

# Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## QUARTA DOMENICA DOPO IL MARTIRIO DEL PRECURSORE

A differenza della naturalità di latte e miele, pane e vino sono un intreccio tra coltivazione agricola e capacità tecnica di lavorazione della materia prima. Proprio da questo intreccio nasce la loro ricca valenza simbolica.

Il cibo e la bevanda s'integrano così nella mitologia drammatica e ciclica del vegetale. Gaston Bachelard – che ha le sue origini in Champagne – coglie subito il ruolo microcosmico zodiacale del vino, che «nel più profondo delle cantine ricomincia il cammino del sole nelle case del cielo». Il simbolismo alimentare è nettamente contaminato dalle immagini cosmiche e cicliche di origine agraria.

Il vino «fiorisce» proprio come la vite, è un vivente di cui il vignaiolo è responsabile e guardiano; è la bevanda sacra: segreta, nascosta, ed allo stesso tempo acqua di giovinezza. E il vino si unisce a questa costellazione di simboli nella tradizione semitica, da Gilgameš a Noè (Gn 9,20-27): la Dea Madre era soprannominata «la madre ceppo di vite»; la dea Sidhuri, «la donna del vino»; ella non è altri che la Calipso dell'Odissea, la dea che abita un'isola al centro, nell'ombelico del mare. Il vino è simbolo della vita nascosta, della giovinezza trionfante e segreta. Per il rosso del suo colore, è una riabilitazione tecnologica del sangue. Il sangue ricreato dal torchio è il segno di un'immensa vittoria sulla fuga anemica del tempo. Latte naturale e vino artificiale si confondono nel giovanile godimento dei mistici.

Da qui deriva il ruolo sacramentale della consumazione dei «vini» non solo presso i semiti, i cristiani, e soprattutto i mandei, ma ancora presso gli indiani dell'America del Sud e i germani. Georges Dumézil ha insistito sul ruolo importante che svolge in questi ultimi il banchetto rituale, la bevuta e la ubriacatura collettiva. [...]

Il culto del grano, e quindi prima ancora, la coltivazione del grano – frumento o mais che sia poco importa – presuppone un passaggio che si sarebbe compiuto al tempo del passaggio dalle culture di grande caccia alle culture sedentarie e agricole. Ciò comporta una società in cui la drammatizzazione del tempo e delle stagioni fosse divenuta l'ossatura essenziale per il ciclo agricolo.

Pane e vino sono la quintessenza del cibo e della bevanda di vita. Anche a Babilonia essi costituivano gli elementi del pasto culturale: Adapa era il fornaio divino. Il pane, ottenuto dalla cottura della farina, previa macinazione dei chicchi, divenne, per l'uomo che sapeva vedere oltre la superficie delle cose, il simbolo principale della trasformazione della materia prima vivente, la sola che, se consumata, può conservare la vita. Nel culto di Mitra aveva luogo un pasto sacro di pane e acqua, in ricordo del pasto consumato da Mitra prima della sua ascensione al cielo. Dei misteri eleusini faceva parte il cibarsi del *κυκεών* (*kykeōn*), un liquido fatto con farina, acqua e spezie varie. Così si sperava di ottenere la vita divina.

Il costume molto diffuso di far cuocere delle figurine umane di pasta ricorda i culti in cui veniva idealmente consumato un corpo divino sotto forma di pane, un dono della collaborazione di sole e terra, ma con la partecipazione del lavoro umano. Il pane e il vino rientrano fra i doni miracolosi di cielo e terra (cf la "trascrizione" dell'inno ad Aton in Sal 104,15).

Già ad Ugarit è attestato un pasto rituale con pane e vino. Si veda KTU 1.14 II 6-26 e KTU 14 III 50 – IV 7:

*Kirta ritornò in sé ed era un sogno,  
il servo di El, ed era una rivelazione.  
Si lavò e si preparò,  
lavò le sue mani sino al gomito,  
le sue braccia sino all'omero.  
Entrò nell'ombra della sua tenda,  
prese un agnello sacrificale in mano,  
un agnellino con entrambe le mani;  
prese una misura di pane per l'offerta,  
le viscere di un uccello sacrificale;  
versò vino in una coppa d'argento,  
miele in una coppa d'oro;  
salì in cima alla torre,  
montò sul dorso delle mura;  
alzò le sue mani al cielo,  
sacrificò al Toro El, suo padre,  
onorò Ba'al con il suo sacrificio,  
il figlio di Dagān con la sua provvigione.*

Analogamente, si ricordi l'antica testimonianza relativa a Melkišēdeq, recensita in Gn 14,18-20. Anche il banchetto di donna Sapienza (Pr 9,1-6) è a base di pane e vino. [...]

Al valore del pane quale cibo di vita, dal significato ampio e di grande rilevanza spirituale, viene contrapposto il pane materiale, che non basta alla vita dell'uomo (cf Dt 8,3). L'uso del pane e del vino, considerati il cibo e la bevanda più puri, permane nella comunità di Qumran e poi nella prima comunità cristiana, che intreccia il pasto quotidiano di Qumran con la celebrazione annuale della pasqua (nel cui rito, propriamente, pane e vino sono in secondo piano rispetto all'agnello e alle erbe).<sup>1</sup>

LETTURA: 1 Re 19,4-8

Leggere questa breve scena del *Libretto di Elia* estrapolata dal proprio contesto originario è operare su di essa una forzatura ermeneutica. È pur vero, d'altra parte, che la tradizione esegetica patristica e soprattutto l'iconografia hanno sempre interpretato la «focaccia cotta su pietre roventi» come una figura eloquente del pane eucaristico quale «pane del cammino».

È però buona cosa per colui che vuole apprezzare il valore originario di questo racconto non perdere il quadro narrativo del *Libretto di Elia* nel suo complesso e la sequenza da cui è stata tratta la scena letta nella liturgia.

Non vi è purtroppo tempo e spazio per approfondire qui l'analisi complessiva del *Libretto*, il cui materiale narrativo raccolto dalla storiografia dtr si trova in 1 Re 17-19; 2 Re 1,2-17a; 2 Re 2,1-18.

Mi limito a dare la struttura completa di questo splendido itinerario spirituale costruito attorno alla figura di Elia, il Tisbita:

<sup>1</sup> G. BORGONOVO, "Venite, mangiate il mio pane e bevete il vino che ho preparato per voi" (Pro 9,5). *Analisi simbolica di un tema biblico*, in *Mangiare la bellezza. Teologia e saperi a confronto*, a cura di S. BIANCU (Teologia e Saperi), Cittadella Editrice, Assisi 2006, pp. 19-39.

---

PRIMO TEMPO:

1<sup>a</sup> parte  
(lunga)

**L'eroe di יְהוָה**

- 1) presso il torrente Kerit: Elia decreta la siccità e ne rimane vittima (1 Re 17,1-7)
- 2) a Sarepta di Sidone: presso la vedova (1 Re 17,8-24)
- 3) sul monte Carmelo: confronto con i profeti di Ba'al e fine della siccità (1 Re 18)

2<sup>a</sup> parte  
(breve)

**Crisi ed esperienza mistica**

- 4) la fuga a Bersabea, il deserto e l'esperienza del *qôl d'ēmāmāh daqqāh* (1 Re 19,1-18)

---

SECONDO TEMPO:

3<sup>a</sup> parte  
(lunga)

**Ritiro sul monte**

- 1) La scelta del discepolo (1 Re 19,19-21)
- 2) La denuncia di Ahab e Gezabele per la vigna di Nabot (1 Re 21)
- 3) Sul monte: contro Acazia, figlio di Ahab, e i capi di cinquanta (2 Re 1,2-17a)

4<sup>a</sup> parte  
(breve)

**Verso l'illuminazione finale**

- 4) La discesa al Giordano e il rapimento al cielo (2 Re 2,1-14)

**Epilogo:** il corpo di Elia (2 Re 2,15-18)

---

<sup>1</sup> Ahab raccontò a Izebel tutto ciò che Elia aveva fatto e come aveva ucciso di spada tutti i profeti. <sup>2</sup> Allora Izebel inviò ad Elia un messaggero a dirgli:

– Che gli dei mi facciano questo male e ancora peggio, se domani a quest'ora non avrò reso la tua vita come la vita di ognuno di essi!

<sup>3</sup> Elia se ne avvide, si alzò e se ne andò per mettere in salvo la vita.\*

Arrivò a Bersabea, che si trova in Giuda, e lì lasciò il suo servo.

<sup>4</sup> S'inoltrò quindi nel deserto camminando per tutto un giorno e andò a sedersi sotto una ginestra. Qui si augurò di morire dicendo:

– Ora basta, יְהוָה, prendi la mia vita perché io non sono migliore dei miei padri.

<sup>5</sup> Poi si sdraiò e si addormentò sotto quella ginestra. Ma un messaggero lo toccò e gli disse:

– Lèvati e mangia!

<sup>6</sup> Egli guardò ed ecco che vicino al capo c'era una focaccia cotta su pietre infuocate e una brocca d'acqua. Mangiò e bevve, poi tornò a sdraiarsi.

<sup>7</sup> Il messaggero di יְהוָה venne una seconda volta, lo toccò e gli disse:

– Lèvati e mangia, altrimenti troppo lungo sarà per te il cammino.

<sup>8</sup> Si levò, mangiò e bevve. Poi, sostenuto da quel cibo, camminò per quaranta giorni e quaranta notti fino al monte di Dio, lo Horeb.

