

EUCARISTIA E VITA CRISTIANA

Capitolo I

L'eucaristia sacrificio d'alleanza

Il Concilio Vaticano II, come si sa, ha messo in rilievo, fra gli altri, l'aspetto forse più biblico dell'eucaristia ricollegandola, secondo la parola di Cristo stesso, a una delle nozioni centrali della Bibbia: l'alleanza.

Già il primo documento del Concilio, la costituzione sulla liturgia, parla di «rinnovazione nell'eucaristia dell'alleanza di Dio con gli uomini» (SC 10). E subito dopo l'argomento è ripreso e sviluppato nella costituzione dogmatica sulla Chiesa. Vi si osserva come Dio nel suo disegno salvifico «sceglie Israele» e «stabilì con lui un'alleanza» per farne il «suo popolo» con lo scopo di « prefigurare e preparare l'alleanza nuova e perfetta » che « il Cristo ha istituito nel suo sangue » (LG 9,1; cfr. 1 Cor 11,25).

Alla fine del Concilio, poi, il decreto sul ministero e la vita sacerdotale a proposito della « celebrazione della messa » accenna chiaramente all'«oblazione con la quale Cristo ha confermato nel suo sangue la Nuova Alleanza » (PO 4,2).

Vedremo fino a qual punto la nozione biblica di « alleanza » e di « Nuova Alleanza » aiuti a far capire meglio questi testi del Concilio.

Perciò la nuova liturgia evoca nell'epiclesi della IV preghiera eucaristica « la celebrazione di questo grande mistero che Gesù Cristo, nostro Signore, ci ha lasciato in segno di eterna alleanza », e, il giovedì santo, il Prefazio della nuova messa del crisma loda il Padre di aver « con l'unzione dello Spirito Santo costituito il suo Figlio pontefice della nuova e eterna alleanza » (cfr Eb 9,15).

Si tratta qui di un aspetto del mistero eucaristico, che è certamente uno dei più esplicitamente presenti nel Nuovo Testamento, quello che il Cristo, nel momento dell'istituzione dell'eucaristia, ha sottolineato con termini quanto mai chiari, quando ha pronunciato sul calice le parole della consacrazione. Le quattro versioni che ne abbiamo differiscono su più di un particolare, ma concordano tutte nel far espressamente menzione della parola « alleanza

», ciò che ci dispensa dal chiederci quale di esse riproduca più verosimilmente le parole in realtà pronunciate dal Cristo¹.

Mc 14,24: « Questo è il mio sangue, il sangue dell'alleanza, versato per molti ».

Mt 26,28: « Questo è il mio sangue dell'alleanza [la Volgata aggiunge: nuova], versato per molti, in remissione dei peccati ».

Lc 22,20: « Questo calice è la Nuova Alleanza del mio sangue, che viene versato per voi ».

1 Cor 11,25: « Questo calice è la Nuova Alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me ».

È, vero che, nonostante l'importanza che sembrano dargli gli evangelisti, questo aspetto è divenuto meno familiare: forse lo si troverà menzionato appena nei nostri catechismi e nelle prediche che ascoltiamo².

Probabilmente il motivo è questo: noi non sappiamo più che cosa sia un sacrificio di alleanza e ancor meno, forse, ciò che la Bibbia intende con la formula tipica di « Nuova Alleanza ». Ma non era certamente così per Gesù e per gli apostoli: nessuno di loro poteva sbagliarsi su ciò che aveva inteso fare il Maestro e sul senso che egli annetteva alle parole che aveva pronunciato, mentre la seconda è esplicitamente collocata « dopo pasto » (1 Cor 15,25; Lc 22,20).

¹ Oggi gli esegeti pensano generalmente che è la formula riportata da san Paolo o da san Luca. Quella di san Marco e di san Matteo hanno subito forse l'influsso della liturgia che, come si sa, ha avvicinato le due « consacrazioni » del pane e del vino, mentre in realtà erano separate l'una dall'altra; la prima, infatti, ha avuto luogo « durante il pasto » (Mc 14,22; Mt 26,26), cfr H. SCHUERMANN, *Le récit de la dernière Cène I*, Xavier Mappus, Le Puy 1966.

² Così un documento ufficiale come l'enciclica di Pio XII *Mediator Dei* sulla « sacra liturgia » non sembra menzionare esplicitamente questo aspetto: essa cita molti versetti dell'epistola agli Ebrei, anche nel primo capoverso Eb 9,14, ma non il versetto seguente dove è detto che Gesù è « mediatore di una Nuova Alleanza » contraddistinta dalla « prima alleanza ».

1. « Ecco il sangue dell'alleanza... »

Di proposito, infatti, Gesù riprese alla lettera - almeno nelle redazioni di Marco e di Matteo -, e ciò prova ad ogni modo che tale è certo il significato che questi evangelisti davano loro - le stesse parole pronunciate da Mosè al momento dell'alleanza del Sinai, nell'avvenimento cioè che aveva più profondamente segnato la storia d'Israele, l'avvenimento al quale era ordinata la stessa liberazione dall'Egitto, quello che, in realtà, aveva fatto d'Israele un popolo « libero » (cfr Lv 26,13), il « popolo di Dio », « un regno di sacerdoti e una nazione santa » (Es 19,6).

Se vogliamo, a nostra volta, comprendere esattamente il senso che Gesù attribuiva al mistero eucaristico, poiché egli aveva l'intenzione di rifare ciò che aveva fatto Mosè, è indispensabile che ci rifacciamo al significato del gesto compiuto una volta da Mosè. Questo, del resto, mostra quanto sia necessaria la conoscenza dell'Antico Testamento per una esatta comprensione del Nuovo.

Rifacciamoci, dunque, al cap. 24 dell'Esodo dove è narrato come Mosè, in nome di Jahvè, ratifica l'alleanza di Dio con il suo popolo per mezzo di un « sacrificio di alleanza », nel quale il rito essenziale, riservato a Mosè, è quello che si compie con il sangue; precisamente il rito che le parole dell'istituzione dell'eucaristia richiamano. È un rito dal simbolismo tanto naturale quanto espressivo: il sangue che viene sparso sull'altare, che rappresenta Dio, e sul popolo, significa che d'ora innanzi uno stesso sangue e una stessa vita circolano nelle due parti che contraggono l'alleanza, formando dei due come un sol essere vivente.

Ma il racconto biblico mette in evidenza un altro elemento: il sacrificio d'alleanza esige parallelamente un impegno formale ed esplicito del popolo nei riguardi di Dio, l'impegno di osservare la « legge dell'alleanza ». Per un Israelita non esiste alleanza senza legge, né sacrificio di alleanza senza l'impegno di osservare questa legge. Ciò è espresso con tutta chiarezza dal racconto dell'Esodo.

Mosè comincia col « dare l'incarico ad alcuni giovani Israeliti di offrire olocausti e sacrificare giovenchi come sacrifici pacifici in onore del

Signore » (Es 25,5). Il fine principale di questi sacrifici è in realtà di ottenere del sangue per compiere il rito essenziale del sacrificio d'alleanza. Infatti il racconto continua:

« Mosè prese la metà del sangue e lo mise in tanti catini, e ne versò l'altra metà sull'altare » (v. 6).

L'altare rappresenta Dio, il primo dei contraenti dell'alleanza; perciò l'autore della lettera agli Ebrei potrà scrivere che Mosè « asperse » non l'altare ma « il libro dell'alleanza » (Eb 9,19). Comunque, prima di compiere il rito, con l'aspersione del secondo contraente, Mosè proclama la legge dell'alleanza, che il popolo deve impegnarsi ad osservare:

« Mosè prese il libro dell'alleanza e lo lesse alla presenza del popolo, il quale disse: Tutto questo il Signore ha ordinato, noi lo faremo e lo eseguiremo » (v. 7).

Soltanto allora Mosè pronuncerà le parole, che poi verranno riprese dal Cristo:

« Allora Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo dicendo: Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole » (v. 8).

Non importa quale sia l'estensione di questo « libro dell'alleanza », e per conseguenza di queste « parole » che il popolo si impegna ad osservare - si tratta verosimilmente del « decalogo »³, le sole « parole » scritte sulle « tavole dell'alleanza » -; l'essenziale è la menzione di una legge, all'osservanza della quale colui che contrae l'alleanza si impegna. E la traduzione della CEI - « sulla base di tutte queste parole » -, come della Bible de Jérusalem - « mediante tutte queste parole » sottolinea fino a qual punto l'impegno del popolo faccia parte del sacrificio dell'alleanza. Alleanza e legge sono talmente unite, nel pensiero dell'Israelita, che l'avvenimento del Sinai, dove Jahvè ha sancito l'alleanza col suo popolo, è chiamato il « dono della legge » [*Mattan Torah*] e il Deuteronomio si presenta come « le parole dell'alleanza con Jahvè ». Anzi gli stessi termini di « alleanza » e di « legge » o « statuti » sono perfino usati come sinonimi, per esempio, a proposito della scoperta sotto Giosia del « libro della legge » (2 Re 22,8 e 11) o del « libro dell'alleanza » (2 Re 23,2 e 21): una legge, del resto, che non si presenta solo come una serie di precetti o di proibizioni,

³ Così la *Bible de Jérusalem*, p. 82 nota e, e p. 86 nota g.

ma anche, e soprattutto, specialmente nel Deuteronomio, una « rivelazione » o un « dono di Dio ».

2. La rinnovazione dell'alleanza sotto Giosuè

Se vogliamo ancor meglio renderci conto fino a qual punto questo impegno sia essenziale, non vi è forse niente di più istruttivo che leggere il racconto che fa la Bibbia di una rinnovazione particolarmente solenne dell'alleanza. Si trova nell'ultimo capitolo del libro di Giosuè. È un racconto tanto più prezioso per noi in quanto fornisce, in realtà, quello che gli esègeti moderni chiamano il Sitz im Leben del nostro Pentateuco, o, in altre parole, le circostanze attraverso le quali le tradizioni del popolo di Dio si sono a poco a poco elaborate, prima di essere codificate in modo autorevole dall'agiografo.

Il popolo è giunto nella Terra promessa. Portata a termine la conquista, Giosuè sente il bisogno di organizzare una cerimonia di rinnovazione dell'alleanza del Sinai: non vi si parla di « rito del sangue », ma il senso della cerimonia non è per questo meno chiaro:

« In quel giorno, Giosuè concluse un'alleanza per il popolo, e gli diede, in Sichem, uno statuto e una legge » (Gios 24,25).

Ora, il modo con cui è « conclusa » questa alleanza è quanto mai significativo.

Siamo a Sichem, un luogo ricco di ricordi: Abramo vi aveva innalzato un altare (Gn 12, 6-7), Giacobbe vi aveva acquistato un terreno (Gn 33,18-20), divenuto retaggio dei figli di Giuseppe e nel quale saranno deposte le ossa di lui, trasportate dall'Egitto (Gios 24,32); ed è ancora qui che avrà luogo il colloquio di Gesù con la Samaritana, se si deve identificare con Sichem il villaggio che san Giovanni chiama Sichar, e alla terra che colloca, ad ogni modo, « vicino che Giacobbe diede una volta a suo figlio Giuseppe » (Gv 4,5)⁴.

4 L'edizione del Nuovo Testamento di padre Merk in margine a Gv 4,5, rinvia infatti a questo passaggio di Gios 24,32. Così anche la *Bible de Jérusalem*. « Forse l'antica Sichem », secondo la CEI.

Giosuè inizia ricordando ciò che Dio ha fatto per Israele, le sue « meraviglie » a favore del suo popolo, che costituiscono la « storia sacra », quella cioè che Dio ha fatto; mentre l'uomo non sa che « disfare ».

Vi si riconosce il motivo fondamentale della grande preghiera eucaristica, che le nuove « anfore » hanno rimesso in evidenza: il rendimento di grazie per il piano della salvezza, che inizia con la creazione del mondo e culmina, nella « pienezza dei tempi », nel mistero della redenzione. A tale rendimento di grazie lo stesso san Paolo sembra fare già allusione in Ef 5,19 e Col 3,16, dove sono evocate le « assemblee eucaristiche ».

Dice, dunque, il libro sacro:

« Giosuè parlò allora a tutto il popolo: Così dice il Signore, Dio d'Israele: Oltre il fiume [l'Eufrate] abitarono da principio i padri vostri, Terach, padre di Abramo e di Nahor, e servirono altri dèi » (Gios 24,2).

« Oltre »: in ebraico *' eber*, donde il nome di Ebrei, « coloro che vengono di là dal fiume », almeno secondo la tradizione giudaica. « Essi servirono altri dèi »: Israele sarà sempre tentato di dimenticare, come il fariseo del Vangelo, che egli è « come il resto degli uomini »; prima che fosse scelto in modo completamente gratuito da Dio, anch'egli era uno di quei *goyim* che adesso disprezza.

Anche Ezechiele glielo ricorderà:

« Tu sei, per origine e nascita, del paese dei Cananei; tuo padre era Amorreo e tua madre Ittita » (Ez 16,3).

Segue il ricordo dell'elezione d'Israele e di alcuni episodi della sua storia, dove, ad ogni modo, viene sottolineata l'azione di Dio.

« Ma io presi il padre vostro Abramo da oltre il fiume, e gli feci percorrere tutto il paese di Canaan. Moltiplicai la sua discendenza e gli diedi Isacco. Ad Isacco diedi Giacobbe ed Esaù. Ad Esaù diedi in possesso il monte di Seir [cfr Gn 36,6-8];... poi mandai Mosè ed Aronne, e colpì l'Egitto con i prodigi che operai ad esso; dopo vi feci uscire di là » (Gios 24,3-5).

Dopo il richiamo alle « piaghe d'Egitto », segue quello del passaggio del mar Rosso, dove Dio aveva in modo tutto particolare manifestato la sua potenza salvatrice a favore d'Israele:

« Feci dunque uscire i padri vostri dall'Egitto, i quali appena giunti al mare, furono dagli Egiziani inseguiti con carri e cavalieri fino al mar Rosso. I figli d'Israele alzarono le loro grida al Signore, ed egli pose tenebre fitte fra voi e gli Egiziani [la colonna di fumo che, secondo Es 14,19-20, si interpose tra gli Israeliti e coloro che li inseguivano] poi, spinsi sopra loro il mare che li sommerse » (Gios 24,6-7a).

Segue il racconto della traversata del deserto col richiamo di due episodi: la guerra contro gli Amorrei e quella contro Balak, re di Moab, che inviò l'indovino Balaam per maledire Israele:

« I vostri occhi videro ciò che avevo fatto agli Egiziani. Quindi voi avete dimorato lungo tempo nel deserto. Io poi vi condussi nel paese degli Amorrei che abitavano oltre il Giordano [in rapporto alla Palestina]. Essi combatterono contro di voi, ma io li misi nel vostro potere; voi prendeste possesso del loro paese, dopo che io li ebbi distrutti dinanzi a voi. Poi sorse Balak, figlio di Zippor, re di Moab, per muover guerra a Israele, e mandò a chiamare Balaam, figlio di Beor, perché vi maledicesse; ma io non volli ascoltarlo; egli anzi dovette benedirvi e io vi liberai dalle mani di Balak » (Gios 24,7b-10).

Infine sono rievocati il passaggio del Giordano e il duro combattimento per la conquista della Terra promessa. Quanto più numerosi sono i nemici, tanto più si manifesta la potenza di Dio, la sua fedeltà alle promesse, il suo amore per il popolo, secondo la « teologia della storia » chiaramente illustrata da san Paolo, a proposito del Faraone, in Rm 9,17:

« Passaste poi il Giordano e giungete a Gerico. Gli abitanti di Gerico e gli Amorrei, i Perizziti, i Cananei, gli Ittiti, i Gergesei, gli Evei, i Gebusei, vi mossero guerra, ma io li misi in vostro potere » (Gios 24,11).

Il testo si richiama qui alla promessa di Dio, riportata in Es 23,27-28:

« Manderò davanti a te il mio terrore e metterò in rotta ogni popolo, in mezzo al quale entrerai; farò voltar le spalle a tutti i tuoi nemici davanti a te. Manderò i calabroni davanti a te ed essi scacceranno dalla tua presenza l'Eveo, il Cananeo e l'Ittita »;

e così continua:

« Mandai avanti a voi i calabroni, che li scacciarono dinanzi a voi, com'era avvenuto dei due, re amorrei: ma ciò non avvenne per la vostra spada, né per il vostro arco » (Gios 24,12).

Il risultato è sotto i loro occhi: il paese dei Cananei oggi è in loro possesso, ma essi devono ciò esclusivamente alla promessa e al dono di Dio:

« Vi diedi una terra, che voi non avevate lavorato [per dissodarla e coltivarla], e abitate in città, che voi non avete costruito; e mangiate i frutti delle vigne e degli oliveti, che non avete piantato » (Gios 24,13).

