Eucaristia e il raggio universale della morte in croce di Gesù è in ogni caso preziosa e può portare avanti la ricerca. Ma il problema della parola «molti», tuttavia, con ciò è spiegato solo in parte.

Resta, infatti, l'interpretazione fondamentale, che Gesù dà della sua missione in *Marco* 10,45, dove pure ricorre la parola «molti»: «Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti». Qui si parla chiaramente della donazione della vita come tale, e così è evidente che Gesù con ciò riprende la profezia sul Servo di YHWH in *Isaia* 53 e la collega con la missione del Figlio dell'uomo, che conseguentemente assume un nuovo significato.

Che cosa, dunque, dobbiamo dire? Mi sembra presuntuoso e insieme sciocco, voler scrutare la coscienza di Gesù e volerla spiegare in base a ciò che Egli, secondo la nostra conoscenza di quei tempi e delle loro concezioni teologiche, può aver pensato o non pensato. Possiamo solo dire che Egli sapeva che nella sua persona si compiva la missione del Servo di YHWH e quella del Figlio dell'uomo – per cui il collegamento tra i due motivi comporta allo stesso tempo un superamento della limitazione della missione del Servo di YHWH, una universalizzazione che indica una nuova vastità e profondità.

Possiamo poi notare come nel cammino della Chiesa nascente al contempo cresca lentamente la comprensione della missione di Gesù e come il «ricordare» dei discepoli sotto la guida dello Spirito di Dio (cfr *Gv* 14,26) cominci passo passo a percepire tutto il mistero presente dietro le parole di Gesù. 1 *Tm* 2, 6 parla di Gesù come dell'unico mediatore tra Dio e gli uomini, «che ha dato se

stesso in riscatto *per tutti*». Il significato salvifico universale della morte di Gesù è qui espresso con una chiarezza cristallina.

Risposte storicamente differenziate e nella sostanza pienamente concordi alla questione circa il raggio dell'opera salvifica di Gesù – risposte indirette al problema «molti/tutti» – possiamo trovare in Paolo ed in Giovanni. Paolo scrive ai Romani che i pagani «nella loro totalità» (*plērōma*) devono raggiungere la salvezza e che tutto Israele sarà salvato (11,25s). Giovanni dice che Gesù sarebbe morto «per il popolo» (gli Ebrei), però «non per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi» (11,50ss). La morte di Gesù vale per gli Ebrei e per i pagani, per l'umanità nel suo insieme.

Se il «molti» in *Isaia* poteva significare essenzialmente la totalità di Israele, nella risposta crederemo che la Chiesa dà all'uso nuovo della parola da parte di Gesù si rende sempre più evidente che Egli di fatto è morto per tutti.

Il teologo protestante Ferdinand Kattenbusch nel 1921 ha cercato di mostrare che le parole dell'istituzione di Gesù durante l'ultima cena costituirebbero l'atto vero e proprio di fondazione della Chiesa. Con ciò Gesù avrebbe dato ai suoi discepoli quella novità che li univa e faceva di loro una comunità. Kattenbusch aveva ragione: con l'Eucaristia è stata istituita la Chiesa stessa. Essa diventa un'unità, diventa se stessa a partire dal corpo di Cristo e insieme, a partire dalla sua morte, è resa aperta verso la vastità del mondo e della storia.

L'Eucaristia è al contempo il visibile processo del riunirsi, un processo che nel luogo e attraverso tutti i luoghi è un entrare in comunione col Dio vivente, che dall'interno avvicina gli uomini gli uni agli altri. La Chiesa si forma a partire dall'Eucaristia. Da essa riceve la sua unità e la sua missione. La Chiesa deriva dall'ultima cena, ma proprio per questo deriva dalla morte e risurrezione di Cristo, anticipate da Lui nel dono del suo corpo e del suo sangue.

4. DALLA CENA ALL'EUCARISTIA DELLA DOMENICA MATTINA

In Paolo e Luca, alla parola «Questo è il mio corpo che è dato per voi» segue il comando di ripetizione: «Fate questo in memoria di me!»; Paolo lo riporta in forma più ampia una volta ancora dopo le parole sul calice. Marco e Matteo non trasmettono quest'ordine. Ma poiché la forma concreta dei loro racconti reca l'impronta della pratica liturgica, è evidente che anch'essi hanno interpretato questa parola come un'istituzione: ciò che lì era avvenuto per la prima volta doveva continuare nella comunità dei discepoli.