La struttura narrativa di 1 Re 19,1-18 è molto efficace. A scandire il movimento scenico sono gli spostamenti di Elia e quindi i verbi di movimento, soprattutto il verbo *bôʿ*, «entrare, giungere», che segna quattro tappe:

- 1) dal luogo dove si trova Elia sino a Bersabea (v. 3a: *wajjābōʿ b'ēr šebaʿ*);

\* L'espressione ebraica *wajjēlek ʿel-napšô* «se ne andò alla vita» è volutamente ambigua: «se ne andò per mettersi in salvo» oppure «se ne andò per togliersi la vita»?

- 2) da Bersabea sino al monte di Dio, lo Ḥoreb (v. 4: *waajjābōʾ wajjēšēb*);
- 3) nella caverna dello Ḥoreb (v. 9a: *wjābōʾ-šām*);
- 4) dalla caverna, verso il deserto di Damasco (v. 15: *ûbāʾtā*).

La prima scena comprende i vv. 1-3a. Il v. 3b, infatti, va unito a quanto segue, perché giunto a Bersabea le strade di Elia e del suo servo si separano (cf l'inizio del v. 4, che presuppone un tempo narrativo precedente cui agganciarsi). Si noti la concatenazione tra il racconto dell'azione di Elia (Aḥab: v. 1), la reazione di Gezabele (v. 2) e la controreazione di Elia (v. 3a).

Davanti al potere della regina malvagia, Elia abbandona: forse per timore,<sup>2</sup> ma soprattutto per la crisi che lo sta abbattendo. La vittoria sul Carmelo (1 Re 18) è stata solo un'apparente apoteosi; ora egli si sente uno sconfitto, davanti allo strapotere di Gezabele. Spetterebbe a Dio difendere il suo profeta ed entrare direttamente in azione. E invece, silenzio assoluto.

La scena seguente (vv. 3b-8), che interessa la lettura liturgica, si articola anch'essa in tre momenti: la lamentazione disperata con il gesto provocatorio di Elia (vv. 3b-4) e i due interventi del messaggero divino (vv. 5-6 e 7-8). I tre i momenti della scena sono caratterizzati da numerosi verbi in sequenza narrativa. Essi creano un ritmo serrato, se si considera la relativa brevità della composizione, e uno stile che in termini musicali definiremmo "fugato": vi sono ben sei verbi nel primo momento (sempre con soggetto Elia), dieci nel secondo (8 con soggetto Elia; 2 con soggetto il messaggero divino), sette nel terzo (3 con soggetto il messaggero; 4 con soggetto Elia).

Il primo momento è caratterizzato dalla parola pronunciata da Elia, ovvero la sua preghiera di lamentazione; mentre il secondo e il terzo momento riportano la parola del messaggero divino, dapprima soltanto un invito a mangiare (*qûm ʾēkôl*), poi l'invito ampliato dalla motivazione (*qûm ʾēkôl kî rab mimme<sup>e</sup>kā haddārek*).

Il *crescendo* nei tre momenti è dato dalla *posizione fisica* del protagonista: dapprima Elia si augura la morte *inoltrandosi* nel deserto (vv. 3b-4); poi *giace* (*šākab* è anche il verbo del morire; vv. 5-6) e non si alza nemmeno per mangiare e bere, nonostante l'invito del messaggero: *qûm ʾēkôl* «alzati, mangia»; nel terzo momento (vv. 7-8), finalmente, *si alza* a mangiare e bere, e con la forza di quel cibo cammina quaranta giorni e quaranta notti.

**vv. 4-8:** Il proposito di Elia è evidente: lasciando il servo a Bersabea e volendo proseguire nel deserto da solo e senza scorte, egli ha in mente di lasciarsi morire. La distanza di un giorno di cammino nel deserto è quanto basta per assicurarsi la morte... a meno che intervenga qualche segno dall'alto, come un tempo era avvenuto con Ismaele e Agar. Elia non escogita quindi un suicidio qualsiasi, ma espone la propria vita al rischio della morte, ponendola nelle mani di יְהוָה e provocandolo a intervenire.

Ciò viene esplicitato dalla breve lamentazione del v. 4b, che sarà ripresa anche da un altro profeta in crisi, Giona (cf Giona 4,3: *w<sup>e</sup>cattāh יְהוָה qah-nāʾ ʾet-napšî mimmenî* «e dunque, יְהוָה, prendi la mia vita»), sebbene la motivazione del romanzo post-esilico sia diversa (*kî tōb môtî... mēhajjāj* «perché la mia morte è migliore... della mia vita»). Nella lamentazione di Elia, invece, il pensiero corre subito a Mosè (*kî-lōʾ-tōb ʾānōkî mēʾābōtāj*): Elia deve ancora comprendere che

<sup>2</sup> Nel v. 3 leggo con la vocalizzazione massoretica *wajjar* «e vide». Le versioni antiche (e alcuni manoscritti ebraici) preferiscono vocalizzare *wajjirā* «ed ebbe paura». Le vocali del testo ebraico non cambiano, ma in questo modo si suppone che Elia *tema* Gezabele. Il viaggio di Elia è invece un pellegrinaggio, più che una fuga. Egli se ne va non tanto per paura, ma soprattutto perché in crisi con il suo Dio: dov'è il Dio di Abramo? dov'è il Dio dell'esodo? Ad Abramo non era forse stato promesso: «Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò» (Gn 12,3)? Dov'è dunque la verità di questa promessa?

la rivelazione di  $\overline{\text{ADONAI}}$  è grazia e perdono, non merito per le grandi imprese compiute nel suo nome.

Il riferimento a Ismaele (Gn 21,14-21) è segnalato dal narratore anche dalla scelta di *rōtem* «ginestra»,<sup>3</sup> quale grosso arbusto sotto cui fermarsi (*wajjēšeb*). Esso richiama quell'arbusto (*ʿahad śihîm*) sotto cui Agar aveva posto Ismaele: da lì  $\overline{\text{ADONAI}}$  aveva udito il pianto del fanciullo. Elia non è un fanciullo per piangere; è un uomo vinto, e si addormenta. Lo “spazio” del sonno non appartiene all'uomo, ma a Dio: per il salmista (cf, ad es., Sal 3,6 e 4,9)  $\overline{\text{ADONAI}}$  diviene sicurezza quando la coscienza non è all'erta; per Elia il sonno diviene un gesto di sfida lanciato a  $\overline{\text{ADONAI}}$ , perché intervenga.

La “duplicazione” dei vv. 5-6 e 7-8 – come in altre parti del ciclo di Elia – è uno stilema importante per lo svolgimento dell'azione. I due quadri vanno letti in sovrapposizione, per comprendere il progredire dell'azione:

- la prima volta il narratore parla genericamente di un *malʿak*: Elia quindi può avere la scusante di una pura casualità, di una persona di passaggio; la seconda volta, in modo ormai certo, Elia lo identifica con un *malʿak*  $\overline{\text{ADONAI}}$ ;
- il primo invito del messaggero è posto in atto solo parzialmente da Elia, forse a significare la mancanza di convinzione nel leggere il segno: rimane sdraiato a mangiare e bere, e subito si riaddormenta; la seconda volta, comprendendo il segno, è pronto a rialzarsi (*wajjāqom*) e a rimettersi in cammino;
- nel v. 6, il narratore esplicita che si tratta di una «focaccia [cotta su] pietre roventi» (*ʿūgat r̥šāpîm*) e di un « orcio d'acqua » (*šappahat mājim*): la *ʿūgāh* era stata chiesta da Elia alla vedova di Sarepta (1 Re 17,13). Ora, Dio – a suo modo e a suo tempo – realizza il desiderio del profeta. Ma è anche possibile richiamare la manna e l'acqua con cui il popolo è stato provvidenzialmente nutrito nel suo cammino esodico. La seconda volta non viene più menzionato di quale cibo e di quale bevanda si tratti, ma è esplicitata la motivazione che accompagna il comando di mangiare, motivazione che è la risposta alla crisi di Elia (*kî rab mim̥kā haddārek* da cf con il *rab ʿattāh*  $\overline{\text{ADONAI}}$  del v. 4b);
- i quaranta giorni e le quaranta notti sono un riferimento al tempo trascorso da Mosè sul monte di Dio (cf Es 34,28), confermato anche dalla mèta del cammino di Elia, lo Horeb; è possibile anche un riferimento ai quarant'anni trascorsi da Israele nel deserto. Elia ha bisogno d'incontrare di nuovo il Dio dell'esodo, per comprendere *chi* Egli sia, perché la “divinità” a favore della quale egli ha sempre pensato di combattere sembra assente.

Elia, nel deserto di Bersabea, riceve dunque la conferma: la sua vita è importante agli occhi di Dio, quanto quella di Ismaele e quella di tutto il popolo durante il cammino nel deserto. Ma questo non basta ancora al nostro narratore: egli vuole mostrarci che questo Dio ha da dire qualcosa al suo profeta, perché capisca che  $\overline{\text{ADONAI}}$  non è solo *una* divinità vincente: è il Dio *trascendente*, “Altro” rispetto agli angusti schemi umani.

SALMO: Sal 33(34),2-3. 6-9

## ✠ Il tuo pane, Signore, sostiene i poveri in cammino.

<sup>2</sup> Benedirò  $\overline{\text{ADONAI}}$  in ogni tempo,

<sup>3</sup> *rōtem* è ricordato poche volte nella Bibbia Ebraica; oltre al nostro passo, in Sal 120,4 e Gb 30,4.

sulla mia bocca sempre la sua lode.

<sup>3</sup> Io mi glorio in *ADONAI*:

i poveri ascoltino e si rallegriano.

*R*

<sup>6</sup> Guardate a lui e sarete raggianti,  
i vostri volti non dovranno arrossire.

<sup>7</sup> Questo povero grida e *ADONAI* lo ascolta,  
lo salva da tutte le sue angosce.