Come risponderà Israele a ciò che Dio ha fatto per lui ?

Giosuè propone al popolo l'opzione che deve fare in piena sincerità e libertà, secondo il più puro concetto di « libertà religiosa », che certo non autorizza l'uomo a scegliere la religione che vuole, ma esige da lui che la scelga con una opzione totalmente libera, tale cioè che sia egli a volerla e non un altro per lui:

« Temete dunque il Signore [timore nel senso biblico, che è rispetto, timore filiale e non servile] e servitelo con integrità e fedeltà; eliminate gli dèi che i vostri padri hanno servito oltre il fiume e in Egitto [fino al dono della legge nel Sinai, che ha fatto di Israele il popolo di Dio] e servite il Signore. Se vi dispiace di servire il Signore, scegliete oggi chi volete servire: se gli dèi che i padri vostri servirono oltre il fiume, oppure gli dèi degli Amorrei, nel paese dei quali voi abitate. Quanto a me e alla mia casa, vogliamo servire il Signore » (Gios 24,14-15).

La risposta del popolo è unanime, e non si fa aspettare:

« Allora il popolo rispose e disse: Lungi da noi l'abbandonare il Signore per servire altri dèi ! » (Gios 24,16).

si riprende l'enumerazione di tutti i motivi per cui Dio richiede questo servizio:

« Poiché il Signore, Iddio nostro, ha fatto uscire noi e i nostri padri dall'Egitto, dalla condizione servile, ha compiuto dinanzi ai nostri occhi quei grandi miracoli e ci ha protetti per tutto il viaggio che abbiamo fatto e in mezzo a tutti i popoli fra i quali siamo passati. Il Signore ha scacciato dinanzi a noi tutti questi popoli, come pure gli Amorrei, che abitavano il

paese. Perciò anche noi vogliamo servire il Signore, perché egli è il nostro Dio » (Gios 24,17-18).

Ma prima che il popolo si impegni definitivamente, Giosuè desidera che si renda pienamente conto della gravità di un tale impegno:

« Giosuè disse al popolo: Voi non potrete servire il Signore [cioè voi non avrete il coraggio né la forza di mettere in pratica ciò che comporta il servizio del Signore] perché egli è un Dio santo, un Dio geloso [cioè esclusivo]; egli non perdonerà le vostre trasgressioni, né i vostri peccati. Se abbandonerete il Signore e servirete dèi stranieri, egli vi si volterà contro e, dopo avervi fatto tanto bene, vi farà del male e vi consumerà » (Gios 24,19-20).

Il dialogo continua tra Giosuè e il popolo. Questi non teme i castighi, perché è deciso a servire il Signore:

« Il popolo disse a Giosuè: No ! Noi serviremo il Signore. -Rispose Giosuè al popolo: Siete testimoni contro voi stessi, che vi siete scelto il Signore per servirlo ! - Essi risposero: Sì, siamo testimoni ! - Or dunque, concluse Giosuè, eliminate gli dèi dello straniero che sono in mezzo a voi, e rivolgete il cuore verso il Signore, Iddio d'Israele ! - Rispose il popolo: Noi serviremo il Signore, Dio nostro, e obbediremo alla sua voce » (Gios 24, 21 e 24).

L'impegno è preso. Giosuè può sancire l'alleanza:

« In quel giorno Giosuè sancì un'alleanza per il popolo e gli diede uno statuto e una legge a Sichem » (Gios 24,25).

Molto meglio forse che i ragionamenti, un racconto come questo può farci comprendere ciò che è una liturgia d'alleanza, e quindi ciò che Cristo ha voluto compiere nell'ultima cena, istituendo l'eucaristia. Essa suppone un impegno mutuo, certamente e in primo luogo da parte di Dio, ma anche, e non meno necessariamente, da parte della comunità che offre questo sacrificio per la mediazione del sacerdote.

3. Istituzione dell'eucaristia e legge dell'alleanza

Ora, a prima vista, il Nuovo Testamento, pur presentando l'eucaristia come un sacrificio d'alleanza, non sembra far menzione di una legge particolare che gli apostoli si sarebbero impegnati ad osservare. Di fatto, il racconto dell'istituzione dell'eucaristia presso i Sinottici non ne fa allusione alcuna. Non è però così in san Giovanni. Egli, anzi, ha stimato questo elemento tanto importante ed essenziale che, se non ha creduto opportuno raccontare di nuovo l'istituzione stessa dell'eucaristia, ha tenuto molto però a ricordare esplicitamente la legge che Cristo aveva allora promulgata, e anzi ha voluto dare a questa promulgazione una solennità tutta particolare.

Anzi c'è di più. Non certo per caso san Giovanni, nel racconto dell'ultima cena, l'ha inserito esattamente nel posto che occupa l'istituzione eucaristica nei Vangeli di san Matteo e di san Marco: cioè fra l'annuncio del tradimento di Giuda e quello del rinnegamento di san Pietro:

Annuncio del tradimento di Giuda: Mt 26,20-25; Mc 14,17-21; Gv 13,18-30.

Istituzione eucaristica e promulgazione del comandamento nuovo: Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Gv 13, 31-35.

Annuncio del rinnegamento di san Pietro: Mt 26, 30-35; Mc 14,26-31; Gv 13,36-38.

Secondo Giovanni, Giuda è appena uscito. Come abbiamo visto, è proprio in questo momento che ebbe luogo, secondo Marco e Matteo, l'istituzione dell'eucaristia ⁵. Gesù spiega, dapprima, tutti gli avvenimenti che stanno per seguire, annunciando che la sua passione, che sta per iniziare con l'offerta del sacrificio eucaristico, nel quale, come vedremo, il Cristo si condanna in anticipo alla morte ⁶, è nello stesso tempo la sua glorificazione e quella del Padre:

« Ora il Figlio dell'uomo è stato glorificato; e anche Dio è stato glorificato in lui.

⁵ Si è d'accordo generalmente ad ammettere che san Luca ha collocato la partenza di Giuda dopo l'istituzione dell'eucaristia, per delle ragioni di « arrangement littéraire » (Lagrange).

Se Dio è stato glorificato in lui anche Dio lo glorificherà da parte sua, e lo glorificherà subito» (Gv 13,31-32).

È in questo momento che Gesù promulga « il suo comandamento », questo segno unico col quale si dovranno riconoscere i suoi discepoli, come la legge del Sinai era il segno distintivo degli Israeliti:

« Figlioli, ancora per poco sono con voi;
Voi mi cercherete, ma, come ho già detto ai Giudei,
lo dico ora anche a voi: dove vado io, voi non potete venire.
Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri.
Sì, come io ho amato voi, così anche voi amatevi gli uni gli altri.
Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli,
se avrete amore gli uni per gli altri »
(Gv 13,33-35).

È, difficile non vedere qui la promulgazione della legge, senza la quale, per un Israelita, non è possibile alcuna alleanza⁶. I Sinottici ci insegnano che l'eucaristia è una sacrificio di alleanza; san Giovanni ci indica qual è la legge di questa alleanza, ad osservare la quale i cristiani si impegnano, per conseguenza, ogni volta che partecipano al mistero eucaristico.

San Giovanni anzi ha avuto cura di riportare un altro episodio, che ha preceduto di poco l'istituzione dell'eucaristia per spiegarci così in che consiste questo dovere di amarci gli uni gli altri come il Cristo ci ha amato. Il Cristo, infatti, l'aveva spiegato in termini molto chiari ai suoi apostoli, per prevenire una illusione troppo comune, quale fu quella di san Pietro: « Amare come Cristo ci ha amato », non è, forse, donare la nostra vita per lui, come egli l'ha donata per noi ? San Pietro, di fatto, pensava di esservi perfettamente disposto:

« Perché non posso seguirti ora ? Darò per te la mia vita ! - Tu darai la tua vita per me ? - rispose Gesù. - In verità, in verità ti dico: non canterà il gallo, prima che tu non mi abbia rinnegato tre volte » (Gv 13,37-38).

⁶ Vedere infra, p. 36, il testo dove san Tommaso oppone l'alleanza del Sinai alla « Nuova Alleanza » che « consiste nel dono dello Spirito Santo » ossia della « legge nuova ».

Gesù aveva spiegato che amare come egli ci ha amato è anzitutto imitarlo in quegli umili servizi di ogni giorno, di cui egli aveva dato l'esempio lavando i piedi ai suoi apostoli, preparando così l'istituzione dell'eucaristia e la proclamazione del suo comandamento:

« Voi mi chiamate Maestro e Signore e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, il Signore ed il Maestro, vi ho lavato i piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni agli altri. Vi ho dato infatti l'esempio, affinché anche voi facciate come ho fatto io » (Gv 13,13-15).

Un amore, dunque, che consiste in primo luogo nel « servire » il nostro prossimo. Il Cristo lo fa rilevare nelle parole riportate da san Luca; esse si riferiscono chiaramente alla stessa scena e definiscono il concetto cristiano di autorità:

« Che il più grande tra voi diventi come il più piccolo, e chi governa come colui che serve. Chi è più grande, infatti, chi sta a tavola o chi serve ? Non è forse colui che sta a tavola ? Eppure io sono in mezzo a voi come colui che serve ! » (Lc 22,26-27).

San Paolo non parlerà altrimenti:

« Mediante la carità [*subito dopo dirà che essa è " il frutto dello Spirito " (v. 22)]* siate a servizio gli uni degli altri [*il termine usato è molto forte: fatevi schiavi gli uni degli altri, douleuete allélois*]. Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: Amerai il prossimo tuo come te stesso » (Gal 5,13-14).

Amore che sarà, dunque, necessariamente fondato sull'umiltà; poiché, per « servire », è necessario porsi al di sotto e non al di sopra di colui che si serve, come lo stesso san Paolo ricorda ai cristiani di Filippi, ponendo sempre dinanzi a loro l'esempio del Cristo:

« Ognuno di voi, con tutta umiltà, consideri gli altri superiori a se stesso; non cerchi ciascuno il proprio interesse, ma anche quello degli altri. Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini » (Fil 2,3-7).

Paolo sa infatti che niente si oppone più radicalmente ad un autentico amore del prossimo quanto questo orgoglio segreto che, facendoci altamente stimare noi stessi, ci porta sempre a metterci al di sopra degli altri. Perciò l'esortazione alla carità, che sarà il pensiero di fondo di tutta la parte morale della lettera ai Romani, comincia con una esortazione all'umiltà, dove l'Apostolo si compiace di giocare sul termine greco *phronein*:

« Per la grazia che mi è stata concessa, io dico a ciascuno di voi: Non valutatevi più di quanto [*hiperphronein*] è conveniente valutarsi [*phronein*], ma valutatevi con savia modestia [*sophronein*], secondo la misura di fede che Dio vi ha dato » (Rm 12,3).

A questo proprio ci richiama il Concilio Vaticano II.

Nella costituzione sulla Chiesa, al capitolo II, dove viene descritto il popolo di Dio, subito dopo aver definito la condizione cristiana con i termini di « dignità » e di « libertà », il Concilio aggiunge: « Questo popolo ha per legge

[*al singolare, per unica dunque*] il comandamento nuovo di amare come lo stesso Cristo ci ha amato (Gv 13,34) » (LG 9,2).

La costituzione *Gaudium et Spes* ricorda a sua volta che il Cristo « ci rivela che Dio è carità (1 Gv 4,8), e insieme ci insegna che la legge fondamentale dell'umana perfezione, e perciò [*si noti la forza di questo " perciò "*] anche della trasformazione del mondo, è il nuovo comandamento della carità », dandoci così « la certezza che la strada della carità è aperta a tutti gli uomini e che gli sforzi intesi a realizzare la fraternità universale non sono vani ». Ora, continua il testo, il Cristo ci « ammonisce a non camminare sulla strada della carità solamente nelle grandi cose, bensì e soprattutto nelle circostanze ordinarie della vita » (Gs 38,1).

Capitolo II

L'eucaristia sacrificio della Nuova Alleanza ¹

Gesú Cristo, nel momento di istituire l'eucaristía, non si è limitato a ripetere alla lettera le parole di Mosè: vi ha aggiunto - almeno nella versione di san Luca e di san Paolo, che sembra del resto la piú antica - un termine, egli ha parlato di « Nuova Alleanza ».

Anche qui il Cristo usò un linguaggio perfettamente comprensibile sia agli apostoli sia ai primi cristiani. L'espressione infatti non poteva non richiamare alla loro mente la profezia di Geremia (31,31-34), che annuncia precisamente la « Nuova Alleanza ». L'Antico Testamento piú volte fa riferimento ad un'alleanza futura, chiamata generalmente « alleanza eterna » (Is 55,3; 68,8; Ger 32,40; Ez 16,60; 37,26) o ancora « alleanza di pace » (Is 54,10; Ez 34,25). Ma l'espressione « Nuova Alleanza » non si trova che in Geremia 31,31.

1 Si può vedere Il Nuovo Testamento alla luce dell'Antico, Paideia, Brescia 1972~ lezione 4a.

31i

L'eucaristia sacrificio della Nuova Alleanza

Del resto l'espressione era familiare al giudaismo contemporaneo di Gesú, e specialmente alla setta di Qumrán. Così il documento di Damasco parla a tre riprese degli « uomini che sono entrati nell'alleanza nuova nel paese di Damasco » 1; altrove, lo stesso documento menziona « l'alleanza di Dio e l'impegno preso nel paese di Damasco » precisando che « questa è la nuova alleanza » (xx, 12). Da parte sua il midrash di Abacue ricorda « coloro che non hanno ascoltato le parole del Maestro di giustizia, che essi avevano appreso dalla bocca di Dio » e « coloro che hanno tradito l'alleanza nuova, poiché non hanno creduto all'alleanza di Dio ed hanno profanato il suo santo Nome » (11, 2-4).

Come per definire il concetto di sacrificio di alleanza ci siamo rifatti a ciò che aveva compiuto una volta Mosè al momento del patto sinaitico, così, per precisare ciò che è un « sacrificio della Nuova Alleanza », dobbiamo

referirci alla profezia di Geremia. Tanto più che il profeta descrive ciò che sarà la « Nuova Alleanza », opponendola a quella del Sinai.

1. La legge scritta nei cuor

Per Geremia, come per Mosè, non esiste alleanza senza legge. Egli descriverà, dunque, la « Nuova Alleanza » ugualmente in termine di legge. L'alleanza del Sinai era consistita nel dono della legge; l'alleanza nuova consisterà

2 vi, 19; viii, 21 (con l'allusione a Geremia nel v. 20); xix, 33.

anch'essa nel dono della legge di Dio, ma una legge ormai scritta nel cuore dell'uomo e non più su delle tavole di pietra: una legge interiore.

« Ecco, giorni verranno - dice il Signore
neiquali io concluderò con la casa d'Israele
e con la casa di Giuda
un'alleanza nuova.

Non come l'alleanza che conclusi con i loro padri, quando li presi per mano
per farli uscire dal paese d'Egitto:

un'alleanza che essi violarono benché io fossi loro signore. -Parola dei
Signore

Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa d'Israele dopo quei
giorni - dice il Signore
Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore.

Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo » (Ger 31,31-33).

Secondo Geremia la nuova alleanza doveva, dunque, consistere nel dono della legge di Dio, divenuta esigenza interiore anziché imposizione dall'esterno. In tal modo la legge non può essere che osservata. Non c'è alcuna necessità esterna che ci spinga o che ci inciti - e molto meno che ci costringa a praticarla, allo stesso modo di una donna a cui Dio ha fatto il dono della maternità: essa non ha cura di quegli impulsi che vengono dall'esterno. Perciò Geremia continua:

« Non dovranno piú istruirsi gli uni gli altri, dicendosi: Riconoscete il Signore. Ma tutti mi conosceranno, dal piú piccolo al piú grande, dice il Signore » (Ger 31,34).

« Essi mi conosceranno »: nel senso biblico, per cui la conoscenza di jahvè si identifica concretamente con la fedeltà nell'osservanza dei suoi precetti '.

Il senso da attribuire a questa « legge interiore », nella quale doveva consistere la « Nuova Alleanza », diviene ancora piú chiaro quando si confronta la profezia di Geremia con quella che, una ventina d'anni piú tardi, pronuncerà Ezechiele. Questi, infatti, vuole certamente commentare e spiegare Geremia, di cui di proposito riprende i termini. Evita soltanto di usare il termine « legge », che poteva risultare ambiguo, e parla invece di « cuore » e di « spirito »:

«Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo » (Ez 36,26).

1 Così in Ger 22,15-16: « Egli [Giosia] praticava il diritto e la giustizia... Giudicava la causa del povero e dell'infelice... ciò non significava forse conoscermi .2 dice il Signore ».

