

## L'ultimo simposio (Lc. 22,1-30)

22 Ἦγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἢ λεγομένη πάσχα. <sup>2</sup>καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν, ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν.

<sup>3</sup>Εἰσῆλθεν δὲ Σατανᾶς εἰς Ἰούδαν τὸν καλούμενον Ἰσκαριώτην, ὄντα ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα. <sup>4</sup>καὶ ἀπελθὼν συνελάλησεν τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ στρατηγοῖς τὸ πῶς αὐτοῖς παραδῶ αὐτόν. <sup>5</sup>καὶ ἐχάρησαν καὶ συνέθεντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι. <sup>6</sup>καὶ ἐξωμολόγησεν, καὶ ἐζήτηε εὐκαιρίαν τοῦ παραδοῦναι αὐτόν ἄτερ ὄχλου αὐτοῖς.

<sup>7</sup>Ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, [ἐν] ἣ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα. <sup>8</sup>καὶ ἀπέστειλεν Πέτρον καὶ Ἰωάννην εἰπὼν· πορευθέντες ἐτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα ἵνα φάγωμεν. <sup>9</sup>οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· ποῦ θέλεις ἐτοιμάσωμεν; <sup>10</sup>ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ἰδοὺ εἰσελθόντων ὑμῶν εἰς τὴν πόλιν συναντήσῃ ὑμῖν ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων· ἀκολουθήσατε αὐτῷ εἰς τὴν οἰκίαν εἰς ἣν εἰσπορεύεται. <sup>11</sup>καὶ ἐρεῖτε τῷ οἰκοδεσπότη τῆς οἰκίας· λέγει σοι ὁ διδάσκαλος· ποῦ ἐστὶν τὸ κατάλυμα ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω; <sup>12</sup>κακεῖνος ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον· ἐκεῖ ἐτοιμάσατε. <sup>13</sup>ἀπελθόντες δὲ εὗρον καθὼς εἰρήκει αὐτοῖς, καὶ ἠτοίμασαν τὸ πάσχα.

<sup>14</sup>Καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσεν καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ. <sup>15</sup>καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν. <sup>16</sup>λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. <sup>17</sup>καὶ δεξιόμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς. <sup>18</sup>λέγω γὰρ ὑμῖν [ὅτι] οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. <sup>19</sup>καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἐκλάσεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. <sup>20</sup>καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνήσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

<sup>21</sup>Πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης. <sup>22</sup>ὅτι ὁ υἱὸς μὲν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸ ὄρισμένον πορεύεται, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ παραδίδοται. <sup>23</sup>καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτούς τὸ τίς ἄρα εἶη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλον πράσσειν.

<sup>24</sup>Ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων. <sup>25</sup>ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται. <sup>26</sup>ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γινέσθω ὡς ὁ νεώτερος, καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν. <sup>27</sup>τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἶμι ὡς ὁ διακονῶν.

<sup>28</sup>Ἰμεῖς δὲ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου. <sup>29</sup>καγὰρ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, <sup>30</sup>ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, καὶ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων τὰς δώδεκα φυλὰς κρίνοντες τοῦ Ἰσραήλ.