*R*

<sup>8</sup> L'angelo di *ADONAI* si accampa  
attorno a quelli che lo temono, e li libera.

<sup>9</sup> Gustate e vedete com'è buono *ADONAI*;  
beato l'uomo che in lui si rifugia.

*R*

#### EPISTOLA: I Cor 11,23-26

I Cor 11,2 – 14,19 forma un'unica sezione tematica dedicata ai raduni della comunità, sebbene siano toccati tre aspetti diversi:

- a) 11,2-16: il ruolo delle donne nelle assemblee liturgiche
- b) 11,17-34: il modo di celebrare la Cena del Signore
- c) 12,1 – 14,19: i doni spirituali

Il paragrafo che interessa la pericope odierna è I Cor 11,17-34. In esso, Paolo insiste affermando che non ci può essere reale celebrazione della Santa Cena fintantoché le assemblee liturgiche sono inficiate da comportamenti indegni che portano a divisioni e fazioni, senza essere contrassegnati da quella preoccupazione “per gli altri” che Gesù ha manifestato durante l'Ultima Cena.

Il paragrafo è sviluppato in cinque passi:

- a) 11,17-22: una descrizione della condotta della comunità di Corinto per la quale Paolo non ha motivo di lode su questo aspetto. Benché si radunino insieme per mangiare insieme la Cena, il loro comportamento è segno di divisioni e di fazioni, manifestando così disprezzo per la chiesa di Dio;
- b) 11,23-25: la *tradizione* dell'istituzione della Cena del Signore;
- c) 11,26-28: l'interpretazione di Paolo del significato della memoria della Cena: l'accoglienza della Cena deve essere eseguita in modo degno;
- d) 11,29-32: il verdetto di Paolo sulla situazione e la sua relazione al *giudizio*;
- e) 11,33-34: le conclusioni operative di Paolo a riguardo dell'*incontrarsi* in comunità.

Il brano liturgico odierno comprende quindi il punto b) e il versetto iniziale del punto c).

<sup>23</sup> Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: che il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane <sup>24</sup> e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: «Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me». <sup>25</sup> Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me».

<sup>26</sup> Ogni volta, infatti, che mangiate questo pane e bevete al calice voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga.

**vv. 23-25:** Il versetto inizia con il linguaggio tecnico della *tradizione*, in greco *παραλαμβάνω* «ricevere» e *παραδίδωμι* «trasmettere, consegnare», verbi che traducono l'ebraico *qibbēl* e *māsar* (cf lo stesso linguaggio usato per il *kērygma* pasquale in 1 Cor 15,3). Paolo fa appello alla tradizione apostolica per il suo ragionamento, in una formulazione linguistica già stabilizzata nella prima generazione dei credenti dopo gli eventi della crocifissione e della risurrezione di Gesù. Non solo è un linguaggio già ricevuto da Paolo (*ἐγὼ γὰρ παρέλαβον*), ma è anche già stato consegnato ad altre comunità (*ὃ καὶ παρέδωκα*), tra cui la stessa comunità di Corinto (*ὑμῖν*).

La tradizione ricevuta proviene in ultima analisi dal Signore [Gesù] (*ἀπὸ τοῦ κυρίου*): secondo lo schema rabbinico non si cita l'anello intermedio della tradizione, ma si risale a colui che ha dato inizio ad essa. Il senso dell'affermazione non è che Paolo abbia avuto dal Signore risorto una comunicazione diretta di quelle parole, ma che egli ha ricevuto una tradizione che risale allo stesso Cristo Gesù che ora è l'esaltato Signore. La sottolineatura data dall'uso dei pronomi (*ἐγὼ* «io» – *ὑμῖν* «a voi») accentua il fatto che l'Apostolo non è l'iniziatore della tradizione tramandata alla comunità (cf 1 Ts 2,13: «Perciò, noi non cessiamo di render grazie a Dio, di ciò che, avendo ricevuta da noi la parola della predicazione di Dio, voi l'avete raccolta, non come parola d'uomini, ma, qual è veramente, come parola di Dio, la quale opera efficacemente in voi che credete»).

La seconda parte del v. 23 comincia a raccontare l'oggetto di questa *traditio*: *ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἧ παρεδίδοτο* «che il Signore Gesù, nella notte in cui fu consegnato...». «Quella notte» è definita «la notte in cui egli [Gesù] fu consegnato (lo stesso verbo *παραδίδωμι*)»: il verbo all'imperfetto medio-passivo *παρεδίδοτο* potrebbe riferirsi al gesto di Giuda Iscariota che permise l'arresto di Gesù (cf Mc 14,10. 21; Mt 26,15; Lc 22,4. 21; Gv 13,2) oppure, e forse meglio, potrebbe essere inteso come un passivo divino («Diò lo consegnò») o una forma media («[Gesù] si consegnò»).

Sembra che queste parole e quelle che seguono provengano da un'antica tradizione liturgica, che non solo ha mantenuto la memoria del tempo originario dell'istituzione («quella notte», cf Mc 14,30), ma anche del contesto in cui la «consegna» avvenne («mentre stavano mangiando [la cena pasquale?]: cf Mc 14,22»). Questo permette subito di dare alle parole ricordate una sfumatura soteriologica che nasce dal contesto della Pasqua giudaica e soprattutto dall'eco del Canto del Servo di <sup>ADONAI</sup> di Is 53,6 (*παρέδωκεν*) e 12 (*παρεδόθη*), nella versione dei LXX (cf Rm 4,25; 8,32; Gal 2,20). Ciò deve portare a non dimenticare la grande serietà del pasto che invece i Corinzi tendono a trascurare. L'insistente riferimento alla «cena del Signore» (1 Cor 11,20) e allo stesso «Signore Gesù» sottolinea che egli, la cui azione è dettagliatamente descritta, è lo stesso la cui presenza è sperimentata nella condivisione del suo «calice» e della sua «tavola» (cf 1 Cor 10,21).

*ἔλαβεν ἄρτον* «prese del pane» è la stessa espressione presente in Mc 14,22; Mt 26,26 e Lc 22,19 (con il participio *λαβών*). È il primo dei quattro verbi attorno a cui è costruita la tradizione dell'eucaristia. Benché ci siano state delle affermazioni che negavano il carattere pasquale della cena solo a partire dal fatto che *ἄρτος* indicasse il «pane lievitato», bisogna dire al contrario che nella versione dei LXX in Es 29,2 *ἄρτους ἀζύμους* «pani azimi» traduce l'ebraico *lehem maṣṣôt* (cf anche Lv 2,4; 8,26; Nm 6,19; e inoltre PHILO, *De spec.leg.* 2,28 §158; JOSEPHUS, *Ant. Iud.* 3,6,6 §142; 3,10,7 §255).

*καὶ εὐχαριστήσας* «e dopo aver reso grazie» (v. 24). Paolo utilizza il participio aoristo del verbo *εὐχαριστέω*, come Lc 22,19, mentre Mc 14,22 e Mt 26,26 hanno *εὐλογήσας*; ma nel greco dei LXX i due verbi sono interscambiabili e non si può dedurre da questo una derivazione da

una comunità più o meno ellenistica o giudaica. Il modismo  $\text{'}\text{ôd}^{\text{e}}\text{kā} \overline{\text{ADONAI}} \text{kî} \dots$  «Ti ringrazio, Signore, perché...» è molto frequente negli inni di ringraziamento qumrānici (*Hodayôt*). Per l'uso nelle generazioni post-apostoliche, si veda *Didachè* 9,3-4:

E quanto al pane spezzato: Ti ringraziamo, Padre nostro, per la vita e la conoscenza che tu ci hai fatto conoscere per Gesù, tuo Servo: a Te la Gloria nei secoli! Come questo pane era disperso sulle colline, è stato raccolto in unità ed è divenuto una cosa sola, così la tua chiesa sia radunata dai confini della terra nel tuo Regno; perché tua è la gloria e la potenza per Gesù Cristo nei secoli!

$\text{ἐκλασεν καὶ εἶπεν}$  «lo divide in pezzi e disse». Il verbo  $\text{κλάω}$  non indica lo spezzare generico, ma la divisione del pane per essere condiviso (cf Lc 24,20; Atti 2,46; 27,35; Mc 8,6. 19; 14,22; Mt 14,19; 15,36; 26,26; cf anche nei LXX Ger 16,7; Lm 4,4). Per questa ragione lo «spezzare il pane» equivale a «fare un pasto» (cf Lc 24,35; Atti 2,42; 20,7. 11; cf anche *Didachè* 9,2-3).

$\text{τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν}$  «Ciò [che sto facendo] è il mio corpo per voi». La frase è pressoché identica a quella di tutta la tradizione sinottica, eccetto per la posizione del pronome  $\text{μου}$  «mio» che in Paolo precede il verbo  $\text{ἐστιν}$  «è». In alcuni manoscritti e versioni antiche, le parole di Gesù iniziano con «Prendete, mangiate», ma sono una conflazione secondaria derivata da Mt 26,26. Ciò che sorprende è invece il fatto che il pronome  $\text{τοῦτο}$  «questo» (neutro singolare) non sia concordato con  $\text{ὁ ἄρτος}$  «il pane» (che in greco è maschile). Dunque è pensato non in riferimento alla *cosa* oppure è attratto dal  $\text{τὸ σῶμα}$ . Più verosimilmente è legato al gesto di Gesù che vuole significare la condivisione del suo corpo. Nel v. 25b, si usa lo stesso pronome  $\text{τοῦτό τὸ ποτήριον}$  «questo calice» e dobbiamo quindi supporre il medesimo tipo di concordanza.