Lo stesso in Os 4,1-2: « Non vi è né sincerità, né amore, né conoscenza di Dio nel paese; ma spergiuro e menzogna, assassinio'e furto, adulterio e violenza, omicidio su omicidio ».

Perciò in Ger 31,34 il padre Vaccati traduce: « non piú dovranno stimolarsi gli uni gli altri », e spiega: « mossi dall'interna grazia, non avranno tanto bisogno di impulsi esterni all'osservanza del patto » (La sacra Bibbia, p. 450)~

34

L'eucaristia sacrificio della Nuova Alleanza

Nel versetto 27 ' spiega ciò che sarà questo « cuore nuovo » e questo « spirito nuovo »: nient'altro che lo stesso Spirito del Signore:

« Porrò il mio Spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei precetti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi_ Voi sarete il mio popolo ed io sarò il vostro Dio » (Ez 36,27-28).

Là dove Geremia aveva detto letteralmente secondo l'ebraico: « Porrò la mia legge nel loro intimo », Ezechiele dichiara: « Porrò il mio Spirito dentro di voi ». La legge interiore scritta nei cuori, di cui parla Geremia, dunque altro non è che lo Spirito stesso di Jahvè, ciò che san Paolo chiama, riunendo in una sola frase le due profezie: « la legge dello Spirito della vita » (Rm 8,2). Ora, chi ha ricevuto in dono lo Spirito stesso di jahvè non può

che agire conformemente alla volontà di Jahvè, e cioè praticare la legge di jahvè nella esatta misura con cui è animato dal suo Spirito. Perciò, come Geremia aveva detto: « Non do

vranno più istruirsi gli uni gli altri », Ezechiele dichiara: « E vi farò vivere secondo i miei precetti e osservare le mie leggi ».

Si comprende facilmente che il mediatore di una tale legge non potrà più essere un uomo,

come Mosè: solo un mediatore che sia nello stesso tempo Dio e uomo può operare nel cuore stesso dell'uomo.

L ciò che san Tommaso spiega, con la sua abituale chiarezza, commentando precisamente la profezia di Geremia, citata due volte nella lettera agli Ebrei (8,8-12 e 10,16-17).

sia pur esso un profeta,

« Vi sono due modi di comunicare un ordine a qualcuno. Il primo consiste nell'influire su di lui dall'esterno, per esempio facendogli conoscere ciò che noi vogliamo: questo è il modo di cui si può servire l'uomo; ed è così che fu comunicata la legge dell'antica alleanza. Il secondo modo consiste nell'operare nell'intimo stesso dell'uomo: e questo è un modo proprio di Dio...; ed è così che fu data la Nuova Alleanza, poiché essa consiste nel dono dello Spirito Santo, il quale, da una parte, istruisce dall'interno... e, dall'altra, inclina la volontà ad agire bene » 4.

Ora, proprio questo accade nel momento dell'istituzione dell'eucaristia.

Nella prima alleanza, ai piedi del Sinai, Mosè aveva trasmesso al popolo di Dio la volontà di jahvè, i dieci comandamenti, la legge antica; però si trattava di una legge di cui è detto, per sottolinearne il carattere divino, che era scritta dal dito di Dio (Ez 31,18; Dt 9,10), come la creazione è detta l'opera dei diti di Dio (Sal 8,4), ma, per sottolinearne il carattere esteriore, che era scritta su « tavole di pietra» (Es 31,18 ecc.). Nell'istituzione dell'eucaristia, nel cenacolo, il Cristo non si è limitato a trasmettere ai suoi apostoli la volontà del Padre, espressa dal suo comandamento: « Amatevi gli uni gli altri ». Egli dice: « Prendete e mangiatene tutti... Prendete e bevete tutti ». In altre parole, non si limita a promulgare esteriormente il comandamento del mutuo

4 San TomMASO, Commento all'epistola agli Ebrei, c- 8, lez. 2; ed. R. Cai, n. 404.

36

L'eucaristia sacrificio della Nuova Alleanza

amore, ma ci comunica il suo proprio amore, l'amore stesso con cui il Padre ama il Figlio e gli uomini nello Spirito, e con cui egli ama suo Padre e gli uomini nello stesso Spirito. Egli ci comunica il suo Spirito, che è lo Spirito Santo stesso di Dio, nel quale, a nostra volta, possiamo e dobbiamo amare e il Cristo e Dio e gli uomini, nostri fratelli.

2. Il comandamento « nuovo »'

Se nell'eucaristia ci è dato l'amore stesso con cui Cristo ci ama, non ci si dovrà meravigliare dell'espressione usata, che non è più quella dell'Antico Testamento e di san Paolo: « Amerai il prossimo tuo come te stesso » (Lv 19,18; Gal 5,14; Rm 13,9), né quella del discorso della montagna: « Tutto quanto desiderate che gli uomini facciano a voi, fatelo voi pure a loro » (Mt 7,12); ma: « Amatevi come io vi ho amato ».

Questa espressione costituisce, nei confronti delle precedenti, un superamento tale che nessuno mai avrebbe potuto supporre: una novità radicale. Per quanto sia già esigente la regola che ci comanda non solo di non far niente agli altri di ciò che non vogliamo sia fatto a noi, ma di far loro costantemente il bene che noi vorremmo ricevere, mai però io potrei avere

1 Vedere il libro di D. CANCIAN citato nella Presentazione, pp. 233-250.

la pretesa che un altro muoia per me. In questo senso il comandamento del Cristo merita di essere chiamato « nuovo ». Anzi tale è la spiegazione che a questo aggettivo danno la maggior parte dei commentatori:

« Il precetto di amare il prossimo si trova già nel Pentateuco (Lv 19,18) - scrive il padre Huby e tuttavia Gesù può chiamarlo un comandamento nuovo, poiché egli... ha proposto ad esso un nuovo ideale. Questo ideale è l'esempio di Cristo. Non basta, come chiedeva il maestro di Hillel, non fare al prossimo ciò che è odioso a noi stessi. Non basta nemmeno fargli del bene, molto bene, ma riservando al nostro io un trattamento di favore. Dobbiamo amarci gli uni gli altri come il Cristo ci ha amato. Questo è il modello da riprodurre: il Cristo che ci previene col suo amore; che ci insegue con i suoi benefici, senza lasciarsi mai disgustare dal nostro disprezzo o dalla nostra freddezza; che dimentica se stesso e si dà tutto per noi fino a sacrificare la sua vita (1 Cv 3,6) » I.

Padre Huby tuttavia indica un'altra ragione, tralasciata apposta nella citazione precedente. Al precetto di amare il prossimo, il Cristo « ha impresso una nuova efficacia ... ; questa efficacia è la grazia di Cristo ». Ciò che padre Huby spiega:

« Per raggiungere questo ideale, fino allora inaudito, il Cristo infonderà una pienezza di grazia, che traboccherà tutte le antiche misure. Egli creerà nei suoi discepoli un cuore nuovo (Ez 36,26), un cuore come il suo, tanto che san Paolo potrà dire ai suoi

6 J. HUBY, *Le discours de Jésus après la cène*, Beauchesne et ses Fils, Paris 1942, p. 34.

38

L'eucaristia sacrificio della Nuova Alleanza

cari Filippesi che li ama con il cuore del Cristo (Fil 1,8) ».

Questa è la vera ragione, la più profonda, per la quale il comandamento di Cristo, promulgato nell'ultima cena, è un « comandamento nuovo »: si tratta del comandamento della Nuova Alleanza, che doveva consistere nel

dono della legge interiore, annunciata da Geremia, o dello Spirito di jahvè, predetto da Ezechiele. Tale era già la spiegazione che dava san Tommaso, seguendo sant'Agostino:

I

« Questo comandamento è detto nuovo per 3 motivi:

1. per l'effetto di rinnovamento che opera, secondo Col 3,9-10: " Vi siete spogliati del vecchio uomo e delle sue azioni, e vi siete rivestiti dell'uomo nuovo, quello che si rinnova per giungere alla piena conoscenza, secondo l'immagine di colui che lo ha creato ". Ora questo rinnovamento [novitas] viene operato per mezzo della carità, alla quale ci esorta il Cristo [carità di cui san Tommaso d'altronde ci dice che è operata in noi dallo Spirito];

2. per la causa che opera questo effetto, poiché proviene dallo spirito nuovo. Ora vi è un duplice spirito, e cioè l'antico e il nuovo ... : lo spirito di servitù e lo spirito d'amore: quello genera schiavi, questo figli di adozione (Rm 8,15; Ez 36,26). E questo spirito infiamma alla carità (Rm 5,5);

3. per l'effetto che realizza, e cioè la Nuova Alleanza (il Nuovo Testamento) ».

E san Tommaso, dopo essersi richiamato ad Ezechiele (36,26), cioè alla profezia sul dono dello Spirito di jahvè, si rifà alla profezia di Geremia (31,31) sul dono della legge interiore

39

re: « Io concluderò un'alleanza nuova con la casa d'Israele » '.

3. Due testi conciliari

a) Costituzione sulla liturgia 10. - Alla luce di quanto detto si comprende meglio come la costituzione sulla liturgia può dichiarare che « la rinnovazione dell'alleanza di Dio con gli uomini nell'eucaristia attrae e accende [trahit et accendit] fedeli alla pressante carità di Cristo [in urgentem caritatem Christi] » (sc 10). Nella misura stessa in cui ogni « rinnovazione dell'alleanza » porta con sé l'impegno a praticare la legge dell'alleanza, questa ci « spinge » di natura sua ad amare come il Cristo ci ha amato.

Ma vi è di più. Il riferimento, infatti, è chiaro, anche se il testo conciliare non lo fa notare, al passo paolino di 2 Cor 5,14: « L'amore del Cristo ci incalza [caritas Christi urget nos] ». Ora questo « amore del Cristo », di cui san Paolo ci dice che « incalza » gli operai apo

1 San TomMASO, Commento al Vangelo di san Giovanni, c. 13, lez. 7; ed. Marietti, n. 1835. Leggere negli Scritti di santa Teresa di Gesù Bambino le pagine dove racconta le sue due « scoperte » sull'amore: la prima a partire da 1 Cor 12,31 e la seconda, l'anno seguente, a partire da Mt 22,39 e Gv 13,34-35 (Scritto autobiografico B, n. 253, e C n. 288-290. Edizione della postulazione, Roma 1970). Cfr in «Testimoni nel Mondo», settembre-ottobre 1979 pp. 3-7.

40

L'eucaristia sacrificio della Nuova Alleanza

stolici, è, verosimilmente, l'amore stesso con cui il Cristo ci ama; è questo amore che tiene l'Apostolo « stretto » e come « bloccato », strappandolo a se stesso per darlo completamente all'opera che Dio ha affidato al suo Figlio e che bisogna portare a termine: la riconciliazione del mondo (vv. 18-20). Anzi il verbo greco, qui generalmente tradotto con « incalzare », aveva assunto nella terminologia popolare del tempo un significato ben preciso, quello che ha, per esempio, nel passo del libro della Sapienza, dove si afferma che lo Spirito, riempiendo l'universo, « contiene tutte le cose » (Sap 1,7) [in latino: con-tinet, che traduce letteralmente il synechon del greco], vale a dire che della molteplicità degli elementi egli forma una unità, un solo essere. La funzione che gli Stoici attribuivano a questo fluido immanente al mondo, che chiamavano pneuma, e che l'autore del libro della Sapienza attribuiva allo Spirito stesso di Jahvè, Paolo non esita ad assegnarlo all'amore del Cristo per noi, a questa « carità sublime nella quale, secondo l'espressione di C. Spicq, la sua morte lo ha in qualche modo fissato per sempre »¹. t, questa carità, comunicata al cristiano nel momento del suo battesimo, che l'eucaristia alimenta in lui: è di essa che egli vive, e, più precisamente, è per essa ch'egli ama. Perciò' nessuno

1 C. SpicQ, *Agape dans le Nouveau Testament, Analyse des textes*, Gabalda, Paris 1959, p. 149. Sul senso del verbo greco in questo passo, vedere le eccellenti pagine dello stesso autore, vol. ii, pp. 128-136.

si meraviglierà che la Chiesa ci faccia chiedere a Dio « il suo aiuto perché possiamo vivere e agire sempre in quella carità che spinse il suo Figlio a dare la vita per noi » '.

b) Decreto sul ministero e la vita sacerdotale 4. -Il secondo testo conciliare, già ricordato sopra ` , e che parla dell'eucaristia come di un sacrificio d'alleanza, è forse ancor più ricco di dottrina:

« Nella celebrazione della messa si realizza una unità inscindibile fra l'annuncio della morte e risurrezione del Signore, la risposta del popolo che ascolta e l'oblazione stessa con la quale Cristo ha confermato nel suo sangue la Nuova Alleanza; oblazione cui si uniscono i fedeli sia con i loro impegni sia con la ricezione del sacramento [et votis et sacramenti perceptionel » (po 4,2),

Si noterà come il Concilio si preoccupa di ricordare nello stesso tempo l'attività del Cristo e quella della Chiesa: da una parte « l'annuncio della morte e risurrezione del Signore » e « l'oblazione stessa del Cristo », dall'altra par

9 Orazione della 5a domenica di Quaresima: « ... ut in illa caritate qua Filius tuus... morti se tradidit invemamur ipsi... alacriter ambulantes ». Nory si tratta dunque solarfiente di « imiter avec joie la charité du Christ », come traduce il francese, ma di vivere di essa e di camminare animati da essa. Parímenti l'ora zione sulle offerte del Comune dei santi educatori: « ... donaci di esprimere nella vita la forza della tua carità ». Cfr inIra, pp. 95-97.

Il Vedere cap. i, p. 1 L

42

L'eucaristia sacrificio della Nuova Alleanza

te, « la risposta del popolo » e la « comunione dei fedeli a questa oblazione ». L'allusione esplicita alla « Nuova Alleanza » mostra fino a qual punto sia stretto il legame fra questi due elementi.

Le traduzioni, sfortunatamente, non sono sempre state in grado di rendere tutta la forza e la precisione del testo latino. Vi è detto che i fedeli « si

uniscono all'oblazione del Cristo », cui oblationi fideles... communicant, in due modi: cioè votis e perceptione sacramenti. Il secondo termine indica evidentemente la comunione sacramentale, nella quale, di fatto, i fedeli ricevono il dono di questo amore, con cui il Cristo ci ha amato e che egli trasmette ai comunicanti nutrendoli di « questo pane che è donato » e di « questo sangue che è versato per tutti ». Per quanto riguarda il primo termine, ci si può chiedere che cosa esattamente si voleva significare con quel votis, tradotto in italiano « con le preghiere » e in francese « con la preghiera ». Il senso proprio del termine latino "vota", e il contesto del sacrificio d'alleanza,

i

Il 'dizionario di Forcellini traduce la parola « vota » con « promessa fatta a Dio ». P- vero che la formula riprende quella della costituzione sulla Chiesa, dove « vota » è ugualmente tradotto nella versione italiana con « preghiere »: « 1 presbiteri... uniscono le preghiere dei fedeli al sacrificio del loro Capo » (LG 28,1). La costituzione sulla liturgia parlava di « ritus et preces » (sc 48). Il termine « vota » Sembra provenire dall'Enciclica Mediator Dei di Pio xii, che parla dei « vota » dei fedeli uniti a quelli dei sa

suggeriscono per lo meno la traduzione: « con i loro impegni ».

A questa « oblazione, con cui Cristo ha confermato nel suo sangue la Nuova Alleanza », i cristiani si uniscono, dunque, in due maniere: prendendo « gli impegni » solenni di osservare la legge dell'alleanza, come una volta gli Israeliti al momento del sacrificio d'alleanza celebrato da Mosè ai piedi del Sinai; ma anche

- ricevendo il sacramento », ricevendo, cioè,
- nel loro intimo » questo « comandamento nuovo » di « amarci come il Cristo ci ha amato ». Poiché, essendo « legge della Nuova Alleanza », di cui mediatore è il Cristo, Dio e uomo, e non più un semplice uomo, come Mosè, essa è una « legge interiore », « scritta nel cuore » dallo stesso Spirito Santo che, per questa ragione, noi chiamiamo nel Veni Creator « il dito della destra del Padre », digitus Paternae dexteræ.

cerdote e identificati alla sua « intenzione » (« una cum votis seu mentis intentione sacerdotis ». Cfr « Acta Apostolicae Sedis », 1947, p. 556.

Capitolo in

L'eucaristia sacrificio della nuova Pasqua

Un altro aspetto biblico del mistero eucaristico, che ci è certamente piú familiare, ma di cui non utilizziamo sempre la ricchezza, è il suo carattere pasquale.