Emerge, tuttavia, la domanda: qual è precisamente la cosa che il Signore ha ordinato di ripetere? Sicuramente non la cena pasquale (nel caso che l'ultima cena di Gesù fosse stata una cena pasquale). La Pasqua era una festa annuale, la cui celebrazione ricorrente in Israele era chiaramente regolata dalla sacra tradizione e legata ad una preci-

sa data. Anche se in quella sera non si fosse trattato di una vera cena pasquale secondo il diritto giudaico, ma di un ultimo convito terreno prima della morte, questo non è l'obiettivo del comando di ripetizione.

Il comando si riferisce quindi soltanto a ciò che nell'agire di Gesù in quella sera era una novità: lo spezzare il pane, la preghiera di benedizione e di ringraziamento e con essa le parole della transustanziazione del pane e del vino. Potremmo dire: mediante quelle parole, il nostro momento attuale viene tirato dentro il momento di Gesù. Si verifica ciò che Gesù ha annunciato in *Giovanni* 12,32: dalla croce Egli attira tutti a sé, dentro di sé.

Così, con le parole e i gesti di Gesù era, sì, stato donato l'elemento essenziale del nuovo «culto», ma non era ancora stata prestabilita una definitiva forma liturgica. Essa doveva ancora svilupparsi nella vita della Chiesa. Era ovvio che, secondo il modello dell'ultima cena, prima si cenava insieme e poi si aggiungeva l'Eucaristia. Rudolf Pesch ha mostrato che, considerate la struttura sociale della Chiesa nascente e le abitudini di vita, questo convito comunque consisteva probabilmente solo di pane senza altri cibi.

Nella *Prima Lettera ai Corinzi* (11,20ss.34) vediamo che in una società diversa le cose andavano diversamente: i benestanti portavano con sé il loro pasto e si servivano abbondantemente, mentre per i poveri anche lì non c'era che solo pane. Esperienze di questo genere hanno poi ben presto condotto ad uno stacco della cena del Signore dal convito

normale ed allo stesso tempo hanno accelerato il formarsi di una specifica struttura liturgica. In nessun caso dobbiamo pensare che nella «cena del Signore» fossero semplicemente recitate soltanto le parole di consacrazione. A partire da Gesù stesso, esse appaiono come una parte della sua *berakha*, della sua preghiera di ringraziamento e di benedizione.

Per che cosa ha ringraziato Gesù? Per l'«esaudimento» (cfr *Ebr* 5,7). Ha ringraziato in anticipo del fatto che il Padre non lo avrebbe abbandonato alla morte (cfr *Sal* 16,10). Ha ringraziato per il dono della risurrezione, e in base ad essa già in quel momento poteva dare nel pane e nel vino il suo corpo e il suo sangue come pegno della risurrezione e della vita eterna (cfr *Gv* 6,53-58).

Possiamo pensare allo schema dei Salmi di voto, in cui l'oppresso annuncia che, una volta salvato, ringrazierà Iddio e proclamerà l'azione salvifica di Dio davanti alla grande assemblea. Il *Salmo* 22, applicabile alla passione, che comincia con le parole: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?», termina con una promessa che anticipa l'esaudimento: «Sei tu la mia lode nella grande assemblea, scioglierò i miei voti davanti ai suoi fedeli. I poveri mangeranno e saranno saziati, loderanno il Signore quanti lo cercano» (vv. 26s). Di fatto – ora questo si realizza: «I poveri mangeranno» – essi ricevono più del nutrimento terreno, ricevono la vera manna, la comunione con Dio nel Cristo risorto.

Naturalmente, queste connessioni si sono rese

chiare ai discepoli solo passo passo. Ma a partire dalle parole di ringraziamento di Gesù, le quali conferiscono alla *berakha* giudaica un nuovo centro, la preghiera di ringraziamento, l'*eucharistia*, si rivela sempre di più come il vero modello influente, come la forma liturgica nella quale le parole d'istituzione hanno il loro senso e si presenta il culto nuovo che sostituisce i sacrifici del tempio: glorificazione di Dio nella parola, ma in una parola che in Gesù si è fatta carne e ora, a partire da questo corpo di Gesù che ha attraversato la morte, coinvolge l'uomo intero, tutta l'umanità – e diventa l'inizio di una nuova creazione.

Josef Andreas Jungmann, il grande studioso della storia della Celebrazione eucaristica e uno degli architetti della riforma liturgica, riassume tutto ciò dicendo: «La forma fondamentale è la preghiera di ringraziamento sul pane e sul vino. Dalla preghiera di ringraziamento dopo il convito dell'ultima sera, la liturgia della Messa ha preso il suo inizio, non dal convito stesso. Quest'ultimo era considerato così poco essenziale e così facilmente separabile che già nella Chiesa primitiva venne omissa. La liturgia e tutte le liturgie, invece, hanno sviluppato la preghiera di ringraziamento pronunciata sul pane e sul vino... Ciò che la Chiesa celebra nella Messa non è l'ultima cena, ma ciò che il Signore, durante l'ultima cena, ha istituito ed affidato alla Chiesa: la memoria della sua morte sacrificale» (*Messe im Gottesvolk*, p. 24).