Durante il *seder* pasquale il capo-famiglia recita una formula aramaica che spiega gli azimi in riferimento a Es 13,6-8 e Dt 26,5-10:  $\text{hā' lah mā' dē'onjā' dī 'ākālū 'abāhātānū bē'ar'ā' dēmīšrajim}$  «questo è il pane dell'afflizione che i nostri padri hanno mangiato nel paese d'Egitto (*m.Pes.* 10,4-5). Le parole di Gesù ne imitano la forma, ma interpretano il pane della sua Pasqua identificandolo con il suo corpo, da tenere unito con lo  $\text{αἷμα}$  «sangue» del v. 25, come vedremo subito di seguito.

Nell'AT, l'ebraico non ha un termine specifico per «corpo» che invece viene denotato con  $\text{bāsār}$  «carne» (cf Ez 11,19; 36,26; Sal 63,2; Gb 4,15...). Per questa ragione «corpo e sangue» è una variante del sintagma «carne e sangue», che esprime l'essere umano nella sua componente di caducità. Qualcuno, come X. Léon-Dufour, ha voluto cercare sotto  $\text{σῶμα}$  non l'equivalente semitico  $\text{bāsār}$ , bensì l'ellenistico «sé» (cf ESCHINE, *Or.* II,58; SENOFONTE, *Anab.* I,9,12; APPIANO, *Rom. Hist.* XI,7,41), che sarebbe rintracciabile anche nel NT (1 Cor 9,27; 13,3; Rom 12,1; Phil 1,20). Ma in nessuno dei testi citati il senso è chiaramente quello di «sé». Nell'ebraico mišnico, medievale e moderno, il termine per indicare il corpo è  $\text{gūp}$  (o anche al femminile collettivo  $\text{gūpāh}$ ), che nella Bibbia Ebraica occorre solo in 1 Cr 10,12 nel senso di «cadavere»; fu probabilmente l'influsso greco a far assumere a  $\text{gūp}$  anche il senso di corpo *vivo* accanto a quello arcaico di corpo *morto*.

Dal punto di vista filologico è impossibile stabilire il giusto valore da dare alla copula  $\text{ἐστιν}$ , che in aramaico ( $\text{dēn bisrī}$  oppure  $\text{dēn bisrī hū'}$ ) o ebraico ( $\text{zeh b'sārī}$  oppure  $\text{zeh b'sārī hū'}$ ) non sarebbe neanche usata.<sup>4</sup> Il problema è piuttosto di dare il giusto peso al senso simbolico con cui Gesù parlava, secondo il quale il simbolo era strettamente legato anche al realismo della cosa oltre alla realtà significata.

<sup>4</sup> Nel tardo Siriaco emerge il termine  $\text{pagrā}$  «corpo»:  $\text{hānaw pagrī}$  «questo è il mio corpo».



L'interpretazione che Paolo offre nei vv. 26-29, in ogni modo, dice bene il significato *realistico* delle parole di Gesù, nel quadro di una teologia della *κοινωνία* «comunione» (cf I Cor 10,16). Partecipando all'azione che è la *ἀνάμνησις* «memoria» della Cena del Signore, i suoi discepoli entrano a partecipare alla nuova alleanza stipulata nel corpo e sangue sacrificati: è l'analogia – con parole diverse – che viene a stabilirsi con Gv 6,53-56. Questo è il vero fondamento della teologia della *presenza reale*.

τὸ ὑπὲρ ὑμῶν «che è per voi» lett. «quello per voi». La tradizione di Marco e Matteo non ha questa frase (ciò forse spiega la sua omissione nel Papiro 46), ma per il calice ha la forma ὑπὲρ / περὶ πολλῶν «per le moltitudini, i.e. per tutti». Luca invece ha la forma paolina con l'aggiunta di un participio esplicativo τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον «che è dato per voi». Questo può spiegare la volontà di esplicitare il senso con l'aggiunta che alcuni manoscritti hanno messo anche in Paolo: κλώμενον «spezzato»  $\aleph^2$  C<sup>3</sup> D<sup>2</sup> F G  $\Psi$  1739<sup>ms</sup> 1881 *Txt rec.* syr; oppure con lo stesso significato *θρυπτομενον* D\*; oppure *διδόμενον* (cf Luca; in tutte le versioni copte). L'aggiunta esplicita il senso sacrificale della frase, che riguarda direttamente la morte in croce di Gesù (cf I Cor 1,18. 23; 2,2; Rm 7,4). Questo significato è già comunque presente con il riferimento alla *b'rit* «alleanza» nel v. 25 e alla morte in croce di Gesù nel v. 26 (e poi già in I Cor 10,21-22).

Ma a che cosa si riferisce l'articolo τὸ che sta all'inizio della frase? Tre soluzioni sarebbero possibili:

- τοῦτό «questo»: ovvero uno dei pezzi di pane distribuito
- μου ... τὸ σῶμα «il mio corpo»: sembra essere il riferimento più chiaro, senz'altro quello più vicino; si tratterebbe allora di specificare che il corpo di Gesù è «per voi»
- l'azione stessa dello spezzare il pane: se si intendesse il «questo» iniziale riferito al gesto che Gesù sta compiendo, anche questo articolo potrebbe essere collegato con esso.

In ogni modo, il valore “vicario” della preposizione ὑπὲρ sembra fuori dubbio e sarebbe confermato da I Cor 15,3. 29; 2 Cor 5,14; Rm 5,6; 8,32; si vedano anche Sir 29,15; 2 Mac 7,9; 8,21; JOSEPHUS, *Ant. Iud.* 13,1,1 §6; *Bel. Iud.* 2,10,5 §201. Se già si è visto un legame con Is 53,6. 12 per i verbi usati, si potrebbe anche ricordare un rimando a Is 53,12. Il valore sacrificale della morte di Gesù sarà comunque esplicitato nel v. 26.

τοῦτο ποιείτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν «continue a fare questo come mio memoriale». Questo invito non appare né in Marco né in Matteo, ma è *verbatim* ripreso da Lc 22,19. Nel v. 25 è ripetuta in forma leggermente variata: τοῦτο ποιείτε, ὅσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν «continue a fare questo, ogni volta che ne bevete, come mio memoriale». Ciò sta a dire che vi sono probabilmente almeno due tradizioni liturgiche diverse: dalla prima dipendono Paolo e Luca, dalla seconda Marco e Matteo.

Il complemento εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν «come mio memoriale» è una citazione modificata di Lv 24,7; Sal 38,1; Sap 16,6. È un ricordo (*ἀνάμνησις* in greco; *'azkārāh* in ebraico oppure come verbo *hazkîr*) non per Dio, ma per gli uomini. Tale “invito” non è da considerare un prestito preso dalle feste ellenistiche in memoria di qualche defunto; nemmeno deriva da formule di preghiere diffuse nel Giudaismo palestinese; non si tratta neanche di “fare memoria” delle grandi gesta che  $\overline{\text{ADONAI}}$  ha compiuto per il suo popolo (come in Ne 9,17; Sal 77,12; 78,42); l'*ἀνάμνησις* non va nemmeno intesa come una *proclamazione*... È invece una reinterpretazione dell'*ἀνάμνησις* della Cena Pasquale (cf Dt 16,3; Es 12,14): «questo giorno sarà per te un memoriale (*l'zikkārôn*; in greco: *μνημόσυνον*). In altre parole, il passato sarà ripresentato nel presente come possibilità di partecipazione per tutte le generazioni. Dal momento che Gesù si è sostituito all'agnello pasquale, la memoria di lui rimpiazza l'*ἀνάμνησις* della Pasqua stessa.

Nel v. 26 saranno esplicitate altre conseguenze di questo concetto di *ripresentazione*: la memoria del passato ridiventa attuale nel presente di colui che vi partecipa. Non è solo una memoria di ciò che Gesù fece durante l'Ultima Cena, ma è una ripresentazione di Lui e un'attualizzazione dei suoi gesti. Il comando non è tanto in riferimento alla Cena nel suo insieme, ma soprattutto per i due atti di mangiare il pane e di bere il vino dal calice come suo memoriale.

ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων «allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo» (v. 25). Così è introdotta la benedizione del calice o «il calice della benedizione» che viene bevuto alla fine della cena. È lo stesso testo di Lc 22,20, con piccole varianti. Rimane una *quaestio disputata* se si tratta di *uno* dei calici di vino bevuti durante la Cena Pasquale, quello assunto alla sua conclusione (μετὰ τὸ δειπνῆσαι) o comunque dopo la distribuzione del pane e dopo aver consumato l'agnello pasquale. Ciò non è esclusivo della *cena pasquale*, ma potrebbe essere atto conclusivo di una cena qualsiasi, in seguito rivestita del carattere pasquale per il tempo in cui fu consumata e il valore simbolico prolettico della croce.

τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι «questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue». In altre parole, Gesù dice che la nuova alleanza è ratificata «con il mio sangue». Lc 22,20 ha lo stesso formulario, ma senza la copula ἐστὶν. Paolo, come Luca, identificano il calice – e il suo contenuto – con la nuova alleanza, mentre Mc 14,24 identifica il calice – e il suo contenuto – con lo stesso sangue: «Questo è il mio sangue dell'alleanza, che è versato per le moltitudini». Difficile è dire quale dei due formulari, quello paolino o quello marciano, sia il più originale. Il formulario marciano è senz'altro più vicino a Es 24,8; il formulario paolino, invece, soprattutto con il sintagma ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι «con il mio sangue», esprime meglio il modo in cui l'alleanza è ratificata.