Il Cristo agnello pasquale secondo san Giovanni'

Si sa quanto questo aspetto di mistero pasquale sia particolarmente caro al quarto evangelista. Fin dall'inizio del capitolo 13, col quale comincia nel suo Vangelo il racconto della passione, questa è presentata come la Pasqua del Cristo, o, in altre parole, secondo l'etimologia

1 Cfr Il Nuovo Testamento alla luce dell'Antico, op. cit., lezione 53; Il sangue nella trafittura di Gesù: Gv 19,31 ss, in *Sangue e antropologia biblica*, a cura di F. VATTIONI, II, Pia Unione Preziosissimo Sangue,

Roma 1981, pp. 739-743.

biblica del termine, « il passaggio » di Cristo al Padre.

« Prima della festa di Pasqua, sapendo Gesù che era venuta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò fino al compimento supremo sino alla fine » (Gv 13,1).

Per san Giovanni, la morte del Cristo, atto supremo di amore - « compimento supremo » dell'amore [eís telos]; espressione che ricorrerà nelle ultime parole del Cristo in croce: « tutto è compiuto », tetelestai 2 -è, dunque, l'espressione per eccellenza della vita divina, poiché «Dio è amore » (1Gv 4,8); e pertanto è il controrio della morte, anzi, è una vittoria del Cristo sulla morte e sul peccato: perciò san Giovanni la chiama la sua « glorificazione » o la sua « esaltazione » (Gv 12,23 e 32). Per questo motivo l'evangelista può descrivere « l'ultimo respiro » di Gesù in croce come quello in cui egli « consegna lo Spirito », manifestando, con questa frase del tutto insolita, che « quest'ultimo respiro prelude l'effusione dello Spirito » ',

Ora, tutto il racconto giovanneo della passione tende a dimostrare che il Cristo è il vero agnel

2 Questa « inclusione » o ripresa del termine è giustamente fatta rilevare da molti commentatori. Così C. SplcQ, op. cit., iii, p. 144.

3 D. MOLLAT nella Bible de Jérusalem, nota su Gv 19,30.

46

L'eucaristia sacrificio della nuova Pasqua

lo pasquale, annunciato da Giovanni Battista (Gv 1,29), immolato sulla croce nel momento stesso in cui nel tempio di Gerusalemme venivano sgozzati gli agnelli per la Pasqua dei Giudei. Al momento della morte del Cristo, san Giovanni fa notare che siamo « nel giorno della parasceve », prima che cominci « il sabato », e un sabato particolarmente solenne, poiché coincide quest'anno con la festa di Pasqua (Gv , 19,31); ma al mattino, si era già preoccupato di sottolineare che i Giudei si preparavano a celebrare la Pasqua alla sera dello stesso giorno, dopo il tramonto del sole quando cioè sarebbe cominciato il sabato:

« Allora condussero Gesù dalla casa di Caifa nel Pretorio. Era l'alba ed essi non vollero entrare nel Pretorio per non contaminarsi e poter mangiare la Pasqua » (Gv 18,28).

Ed è questo ancora il significato che san Giovanni attribuisce chiaramente al sangue che vede sgorgare dal costato trapassato del Cristo. Per lui, l'acqua era, infatti, il simbolo dello Spirito, comunicato al mondo e destinato a « togliere il peccato », come aveva predetto Giovanni il Battista (Gv 1,29.33), secondo la profezia di Zaccaria espressamente citata (Gv 19,37). Il profeta annunciava una grande catastrofe, contemplando un personaggio misterioso, « colui che hanno trafitto » e che « piangeranno come si piange il figlio primogenito » (Zac 12,10), ma una catastrofe da cui

sorge la salvezza: « In quel giorno -vi sarà per la casa di Davide e per gli abitanti di Gerusalem

me una sorgente zampillante per lavare il peccato e l'impurità » (Zac 13,1). Era la sorgente che Gesù aveva evocato l'ultimo giorno della festa dei Tabernacoli, « parlando dello Spirito che dovevano ricevere coloro che avrebbero creduto in lui » (Gv 7,39), e che Ezechiele aveva veduto sorgere « sotto la soglia del tempio », simbolo della comunità messianica, divenuta poi « un fiume impetuoso », capace di risanare le acque del mar Morto e di trasformare le sue rive in un nuovo giardino dell'Eden (Ez 47,1-2),

Allo stesso modo, come precisa l'altro passo biblico, anch'esso espressamente citato (Gv 19, 36) e preso dal racconto della prima Pasqua (Es 12,46), il sangue uscito dal costato di Gesù è il sangue dell'agnello pasquale, che gli Ebrei avevano dovuto « spandere sopra i due stipiti e sopra il frontone della porta », di quelle case dove « l'agnello sarebbe stato mangiato » (Es 12,7), per indicare con ciò all'angelo sterminatore il luogo dove dimorava un membro del popolo d'Israele, figlio primogenito di Dio (Es 4,22). Ormai, non più il solo Israele, ma tutto il genere umano è consacrato « figlio primogenito di Dio » con il sangue dell'Agnello

nuova Pasqua.

2. Il contesto pasquale dell'istituzione dell'eucaristia

Non è solamente il Cristo morente in croce nello stesso momento in cui i Giudei immolavano

48

L'eucaristia sacrificio della nuova Pasqua

gli agnelli della Pasqua che il Nuovo Testamento considera come vero agnello pasquale; esso intende presentare l'istituzione stessa dell'eucaristia nel contesto del banchetto pasquale, nonostante l'apparente contraddizione.

Gli esegeti si sforzano di conciliare su questo punto il racconto di san Giovanni con quello dei Vangeli sinottici, e sono state proposte varie soluzioni: o il Cristo ha anticipato alla sera del giovedì santo il banchetto

che i Gíudeí dovevano celebrare l'indomani; oppure ha seguito un calendario diverso da quello ufficiale: per esempio quello della comunità di Qumrán; o, ancora, ha istituito il nuovo rito dell'eucaristia « durante un pasto che avrà ricevuto in seguito i caratteri propri della Pasqua antica » 4. Comunque sia, nessuno mette in dubbio l'intenzione degli agióografi di voler dare un significato pasquale all'istituzione dell'eucaristia.

Nei tre Sinottici, questa ha luogo durante il pasto, la cui preparazione è stata annunciata come quella del banchetto pasquale:

« Il primo giorno degli Azimi, i discepoli si avvicinarono a Gesù e gli dissero: Dove vuoi che ti prepariamo, per mangiare la Pasqua ? - Egli rispose: Andate in città, da un tale, e ditegli: Il

1 La prima soluzione è la soluzione classica, quella, per esempio, di padre Lagrange; la seconda è stata proposta da A. JAUBERT, *La date de la cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Gabalda, Paris 1957. La terza sembra preferita dalla Bible de Jérusalem (vedi nota su Mt 26,17).

Maestro ti manda a dire: Il mio tempo è vicino; farò la Pasqua da te con i miei discepoli. - Quelli fecero come aveva loro ordinato Gesù e prepararono la Pasqua » (Mt 26,17-19; cfr Mc 14, 12-16; Lc 22,7-13).

« 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 » (Mt 26,26).

Qui la Bible de Jérusalem nota:

« Siamo al punto centrale del banchetto pasquale, t, su precisi e solenni gesti del rituale giudaico [preghiera di benedizione a jahvè pronunciata sul pane e sul vino] che Gesù innesta i riti sacramentali del nuovo culto che egli instaura ».

E a proposito di Lc 22,17, nota ancora:

« Luca ha distinto la Pasqua e il calice dei vv. 15-18 dal pane e dal calice dei vv. 19-20, per mettere in confronto il rito antico della Pasqua giudaica e il nuovo rito dell'eucaristia cristiana ».

Una tale presentazione del mistero eucaristico sottolinea senza alcun dubbio lo stretto legame tra l'istituzione dell'eucaristia e il sacrificio del calvario: legame già così nettamente messo in risalto dalle parole del Cristo non solo sul calice, ma anche, secondo Luca e Paolo, sul pane. L'istituzione dell'eucaristia è veramente, secondo l'espressione del Vaticano II, citata alla fine del capitolo precedente, « l'oblazione con la quale Cristo ha confermato nel suo sangue la Nuova Alleanza » (po 4,2).

E per questo è messo in tutto il suo risalto il carattere essenzialmente volontario e libero della morte del Cristo: una morte non subita,

50

ma voluta per amore, e perciò redentrice, come diceva con insistenza san Tommaso. Durante la passione, infatti - tranne che nel racconto giovanneo 5 -, sono i nemici del Cristo che guidano gli avvenimenti: egli si lascia condurre alla morte, « come la pecora al macello » (Is 53,7). Qui, al contrario, egli si offre con piena libertà e, per amore, si dà alla morte; altrimenti sarebbero una menzogna le parole che egli dice: « Questo è il sangue versato per voi ».

Perciò, da questo preciso momento, si compie l'atto supremo d'amore, in cui, secondo san Giovanni, consiste la morte del Cristo: « Avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò fino al compimento supremo » (Gv 13,1). Atto supremo d'amore che, per di più, i tre Sinottici presentano implicitamente come la risposta del Cristo al tradimento del suo discepolo, il cui racconto è immediatamente precedente: Gesù « trionfa del male col bene » (Rm 12,21).

3. La Pasqua giudaica

Ma vi è di più. Se, secondo il Nuovo Testamento, l'istituzione dell'eucaristia è, così pre

5 Vedere, per esempio, il racconto dell'arresto in Cv 18,4-11, o quello della comparsa davanti a Pilato in

Gv 19,33-37; mettere a raffronto specialmente Gv 18,11 e Mt 26,39 e par.

sentata nel contesto del banchetto pasquale, essa si arricchisce di tutto il significato che la tradizione giudaica annetteva allora alla festa di Pasqua. Anche qui molti aspetti del mistero eucaristico ci sfuggiranno, se tralasciamo di domandarci che cosa era, per i Giudei contemporanei a Gesti e agli apostoli, la festa di Pasqua.

Forse pensiamo che per gli Israeliti essa era una semplice cerimonia commemorativa, più o meno analoga alle nostre celebrazioni annuali degli anniversari dei grandi avvenimenti storici. In realtà non si trattava solamente di richiamare alla memoria il ricordo di un avvenimento passato. Le feste giudaiche, e specialmente la Pasqua, erano un « memoriale »¹, in cui il fedele ricordava prima di tutto a Dio ciò che egli aveva fatto una volta per il suo popolo, e rinnovava così la sua fede nella fedeltà di questo Dio, che aveva mantenuto in modo così meraviglioso le sue promesse. L'Israelita non si limitava al ricordo del passato, poiché il passato impegnava l'avvenire e diventava in qualche modo il presente.

t quanto suggerisce già l'Esodo, a proposito delle piaghe d'Egitto, che Mosè dovrà raccontare a suo figlio e a suo nipote.

1 Cfr M. THURIAN, L'eucaristia, memoriale del Signore, Ave, Roma 19712~ pp. 21-147; R. LE D11AUT, La nuit pascale, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1963, pp. 66-71.

52

« Allora il Signore disse a Mosè: Va' dal Faraone, perché io ho reso irremovibile il suo cuore e il cuore dei suoi ministri per operare in mezzo a loro questi miei prodigi, e perché tu possa raccontare e fissare nella memoria di tuo figlio e di tuo nipote come ho trattato gli Egiziani, e i segni che ho compiuto in mezzo a loro, e così saprete che io sono il Signore » (Es 10,1-2).

Così ancora, a proposito dell'istituzione della Pasqua:

«Quando voi sarete entrati nel paese che il Signore vi darà, come ha promesso, osserverete questo

rito. Allora i vostri figli vi chiederanno: Che cosa significa questo atto di culto ? Voi direte loro: È il sacrificio della Pasqua per il Signore, il quale

passò, oltre le case degli Israeliti in Egitto, quando colpí l'Egitto e salvò le nostre case» (Es 12,27).

E piú chiaramente ancora, in Es 12,42:

« Notte di veglia fu questa per il Signore per farli uscire dal paese di Egitto. Questa sarà una notte di veglia in onore del Signore per tutti gli Israeliti di generazione in generazione ».

La liberazione dalla schiavitù d'Egitto, e i prodigi che l'avevano resa possibile e accompagnata, costituivano, di fatto, l'avvenimento privilegiato, nel quale il

popolo d'Israele aveva toccato con mano ciò che jahvè era per esso. Sotto questo aspetto

la festa di Pasqua era per i Giudei la festa per eccellenza.

Ma per i Giudei contemporanei al Cristo e di conseguenza per gli apostoli e per il Cristo

t

stesso - la festa di Pasqua non commemorava

solo la notte « durante la quale jahvè aveva vegliato per farli uscire dal paese d'Egitto » (Es 12,42). Al ricordo di quella notte, in cui nacque, per così dire, il popolo d'Israele, « figlio primogenito di Dio » (Es 4,22), la tradizione aveva aggiunto il ricordo di altre tre notti, e di altre tre nascite, riepilogando in tal modo, come vedremo, tutta la storia della salvezza dalla creazione del mondo fino alla Parusia. Tale è, per esempio, l'insegnamento esplicito del Targum in una glossa inserita in questo stesso versetto dell'Esodo 12,42 dalle piú antiche versioni. Questa glossa, del resto, non fa che raggruppare, in una magnifica sintesi, una dottrina attestata dagli scritti giudaici contemporanei al Nuovo Testamento e che ritroviamo anche in piú di una allusione dello stesso Antico Testamento '.

« La prima notte quando jahvè si manifestò sul mondo per crearlo; il mondo era confusione e caos e le tenebre ricoprivano la superficie

dell'abisso. E la parola di Jahvè era la luce e brillava; ed egli la chiamò: prima Notte.

« La seconda notte quando jahvè si manifestò ad Abramo, vecchio di cento anni, e a Sara, sua moglie, di novanta anni, perché si adempisse la Scrittura: Come mai Abramo a cento anni sta per generare e Sara, sua moglie, a novanta, sta per partorire ? ... E la chiamò: seconda Notte.

I

i

« Una tradizione secondaria aggiunge qui il ricordo del sacrificio di Isacco, quando questi, per così dire

1 t quanto ha dimostrato padre R. LE 131áAUT nella i
sua tesi: La nuit pascale, op. cit. e

54

L'eucaristia sacrificio della nuova Pasqua

morto e risuscitato " in figura " (cfr Eb 11,19), diventa in senso pieno " figlio della promessa ":

« E Isacco, nostro padre, aveva trentasette anni quando fu offerto sull'altare. I cieli sono discesi e si sono abbassati, e Isacco ne vide le perfezioni, e i suoi occhi si oscurarono per il loro splendore. E la chiamò: seconda Notte.

« La terza notte quando jahvè si manifestò agli Egiziani nel mezzo della notte: la sua mano (sinistra) uccideva i primogeniti degli Egiziani e la sua destra proteggeva i primogeniti d'Israele, perché si adempisse ciò che dice la Scrittura: Il mio figlio primogenito è Israele (Es 4,22). E la chiamò: terza Notte.

« La quarta notte, quando il mondo giungerà alla sua fine per essere sciolto; le catene di ferro saranno spezzate e le generazioni dell'empietà saranno distrutte. E Mosè verrà dal deserto e il Re Messia dall'alto... t la notte della Pasqua per il nome di Jahvè, stabilita e consacrata per la salvezza di tutte le generazioni d'Israele » I.

Non è probabilmente indifferente, se vogliamo comprendere il mistero eucaristico, ricordarci che, per gli aspotoli, presenti alla cena, e in primo luogo per Cristo, la festa giudaica, che essi intendevano celebrare, commemorava, in verità, tutta intera la storia della salvezza, passata e futura, così come sarà narrata nella nostra Bibbia cristiana, Genesi: « In principio terra », fino all'ultimo se: « Vieni, Signore Gesù ».

dal primo versetto del Dio creò il cielo e la versetto dell'Apocalis

1 R. LE DÉAUT, Taigum du Pentateuque, ii. Exode et Lévitique, éd. Du Cerf, Paris 1979 (« Sources chrétienne », n. 256), pp. 96-99.

È chiaro che una tale festa forniva un ambiente quanto mai adatto all'evento nel quale di fatto è portata a compimento tutta la storia della salvezza, questa « Pasqua » del Cristo, nella quale egli « passava al Padre suo » (Gv 13,1) e, con lui, o meglio in lui, il genere umano e l'universo intero; questo « sacrificio », che « consacra », cioè fa passare dalla condizione terrestre e carnale a quella celeste e spirituale, la natura umana del Cristo, anima e corpo, e, con essa, o meglio in essa, tutto il genere umano, anima e corpo, e lo stesso mondo materiale, destinato anch'esso ad essere « liberato dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà dei figli di Dio » (Rm 8,2 1).

Le prime generazioni cristiane lo hanno capito benissimo. San Giustino, per esempio, ci informa che il mistero eucaristico veniva celebrato nel « giorno del sole », la nostra domenica, primo giorno della settimana giudaica, che era insieme, spiega san Giustino, « il giorno in cui Dio creò il mondo e quello in cui Cristo, nostro Salvatore, e risuscitato dai morti » '. Del resto, non è forse ciò che cantiamo, nel mattutino delle domeniche d'autunno ?