## Commento esegetico

Il racconto dell'Ultima Cena di Luca è frutto sia di una dipendenza di Luca da Marco, sia della combinazione con alcune tradizioni speciali, che hanno lasciato traccia anche in Giovanni. Il primo riordino lucano è esemplificato dalla cospirazione contro Gesù (22,1-6), che Marco interrompe per intercalare la storia dell'unzione di Gesù, ma che Luca mantiene come un'unità. Luca spiega poi che Satana entrò in Giuda; la Passione di Gesù è opera dell'Avversario nel suo tentativo estremo di opporsi al disegno di Dio. Giuda, come pure i sommi sacerdoti, gli scribi, Pilato, sono gli esecutori, responsabili in vario grado, di un dramma la cui posta in gioco supera di molto i motivi storici immediati. Tuttavia, l'Eucaristia appartiene al disegno divino e non può essere impedita da un arresto anticipato. Pietro e Giovanni sono individuati come i discepoli che andarono avanti a preparare per l'Ultima Cena (Luca è il solo a ricordarli per nome), il racconto della quale è lungo il doppio di quello marcano o matteano. Il profondo desiderio di Gesù di consumare questo banchetto pasquale con i suoi apostoli coglie il calore della relazione (solo Luca e Giovanni presentano la conversazione di Gesù con gli apostoli, che assume il carattere di un discorso di addio), specialmente ora che quest'ora è arrivata. La narrazione dell'Ultima Cena descrive l'ultimo pasto di Gesù come un pasto pasquale 'senza agnello', nel quale il nuovo dono eucaristico di Gesù sostituisce l'agnello pasquale. Rimane aperta la questione se Gesù abbia celebrato l'Ultima Cena secondo il rito della Pasqua giudaica, dando un significato nuovo alla frazione del pane all'inizio del pasto e al terzo calice alla fine (la narrazione giovannea sembra suggerire che l'Ultima Cena non sia avvenuta la sera di Pasqua). Un problema esegetico fondamentale è rappresentato dal fatto che in Luca Gesù parla due volte della coppa (22,17-18 e 20), prima e dopo aver parlato del pane. Vi è inoltre una complicazione ulteriore: in alcuni testimoni occidentali (*Codex D, Vetus Latina*) 22,19b-20, il passo con la seconda coppa, è mancante. L'abbreviazione rappresenta un emendamento scribale per liberarsi di quella che sembra una ripetizione. In realtà, la prima coppa appartiene alla descrizione di Luca del normale banchetto pasquale e corrisponde al primo calice, quello che si beveva prima che venissero portate le erbe amare, il pane non lievitato (*massôt*), un purè di frutta in aceto (*ḥarosef*) e l'agnello; la seconda coppa, che è preceduta dal pane, appartiene alla descrizione di Luca dell'Eucaristia e corrisponde al terzo calice sul quale veniva pronunciata una benedizione, sollevando il calice una spanna sopra la tavola (il calice era chiamato 'calice di benedizione'). Ci sono state due tradizioni dell'Ultima Cena di Gesù: una conservata in Marco/Matteo, l'altra in Paolo (1Cor. 11,23-26) e Luca (tradizione antiochena). A proposito della Prima Lettera ai Corinzi, è possibile affermare che è sicuramente paolina e venne scritta in un particolare momento in cui tra i Corinzi c'erano divisioni, anche quando si radunavano per celebrare l'Eucaristia. Sembra infatti che alcuni mangiassero prima della speciale riunione per spezzare il pane eucaristico e bere il calice della benedizione, mentre chi non aveva nulla ne era escluso e aveva fame: forse affiora qui una situazione sociale in cui il padrone di casa ricco invitava alla propria tavola soltanto gli amici benestanti per il pasto preliminare. La menzione che Paolo fa delle parole di Gesù durante l'Ultima Cena è collocata, nella lettera, nell'ambito dei problemi di comportamento (incesto, processi, condotta sessuale, matrimonio, alimenti, eucaristia, liturgia).

Marco e Matteo hanno tre predizioni del destino dei discepoli: una (riguardante Giuda) fatta durante l'Ultima Cena; due (riguardanti i discepoli e Pietro) fatte sulla via verso il monte degli Ulivi. Il più 'ordinato' racconto di Luca le situa tutte e tre durante l'Ultima Cena (come fa Giovanni). La predizione del tradimento di Giuda (22,21-23) è sostanzialmente un rifacimento di Mc. 14,18-21, eccetto il fatto che in Marco essa precede le parole eucaristiche: collocando la predizione del tradimento di Giuda (come nel testo giovanneo) dopo che egli ha partecipato all'Eucaristia, Luca sta forse pedagogicamente avvertendo i suoi lettori che la partecipazione all'Eucaristia non è una garanzia automatica di comportamento retto? Luca mette volutamente in contrasto l'operare del traditore e il dono eucaristico. L'omissione del nome di Giuda va in questo senso: come i discepoli, ognuno può chiedersi se la parola di Gesù non lo riguardi personalmente. L'episodio non vuole dunque informarci primariamente sull'operare storico di Giuda, ma esortare

ad avvicinarci responsabilmente all'Eucaristia. L'esortazione al servizio è da collocare nell'ambito di problemi di divisione e abusi nati all'interno della Chiesa: ai responsabili della Chiesa è richiesto di fare buon uso della loro autorità. La predizione riguardante il gruppo degli Apostoli (22,24-30), composta e adattata da *Mc.* e da *Q.*, è davvero lucana nella sua benevolenza. In reazione alla disputa su chi di loro sia più grande, Gesù li loda per la loro fedeltà a lui nelle sue prove e promette loro dei posti a tavola nel suo regno e troni da cui giudicare le dodici tribù. Essi parteciperanno anche alla sua glorificazione, condividendo la regalità escatologica di Cristo. Saranno i più grandi, ma nel mondo futuro, dopo essersi fatti, nel mondo presente, i servi degli altri; d'altra parte, perseverare nelle prove è garanzia della promessa di stare con lui anche nel suo banchetto messianico: la sequela è la condizione per partecipare alla gloria del Messia. La promessa può essere intesa secondo la linea 'perseveranza-ricompensa' o secondo lo schema 'servire-regnare'. È virtualmente l'opposizione della predizione in *Mc.* 14,27, che tutti saranno scandalizzati e dispersi e, di fatto, diversamente da Marco, Luca non descriverà mai la fuga dei discepoli al momento dell'arresto di Gesù.