La «nuova alleanza» è un concetto già noto; infatti, si riferisce a Ger 31,31-34 (LXX 38,31-34) e la stessa comunità di Qumrān l'aveva adottato come concetto per identificare la propria comunità (CD 6,19; 1QpAbac 2,4-6). È vero che la nuova alleanza di Geremia non ha riferimento alcuno a riti di sangue. Ma ciò non significa che non sia alluso, insieme al testo di Es 24,8. La promessa di una *nuova alleanza* escatologica trova ora adempimento nelle parole di Gesù che vede nella sua morte in croce il compimento del nuovo patto sancito da Dio con il suo popolo (cf Eb 9,20; 10,16-18). Nella nuova forma in cui si stabilisce l'alleanza *nel mio sangue*, il sangue di Gesù diventa il «sacrificio di salvezza» di cui parla il rito del Sinai (LXX Es 24,5); quindi, coloro che prendono parte al calice benedetto diventano *la comunità della nuova alleanza* (per l'uso simbolico del calice si legga Sal 116,13: *kōs j'sū'ōt* «calice di salvezza»).

**v. 26:** ὅσakis γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον<sup>a</sup> πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε «ogni volta infatti che mangerete questo pane e berrete al calice, voi annunciate la morte del Signore». Il γὰρ «infatti» con cui inizia questo versetto (e i vv. 27-28 che sono ad esso uniti) dice che Paolo sta qui interpretando *teologicamente* il valore simbolico del mangiare e bere insieme in memoria della crocifissione di Gesù. Il fatto che di Gesù si parli in terza persona («la morte del Signore») è un indizio chiaro che questa aggiunta non è più parte della tradizione della Cena, ma è l'interpretazione di essa aggiunta dall'Apostolo. La condivisione del pane e del vino (cf I Cor 10,16) non è solo un modo di esprimere la fede nella presenza di Cristo nell'eucaristia e di commemorare l'Ultima Cena, ma anche di annunciare agli altri ciò che la morte di Gesù ha ottenuto per tutti i credenti. L'eucaristia non

<sup>a</sup> P<sup>46</sup> N<sup>2</sup> C<sup>3</sup> D\* Ψ 1739 mg e altri manoscritti aggiungono qui τοῦτο «questo». Sia per la qualità degli altri codici che non lo aggiungono, sia perché la sua presenza sarebbe *lectio facillior*: meglio è ometterlo.

è solo *memoria*, essa è anche *proclamazione*, una proclamazione che si basa sull'evento pasquale di un tempo: «Cristo, nostro Agnello pasquale, è stato sacrificato» (1 Cor 5,7). Non c'è rito senza memoria, ma non c'è memoria liturgica senza proclamazione dell'evento salvifico. In Gal 2,19-20, Paolo esprime lo stesso pensiero in altro modo: «Sono stato crocifisso con Cristo: vivo non più io, ma vive in me Cristo; ciò che ora vivo nella carne, nella fede [lo] vivo, quella del Figlio di Dio<sup>5</sup> che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (cf anche 2 Cor 4,10-11). È dunque una proclamazione rivolta anzitutto alla rivelazione di Dio, ma diretta anche a tutti, come annuncio della morte salvifica di Cristo e del suo ruolo attuale di mediatore unico.

Si noti che tutta l'interpretazione della Cena utilizza la seconda persona plurale nei verbi: è un modo efficace per sottolineare che tutta la comunità è coinvolta nella condivisione della Cena del Signore. È per questo che i credenti si radunano insieme per celebrare la Cena e così annunziano i suoi perduranti effetti; e insieme danno la loro risposta a Dio come comunità, non semplicemente come individui. Questa solenne partecipazione salvifica può anche degenerare: si veda infatti il rimprovero presente nei vv. 27ss.

ἄχρι οὗ ἔλθῃ «finché egli venga». La condivisione della Cena del Signore non è solo «memoria» della morte in croce di Gesù e sua proclamazione nel presente, ma anche sguardo proiettato verso la *parousia* del Risorto (cf anche 1 Cor 16,22). In *Didachè* 10,6, queste parole precedono il verbo *εὐχαριστεῖν*, probabilmente un riferimento al loro utilizzo durante la celebrazione della Cena. L'uso del congiuntivo sottolinea un'attesa di cui non si conoscono con precisione gli estremi cronologici. Anche nella letteratura di Qumrān vi è un'attesa messianica espressa con la congiunzione *'ad: 'ad bō' nābī' ūm'sīhē 'ahārōn wīsrā'ēl* «finché vengano il profeta e i messia di Aronne e di Israele» (IQS 9,11; 4Q252 5,3) oppure *'ad 'āmōd m'sī'h 'ahārōn* «finché sorga il Messia di Aronne» (CD 12,23; 20,1).

#### VANGELO: Gv 6,41-51

Il capitolo 6 del Quarto Vangelo è ambientato nella “seconda pasqua”: Gesù ha dato al paralitico la forza di rialzarsi e la libertà di camminare (Gv 5). Ora lascia la terra di oppressione (la Gerusalemme dei sacerdoti), attraversa il mare (di Galilea) e va sul monte con i suoi discepoli (Gv 6,3). A lui accorre una moltitudine di gente e con essi intraprende un nuovo esodo, celebrando anzitutto una pasqua, nella cornice liturgica della pasqua dei Giudei. Il segno della condivisione, operato da Gesù, manifesta l'amore di Dio, benché il rischio di trasformarlo subito in occasione di potere sia sempre in agguato (6,15: Gesù si rende conto che stanno “impadronendosi” per farlo re). Per impedire di essere manipolato, Gesù si ritira di nuovo in disparte, da solo. Ma i discepoli, senza di lui, hanno paura e non possono attraversare il mare (vv. 16-19). Gesù li raggiunge, con il vento che agita il mare; con lui a bordo, i discepoli raggiungono subito la mèta (vv. 20-21).

A Cafarnao, il giorno seguente, la folla trova Gesù e questi inizia il suo insegnamento sul pane di vita, spiegando il segno dei pani (vv. 22-59). L'insegnamento di Gesù provoca una crisi tra i suoi discepoli, molti dei quali lo abbandonano (vv. 60-66). Il gruppo dei Dodici, però, rimane con Gesù nonostante la presenza di Giuda (vv. 67-71).

La prima parte con la narrazione del segno (vv. 1-21) e la seconda parte con il discorso sul pane di vita (vv. 22-71) si presentano come due sequenze parallele, con le medesime scansioni narrative. La reazione al segno e al discorso è in entrambe un momento di crisi, che trova

<sup>5</sup> Al posto di *υἱοῦ τοῦ θεοῦ* «Figlio di Dio», alcuni manoscritti (P<sup>46</sup> B D\* F G e altri minori) hanno *θεοῦ καὶ Χριστοῦ* «di Dio e di Cristo», *lectio facilior* per togliere il riferimento alla «fede del Figlio di Dio», forse per motivi dogmatici.

subito il suo punto di soluzione nell'intervento di Gesù (vv. 20-21) e nella confessione di Pietro a nome dei Dodici (v. 68):

a) <i>condivisione dei pani</i>	vv. 1-15	a') <i>discorso sul pane di vita</i>	vv. 22-59
b) <i>crisi dei discepoli</i>	vv. 16-19	b') <i>crisi dei discepoli</i>	vv. 60-66
c) <i>approdo a terra dopo l'attraversata</i>	vv. 20-21	c') <i>confessione di Pietro</i>	vv. 67-71

L'articolazione del discorso sul pane di vita (vv. 22-59) è più complessa.

I vv. 22-24 ambientano la ricerca di Gesù da parte della gente che si era trattenuta sull'altra sponda del lago e alla fine comprende che Gesù si trova a Cafarnaon. Nel discorso vero e proprio (vv. 25-59), i due temi principali che Gesù deduce dall'esodo e riattualizza nella sua attività sono la *manna* e la *Legge*.

La *manna* ora è Gesù stesso perché è Lui a donare il suo Spirito (vv. 25-40). La prima sezione del discorso è strutturata in due paragrafi:

- a) *lavorare per il pane che dura* (vv. 25-34)
- b) *Gesù è colui che si dona come pane di vita* (vv. 35-40)

Nella seconda parte del discorso (vv. 41-59), si sviluppa invece il tema della *Legge*. Gli avversari di Gesù non ammettono che un uomo possa avere origine divina e quindi possedere e dare vita definitiva. La *Legge* della nuova comunità è l'assimilazione della vita e della morte di Gesù per amore degli altri. Quando il discepolo accetta Gesù che dà se stesso per comunicare vita, trasforma in *Legge* il dono di sé per gli altri.

La sezione inizia introducendo nuovi personaggi, i Giudei, ovvero i sacerdoti di Gerusalemme, quelli fedeli all'istituzione del Tempio. Questi, davanti alla precedente dichiarazione di Gesù, presentano come obiezione la sua origine umana, per loro incompatibile con la qualità divina che la sua pretesa comporta (Gv 6,41-42). Gesù rivela, in primo luogo, qual è il motivo della loro opposizione a lui, la mancanza d'interesse per l'uomo, dovuta alla non conoscenza di Dio come Padre (Gv 6,43-46). Di seguito si dichiara pane di vita in luogo della manna che non fu in grado di condurre alla terra promessa il popolo uscito dall'Egitto (Gv 6,47-51). Egli comunica la vita dando se stesso, nella sua realtà umana, fino alla morte. L'accettazione di questo suo dono e l'assimilazione vitale di lui (mangiare la sua carne e bere il suo sangue) sono per l'umanità fonte di vita (*nuova manna*) e norma di vita (*nuova Legge*).