« In questo primo giorno in cui la Trinità beata creò il mondo, e il Creatore, risorgendo e vincendo la morte, ci fece liberi ».

' San GIUSTINO, Apologia 1, 67,8.

56

i

L'eucaristia sacrificio della nuova Pasqua

Quanto al legame del mistero eucarístico con la Parusia, san Paolo fu il primo ad affermarlo:

« Ogni volta che mangiate di questo pane
e bevete di questo calice,
voi
Signore,
finché egli venga » (1 Cor 11,26).
annunciate la morte del

Sarebbero, inoltre, da ricordare i riferimenti al banchetto escatologico, che si trovano in san Luca nel racconto della « cena pasquale », che precede immediatamente l'istituzione dell'eucaristia:

« Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione, poiché

vi dico: non la mangerò più, finché essa non si compia nel regno di Dio» (Lc 22,15-16).

«E preso il 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 » (vv. 17-18) 10.

San Luca pone così in parallelo la cena pasquale celebrata da Gesù e l'istituzione eucaristica che le succede. La Pasqua (antica) si compirà: « Essa si compirà, annota la Bible de Jérusalem, in modo iniziale nell'eucaristia che sta per essere celebrata, centro della vita

" La Gaudium et Spes afferma che «il banchetto della comunione fraterna » è « pregustazione del con

vito del cielo » (Gs 38,2). P. YVES DE MONTCHEUIL, nel suo *Mélanges théologiques*, aveva sottolineato da parte sua l'aspetto escatologico dell'eucaristia (Col

lection « Théologie », n. 6; vedere specialmente pp. 33-35).

57

spirituale del regno fondato da Gesù, in modo totale e senza velo alla fine dei tempi », cioè quando « il Figlio consegnerà il regno a suo Padre,

affinché Dio sia tutto in tutti (1 Cor 15,28) ». L'eucaristia è il mezzo (il segno anche, ma il segno efficace) del « Dio tutto in tutti », del regno di Dio definitivo dove tutti saranno « uno » dall'unità stessa delle tre Persone (Gv 17,21-23).

Se la liturgia latina, nell'anamnesi che segue la consacrazione, aveva fatto scomparire la « memoria » di quest'ultima tappa della storia della salvezza, la maggior parte delle antiche liturgie orientali l'avevano diligentemente conservata ¹¹; e due delle nuove anafore della liturgia latina, la terza e la quarta, l'hanno felicemente reintrodotta.

La cornice pasquale, che il Cristo ha dato sia al suo sacrificio sia allo stesso mistero eucaristico, non è, dunque, una circostanza fortuita: essa conferisce al sacrificio eucaristico tutta la sua dimensione, quella stessa che il Cristo in persona ha voluto conferirgli e che aiuta a meglio cogliere la ricchezza di questo mistero, al quale la Chiesa fa un dovere per i suoi fedeli di partecipare, e che costituisce il centro della vita della Chiesa e della vita di ciascuno di noi, anzi il centro di ciascuna delle nostre giornate.

Il Cfr J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe*, Aubier, Paris 1954, 111, pp. 139-140 (Collection « Théologie », n, 21).

58

Capitolo iv

Eucaristia e comunione fraterna ¹

¹

Il Nuovo Testamento pone in risalto anche un terzo aspetto del mistero eucaristico: quello di essere l'espressione e, insieme, come vedremo, la sorgente della « comunione fraterna » tra coloro che partecipano alla sua celebrazione. Questo aspetto ci è anch'esso familiare.

Il Cristo non solo ha istituito l'eucaristia durante un pasto: « mentre essi mangiavano » (Mi 26,26; Mc 14,22), ma nella forma di un pasto: « Prendete e mangiate ... ; bevete tutti » (Mt 26,27; cfr Mc 14,23-24).]~ l'aspetto che conserva non solo l'espressione « cena del Signore », usata da san Paolo in 1 Cor 11,20; ma anche quella di « Iractio panis », che rievoca i

pasti giudaici, nei quali colui che sta a capo della tavola pronuncia una benedizione e « spezza il pane »: è questo il gesto di Gesù nell'ultima cena; gesto forse ripetuto da lui anche negli altri pasti che consumò con gli apo

' La carità pienezza della legge secondo san Paolo,

Ave, Roma J97j2~ cap. 5.

stoli dopo la sua risurrezione. Ora il pasto è proprio uno dei segni più naturali e universali della fraternità che unisce i commensali, e l'uso del termine « *fractio panis* », divenuto ben presto tecnico per indicare l'eucaristia, manifesta quanto la Chiesa primitiva fosse sensibile a questo aspetto del mistero'.

1. La « *fractio panis* » in Atti 2,42

Più significativo ancora sembra essere il primitivo uso che del termine « *fractio panis* » si fa negli Atti degli apostoli al capitolo 2, vv. 42 e 46. In questo passo, infatti, la « *fractio panis* » è ricordata insieme a quelle che si potrebbero chiamare le altre componenti della comunità cristiana, soprattutto « l'insegnamento~ impartito dagli apostoli », e ciò che san Luca chiama la « comunione fraterna ».

Il passo in questione costituisce il primo dei « sommari » che l'autore degli Atti ha inserito nella sua storia dei primi anni della Chiesa, 'in cui descrive la vita della comunità primitiva subito dopo aver raccontato la discesa dello Spirito Santo nel giorno della Pentecoste e le prime conversioni che seguirono il discorso di san Pietro (At 2,42-46). La descrizione è an

i

2 Questo aspetto è stato giustamente ricordato da padre G. DE BROGLIE, *Pour une théologie du festin eucharistique*, « *Doctor Communis* » 1 (1949) 3,36; 2 (1950) 16-42.

60

Eucaristia e comunione fraterna

cora piú completa al capitolo 4, in un secondo « sommario », parallelo al primo (At 4,32-35). L'evidente intenzione dell'autore è di Presentarci il quadro di una comunità cristiana perfettamente fedele agli insegnamenti del Cristo e in particolare docile alle ispirazioni dello Spirito Santo. Tanto piú che il secondo « sommario » segue immediatamente, nella trama del racconto, la menzione di una nuova discesa dello Spirito Santo, che è una visibile replica della prima Pentecoste:

« Quand'ebbero terminato la preghiera, il luogo in cui erano radunati tremò e tutti furono pieni di Spirito Santo e annunciavano la parola di Dio con franchezza » (At 4,31).

Cosí del resto l'ha sempre intesa l'antica tradizione dei Padri, che hanno scorto in questa vita dei primi cristiani a Gerusalemme il modello che ci si sforza di imitare, secondo l'espressione suggestiva di mons. Cerfaux: « Il capo lavoro che gli artisti nei musei ammirano in ginocchio e maldesttamente copiano » ', vita che portava fino al xii secolo il bel nome di « vita apostolica », la vita cioè che avevano condotto gli apostoli e che essi avevano insegnato ai loro discepoli immediati: -vita di co
fa parte della rivela
zione stessa, in quanto essa è il frutto e insieme la manifestazione della risurrezione di Cristo e del dono dello Spirito. Nel racconto

munità, vita nuova che

3 L. CERFAux, *La communauté apostolique*, Le Cerf, Paris 1953', p. 42.

della Pentecoste in Atti 2, l'analisi strutturale mostra che i vv. 42-47 costituiscono la conclusione del capitolo 4.

Cosí pure l'ha intesa il Vaticano ii, che vi si riferisce non meno di sette volte, di cui due nel solo decreto sul ministero e la vita sacerdotale '.

Il Concilio non vi vede soltanto il modello della vita che i religiosi devono « condurre in comunione » (pc 15,1), ma un esempio da imitare anche dai

missionari (AG 25,1) e da tutti i sacerdoti, che scopriranno come « un certo uso delle cose, sul modello di quella comunità di beni che viene esaltata nella storia della Chiesa primitiva, contribuisce in misura notevolissima a spianare la via alla carità pastorale » (po 17,4); poiché - si aggiunge al n. 21,1 - « deve essere sempre tenuto presente l'esempio dei fedeli della primitiva Chiesà di Gerusalemme ». Anzi la costituzione sulla Chiesa vi scorge il modello della vita del popolo messianico (LG 13,1), in cui, come si esprime la costituzione sulla divina rivelazione, « tutto il popolo santo, unito ai suoi pastori, persevera assiduamente nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione fraterna, nella frazione del pane e nelle orazioni » (DV 10,1).

1 Cfr D. MINGUEZ, *Pentecostés. Ensayo de semiótica narrativa et Heb 2*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1976.

5 se 6; LG 13,1; DV 10,1; Pc 15,1; AG 25,1; Po 17,4; 21,1.

62

Vale dunque la pena esaminare più da vicino un testo al quale la tradizione annette tanta importanza, e specialmente esaminare il posto preciso che questo testo attribuisce alla « frazione del pane » fra le « componenti » della comunità ecclesiale.

Così com'è citato dalla costituzione Dei verbum, seguendo l'originale greco, enumera quattro tratti essenziali - vedremo che il latino della Volgata li riduce a tre -, che il greco raggruppa due a due,

« Erano assidui [proskarteroúntes] nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'1 unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere » (At 2,42).

2, Preghiere e frazione del pane

Cerchiamo di precisare quanto più è possibile quello che san Luca vuol significare con ciascuno di questi termini. Ce ne ha del resto facilitato il compito egli stesso. Il seguito della

descrizione, infatti, specialmente nel primo « sommario », riprende e commenta ciascun termine, l'uno dopo l'altro, quasi con lo stesso ordine.

In particolare, ai vv. 46-47, si fa menzione delle preghiere e della frazione del pane:

« Ogni giorno, frequentavano assiduamente [proskarteroúntes] il teMplo e spezzavano fl pane a casa, prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo la stima di tutto il popolo ».

Per questa ragione, sembra che le « preghiere », di cui si parla al v. 42, indichino, nel pensiero dell'autore, piú che le preghiere private, che ognuno poteva fare da sé, le preghiere in comune, presiedute dagli apostoli, e che i primi cristiani continuavano a fare nel tempio di Gerusalemme, secondo l'uso dei Giudei, come è detto, per esempio, in At 3,1:

« Pietro e Giovanni salivano al tempio, verso le tre del pomeriggio, per la preghiera ».

Quanto alla « frazione del pane », essa costituisce lo specifico culto cristiano (vedi At 20,7; 1 Cor 10,16; 11,24)', che perciò non si poteva celebrare che nelle case dei cristiani, tanto piú che si celebrava durante il pasto, come l'aveva celebrata Gesù nell'ultima cena e come veniva celebrata, secondo quanto ci dice san Paolo, nella comunità di Corinto (1 Cor 11,20).

Ma, prima di ricordare questi due elementi, piú specificamente « culturali », san Luca ne indica altri due, che, chiaramente, secondo lui, li condizionano in qualche modo. Centro della vita della comunità, il mistero eucaristico, per

1 Si tratta verosimilmente della stessa cosa, almeno nel pensiero di san Luca, nel racconto dei discepoli di Emmaus (Lc 24,30-35); anzi in At 27,35, come suggerisce la Bible de Jérusalem, « le parole scelte da Luca rievocano, come sembra, il rito eucaristico ».

64

Eucaristia e comunione fraterna

essere celebrato come si deve, presuppone, dunque, alcune condizioni. Quanto piú esattamente riusciremo a precisare queste condizioni, tanto piú saremo in grado di capire adeguatamente tutto ciò che la Scrittura ci insegna intorno al mistero eucaristico.

3. L'insegnamento degli apostoli

La prima di queste condizioni è « l'insegnamento degli apostoli ».

Non c'è affatto bisogno di lunghi ragionamenti per dimostrare che non esiste comunità cristiana in senso stretto senza fede nel Cristo, e, perciò, senza la predicazione del Cristo, poiché « la fede nasce dalla predicazione, e di questa predicazione la parola del Cristo è lo strumento » (Rm 10,14).

Il sacerdote, dunque, può essere, sí, definito un « ministro del culto », a condizione tuttavia di non dimenticare che si tratta di un culto che poggia sulla fede e, perciò, sulla predicazione e la catechesi, come ha fortemente sottolineato il Vaticano ii.

Già la costituzione sulla liturgia, riferendosi allo stesso testo di san Paolo che abbiamo or ora citato, diceva:

« La sacra liturgia non esaurisce tutta l'azione della Chiesa; infatti, prima che gli uomini possano accostarsi alla liturgia, è necessario che siano

chiamati alla fede e alla conversione: " Come potrebbero invocare colui nel quale non hanno creduto ? E come potrebbero credere in colui che non hanno udito? E come lo potrebbero udire senza che predichi ? E come predicherebbero senza essere stati mandati ? " » (Rm 10,14-15).

« Per questo motivo la Chiesa annuncia il messaggio della salvezza a coloro che ancora non credono, affinché tutti gli uomini conoscano l'unico vero Dio e il suo inviato Gesù Cristo, e si convertano dalle loro vie facendo penitenza » (sc 9).

Ancor più decisamente, il decreto sul ministero e la vita sacerdotale dichiara che « i presbiteri, nella loro qualità di cooperatori dei vescovi, hanno anzitutto il dovere di " annunciare a tutti il Vangelo di Dio" (cfr 2 Cor 11,7)» (po 4,1). In particolare, nello stesso numero, al secondo capoverso, immediatamente prima del passo che parla dell'eucaristia come « Nuo

7

va Alleanza », e che abbiamo citato sopra

il decreto fa notare:

« Nella stessa comunità dei cristiani, soprattutto per quanto riguarda coloro che mostrano di non capire o non credere abbastanza ciò che praticano, la predicazione della parola è necessaria per lo stesso ministero dei sacramenti, trattandosi di sacramento della fede, la quale nasce e si alimenta con la parola: e questo vale soprattutto nel caso della liturgia della parola nella celebrazione della messa » (po 4,2).

7 Vedi sopra, pp. 11 e 40.

66

f

1

Eucaristia e comunione fraterna

Si noti l'espressione « sacramenti della fede », sacramenta fidei: formula usata generalmente per il battesimo e che qui è applicata a tutti i sacramenti. Ora il battesimo è « sacramento della fede » nel senso in cui san Paolo dice che la circoncisione fu, per Abramo, « il sigillo della giustizia della fede » (Rm 4,1); il battesimo, cioè, esprime una fede che si suppone presente nel candidato adulto. Perciò la Chiesa, prima di battezzarlo, si assicura della sua fede: « Credi tu ? ... credo ». E il decreto conciliare cita a questo proposito due passi molto caratteristici, uno di san Girolamo e l'altro di san Tommaso. Commentando l'ordine del Cristo, riportato in Mt 28,19, san Girolamo scrive:

« Essi dapprima instruiscono tutte le genti, poi immergono nell'acqua coloro che hanno istruito. Non è infatti possibile che il corpo riceva il sacramento

del battesimo, se prima l'anima non ha accolto la verità della fede » (PL 26,226).

E san Tommaso, commentando la prima decretale, dice:

« Il nostro Salvatore, quando ha inviato i suoi discepoli a predicare, ha comandato loro tre cose: primo, di insegnare la fede; secondo, di amministrare i sacramenti a coloro che avrebbero creduto ... » g.

8 S. TOMMASO, *Opuscula theologica*, Marietti, Torino 1956, p. 1138.

Il bambino stesso non è battezzato solamente in nome della fede della Chiesa, ma in vista di una fede della Chiesa che dovrà essergli comunicata: tanto è vero che non si ha il diritto di battezzare un bambino, se non si è ragionevolmente sicuri che sarà educato in modo tale da poter fare a sua volta un esplicito atto di fede.

Da questo punto di vista la catechesi fa, dunque, parte integrante dell'amministrazione del battesimo. Allo stesso modo, e lo comprendiamo facilmente, amministrare il sacramento della penitenza non consiste solo nel dare un'assoluzione, ma in primo luogo nel suscitare nel cuore del penitente la contrizione o l'attrizione - il che è molto più difficile - e uno dei fini della « confessione » è proprio quello di permettere al confessore di giudicare delle disposizioni del penitente.

Il decreto conciliare intende, dunque, affermare che la partecipazione al mistero eucaristico esige anch'esso delle disposizioni che sta al ministro dell'eucaristia suscitare nel cuore dei fedeli; poiché si tratta anche qui di un « sacramento della fede », e « la fede nasce e si alimenta con la parola: *lides quae de verbo nascitur et nutritur* ». Aggiungiamo che, essendo l'eucaristia, come abbiamo visto, « un sacrificio di alleanza », coloro che vi partecipano devono necessariamente essere informati con diligenza della « legge dell'alleanza » verso la quale si impegnano.