Corrisponde a ciò la costatazione storica secondo cui «in tutta la tradizione del cristianesimo,

dopo il distacco dell'Eucaristia da un vero convito (dove appare "spezzare il pane" e "cena del Signore") fino alla Riforma del secolo XVI, per la celebrazione dell'Eucaristia non viene mai usato un nome che significhi "convito"» (p. 23, nota 73).

Per il formarsi del culto cristiano, però, è determinante ancora un altro elemento. In base alla sua certezza di essere esaudito, il Signore già nell'ultima cena aveva dato ai discepoli il suo corpo e il suo sangue come dono della risurrezione: croce e risurrezione fanno parte dell'Eucaristia, che senza di esse non è se stessa. Ma poiché il dono di Gesù è essenzialmente un dono radicato nella risurrezione, la celebrazione del Sacramento doveva necessariamente essere collegata con la memoria della risurrezione. Il primo incontro con il Risorto era avvenuto il mattino del primo giorno della settimana – del terzo giorno dopo la morte di Gesù – quindi la domenica mattina. Con ciò il mattino del primo giorno diventava spontaneamente il momento del culto cristiano, la domenica il «Giorno del Signore».

Questa determinazione cronologica della liturgia cristiana, che allo stesso tempo definisce la sua intima natura e la sua forma, è avvenuta ben presto. Così il rapporto di un testimone oculare in *Atti* 20,6-11 ci racconta del viaggio di san Paolo e dei suoi compagni verso Troade e dice: «Il primo giorno della settimana ci eravamo riuniti a spezzare il pane...» (20,7). Questo significa che già nel periodo degli apostoli lo «spezzare il pane» era stato fissato per il mattino del giorno della risurre-

zione – l'Eucaristia veniva celebrata come incontro con il Risorto.

In questo contesto sta anche la disposizione di Paolo di effettuare la colletta per Gerusalemme sempre il « primo giorno della settimana » (cfr 1 Cor 16,2). È vero che lì non si parla della Celebrazione eucaristica, ma ovviamente la domenica è il giorno dell'assemblea della comunità di Corinto e con ciò evidentemente anche il giorno del loro culto. Infine troviamo in *Apocalisse* 1,10 per la prima volta l'espressione « Giorno del Signore » per qualificare la domenica. La nuova articolazione cristiana della settimana è modellata in modo chiaro. Il giorno della risurrezione è il Giorno del Signore e con ciò anche il giorno dei suoi discepoli, della Chiesa. Alla fine del primo secolo, la tradizione è ormai chiaramente fissata, quando ad esempio la *Didachè* (ca. 100) con ogni ovvietà dice: « Nel Giorno del Signore radunatevi, spezzate il pane e rendete grazie, dopo aver prima confessato i peccati » (14,1). Per Ignazio d'Antiochia († ca. 110), la vita « secondo il Giorno del Signore » è ormai la caratteristica distintiva dei cristiani di fronte a coloro che celebrano il Sabato (*Ad Magn.* 9,1).

Era logico che con la Celebrazione eucaristica si collegasse la liturgia della parola – lettura della Scrittura, spiegazione e preghiera – inizialmente tenuta ancora nella sinagoga. In conseguenza di ciò, all'inizio del secolo II, la formazione del culto cristiano, nelle sue componenti essenziali, era conclusa. Questo processo di sviluppo fa parte dell'istituzione stessa. L'istituzione presuppone – come

s'è detto – la risurrezione e con ciò anche la comunità vivente che, sotto la guida dello Spirito di Dio, dà al dono del Signore la sua forma nella vita dei fedeli.

Un arcaismo, che volesse tornare a prima della risurrezione e della sua dinamica ed imitare soltanto l'ultima cena, non corrisponderebbe affatto alla natura del dono, che il Signore ha lasciato ai discepoli. Il giorno della risurrezione è il luogo esteriore ed interiore del culto cristiano, e il ringraziamento quale creatrice anticipazione della risurrezione da parte di Gesù è la maniera in cui il Signore fa di noi persone che rendono grazie con Lui, la maniera in cui Egli, nel dono, ci benedice e ci coinvolge nella trasformazione, che a partire dai doni deve raggiungerci ed espandersi sul mondo: « finché Egli venga » (1 Cor 11,26).