Questa seconda sezione è composta da quattro paragrafi e una breve conclusione. La pericope liturgica odierna abbraccia solo i primi tre paragrafi:<sup>6</sup>

- 6,41-42: Obiezione alla pretesa di Gesù: origine umana *vs.* origine divina
- 6,43-46: Il presupposto della fede: essere dalla parte dell'uomo
- 6,47-51: La manna del suo esodo: la sua realtà umana
- 6,52-58: La legge della sua comunità: assimilare il dono della sua vita
- 6,59: Occasione e luogo

<sup>41</sup> Allora i Giudei mormoravano a suo riguardo, perché aveva detto: "Il pane disceso dal cielo, sono io!", <sup>42</sup> e dicevano:  
– Ma costui non è Gesù, il figlio di Giuseppe? Di lui conosciamo il padre e la madre; come fa ora a dire: "son disceso dal cielo"?

<sup>6</sup> Il commento di questa pericope è un adattamento di J. MATEOS - J. BARRETO, in collaborazione con E. HURTADO ET ALII, *Il vangelo di Giovanni; Analisi linguistica e commento esegetico*, Traduzione di T. TOSATTI, Revisione redazionale di A. DAL BIANCO (Lettura del Nuovo Testamento 4), Cittadella Editrice, Assisi 1982, pp. 315-321.

<sup>43</sup> Ribatte Gesù e dice loro:

– Non mormorate tra voi! <sup>44</sup> Se non lo attira il Padre, che mi ha mandato, nessuno può venire a me, – e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. <sup>45</sup> Nei profeti sta scritto: *e tutti saranno istruiti da Dio*. Chi ascolta e impara dal Padre viene a me! <sup>46</sup> Non che qualcuno abbia mai visto il Padre, tranne Colui che è da presso Dio, questi si vede il Padre!

<sup>47</sup> In verità, in verità vi dico, chi crede ha vita eterna. <sup>48</sup> Il pane della vita sono io! <sup>49</sup> I vostri padri mangiarono la manna nel deserto, eppure morirono. <sup>50</sup> Ecco invece il pane che scende dal cielo, affinché uno ne mangi e non muoia! <sup>51</sup> Il pane vivo disceso dal cielo, sono io! Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno. E il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo.

**vv. 41-42:** Nel IV Vangelo, i Giudei sono le autorità religiose di Gerusalemme e non qualsiasi membro della comunità giudaica. Il loro *mormorare* ci rimanda subito al contesto dell'esodo. Di fatto, la frase che attribuiscono a Gesù è leggermente diversa da quella che egli aveva pronunciato in precedenza: *il pane... che scende dal cielo*, ripetutamente o in modo continuo, come la pioggia della manna (Gv 6,33), si riferiva al dono dello Spirito, la comunicazione di vita di Dio all'uomo. Essi mettono la frase al passato, *il pane disceso dal cielo*, riferendosi a un momento storico particolare.

Gesù parlava della sua missione di dare vita, che è continua; essi invece si riferiscono all'origine divina che si deduce da questa missione, e non l'accettano.

Gli avversari di Gesù protestano contro la sua pretesa. La loro argomentazione si basa sulla sua origine umana, ben nota, che secondo loro esclude di per se stessa ogni origine divina. La pretesa di Gesù, uomo di carne e ossa, è inammissibile. Essendo un uomo, sta usurpando il posto di Dio (cf Gv 5,18; 10,33).

È la stessa mentalità di Nicodemo; questi non comprendeva che l'uomo potesse avere una nuova origine in Dio, equivalente a una nuova nascita (3,3-6). La pietra dello scandalo è, dunque, l'umanità di Gesù. Tuttavia, la pienezza dello Spirito (Gv 1,32s) che fa di lui la presenza di Dio in terra, si trova proprio in questa carne e sangue, espressione della sua origine umana. Essi separano Dio dall'uomo; non credono a un amore divino gratuito e generoso, che lo porta a comunicarsi. I capi di Gerusalemme hanno stravolto il Dio dell'alleanza; essi non conoscono un Dio vicino.

**vv. 43-46:**

Gesù non entra in discussione riguardo alla sua origine divina o umana; interrompe il commento, denunciando l'atteggiamento che le loro critiche denotano. Per avvicinarsi a lui è necessario lasciarsi attrarre dal Padre, ma essi non riconoscono che Dio è Padre e che è a favore dell'uomo (Gv 5,37s). Questo è il motivo della loro resistenza. Il Padre spinge verso Gesù, perché questi è il suo dono, l'espressione del suo amore per l'umanità (Gv 3,16; 4,10).

L'attività di Gesù a favore degli oppressi non li fa riflettere mentre è l'unico criterio per comprendere chi è Gesù, la sua missione divina e la presenza del Padre in lui (Gv 5,36; 10,38). Trincerati nella loro teologia, che impedisce loro di essere docili a Dio, non accettano Gesù. La risurrezione era negata dai sacerdoti (sadducei) e ammessa dalla corrente farisaica, come premio per l'osservanza della Legge. Di contro, Gesù afferma che essa non dipende da tale osservanza, ma dall'adesione a lui. Non vi è altra risurrezione che quella data da lui e inclusa nella vita che egli comunica (Gv 6,39). Egli è l'unico che dispone della vita (Gv 5,26).

Gesù prende il testo profetico di Is 54,13, già rilettura di Ger 31,33-34 («Porrò la mia legge nel loro petto, la scriverò sul loro cuore»), deducendo che Dio avrebbe inculcato al popolo la fedeltà alla *Tôrāh*. Gesù, tuttavia, ne dà un'interpretazione differente: Dio non insegna a osservare la Legge, ma ad aderire al Figlio di Dio. Da qui deriva la frase seguente: «Chiunque ascolta il Padre e impara si avvicina a me». Il testo di Isaia non è citato alla lettera; nell'originale Dio parla a Gerusalemme e dice così: «Tutti i tuoi figli saranno discepoli del Signore». Sopprimendo «i tuoi figli», il detto è universalizzato e «il Signore» della profezia, non è più <sup>ADONAI</sup>, il Dio di Israele, ma il Padre universale (Gv 4,21 Lett.).

Secondo questo passo, Dio non sceglie alcuni privilegiati affinché credano in Gesù; il suo insegnamento è offerto a tutti e a tutti è possibile aderirvi. È necessario però apprendere dal Padre e lasciarsi muovere da lui. Interpretando il termine «Dio» della profezia con l'appellativo «Padre», che designa Dio come creatore della vita e pieno di amore per l'uomo, Gesù addita la maniera in cui il Padre fa udire la sua voce e istruisce l'uomo. Chiunque vede in Dio un alleato dell'uomo si sentirà attratto verso Gesù. È lo stesso argomento usato in Gv 5,36-37 per mostrare che le sue opere erano una testimonianza data dal Padre.

L'universalismo dell'espressione di Gesù annuncia che la nuova comunità non sarà una prosecuzione né una restaurazione di Israele come popolo (Gv 4,21), e che sarà aperta a chiunque apprenda dal Padre, a tutti i figli di Dio dispersi (Gv 11,52).

Per questo motivo non occorre un'esperienza di Dio al di fuori dell'ordinario. Di fatto, per quel popolo bastava prestare attenzione alla sua antica storia per comprendere che Dio è dalla parte dell'uomo (Gv 5,45-46).

Il Padre non è immediatamente accessibile; soltanto Gesù, che procede da lui, ne ha un'esperienza immediata. Nessuno, né Mosè né i profeti, l'avevano visto; tuttavia, cercavano di trasmettere la sua volontà. Quanto più Gesù, che conosce il Padre faccia a faccia (Gv 1,18), potrà essere interprete di Dio. Per di più, egli è l'unico che possa manifestare il suo disegno sull'uomo e stabilire le condizioni per realizzarlo (Gv 6,39-40).

In questo paragrafo, Gesù ha risposto a quelli che lo criticavano, mettendo a nudo il vero motivo della loro incredulità: non ascoltano Dio, perché non sono a favore dell'uomo; per questo si oppongono a Gesù.

**vv. 47-51:** Dopo la precedente denuncia, Gesù pronuncia una dichiarazione solenne. L'effetto dell'adesione personale a Lui è per la persona umana una nuova qualità di vita, che è definitiva per la sua pienezza. La persona umana si realizza pienamente per la sua adesione a Gesù. Come appare dalla contrapposizione con la manna, Gesù «pane di vita» assicura il successo della liberazione dell'uomo che per suo mezzo sfugge alla morte. Ma, al tempo stesso, la vita definitiva non indica soltanto – né in primo luogo – una durata indefinita, ma una qualità nuova. La sua durata senza fine ne è conseguenza, trattandosi della vita che appartiene al mondo definitivo, alla creazione perfezionata. Per questo, Gesù «pane di vita» se da un lato si contrappone alla manna, dall'altro si contrappone alla Legge che, come fonte di vita, era chiamata «pane», e la cui osservanza, secondo la dottrina rabbinica, assicurava la vita per il mondo futuro (Gv 1,4 Lett.). Era il pane offerto dalla Sapienza (Pr 9,5). La manna dà vita per questo mondo, la Legge la dona per il mondo futuro. Gesù, come pane, comunica all'uomo fin da ora la propria vita per il mondo definitivo.

Nei vv. 49-50, Gesù torna al tema della manna, per mostrare loro che quel pane, per quanto prodigioso lo considerassero, non comunicava la vita piena. È da notare in primo luogo che Gesù non si identifica con la tradizione giudaica: «i vostri padri» non sono i padri di Gesù; la salvezza che egli porta è destinata all'umanità intera (Gv 3,16s; 4,22), non a un solo popolo. Gesù si rende indipendente dalle proprie origini. Essi hanno menzionato suo padre e sua

madre (Gv 6,42); egli parla unicamente del mio «Padre». Ma avere Dio per Padre (= «essere disceso dal cielo», Gv 6,41-42) non è incompatibile con la sua origine umana, al contrario: l'universalità del «Padre» fa della sua realtà umana un mezzo di comunione con l'umanità intera.