## Analisi linguistica

**22,1 ἤγγιζεν:** impf. da ἐγγίζω, verbo denominativo dall'avv. (di luogo o di tempo) ἐγγύς, 'vicino', con -ς finale avverbiale o desinenza di un antico nom. sing. Si tenta di ritrovare la radice del vecchio nome della mano (cf. ἐγγύη, 'pugno' e γύαλον, 'cavità') con il preverbio ἐν: in origine l'avv. poteva significare 'sulla mano'.

**ἡ ἑορτὴ τῶν ἄζύμων:** scil. ἄρτων, uso del plur. per i nomi di feste.

**ἑορτή:** 'festa religiosa, festa'. Si suppone un nome a raddoppiamento \*φε-φορτα (cf. ἔρανος, 'pasto dove ognuno porta qualcosa', etimol. oscura, ed ἔροτις, 'festa', termine cipriota secondo Esichio, eolico secondo Eustazio, attestato in un'epigrafe del re di Cipro Nicocreonte).

**ἄζύμων:** ἄζυμον da ζύμη, 'lievito'. L'etimologia più probabile pare essere \*yūs-mā, cf. lat. iūs, 'zuppa'.

**πάσχα:** neutro indeclinabile, dall'aramaico *pascha* (*psh*'), forma enfatica. Nei vv. successivi (22,8; 11; 15) indica l'agnello pasquale che era immolato nella corte dei sacerdoti del tempio gerusalemmitano il pomeriggio del 14 *Nisan* per poi venir consumato dopo il tramonto; vi si coglie un'assimilazione di Cristo all'agnello pasquale.

Luca qui parifica le due feste: i sette giorni dei pani azimi (cf. *Ex.* 12,18-20; *Num.* 28,16s.; *Deut.* 16,3s.) erano una festa diversa dalla Pasqua, che durava un solo giorno. In origine le due feste non erano legate: la festa dei pani azimi (*massôt*) era un'antica festa agricola, che solo in un secondo momento è stata storicizzata e messa in rapporto con l'uscita dall'Egitto. Tale festa è menzionata due volte all'interno del racconto sinottico della Passione: una prima volta in *Lc.* 22,2 ~ *Mc.* 14,1 ed una seconda in *Lc.* 22,7 ~ *Mc.* 14,12 ~ *Mt.* 26,17. Può sorprendere il fatto che nella pericope della Cena si parli sempre di ἄρτος e non di ἄζυμα, ma ἄρτος non esclude il concetto di ἄζυμα. L'indicazione di *Mc.* 14,1 è la più corretta: gli ἄζυμα sono i sette giorni che seguono alla sera di Pasqua (14 di *Nisan*). *Lc.* 22,7 è meno preciso: il 14 di *Nisan* non è ἡμέρα τῶν ἄζύμων.

**2 τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν:** l'art. τὸ è usato, come nel gr. classico, anche davanti a prop. interr. indir.: esse però vengono sostantivate solo da Luca e da Paolo (cf. *Lc.* 22,2; 4; 23; 24).

**τὸν λαόν:** la flessione attica (λεός) in -εω è stata interamente eliminata e prevale la flessione regolare λαός.

**3 Σατανᾶς:** come διάβολος, comunemente vuole l'art., qui si tratta di un'eccezione. È la forma più frequente di Σατάν, Σατᾶν, parola ebraica che significa 'nemico'.

**5 συνέθεντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι:** la costruzione è quella del gr. classico; nel gr. neotestamentario però, con i verbi che significano 'volere, accordarsi, guardarsi da / vergognarsi / aver paura di, ordinare, far sì che, permettere', l'infinito è soppiantato da ἵνα o ὅπως + cong.

**6 τοῦ παραδοῦναι αὐτόν:** τοῦ con l'inf. appartiene ad un livello più elevato rispetto alla lingua della *koinè*. Secondo l'uso classico dipende da un nome (in questo caso da εὐκαιρία) oppure da un verbo reggente ed è usato per denotare lo scopo (da Thuc. in poi, ma non è molto frequente, equivale ad una prop. finale o a ἔνεκα + τοῦ + inf.).