4. L'unione fraterna

All'« insegnamento degli apostoli » - prima condizione, perché la comunità cristiana possa celebrare il mistero eucaristico - san Luca ne aggiunge una seconda che, apparentemente, non sembra meno indispensabile; condizione alla quale, ad ogni modo, egli assegna un'importanza tutta particolare, a giudicare dall'insistenza con cui la riprende e la commenta sia nel primo (At 2,44-45) sia nel secondo « sommario » (At 4,32.34-35).

Questa condizione è quella che noi abbiamo chiamato nella nostra traduzione « l'unione fraterna ». La traduce così anche la versione italiana

nella citazione che ne fa la costituzione sulla rivelazione (DV 10: « la comunione fraterna »). Tale traduzione corrisponde, come vedremo, al pensiero di san Luca. Ma essa non è affatto l'unica.

Anzi la Volgata latina ha purtroppo interpretato diversamente il testo greco, tanto da sopprimere addirittura questo elemento. In realtà,

.1

ciò che noi abbiamo tradotto « unione fraterna » corrisponde ad un solo termine greco: *koinónia*, ed è parallelo a « l'insegnamento degli apostoli », alla « frazione del pane » e alle « preghiere ». Il latino, invece, ha interpretato che i fedeli « erano assidui nella comunione della frazione del pane [*erant perseverantes... in communicacione fractionis panis*] » cioè, verosimilmente, « essi si mostravano assidui nel partecipare alla frazione del

pane ». Di conseguenza le quattro componenti della comunità cristiana si riducono a tre: l'insegnamento degli apostoli, la frazione del pane, alla quale i fedeli partecipano, e le preghiere: scompare perciò completamente il scondo elemento, « l'unione fraterna ».

Così, del resto, il Vaticano ti ha citato il passo, limitandosi a riprodurre il testo della Volgata, la prima volta che vi si riferisce, nella costituzione sulla liturgia, votata e promulgata quando il concilio era ancora ai suoi inizi (sc 6). Le traduzioni del testo conciliare non ne tengono però generalmente conto, e adottano l'una o l'altra versione del testo degli Atti fatta sull'originale greco: la traduzione francese, per esempio, del « Centro di pastorale liturgica » traduce: « *assíduus... à la communion fraternelle...* » (Bible de Jérusalem); la versione italiana: « *assidui... alle riunioni comuni* » (Bibbia di F. Nardoni) ecc.

Vi è di fatto un altro modo di interpretare il testo greco, che conduce praticamente allo stesso risultato, ed è quello di pensare che questa *assíduità* alla *koinónza* indichi semplicemente un'assiduità a delle « riunioni comuni ». E poiché queste riunioni comuni in realtà coincidono più o meno con quella in cui si celebra la frazione del pane, le quattro componenti della comunità si riducono ancora a tre e scompare di nuovo la seconda, quella a cui san Luca dà proprio più rilievo. Questa traduzione è stata divulgata da un gran numero di versioni moderne, sia cattoliche sia protestanti '.

' In francese, per esempio, le bibbie protestanti di Second e di Goguel-Monnier (Bible du Centenaire),

Tuttavia, qualunque sia potuto essere il senso del versetto in un altro ipotetico contesto, il contesto attuale, il solo che la tradizione ha sempre conosciuto, indica chiaríssimamente il significato che l'autore del « sommario » voleva dare al termine koinónia. Esso non può significare altro, nel suo pensiero, se non la « comunione fraterna », che i fedeli devono praticare non solo attendendo con cura a riunirsi di quando in quando e a trovarsi insieme per tale o tal'altra « funzione liturgica », ma che devono esercitare nella vita di ogni giorno.

Il seguito del testo, infatti, dà tutte le necessarie precisazioni.

E prima di tutto è detto che « tutti che erano diventati credenti stavano insieme [v. 44a: in greco: epi to auto; in latino: paríter] ». Essi costituivano « un'unità », non certo fisica, poiché erano « quasi tremila » e « spezzavano il pane a casa [alla lettera « per casa », kat' oikon 1 », ma un'unità spirituale: costituivano una « comunità ». Il testo spiega subito come si manifestava questa comunità: attraverso, cioè, un'affitudine interiore molto precisa: « essi tenevano ogni cosa in comune » (v. 44b). Di proposito è ripetuto lo stesso termine: koinónia... koina. Anche se il v. 44 non appartenesse alla redazione primitiva,, come al

o quelle cattoliche di Crampon, di Tricot e la bibbia di Maredsous. In italiano, la traduzione di F. Nardoni o ancora quella di A. Rizzato (nel testo, perché nella nota ha: « comunione fraterna »).

cuni pensano, è chiaro che l'ultimo redattore, inserendolo a questo punto, voleva certamente manifestare ciò che per lui significava « essere assidui alla koinónia ».

Si tratta di un'attitudine interiore che si manifesta a sua volta con gesti esteriori molto concreti:

« Chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno » (v. 45).

L'attitudine interiore, di cui parliamo, si traduceva, dunque, nella vendita dei beni, quando ciò era necessario o utile per la comunità.

Questo aspetto è tanto caro all'autore che egli lo riprende e lo sviluppa nel secondo « sommario », descrivendo di nuovo quest'attitudine interiore e poi i gesti esteriori in cui essa si traduce:

«La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro comune [panta koina] » (At 4,32).

« Nessuno infatti tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno » (At 4~34-35).

Importa relativamente poco chiederci se e fino a qual punto l'autore si è ispirato qui ad un

ideale praticato di fatto a Qumrán e presso gli Esseni. Sappiamo, infatti, che Filone cita con ammirazione « questa comunione fraterna che va al di là di ogni espressione » e che ne fa « gente senza denaro né possesi ». Anche lo storico giudeo Giuseppe Flavio parla del loro disprezzo delle ricchezze e del loro « meraviglioso spirito di comunità », che è tale « che tra loro non esiste alcun povero »¹. Basta che l'autore ispirato degli Atti, e la tradizione seguente, abbiano inteso proporre questo ideale come quello a cui deve tendere ogni comunità cristiana animata dallo Spirito Santo. Come scriveva mons. Cerfaux, che pensa soprattutto a un influsso pitagorico, « il cristiano di Gerusalemme, che tracciò a nostra edificazione il quadro della comunità primitiva..., poté anche ricordarsi, nel redigere la sua breve nota, della comunità dei Pitagorici; ma era per dire a se stesso che i cristiani, condotti dallo Spirito e dalla potenza di Dio, realizzavano finalmente, per tutta l'umanità, ciò che i filosofi non avevano fatto che sognare o, finalmente, tentare »².

R vero, si potrebbe togliere a questo cosiddetto « modello » il valore di esempio da imitare. Basterebbe dire che la Chiesa non può proporre alla nostra imitazione il comunismo che essa condanna. Ma ciò che i primi cristiani

Il FiLONE, *Quod omnis probus liber sit*, n. 84; 77; FLAVIo GiuSEPPE, *La guerra giudaica* 11, 8, n. 122, Il L. CERFAUX, *Op. cit.*, p. 47.

praticavano, così come ce lo descrive san Luca, non ha niente a che vedere con la dottrina del comunismo ateo¹². Essi prima di tutto non ammettono che « la proprietà è un furto », secondo il famoso detto di Proudhon; ma anzi pensano esattamente il contrario. Quanti dei primi cristiani vendevano i loro beni, esercitavano precisamente il diritto di proprietà, poiché non si può vendere se non ciò che si possiede; e così naturalmente coloro che li conservavano. Il testo, infatti, lo dice chiaramente: non tutti hanno fatto il gesto per cui viene lodato Barnaba che l'aveva compiuto (At 36-37), e Anania non è affatto punito per essersi rifiutato di vendere il suo campo, ma per aver ingannato gli apostoli sul prezzo ricavato (At 5,4). Ciò che il testo vuole affermare è che i cristiani, di cui si parla, consideravano i loro beni, sia che li vendessero, sia che li conservassero in proprietà, come destinati al servizio di tutta la comunità, prima che a procurare l'agiatezza o il lusso di un piccolo numero di persone. P- in questo preciso senso che « nessuno di loro diceva suo quello che possedeva, ma tra di loro tutto era in comune » (At 4,32).

Gli Atti non considerano mai il

problema giuridico del « diritto al possesso », ma quello pratico « dell'uso dei beni » che si possiedono.

12 Si sa che Engels, nel 1843, rimproverava ai comunisti francesi di riferirsi al « cosiddetto comunismo » che avrebbero professato i primi cristiani.

74

Eucaristia e comunione fraterna

E la soluzione offerta in questo passo è la più tradizionale. San Tommaso, per non citare che un esempio, nella *Summa theologiae*, si domanda se l'uomo ha il diritto di possedere in proprio dei beni esteriori e, com'è sua abitudine, risponde con una distinzione:

« L'uomo ha il potere di acquistare e di disporre dei beni esteriori [potestas procurandi et dispensandi res exteriores], ma, quanto all'uso di questi beni, non deve possederli come sua proprietà esclusiva [ut proprias], ma come beni a servizio della comunità [ut communes], in modo tale, cioè, che facilmente [de Jacili] li partecipi al prossimo in caso di necessità » 13.

Dottrina che la costituzione *Gaudium et Spes* ricorda esplicitamente in un paragrafo dal titolo « 1 beni della terra e loro destinazione a tutti gli uomini », riferendosi proprio a san

Tommaso:

« Dio ha destinato la terra e tutto quello che essa contiene all'uso di tutti gli uomini e popoli... Pertanto, quali che siano le forme concrete della proprietà, adattate alle legittime istituzioni dei popoli, secondo le circostanze mutevoli e diverse, si deve sempre tener conto di questa destinazione universale dei beni. Perciò l'uomo, usando di questi beni, deve considerare le cose esteriori che legittimamente possiede, non solo come proprie, ma an

13 San ToMMASO, *Summa theologiae*, I-II, q. 66, a. 2. Egli invoca i Tm 6,17-18: « Ai ricchi in questo mondo raccomanda [Volg. *praetipe*]... di essere pronti a dare [Volg. *facile tribuere*] ».

che come comuni, nel senso che possano giovare non unicamente a lui, ma anche agli altri » (GS 69,1).

R vero, la spiegazione data da san Tommaso potrebbe far credere che egli neghi ciò che poco prima ha affermato, ed è certo che la « necessità » di cui parla è suscettibile di diverse estimazioni. Tuttavia egli ha cura di precisare che, in questo caso, l'uomo - si noti che non si tratta solo del cristiano - « deve facilmente parteciparli (i beni) agli altri [*de facili*] », per conseguenza senza farsi pregare e senza essere meno ancora obbligato da una legge che ve lo costringa: e ciò suppone un distacco radicale.

Siamo esattamente nella prospettiva considerata dagli Atti: il cristiano considera ciò che possiede come qualcosa che deve servire ai bisogni di tutti; in caso di necessità del prossimo, questa disposizione d'animo si manifesta in gesti concreti, dando agli indigenti quello di cui mancano, « secondo il bisogno di ciascuno » (At 2,45; 4,35). Tra cristiani, se essi praticano una tale « comunione fraterna », è chiaro che la miseria, almeno che non sia di tutti, è inconcepibile. Era questa la legge già promulgata dal Deuteronomio per il popolo d'Israele: « Non vi sarà alcun bisognoso in mezzo a voi » (Dt 15,4), ed è ciò che ribadisce esplicitamente il secondo « sommario » degli Atti: « Nessuno infatti era bisognoso tra loro » (At 4,34).

La comunione fraterna e l'eucaristia

Ora, ciò che importa alla nostra trattazione è che gli Atti presentano una tale « comunione fraterna » non solo come una delle componenti della comunità cristiana, accanto a « l'insegnamento degli apostoli », ma anche come una condizione de « la frazione del pane ». Perché una comunità cristiana possa celebrare degnamente il mistero eucaristico, non basta che un certo numero di fedeli sia assiduo ad ascoltare la predicazione della dottrina del Cristo e si riunisca in determinati momenti, la domenica, per offrire al Signore un culto pubblico; è necessario che si sforzino di formare tra loro, durante la settimana, una vera comunità, una famiglia, i cui membri si considerino come dei veri fratelli. La celebrazione dell'eucaristia non comporta solo che coloro che vi partecipano si sentano uniti tra loro durante la funzione liturgica, ed esprimano anche questa unione con determinati gesti esterni, come il bacio di pace o anche la distribuzione di qualche elemosina: essa esige in realtà una trasformazione molto più profonda, quella di tutta la vita.

In altri termini, l'eucaristia presuppone la vita di carità che essa esprime, allo stesso modo che il battesimo, come abbiamo notato, presuppone la fede di cui è il segno e l'espressione. San Tommaso non esita affatto a stabilire questo parallelo:

« Come il battesimo è chiamato sacramento della fede, così l'eucaristia è chiamata sacramento della carità, che è il vincolo della perfezione » ».

Del resto, come il battesimo, segno della fede, ne è anche la sorgente, così l'eucaristia, espressione della carità, ne è l'alimento per eccellenza. Due aspetti che, lungi dall'escludersi, si implicano a vicenda, e che il Vaticano II riafferma, come vedremo, con particolare insistenza 15.

Il S. TOMMASO, Summa theologiae, iii, q. 73, a. 3 ad 3 um.

l' Vedi cap. vi, pp. 93-100.

78

Capitolo v

La vita cristiana di carità e il culto spirituale

Il legame tra vita cristiana ed eucaristia, già così evidentemente attestato dai passi del Nuovo Testamento che abbiamo esaminato, lo troviamo ancor più confermato dall'uso che esso fa della terminologia cultuale, uso che, a prima vista, può lasciare sconcertati; potrebbe anzi indurre alcuni a concludere che il Nuovo Testamento neghi la legittimità di ogni culto propriamente detto, se non apparisse evidente da altri testi del Nuovo Testamento stesso l'esistenza del culto eucaristico: basti pensare alla descrizione della cena del Signore in 1 Cor 11,17-34.

1. « Questo è il vostro culto spirituale »

È certo che san Paolo in modo particolare, in più luoghi, identifica, fino a non più distinguerli, culto cristiano e vita cristiana. Così la parte morale della lettera ai Romani inizia con la seguente dichiarazione:

« Vi esorto, o fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire le vostre persone come sacrificio [letteralmente: ostia o vittima] vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale » (Rm 12,1).

Il senso è chiaro: l'Apostolo intende opporre il culto nuovo al culto antico, di cui usa appositamente la terminologia. Quello consisteva nell'offrire vittime immolate; il cristiano deve offrire la sua propria persona nella sua vita di ogni giorno: vita che, del resto, è, come sappiamo, una partecipazione alla vita stessa del Cristo: « Non più io, ma Cristo vive in me » (Gal 2,20). Solo un tale « sacrificio vivo » è « santo e gradito a Dio », infinitamente più degli animali che offriva Israele. E, affinché nessuno interpreti male il suo pensiero, san Paolo aggiunge esplicitamente: « Questo è il vostro culto spirituale »; quasi a dire: voi non avete altro culto, e questo è un culto « spirituale »: esso consiste nella vostra vita quotidiana, offerta a Dio: vita di carità totalmente disinteressata come precisamente fu quella del Cristo.

2. Il « culto spirituale » dell'Antico Testamento

È vero, un tale uso metaforico della terminologia cultuale lo si ritrova anche nell'Antico Testamento, in modo particolare nella letteratura sapienziale. Sotto questo aspetto, quindi, il Nuovo Testamento si inserisce in una corrente che non ha iniziato.

La vita cristiana di carità e il culto spirituale

Il libro dell'Ecclesiastico (Siracide), per esempio, non esita ad assimilare esplicitamente al culto giudaico, praticato nel tempio, tutta la vita morale dell'Israelita:

I

« Chi osserva la legge moltiplica le offerte;
chi adempie i comandamenti offre
un sacrificio di
comunione.

Chi serba riconoscenza offre fior di farina; chi pratica l'elemosina fa sacrifici di lode.

Cosa gradita al Signore è astenersi dalla malvagità, sacrificio espiatorio è astenersi dall'ingiustizia »

(Sir 35,1-3).

Secondo Ben Sira, la pratica della legge è un « culto spirituale », sí, ma che si aggiunge all'altro, senza affatto sostituirlo. Subito dopo questa enumerazione di sacrifici « spirituali », infatti, segue una serie di pratiche rituali, in cui la terminologia culturale conserva il suo senso proprio:

« L'offerta del giusto arricchisce l'altare,
il suo profumo sale davanti all'Altissimo.
Il sacrificio dell'uomo giusto è gradito,
il suo memoriale non sarà dimenticato.
Glorifica il Signore con animo generoso,
non essere avaro nelle primizie che offri.
In ogni offerta mostra lieto il tuo volto,
consacra con gioia la tua decima » (vv. 5-8).