«I nostri padri»: così la gente aveva chiamato i figli di Israele che nell'esodo attraversarono il deserto (Gv 6,31). Gesù ricorda loro che *quei padri*, malgrado avessero mangiato la manna, morirono. La loro morte non fu soltanto una morte fisica, ma la privazione della terra promessa, del riposo che speravano; era pertanto il fallimento del loro peregrinare (Nm 14,21-23; Gs 5,6; Sal 95,7ss). In altre parole, con la manna la generazione uscita dall'Egitto non fu in grado di giungere alla mèta. Per loro, l'esodo fu la rovina; il popolo costituito sul Sinai non raggiunse il suo obiettivo (se si eccettuano Giosuè e Caleb).

La comunità umana che Gesù fonda ha invece la possibilità di riuscita. Per l'assimilazione di Lui, i suoi discepoli godranno di una vita che non si può distruggere, quella che assicura il successo dell'impresa. La sua terra promessa diverrà realtà per chiunque lo segue.

Nei tre passi citati (Nm 14,21-23; Gs 5,6; Sal 95,7ss), il motivo di quella morte che li privò per sempre della terra che produceva latte e miele (Gs 5,6) fu il non aver ascoltato la voce di Dio. Qui è contenuto un avviso di Gesù ai suoi interlocutori. Sono loro adesso che non ascoltano il Padre e per questo non si avvicinano a lui. Il Padre sta offrendo loro il *nuovo pane*, che è Gesù. Soltanto chi lo mangia raggiungerà la sua meta. Assimilare Gesù (*mangiare*) evita il fallimento dell'uomo (*affinché uno ne mangi e non muoia*).

Questo pane discende dal cielo. L'immagine continua quella della manna (Es 16,4: *io farò piovere pane del cielo...*), alludendo all'incessante comunicazione di vita da parte dello Spirito (cf Gv 6,23), che zampilla attraverso Gesù (Gv 6,35) ed è comunicato da Lui. La continuità segnalata per il presente (*discende dal cielo*) corrisponde alla disponibilità permanente del dono che l'uomo deve fare suo in un determinato momento.<sup>7</sup>

Il v. 51a ha una differenza importante rispetto al v. 50. *Il pane che scende* continuamente, come dono sempre offerto, è ora descritto come *il pane disceso*, indicando il momento iniziale della sua presenza nel mondo; apre così un periodo di tempo che terminerà con il dono di se stesso, come pane e come carne (v. 51b), nella sua morte. Con questa frase Gesù riassume tutto il suo pensiero precedente, prima di precisare in che modo egli sarà alimento.

Con il v. 51b («il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo») Gesù passa dalla figura della manna a quella dell'agnello, senza uscire dal simbolismo esodico della Pasqua (cf Gv 1,29. 36). Entrambi i termini appartengono al simbolismo alimentare.

Gesù raccoglie l'obiezione iniziale dei capi dei Giudei. Il suo dono è «la sua carne»; vale a dire che lo Spirito non si dà al di fuori della sua realtà umana: «la sua carne» lo manifesta e lo comunica. Non vi è dono dello Spirito dove non c'è dono della «carne». Attraverso di essa, il dono di Dio si rende concreto, storico, diventa realtà per l'uomo. Pertanto, la «carne» di Gesù non è solo il luogo in cui Dio si rende presente (Gv 1,14), ma si trasforma nel dono di Gesù al mondo, dono dell'amore del Padre (Gv 3,16). È così una presenza che cerca un incontro, che è volontà di comunicazione da parte di Dio. Dio instaura questa comunione con l'uomo sul piano umano, in Gesù e per mezzo suo. L'obiezione dei capi dei Giudei (Gv 6,42) rifletteva lo scandalo provocato dall'Uomo-Dio. Mentre Dio pone ogni suo interesse nell'avvicinarsi all'uomo e stabilire comunione con lui, costui tende continuamente ad allontanarlo dal suo

<sup>7</sup> In greco i due verbi «mangiare» e «morire sono al congiuntivo aoristo: *ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγη καὶ μὴ ἀποθάνῃ* «affinché uno ne mangi e non muoia».

mondo, situandolo in una sfera chiusa e trascendente; Dio, al contrario, apre in Gesù questa sfera (Gv 1,51: *vedrete il cielo ormai aperto*), per comunicarsi e vivere con l'uomo (Gv 14,23).

La parola creatrice di Dio enuncia la sua volontà di dialogo con l'umanità. È parola efficace che si esprime nell'opera creata (Gv 1,3), e contiene per l'uomo un messaggio di vita (Gv 1,4). Come volontà di comunione, si fa realtà umana (Gv 1,14) che manifesta e comunica Dio stesso, amore leale (Gv 1,14-17). L'uomo Gesù, la Parola divenuta carne, contiene come significato la gloria del Padre (lo Spirito-amore). In lui Dio si esprime nella storia; è nell'uomo e nel tempo che si trova Dio, che lo si vede e lo si accetta o rifiuta. Dio non è nell'«aldilà»: si è reso presente in Gesù. Non esistono doni divini che non abbiano espressione nella «carne». Dio dà il suo Spirito, ma è la sua «carne» che lo esprime e contiene. I capi dei Giudei, che pensano al Dio «dell'aldilà», sono scandalizzati dalla carne. Non credono che Dio possa essere visto e toccato. Dio, tuttavia, vuole entrare nel campo dell'esperienza umana.

Gesù dona la sua carne perché il mondo viva; l'espressione suppone che l'umanità sia carente di vita. L'universalità dell'espressione è in parallelo con Gv 1,29: *colui che toglierà il peccato del mondo*; la vita si oppone anche con Gv 3,16: *Dio manifestò il suo amore per il mondo in modo tale da giungere a dare il suo Figlio unico, affinché tutti coloro che gli danno la loro adesione abbiano vita definitiva e nessuno perisca*. Il dono della vita si offre a tutti, e si comunica nel dono della carne, la realtà umana di Gesù.

#### PER LA NOSTRA VITA

1. Pane e silenzio dona Dio per i suoi discepoli: li nutre e li “lima”, li protegge dal loro stesso desiderio di morte, toccandoli e avvertendoli quanto sarà lungo il cammino. Li sostiene perché non abbiano a venir meno. Si può passare una vita “credendo” di essere nel suo nome.

Nel deserto Elia farà l'esperienza che il tempo e il modo della presenza di Dio non è come li aveva comunicati.

Il Dio degli eserciti di Elia si ritrae; non forza, ma debolezza, mistero della fecondità non della carne e del potere. Non è fuoco, né violenza; è nutrimento, consolazione nella sconfitta, è invito a rialzarsi quando desidereremmo anche morire.

Ma mette mano nelle nostre vite: da quante dedizioni, identificazioni, da presunte sue espressioni di volontà dovrà spogliarci prima di addentrarci nel deserto, trascinati da Lui, come per fuga, da Lui stesso provocata.

Fuggiasco Elia, deluso.

Dio fa il deserto per poter darci di entrare nel deserto.

Egli ci dovrà fare fuggiaschi dalla nostra volontà per entrare nella sua.

Ci dovrà fiaccare e deludere e come per negazione

Portarci là “dove non vorremmo andare”.

Ognuno fa per se stesso questo itinerario.

Non nel vento il Signore.

Non nel fuoco il Signore.

Non nel terremoto il Signore.

Non nel sensazionale, nell'apparenza, il Signore.

Può accadere di essere battuti, come grano; pigiati come uva.

Il Signore tace, attende fino a quando mettiamo il nostro sguardo e il nostro passo verso il deserto.

Il Signore passa...

Voce di silenzio svuotato. Là ci attende.

Per bruciare ciò che non è essenziale, ciò che passa.



Per rubarci e portarci dalla parzialità al tutto.

Ci dà il pane dell'invocazione, il mantello del discepolato.

Ci nutre a pane e silenzio. Dentro la vita, non in spazi speciali. Non è Lui che manca, lui passa, nutre, custodisce... Ma quel sussurro, quel silenzio svuotato che è la sua voce come può essere inteso?

Non può sfuggire alla meditazione la forte fisicità e concretezza dell'invito di Gesù a mangiare il pane della vita, per avere la vita, per una identità e una relazione fondata sul riconoscimento richiesto da Gesù, come pane della vita eterna. È la fede di ognuno di noi.

L'individualità, la metamorfosi delle nostre identità culturali, l'assenza di "un centro" a favore di una frantumazione sempre mutante, le nostre ambiguità sono i caratteri dominanti che possono impedire l'invito a riconoscere il "centro della vita" offerto dal Pane disceso dal cielo. Questo contrasto è forte e merita da parte dei discepoli di Gesù la riflessione sulle derive silenziose del nostro affidamento.

Si può stare in ogni situazione, in ogni cambiamento ed invito, è vero. Ma ci si può perdere se non si sta concentrati sulla "vita quella vera", se non ci si cura di alimentarla, "mangiando", appunto. Senza distrazione e dispersione, confessando la differenza tra ciò che nutre per davvero e ciò che invece promette e non mantiene.

Il darsi di Gesù come "pane", alimento essenziale, semplice e insostituibile nel tempo e per la vita di sempre è il paradigma più radicale della cura e della sollecitudine del Padre per i suoi figli. È per la vita, il pane, è per il vigore e il sostentamento nella fatica dei giorni, è per la gioia di chi insieme lo mangia, è per la speranza di stare al mondo generando a nostra volta la vita, la cura per tutti.