**ἄτερ:** prep. con il gen., 'senza, tranne', è usata in prosa solo nel periodo imperiale e nel N.T. compara solamente in *Lc.* 22,6; 35.

**εὐκαιρία:** è un *hapax* in *Lc.* e *Mt.* Da καιρός, la cui etimologia non è sicura. Potrebbe derivare da κεράννυμι, 'mescolare', oppure da κρίνω (cf. lat. *discrimen*), oppure da κύρω, 'incontrare', oppure da κείρω, 'tagliare' e in quest'ultimo caso indicherebbe il momento decisivo che marca un limite. εὐκαιρία è usato solo in *Lc.* 22,6 ~ *Mt.* 26,16 ed indica l'occasione favorevole, il momento propizio, cioè ἄτερ ὄχλου. Il passo mostra quale pericolosa esaltazione avesse determinato l'influsso di Gesù negli ultimi giorni. L'ardente attesa che Gesù compisse l'azione messianica decisiva faceva sì che intorno a lui si radunasse continuamente una folla entusiasta.

**ἄτερος**: ‘in disparte, lontano’, prep. (impropriamente detta, non può servire da preverbio) con il gen., forma ionica ed eolica con psilosi per \*ἄτερος dall’i. e. \*sm-ter (cf. a. i., con un altro tema, *sanu-tar*).

**8 ἀπέστειλεν ... εἰπών**: l’espressione è equivalente alla coordinaz. con **καί** ed il pt. aor. non denota una sequenza temporale (nel caso in cui invece il pt. aor. preceda il verbo finito, si associa nel gr. neotestamentario fino ad un certo grado il significato di passato relativo). In ebraico il discorso è introdotto da *lē’mōr*, **λέγων** nei LXX.

**ἐτοιμάσατε**: **ἐτοιμάζω** è un verbo denominativo da **ἔτοιμος** (att.) / **ἐτοῖμος**, ‘pronto, disponibile’; l’etimologia è oscura.

**9 εἶπαν**: ind. aor. I att., III p. plur., tipico della *koinè* in luogo dell’aor. II **εἶπον**.

**10 εἰσελθόντων ὑμῶν εἰς τὴν πόλιν**: gen. ass. Nella lingua classica il gen. ass. è limitato a quei casi in cui il nome o il pronome, cui il pt. si riferisce, non compare nella frase che segue né come sogg., né come altra parte del discorso. Nel N.T. al costrutto del gen. ass. viene lasciata più libertà: in questo caso il sogg. pronominale del gen. ass. (**ὑμῶν**) è seguito dal dat. del pronome stesso (**ὑμῖν**), a cui il pt. si sarebbe potuto riferire come pt. congiunto.

**συναντήσῃ**: il verbo **συναντάω** presenta solo la forma attiva del futuro. Nella *koinè* viene generalmente usata la forma attiva dei futuri, mentre l’attico predilige il medio: in attico è più usato **ἀπαντάω**, il cui futuro è **ἀπαντήσομαι**. **συναντάω** è un verbo denominativo di un avverbio / peposizione con gen. **ἄντα** / **ἄντην** (f. di accusativo) / **ἀντί** (f. di locativo, cf. a. i. *ánti*, hitt. *hanti*). Il senso originario di \**ant-* è ‘di fronte’, ma nel gr. ha avuto sviluppi diversi, tra cui il senso di ‘opporsi’ e di ‘incontrarsi’.

**κεράμιον ὕδατος**: gen. del contenuto, come nel gr. class. (cf. *Mc.* 14,13). **κεράμιον** indica il vaso di terracotta e deriva da **κέραμος**, ‘argilla’, ma, nonostante il suffisso, non ne costituisce il diminutivo. Qui, in particolare, si tratta di una brocca, che costituisce il segno distintivo, perché gli uomini normalmente portavano l’acqua in un otre. L’etimologia è incerta: il legame con **κεράννυμι** non è assurdo, ma non è dimostrabile. Si pensa al lat. *cremāre*, ma la ceramica era cotta, non bruciata (cf. anche lit. *kārštas*, ‘bruciante’ e got. *hairi*, neutro, ‘carbone’) e anche la forma del verbo latino non convince a sufficienza: potrebbe trattarsi dunque di un prestito. **ὑδωρ** presenta la radice di un antico nome dell’acqua con la flessione in *r/n*. La corrispondenza più diretta si osserva nell’umbro *utur*, (n.), dove il tema in *n* è attestato nell’abl. *une* di \**udni*; in gr. c’è traccia del tema in *n* in **ἄλοσύδνη**, epiteto di Teti e delle Nereidi. Il vocalismo zero appare in a. i. col gen. *ud-n-ás*, loc. *udán(-i)*; il radicale in *r* nell’agg. *anudrá* = **ἄνυδρος**, ‘privo d’acqua’ e nel sassone antico *watar*. Le altre lingue i. e. hanno altre formazioni di cui il gr. non presenta alcuna traccia, ad es. lat. *unda* (di genere animato), con un infisso nasale probabilmente preso in prestito da un pres. comparabile all’a. i. *un-ád-mi* (III p. plur.). Il gr., al contrario del lat. *aqua* (da \**ak<sup>w</sup>-*), preferisce la forma del genere inanimato.