Altrove si tratta di un « culto spirituale », che viene praticato nell'impossibilità di poter adempiere al dovere del culto propriamente detto.

Cosí ' nella parte greca del libro di Daniele, Azaria, nella fornace, rimpiange il tempo in

cui era ancora possibile il culto nel tempio di Gerusalemme:

« Ora non abbiamo piú né principe, né capo, né profeta, né olocausto, né sacrificio, né oblazione, né incenso, né luogo per presentarti le primizie e trovar misericordia. Potessimo esser accolti con il cuore contrito e con lo spirito umiliato, come olocausti di montoni e di tori, come migliaia di grassi agnelli. Tale sia oggi il nostro sacrificio davanti a t e ti sia gradito, perché non c'è delusione per coloro che confidano in te » (Dan 3,38-40).

3. Il « culto spirituale » del

Nuovo Testamento

Con il Nuovo Testamento si produce un netto cambiamento. Si continua ad usare la terminología cultuale per il culto giudaico e il culto pagano. San Luca parla di « servizio » compiuto dal sacerdote Zaccaria (Lc 1,23) o dalla profetessa Anna, che « serviva nel tempio giorno e notte » (Lc 2,37). Santo Stefano, mutuando per altro le sue espressioni dall'Antico Testamento, rievoca il « sacrificio » del vitello d'oro (At 7,41) come la lettera agli Ebrei quello di Abele (Eb 11,4), senza contare naturalmente le numerose allusioni ai sacrifici previsti dal rituale del Levitico (5,1 ss). Gli Atti ricordano le offerte rituali che Paolo, conformemente alle prescrizioni dell'Antico Testamento e per consiglio di Giacomo, accetta di compiere in favore dei quattro nazirei (At 21,26). Così pure, il termine tecnico di « culto » [latreía] è usato da Paolo in Rm 1,21 per indicare il culto dei pagani.

Il Nuovo Testamento usa anch'esso questa stessa terminología a proposito del Cristo, il cui « culto » è di un genere assai particolare, poiché consistette nell'offrire la sua stessa persona in un atto supremo di obbedienza e di amore, ossia nel « passare al Padre » (cfr Gv 13,1) con la sua morte e la sua risurrezione, ritornando così al Padre suo e portando con se anche noi. Questa è la « liturgia » del « mediatore della Nuova Alleanza », ampiamente descritta nella lettera agli Ebrei (Eb 8,6; 9, 11-14; 10, 19-22 ecc.).

Ma quando si tratta del culto dei cristiani, il Nuovo Testamento è così profondamente cosciente che questo culto differisce radicalmente dal culto giudaico, ed a piú forte ragione da quello pagano, che accuratamente evita di usare la stessa terminología, per descriverlo con dei termini che non avevano niente di specificamente cultuale: la « frazione del pane » (At 2,42 e 46; 20,7 e 11; 1 Cor 10,16), la « cena del Signore » (1 Cor 11,20) ', la « mensa del Signore » (1 Cor 10,21), il « calice di benedizione » o il « calice

del Signore » (1 Cor 10,16 e 21). Esso ha riservato, invece, sistematicamente la terminologia cultuale per indi

1 Cfr cap. iv, pp. 59-60.

care la vita di carità sia dei fedeli sia degli apostoli: nel qual caso si tratta direttamente della vita apostolica.

Come esempio prendiamo la lettera ai Filippesi. Al capitolo 2 san Paolo indica l'eventuale offerta del suo sangue con il termine cultuale di « libagione » e parla di « liturgia » e di « sacrificio » per significare non già atti di culto, ma - sono possibili due interpretazioni - sia la vita di fede dei Filippesi (come in Rm 12,1 la vita di carità dei cristiani era chiamata un « sacrificio » e un « culto spirituale »), sia il ministero apostolico dello stesso Paolo, che offre al Signore la comunità di Filippi, secondo un'immagine cara all'Apostolo e che ritroveremo in Rm 15,16:

« E anche se il mio sangue deve essere versato in libagione sul sacrificio e sull'offerta [letteralmente: la liturgia] della vostra fede, sono contento e ne godo con tutti voi; allo stesso modo anche voi rallegratevi e godetene con me » (Fil 2,17-18).

Alla fine dello stesso capitolo Paolo ricorda il suo « compagno di lavoro e di lotta », Epafrodito, che i Filippesi « hanno inviato » presso Paolo per « sovvenire alle sue necessità » (Fil 2,25). Ora, al v. 30, quest'atto di carità è chiamato una « liturgia », esattamente come la « colletta » della Chiesa dei gentili a favore

2 Vedi J. HUBY, *Le epistole della prigionia*, Studium, Roma 1959, p. 273, dove espone le due interpretazioni, con preferenza della seconda.

La vita cristiana di carità e il culto spirituale

dei « poveri » di Gerusalemme (2 Cor 9,12; cfr Rm 15,27):

« Accogliete dunque nel Signore con piena gioia e abbiate stima verso persone come lui: per la causa di Cristo egli rasentò la morte, rischiando la propria vita per sostituirvi nel servizio presso di me [letteralmente: supplire la liturgia in mio

favore, tés pros eme leiturgias, che voi non avete potuto compiere] » (Fil 2,29-30).

All'inizio del capitolo 3, Paolo, come in Rm 12,1, mette in opposizione il « culto spírítua-' le » dei cristiani con le pratiche rituali dei « circoncisi »:

«Guardatevi da quelli che si fanno circoncidere-! Siamo infatti noi i veri circoncisi, noi che rendíamo il culto mossi dallo Spirito di Dio [oppure secondo un'altra versione: "noi che serviamo Dio in spirito "] » (Fil 3,2-3).

Alla fine del capitolo 4 allude nuovamente alle elemosine dei Filippesi, recategli da Epafrodito e chiamate, questa volta, se non proprio col termine di « liturgia », almeno con una serie di termini uno piú « cultuale » dell'altro:

« Adesso ho il necessario e anche il superfluo; sono ricolmo dei vostri doni ricevuti da Epafrodito, che sono un profumo di soave odore, un sacrificio accetto e gradito a Dio » (Fil 4,18).

4. San Paolo « ministro del Vangelo di Dio »

Ma è la lettera ai Romani che, dopo averci fornito il nostro primo esempio (Rm 12,1), ci offre la descrizione piú dettagliata e piú pre

cisa di questo « culto spirituale », a proposito del ministero apostolico di san Paolo. Il Vaticano ii vi si riferisce nel decreto sul ministero e la vita sacerdotale, proprio per presentare questo ministero sul modello di quello dell'Apostolo (po 2,4).

Ecco il testo della lettera ai Romani:

«Tuttavia vi ho scritto con un po' di audacia in qualche parte, come per ricordarvi quello che già sapete, a causa della grazia che mi è stata concessa da parte di Dio di essere un ministro di Cristo Gesù tra i pagani esercitando l'ufficio sacro [o sacerdotale] del Vangelo di Dio, affinché i pagani divengano una oblazione gradita, santificata dallo Spirito Santo » (Rm 15,15-16).

San Paolo si presenta, dunque, come un ministro di Cristo Gesù presso i pagani: un « celebrante », se si dà qui al termine greco leitourgos una

sfumatura culturale a motivo del contesto; comunque, la sua funzione, il suo ministero consiste nel compiere, se non proprio un atto sacerdotale - il termine greco impiegato *hierourgein* non sembra essere, infatti, usato esclusivamente per i sacerdoti dell'Antico Testamento' - almeno un atto certamente culturale, un sacrificio. Questo sacrificio è l'annuncio del Vangelo o, meglio, ciò che oggi si

3 Cfr C. WIENER in *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus*, 1961, Roma 1963, 11, pagine 399-404. Perciò l'edizione della *Bible de Jérusalem* (1973) non traduce più « sacerdote del Vangelo di Dio », ma « ministro del Vangelo di Dio ».

86

La vita cristiana di carità e il culto spirituale

i

chiamerebbe « l'evangelizzazione », che Paolo concepisce come una « forza divina per la salvezza di coloro che l'accolgono con la fede » (Rm 1,16). Proprio in virtù di questa attività apostolica - quella cioè del Cristo stesso operante per mezzo del suo Apostolo, come Paolo fa notare qualche versetto più in là (Rm 15, 18) - verrà compiuto il solo sacrificio veramente gradito a Dio, che non sa che farne di vittime immolate, ma si preoccupa, invece, degli uomini creati a sua immagine e somiglianza: sono loro, in modo particolare i pagani., di cui l'evangelizzazione è stata affidata a Paolo, che, santificati dallo Spirito Santo, passano dalla condizione carnale a quella spirituale - come la vittima, trasformata dal fuoco sacro, diventava capace di raggiungere Dio' - e costituiscono così un'offerta gradita a Dio, ossia compiono nella realtà e non più in figura questo ritorno a Dio, scopo di ogni sacrificio.

1 Cfr D. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, ii, Le Cerf, Paris 1960, pp. 291-297: « L'olocausto... è il sacrificio che si fa salire sull'altare, o, più verosimilmente, il cui fumo si fa salire verso Dio bruciandolo » (p. 292). L'autore mostra in particolare che il rituale del Levitico « è in contrasto con la teoria secondo la quale la vittima prenderebbe su di sé il peccato dell'offerente, diverrebbe essa stessa peccato. No, essa è una vittima gradita a Dio, il quale, in virtù di questa offerta, toglie il peccato » (p. 297). Vedere anche De vocabolario

redemptionis, Pontificio Istituto Bíblico, Roma 1960, p. 120 con la nota aggiunta nella seconda edizione.

Un uso, cosí caratteristico e cosí ripetuto, di una terminologia cultuale in un senso cosí determinato, manifesta una precisa intenzione. E~so non implica affatto che il Nuovo Testamento rifiuti le legittimità di ogni culto in senso proprio: sappiamo, infatti, che i primi crístiani praticavano il culto eucaristíco. Ma si tratta precisamente di un culto talmente legato alla vita cristiana di carità, che esso forma con questa un'unità inscindibile.

Abbiamo anzi constatato che questa stessa terminologia cultuale, era applicata sistematicamente all'atto supremo di obbedienza e di amore del Cristo, espresso nella sua morte e risurrezione. Ora, e abbiamo visto anche questo, per il Nuovo Testamento la vita cristiana di carità non è altro che una partecipazione alla carità stessa del Cristo, che culmina nella sua morte: « Camminate nella carità nel modo che anche Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Ro in sacrificio di soave odore » (Ef 5,2): carità del Cristo, che ci è comunicata nel mistero eucaristico, sacrificio della Nuova Alleanza, cosí che ciascano di noi può e deve dire con san Paolo: « Ormai non vivo piú io, ma è il Cristo che vive in me » (Gal 2,20).

Per lo stesso motivo, sarebbe facile mostrare che il Nuovo Testamento, quando vuol designare coloro che si potrebbero chiamare i « ministri » di questo culto, evita sistematicamente i termini che indicano le stesse persone presso i Giudei o presso i pagani, e ricorre a una serie di vocaboli che indicano tutti un capo di comunità: episcopos o « sorvegliante », presbyteros o « anziano », bigoumenos o « condottiero », poimén o « pastore », proistamenos o « presidente ». In altri termini, il « ministro del culto » della comunità cristiana è il capo della comunità; un capo, evidentemente, al servizio di essa, secondo il concetto evangelico e cristiano dell'autorità (Lc 22,24-27; Gv 13,12-15) ' ; un capo che presiederà il culto della comunità e sarà di conseguenza rivestito della « sacra potestà » necessaria « per offrire il sacrificio e perdonare i peccati » (po 2,2); un capo il cui potere è quello di Cristo stesso e dunque « radicalmente differente da tutti gli altri modelli umani di potere » '. Il termine, invece, di bierous, « sacerdote », o bierateuma, « sacerdozio », è riservato al Cristo e all'insieme dei battezzati 7.

Allo stesso modo il tempio di pietra, dove si celebrava il culto dell'Antico Testamento, sarà sostituito dalla comunità stessa, « corpo del Cristo risuscitato », come il Cristo l'aveva

1 Cfr p. 28. Questo concetto dell'autorità è richiamato dalla costituzione sulla Chiesa, all'inizio del capitolo 3, dedicato alla struttura gerarchica della Chiesa: « 1 ministri, che sono rivestiti di sacra potestà, servono i loro fratelli » (LG 18,1).

6 J. GALOT, *Le sacerdote catholique*, « Esprit et Vie » 39 (1981) 536.

7 Così nella lettera agli Ebrei (il Cristo) e in 1 Pt 2,5; Ap 1,6; 5,10 (l'insieme del popolo cristiano riferendosi a Es 19,6).

annunciato ai Giudei, scandalizzati di vederlo « scacciare i venditori dal tempio » (Gv 2, 19-21); sarà questo il centro del nuovo culto « in spirito e verità » (Gv 4,20-24). L'eucaristia, infatti, può fare a meno di un tempio di pietre, ma non c'è celebrazione del mistero eucaristico senza una comunità, « assidua alla comunione fraterna » ' una Chiesa presente, fisicamente o no, ma realmente, e di cui l'eucaristia è insieme l'espressione e la sorgente. Più tardi la chiesa di pietre verrà edificata come simbolo e sostegno di questa comunità. Sotto questo aspetto essa è spesso necessaria, ma a condizione, ben inteso, che la sua esistenza non serva a compensare l'assenza di un'autentica comunità.

Questo passaggio dal culto inteso e praticato come un'attività religiosa distinta dalla vita al « culto spirituale » che dà compimento e realizza ciò che i sacrifici « rituali » dell'Antico Testamento prefiguravano, viene messo in luce con grande chiarezza dalla costituzione *Lumen Gentium*, quando essa descrive la partecipazione dei laici al sacerdozio di Cristo:

« Ad essi, che intimamente congiunge alla sua vita e alla sua missione, il sommo ed eterno sacerdote Gesù Cristo concede anche parte del suo ufficio sacerdotale per esercitare un culto spirituale, affinché sia glorificato Dio e gli uomini siano salvati... Tutte infatti le loro opere... se sono compiute nello Spirito, e persino le molestie della vita se sono sopportate con pazienza, diventano spirituali sacrifici graditi a Dio per Gesù Cristo (cfr 1 Pt 2,5), i quali nella celebrazione dell'eucaristia

La vita cristiana di carità e il culto spirituale

sono píssimamente offerti al Padre insieme all'oblazione del corpo del Signore. Così anche i laici, in quanto adoratori ovuncíue santamente operanti [ubique sancte agentes, cioè nella loro vita stessa], consacrano a Dio il mondo » (LG 34,2).

Questo è proprio il « sacerdozio » dei battezzati tanto celebrato dai Padri. Basta riferire un passo, forse meno

conosciuto, dove san Pietro Crísologo commenta precisamente Rm 12,1 da cui siamo partiti 8 :

1

« Vi esorto ad offrire le vostre persone. Così esortando l'apostolo Paolo ha elevato tutti gli uomini alla cima del sacerdozio [ad sacerdotale fastigium provexii]: 0 inaudito munere del pontificato cristiano [inauditum cristiani pontificalus officium], quando l'uomo è divenuto per se stesso e vittima e sacerdote [quando bomo sibi ipse est et bosii et saecerdos], quando è chiesto all'uomo di immolare non una vittima presa fuori da sé, ma deve offrire a Dio in sacrificio se stesso (come ha fatto Cristo)._ t proprio ciò che cantava il profeta [cioè Davide nel Salmo citato in Eb 10,5 a proposito di Cristo]: " Sacrificio e offerte non ha voluto da me, ma tu mi hai formato un corpo ". Sii, tu, o uomo, sii il sacrificio e il sacerdote di Dio [esto, bomo, esto Dei sacrificium et sacerdos] ».

Il sacrificio eucarístico ha precisamente per scopo, come già accennava il testo dalla Lumen Gentium riferito sopra, di permettere ai bat

8 Vedi sopra p. 80. La nuova liturgia delle ore l'ha scelto come lettura per il martedì della quarta settimana del tempo di Pasqua (Discorso 108; PL 52, 499-500).

tezzati di esercitare il loro sacerdozio nella sua pienezza, come lo ripeterà il decreto sul ministero e la vita sacerdotale:

« t attraverso il ministero dei presbiteri che il sacrificio spirituale dei fedeli viene reso perfetto, perché viene unito al sacrificio di Cristo, unico mediatore; questo sacrificio, infatti, per mano dei presbiteri e a nome di

tutta la Chiesa viene offerto nell'eucaristia in modo incruento e sacramentale, fino al giorno del Signore » (po 2,4).