Il darsi di Gesù come "pane" è apertura a relazioni di vita, alla responsabilità. Uno schiaffo "inconciliabile" al narcisismo di massa, al corporativismo che lascia senza speranza i fratelli, fraternità sempre "connessa", non distacco simultaneo e senza spiegazione come ci insegna la virtualità. Certo i legami per la vita impegnano, urtano, sbarrano la strada, costringono al cambiamento (non alle metamorfosi virtuali, ai profili mimetizzabili). Insegnano a dire: «Ci sono, oggi, domani: puoi contare su di me».

Il pane della vita disceso dal cielo non è donato per il narcisismo; lo squarcia, invece, come fa il lievito nell'impasto, porta fuori e ci lascia nello stesso tempo nel cuore – casa di Colui che si offre. La vita: questo è il pane disceso dal cielo.

"Diventi per noi cibo di vita eterna"!

*Da dove verrà questo pane?*

*Quanto ci è necessario sta nella mente e nel cuore senza parola.*

*E non solo il pane – nutrimento dei nostri giorni.*

*Tutto passa per noi. Costruiamo, camminiamo, produciamo.*

*Eppur sempre ci manca qualcosa.*

*Nel cibo che perisce c'è tutta la nostra umanità.*

*È il pane terreno. Nulla sazia infinitamente la vita.*

*Le nostre promesse sono fragili.*

*"Sempre": non lo possiamo pronunciare.*

*Saremmo ingannevoli.*

*Tutto passa per noi e abbiamo fame di vita che non muore.*

*Il Suo pane ci nutre e ci affama ... Ci conduce a desiderarlo.*

*Nella vita ci dona la Vita.*

*È la Presenza, il dono puro, la cura, la sollecitudine.*

*Pane che ci sfama e ci affama. Di Lui.*<sup>8</sup>

2. Una constatazione, spesso dimenticata, è che “siamo tutti *ospiti della vita*”. In genere si dà privilegio errato o per lo meno eccessivo alla coscienza rispetto alle funzioni spontanee sia del nostro corpo sia della nostra psiche. In fondo il nostro cuore batte, il sangue circola, i polmoni si gonfiano e si svuotano d’aria, le ghiandole secernono gli ormoni, milioni di globuli bianchi s’immolano ogni volta che abbiamo un minimo graffio e tutto questo senza l’intervento della nostra volontà. [...] Noi dobbiamo recuperare la meraviglia della presenza di una spontaneità che è in noi, di una vita di cui noi siamo ospiti e di cui banchettiamo malamente, perché non festeggiamo questa vita e in fondo ce ne serviamo come fosse un servomeccanismo: il nostro corpo è dimenticato e questo non è un fatto soltanto edonistico.

Credo invece che una delle grandi intuizioni del Cristianesimo sia proprio la risurrezione della carne e quindi la dignità anche del corpo. Noi viviamo sostanzialmente con ingratitudine, siamo – direbbe Fortini – degli ospiti ingrati di questa nostra esistenza. Un modo per poter festeggiare questo incontro con noi stessi e con lo straniero che è in noi è proprio quello di sederci al banchetto della vita e di alzarci non dico sazi, però almeno riconoscenti (R. Bodei).<sup>9</sup>

3. Ma la vita non può consumare tutto, né la società dei consumi può o potrà concedere tutto. Anzi, essa toglie mentre dà. Non può dare al tempo stesso la sicurezza e il rischio, cancella l’avventura nell’offrire le pantofole. Dissolve la carne per dare l’immagine. La cultura di massa procura in forme fittizie tutto ciò che non può essere consumato praticamente. Così, essa è l’avventura delle vite senza avventura, la miseria delle vite confortevoli, il conforto delle vite miserabili, il crimine del padre di famiglia onorato, la nobiltà degli esseri senza nobiltà, la crudeltà delle anime sensibili e la sensibilità di quelle insensibili. Per giunta rende fittizia una parte della vita dei suoi consumatori. Fa dello spettatore un fantasma, proietta il suo spirito nella pluralità degli universi immaginati o immaginari, disperde la sua anima negli innumerevoli doppi che vivono per lui<sup>10</sup>.

4. *I-pod, i-phone, i-pad*, i prodotti con la i, suonano come la prima persona singolare dell’individualismo di massa contemporaneo. Molto più che semplici strumenti del comunicare, questi oggetti sono estensioni del soggetto, delle appendici inseparabili dell’io. Più che cose, meno che persone, occupano lo spazio vuoto che separa e unisce l’organico e l’inorganico. Icone di una metamorfosi. [...] Più che oggetti, quelli con la i sono delle non-persone, ma tanto attaccati a noi da diventare gli attributi indispensabili dell’identità, qualità secondarie e non semplici proprietà. In questo senso gli *i-life* sono i pronomi personali dell’io virtuali, i nuovi indicativi di un’umanità digitale. L’*i-life* fa dell’evidenza palmare una logica, un’etica e un’estetica all’insegna dell’ *augmented reality*. Dove l’universo intero sembra ruotare intorno all’i, ovvero a un io infinitamente espanso dai suoi recettori elettronici e proiettato verso una gravitazione liquida senza un centro di gravità permanente. In un cosmorama che lanciamo come sonde nell’infinità potenziale della rete. Per navigare nel mare della vita con cento occhi tecnologici che diventano bussola e sestante, mappa e cartografia del presente mutante. [...] Ciascuno sempre connesso con il suo tutor virtuale e sconnesso dagli altri. Per

<sup>8</sup> F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

<sup>9</sup> SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE (a cura del), *Saper sperare. Racconti e riflessioni sulla speranza* (Dimensioni dello Spirito), San Paolo, Milano 2006, pp. 69-70.

<sup>10</sup> E. MORIN, *Lo spirito del tempo*, a cura di A. ABRUZZESE (Nautilus), Meltemi, Roma 2002, p. 225.

imparare a stare da soli al mondo, o meglio per essere sempre il centro del proprio i-mondo. E così la rete diventa il vero tessuto connettivo di una socialità in frammenti.

[...] Mentre il vecchio *cogito* lascia il posto al *digito ergo sum*.<sup>11</sup>

5. Il pane che mastichiamo, deglutiamo, digeriamo, si “disfa” per “fare noi”; in altri termini lo assimiliamo.

Una parte s’incorpora nei nostri tessuti, un’altra parte viene bruciata e produce energia. Noi possiamo parlare di materia ed energia, quando consumiamo l’alimento. Mentre lo consumiamo, esso si consuma, e noi continuiamo a vivere e ad agire. Gesù si è disfatto prima, triturato nella passione e consumato nella morte. Ormai glorificato, egli non ha più bisogno di disfarsi per comunicarsi; semplicemente prende la figura di alimento, di pane. E non comunica un frammento di vita provvisoria, temporanea, votata a morire, ma instaura e promuove una vita che vincerà la morte biologica. «Diventi per noi cibo di vita eterna».<sup>12</sup>

6. A coloro che riducono l’Eucaristia a un pasto fraterno bisogna dire che questo alimento, anche se condiviso amorosamente, non impedirà loro di morire. L’Eucaristia è anzitutto l’unione al Risorto che ci risuscita, il pane celeste che ci comunica, sin da quaggiù, la vita eterna. Proprio per questo è anche l’unico pasto totalmente fraterno, anzi più che fraterno, poiché il Cristo ci fa “membri gli uni degli altri”, ci identifica nella sua carne. [...] L’Eucaristia protegge il mondo e già, segretamente, lo illumina. L’uomo vi ritrova la sua filiazione perduta, attinge la propria vita in quella del Cristo, l’amico fedele che spartisce con lui il pane della necessità e il vino della festività. E il pane è il suo corpo e il vino è il suo sangue; e in questa unità più niente ci separa da niente e da nessuno. Che cosa può esservi di più grande? È la gioia di Pasqua, la gioia della trasfigurazione dell’universo.<sup>13</sup>

7. L’esperienza autentica di Dio, o il rapporto autentico con Lui, si realizza a condizione di “sottomettergli il cuore”. Non dobbiamo cioè dimenticare che l’esperienza di Dio, vissuta nel cammino della fede, della speranza e delle carità [...] avviene sempre *attraverso di noi*, che prendiamo la sua “forma”: il suo modo di giudicare, di pensare, di amare. [...]

In questo modo si fa l’esperienza di Dio non semplicemente come chi è informato su di Lui, ma piuttosto come chi vive un rapporto determinante, capace di “cambiare il cuore.” Dio non è un “oggetto”, ma “Colui che mi sottomette il cuore”. Diventa la mia “forma”: ciò che dà forma al mio essere e al mio agire, magari faticosamente, perché certo di essere fedele, di non venir meno, anche se mi sembra che le motivazioni gratificanti siano scomparse tutte. Ma non posso pretendere un’esperienza di Dio che sia semplice. Vi saranno, allora, momenti facili e momenti difficili: tutti devono essere assunti nella prospettiva della fede e diventare elementi di formazione nel cammino stesso della fede, della speranza e della carità. Proprio questa consapevolezza ci dà il coraggio, la forza, la ragione per vivere la fatica di questi momenti e ci conduce a riconoscere che l’esperienza di Dio non avviene senza di *me*, che prendo la sua “forma”.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> M. NIOLA, “I-life” la nuova vita digitale del narcisismo di massa, «La Repubblica», 14 settembre 2010, p. 55.

<sup>12</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *L’Eucaristia. Meditazioni bibliche* (Bibbia e Preghiera 29), Apostolato della Preghiera, Roma 32004, p. 56.

<sup>13</sup> O. CLÉMENT, *Dialoghi con Atenagora*, in *Lecture per ogni giorno*, a cura di E. BIANCHI ET ALII, ElleDiCi, Torino-Leumann 1980.

<sup>14</sup> G. MOIOLI, *Temi cristiani maggiori*, a cura di D. CASTENETTO (Contemplatio 5), Glossa, Milano 1973, 21992, pp. 83-84.