Finalmente la nuova liturgia del giovedì santo, nel Prefazio della messa del crisma, potrà esporre come Cristo, « pontefice della nuova ed eterna alleanza ha voluto che il suo unico sacerdozio [unicum etus sacerdotium] fosse perpetuato nella Chiesa », in quanto cioè « non soltanto egli comunica il sacerdozio regale a tutto il Popolo dei redenti [regali sacerdotio populum acquisitionis exornat], ma con affetto di predilezione sceglie alcuni tra i fratelli e mediante l'imposizione delle mani li fa partecipi del suo ministero di salvezza [ut sacri

sui ministerii liant participes] »¹.

1 La terminologia sembra ispirata da san Leone Magno (Discorso per l'anniversario della sua elezione a Papa, scelto come lettura del breviario per il giorno della sua festa, 10 novembre): da una parte, « tutti i sacerdoti [omnes sacerdotes] », in virtù della « consacrazione dello Spirito Santo », « tutti [universi] resi partecipi della stirpe regale e dell'ufficio sacerdotale [ufficii sacerdotalis] »; dall'altra, « il servizio specifico del nostro ministero [specialem nostri ministerii servitatem] ».

92

1

Capitolo vi

Alcuni testi conciliari

Dopo ciò che i capitoli precedenti ci hanno insegnato su alcuni aspetti biblici del mistero eucaristico, e in modo particolare sullo stretto legame che la Scrittura stabilisce tra la celebrazione eucaristica e la vita cristiana, sarà certamente utile rileggere altri testi conciliari, che pongono in particolare rilievo gli stessi aspetti.

1. Sacrosanctum concillum 10

La costituzione sulla liturgia, al n. 10, presenta l'eucaristia insieme come « culmine [culmen] verso cui tende l'azione della Chiesa » e come « la fonte

[fonsI da cui promana tutta la sua virtú » '. Abbiamo già citato nel capitolo secondo ' i passi che trattano de « la rinnova

1 La medesima formula si ritrova in LG 11,1 sotto la forma: « fonte e apice [Ions et culmenl di tutta la vita crístiana», e in Po 5,2 sotto la forma: «fonte e culmine di tutta Fevangelizzazione».

2 Cfr sopra, p. 40.

zione dell'alleanza di Dio con gli uomini », e che rievocano quella « pressante carità di Cristo », di cui parla san Paolo: « l'amore di Cristo ci incalza », e verso la quale, dichiara il Concilio, « l'eucaristia attrae e accende i fedeli ».

Ora, prima di questa allusione all'affermazione di san Paolo (2 Cor 5,14), il testo conciliare mostra in primo luogo come la partecipazione dei fedeli all'eucarístia non è un punto di partenza, ma di arrivo: un « culmine »; è il termine di tutto l'apostolato della Chiesa:

« Poiché il lavoro apostolico è ordinato a che tutti, diventati figli di Dio mediante la fede e il battesimo, ... prendano parte al sacrificio e alla cena del Signore [sacrificiuni participant et cenam dominicam manducent] » (10,1).

Ma il Concilio si affretta ad aggiungere che, nello stesso tempo, questa partecipazione al mistero eucaristico è il principio di tutta la vita cristiana autentica, e in modo particolare della « comunione fraterna », che ne costituisce la nota specifica:

« A sua volta, la stessa liturgia spinge i fedeli,

" sacramenti pasquali " [sacramentis

nutriti dei

paschalibus saliatil, a vivere in perfetta unione [pietate concordēs] », secondo il senso del termine pietas nell'orazione liturgica che cita il testo conciliare (sc 10,2).

Vi si riconoscono, infatti, com'è indicato nella nota, le parole della bella orazione che fa da

postcommunio nella liturgia della Veglia pasquale, che allora era ripresa la domenica e il lunedì di Pasqua, e che serve anche per tutto il tempo pasquale come orazione nella distribuzione della comunione fuori della messa.

« Infondi in noi, Signore, lo Spirito del tuo amore [SPiritum nobis, Domine, tuae caritatis in] unde, lo Spirito Santo, nel quale il Padre ama il Figlio e tutti gli uomini e che partecipa a noi questo stesso amore, come lo chiedeva il Cristo al termine della sua preghiera sacerdotale: " Che l'amore con cui mi hai amato sia in essi e io in loro " (Gv 17,26)¹ perché coloro che tu hai nutrito del sacramento pasquale [quos sacramentis pascalibus satiasti, oppure, secondo la variante adottata dalla liturgia del venerdì dopo le Ceneri: coloro che hai nutrito dell'unico pane celeste, quos uno pane caelesti satiasti] ¹, tu li stabilisca per la tua pietas nella perfetta unità [tua facias pietate concordēs, ad immagine precisamente dei primi cristiani di Gerusalemme " assidui nella pratica della comunione fraterna " (At 2,42)¹ ».

« Lo Spirito del tuo amore... la tua pietas »: nel primo caso si tratta evidentemente dell'amore stesso con cui Dio ci ama, che lo Spirito ci comunica e con cui noi, a nostra volta, dobbiamo amare i nostri fratelli « come il Cristo ci ha amato »; parallelamente, nel secondo caso, si tratta della pietas di Dio verso di noi: quella misericordia compassionevole'. di cui parla così spesso la liturgia, seguendo i Padri,

3 Nella nuova liturgia l'orazione serve di postcommunio della seconda domenica del tempo ordinario.

in modo particolare san Leone Magno, specialmente in occasione della predicazione quaresimale. La Quaresima era, infatti, per eccellenza il tempo in cui i fedeli dovevano profondamente rinnovarsi nei sentimenti di compassione verso i miseri, perché, secondo san Leone, « il digiuno dei fedeli doveva servire a sfamare i poveri », o, come dice san Gregorio, i fedeli non potevano « essere graditi a Dio, se non avessero dato ai poveri i cibi di cui si sarebbero privati » '.

Infatti, come spiega san Leone, « non vi è alcuna devozione dei fedeli che rallegrì di più il cuore di Dio quanto quella in cui si esercita la loro pietas

verso i poveri, perché il Padre nostro vi riconosce un riflesso della sua pietas » I.

1 San LEONE MAGNO (PL 54,420 e 172). San GREGORIO MAGNO, Regula pastoris 3,19 (PL 77,82-83). Su questo aspetto del digiuno e dell'astinenza cristiana, vedere la tesi di A. GUILLAUME, jeûne et charité dans l'Église latine des origines ai X^ele siècle (in particolare presso san Leone Magno), Editions S.O.S., Paris 1954 (vedere specialmente pp. 117, 118, 153), dello stesso autore, Abstinence du vendredi et charité fraternelle, « Nouvelle Revue Théologique » 83 (1961) 510-521. Si sa che la costituzione Paenitemini di Paolo vi dichiara esplicitamente che l'astinenza del cristiano, al di fuori dei paesi sottosviluppati, dev'essere piuttosto « una testimonianza di ascesi [testimonium abnegationis] » e « nello stesso tempo una testimonianza di carità [testimonium caritatis] verso i fratelli che soffrono la povertà e la fame » (Encbiridion Vaticanum, EDB, Bologna 1977, li, n. 641).

5 San LEONE MAGNO, Sermo 48, o 100 del tempo di Quaresima; PL 54,300.

96

Alcuni testi conciliari

Perciò l'antica liturgia del mercoledì delle Ceneri ci faceva chiedere di iniziare la Quaresima « con conveniente pietà E congrua pietate] », e quella del sabato prima della domenica della Passione ci ricordava che « i digiuni, che abbiamo intrapreso, ci saranno utili solo se sono graditi alla pietas di Dio », se sono, cioè, un riflesso di essa, come spiegava san Leone. Allo stesso modo il nuovo primo prefazio del tempo di Quaresima rievoca, a sua volta, gli officia pietatis e le opere caritatis, e il terzo prefazio ci fa chiedere al Signore « che la vittoria sul nostro egoismo ci renda disponibili alle necessità dei poveri a imitazione della tua bontà ».

L'eucaristia crea, dunque, quella comunità cristiana che le esortazioni morali di san Paolo ci pongono continuamente sotto gli occhi:

i

« Vi esorto dunque, io prigioniero del Signore, a comportarvi in maniera degna della vocazione che avete ricevuto, con ogni umiltà e mansuetudine,

con pazienza, sopportandovi a vicenda con amore, cercando di conservare l'unità dello Spirito per mezzo del vincolo della pace » (Ef 4,1-3).

« Non vogliate rattristare lo Spirito Santo di Dio, col quale foste segnati per il giorno della redenzione. Scompaia da voi ogni asprezza, sdegno, ira, clamore e maldicenza, con ogni sorta di malignità. ~iate invece benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi a vicenda come Dio ha perdonato a voi in Cristo » (Ef 4,30-32).

« Fatevi dunque imitatori di Dio, quali figli carissimi, e camminate nella carità, nel modo che anche Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi » (Ef 5,1-2).

2. Presbvtorum ordinis 6

Questo legame tra l'eucaristia e la vita cristiana è sottolineato anche dal decreto sul ministero e la vita sacerdotale.

Dopo aver dichiarato al n. 5, riprendendo l'espressione della Sacrosanctum concilium, che « l'eucaristia si presenta come fonte e culmine di tutta l'evangelizzazione [fons et culmen totius evangelizationis] » (Po 5,2) e che « la sinassi eucaristica è il centro della comunità dei cristiani presieduta dal presbitero » (Po 5,3), ecco quanto dice verso la fine del n. 6:

« Non è possibile che si edifichi una comunità cristiana se non avendo come radice e come cardine la celebrazione della santissima eucaristia, dalla quale deve quindi prendere le mosse qualsiasi educazione tendente a formare lo spirito di comunità. E la celebrazione eucaristica, a sua volta, per essere piena e sincera deve condurre sia alle diverse opere di carità e al reciproco aiuto, sia all'azione missionaria e alle varie forme di testimonianza cristiana » (Po 6,5; cfr AA 8,3).

Appare chiaro qui che « lo spirito di comunità [spirituni communitatis] », di cui parla il testo conciliare, coincide esattamente con quello che gli Atti chiamano la « comunione fraterna »: questa sì manifesta, sí, anzitutto in seno alla stessa comunità, con la pratica della carità e dell'aiuto scambievole [mutuum aiutorium]; ma la comunità cristiana è tutt'altro che un ghetto: essa è una comunità essenzialmente « missionaria ». Gli Atti, infatti, ce la mostra

no contemporaneamente disperdersi, con l'aiuto delle circostanze esterne, « per i paesi della Giudea e della Samaria » (At 8,1) e, subito dopo, preoccupata di « andare di luogo in luogo per annunciare la parola della Buona Novella » (At 8,4).

In quanto alla « testimonianza cristiana », da essa recata, è soprattutto quella della propria carità ' di questa « comunione fraterna » in virtù della quale « la comunità ecclesiale esercita una vera azione materna nei confronti delle anime da avvicinare a Cristo e viene ad essere, per chi ancora non crede, uno strumento efficace per indicare o per agevolare il cammino che porta a Cristo e alla sua Chiesa » (Po 6,6).

Nessuno, infatti, ignora la forza di una tale testimonianza. Si sa che gli antichi vi erano particolarmente sensibili, e Tertulliano ci racconta come i pagani d'Africa, raeravigliati, dicevano dei loro compagni cristiani: « Guarda, come si vogliono bene » '. E san Giovanni Crisostomo lo ricorda, commentando At 2, 42-45:

«Se pochi fedeli - erano soltanto tre o cinquemila - osarono, di fronte al mondo intero, in cui non avevano che nemici, senza aspettarsi alcuna consolazione, sperimentare con coraggio una vita di comunità, quanto più si potrebbe adesso, che vi sono fedeli in tutto il mondo ! Vi sarebbe an

6 TERTULLIANO, Apologetico 39.

cora un sol pagano ? Neppure uno, io penso. Li attireremmo tutti; ce li faremmo tutti favorevoli » 7.

3. Gaudium et spes 21 e 43

Ma una tale testimonianza non ha perduto niente della sua efficacia. Il Concilio lo sottolinea a proposito dell'ateismo moderno e del « rimedio » da adottare:

« A rivelare la presenza di Dio contribuisce, infine, moltissimo [maxime] la carità fraterna dei fedeli, i quali unanimi nello spirito lavorano insieme per la fede del Vangelo e si mostrano quale segno di unità » (Gs 21,5).

E ciò non fa meraviglia, se si pensa che è proprio questo il segno scelto da Cristo per convincere il mondo della divinità della sua missione:

« Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola,
perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria che tu hai dato a
me,
io l'ho data a loro,
perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me,
perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li
hai amati come hai amato me » (Gv 17,21-23).

1 San GIOVANNI CRISOSTOMO, Omelia Jja sugli Atti degli Apostoli
(PG 60,97-98). Cfr Omelia 72a sul Vangelo di san Giovanni, a proposito di
Gv 13,34: « Non sono tanto i miracoli che guadagnano i pagani, ma la Vita
» (PG 59,394).

100

Alcuni testi conciliari

Non si potrebbe, certo, concepire di questa «comunione fraterna» un
modello più perfetto dell'unità delle tre Persone divine, ognuna delle quali è
interamente ordinata alle altre, ad afium, come insegna la Teologia.

Si vede bene, da ciò, quanto grave è l'errore così fortemente denunciato
dalla Costituzione *Gaudium et Spes* sulla Chiesa nel mondo
contemporaneo: come « uno dei più gravi errori del nostro tempo » -di quei
cristiani che creano un « distacco » tra le loro « attività terrene », da una
parte, e la loro « vita religiosa », dall'altra: vita religiosa, che credono di
poter * far consistere esclusivamente in atti di culto * in alcuni doveri
moralì ». La Costituzione ricorda che « già nell'Antico Testamento i profeti
elevavano con veemenza i loro rimproveri contro questo scandalo » (Gs 43,
1). Ora, se l'Antico Testamento non ammetteva che ci fosse contraddizione
tra l'offerta dei sacrifici e la vita morale, non potendo Dio gradire un popolo
« che lo onora con le labbra, mentre il suo cuore resta lontano da Lui » (Is
29, 13), e se, per piacere a Dio, gli atti di culto esigevano fin da allora la
pratica delle virtù e l'obbedienza alla legge con il Nuovo Testamento il
legame tra il culto specificamente cristiano, interamente centrato
sull'Eucaristia, e la vita cristiana appare singolarmente più stretto. Secondo

San Tommaso i sacrifici dell'Antico Testamento avevano valore in quanto erano una *protestatio fidei*: la manifestazione della fede dell'Israelita

in jahvè, e, implicitamente, nel Cristo ⁸. Il sacrificio eucaristico è certamente anch'esso un atto di fede nel Cristo e nel suo amore; ma è anche una espressione della carità, che ordina tutta la vita del cristiano al servizio dei suoi fratelli, ed è, nello stesso tempo, « la sorgente da cui sgorga questa carità ». Non lo si può separare da questo amore più di quanto si possa separare il Battesimo dalla fede, di cui è il Sacramento. Riprendendo le parole di San Tommaso, citate sopra: « come il Battesimo è chiamato Sacramento della fede, così l'Eucaristia è chiamata Sacramento della carità » ⁹.

⁸ San ToMMASO, *Summa Theologica*, I-II, p. 103, n. 2; cfr J. Lécuyer, *Réflexions sur la théologie du culte selon saint Thomas*, in *Revue thomiste*, 1955, pp. 339 ss.

⁹ Cfr cap. IV, p. 80.

Indice

7 Prefazione (+ Carlo Maria Martiní, Arcivescovo di Milano)

9 Presentazione

i. L'eucaristia sacrificio d'alleanza

- 14 1. « Ecco il sangue dell'alleanza... »
- 17 2. La rinnovazione dell'alleanza sotto Giosuè
- 24 3. Istituzione dell'eucaristia e legge dell'alleanza

31

32 36 40

ii. L'eucaristia sacrificio della Nuova Alleanza

- 1. La legge scritta nei cuori
- 2. Il comandamento «nuovo »

3. Due testi conciliari

45 111. L'eucaristia sacrificio della nuova
Pasqua

45 1. Il Cristo agnello pasquale secondo san Gio-
vanni

48 2. Il contesto pasquale dell'istituzione del
l'eucaristia

51 3. La Pasqua giudaica

59 iv. Eucaristia e comunione fraterna

60 1. La « fractio panis » in Atti 2,42

63 2. Preghiere e frazione del pane

65 3. L'insegnamento degli apostoli

69 4. L'unione fraterna

77 5. La comunione fraterna e l'eucaristia

79 v. La vita cristiana di carità e il culto

spirituale

79 1. « Questo è il vostro culto spirituale »

80 2. Il « culto spirituale » dell'Antico Testa-
mento

82 3. Il « culto spirituale » del Nuovo Testa-
mento

4. San Paolo « ministro del Vangelo di Dio »

85

93 vi. Alcuni testi conciliari

93 1. Sactosanctum concilium 10

98 2. Presbyterorum ordinis 6

100 3. Gaudium ex spes 21 e 43