**βαστάζων**: si tratta probabilmente di un termine mediterraneo di sostrato.

**11 τῷ οἰκοδεσπότῃ τῆς οἰκίας**: pleonasma, ossia ripetizione di un concetto già espresso nella frase, non con intento retorico o per una pura disattenzione, ma per una certa consuetudine linguistica: ad es. **πάλιν** con verbi che già implicano l’idea di ripetizione (cf. *Act.* 18,21: **πάλιν ἀνακάμψω**); qui abbiamo il caso in cui un sostantivo reca come attributo un termine etimologicamente affine (cf. *Mc.* 14,14 senza **τῆς οἰκίας**). Ma che in parole composte le singole componenti non fossero più distinte è mostrato per es. da *Act.* 7,49: **οἶκον οἰκοδομήσετε**. Molti pleonasmii sono noti anche nel gr. classico, altri sono solo semitismi.

**διδάσκαλος**: deverbativo di **διδάσκω**, che presenta due temi: **δα-** / **δαη-** (con un ampliamento vocalico), cf. fut. **δαήσῃ**, ‘tu saprai’, aor. **ἐδάην** (omerico), inf. **δαῆναι**; **διδαχ-** / **διδασκ-** (tema del pres. con suffisso fattitivo ed iterativo). La radice i. e. è \**dms-* (cf. a.i. *dámsas-*, *dasrá*,

‘che fa miracoli’). I tentativi di porre una radice \**dok-* per collegarlo al lat. *doceo* non sono validi. L’uso del termine in riferimento a Gesù si inquadra nella figura del *rabbî* del tardo giudaismo.

**τὸ κατάλυμα:** i derivati in **-μα** nella *koinè*, come nello ionico, godono di forte preferenza e possono formarsi da qualsiasi verbo (cf. *Mc.* 14,14). Il sost. è un deverbativo da **καταλύω**, ‘sostare, alloggiare’. I derivati in **-μα** del verbo **λύω** e dei suoi composti sono rari a causa dell’omonimia con **λύμα**, ‘acqua adoperata per lavare, acqua sporca, sozzura’ (cf. **λούω**). Cf. lat. *luō* e *soluō* da \**se-luō*.

**ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω;** prop. rel. finale con il cong. per probabile analogia all’equivalente prop. con **ἵνα** (e al lat.), cf. *Mc.* 14,14. **μαθητής** è un *nomen agentis* derivato di **μανθάνω**, che nei testi più antichi significa ‘apprendere praticamente, per esperienza’, ‘imparare a fare’, ma poi finisce per essere vicino al senso di ‘comprendere’; l’**α** è breve, ma in alcuni composti può alternare con **ᾱ**, cf. **προμηθής**, dor. **προμᾱθής**. La radice è \**mādh-*. **μαθητής** è l’uomo che si trova in un certo stadio di formazione, che progredisce coscientemente e secondo un programma; in un secondo momento indica l’apprendista. Il processo della formazione coincide con un legame personale. Tale termine non è registrato nei LXX; l’ebraico *talmîd* più tardi è l’equivalente di **μαθητής**, ma non è presente nell’A.T., neppure nelle parti più recenti: sia perché l’A.T. non conosce un rapporto maestro-discepolo paragonabile a quello presente in Grecia, sia perché il popolo intero figura come soggetto dell’apprendere, così che non è possibile formare un sostantivo per indicare un individuo che si dedichi in modo speciale all’apprendimento e distinguerlo in tal modo dagli altri membri del popolo eletto. Nel N.T. designa gli uomini che Gesù si è raccolto intorno, come maestro, e che sono legati a lui da un rapporto di univocità; attesta sempre un legame personale che informa tutta la vita di colui che è chiamato così. La scarsa comprensione dello scopo a cui mirava Gesù, ma anche della sua predicazione, secondo i sinottici caratterizza dall’inizio alla fine il rapporto dei discepoli con lui: in *Lc.* l’uso di **μαθητής** per indicare i discepoli cessa con la fine della scena del Getsemani (*Lc.* 22,45), e da allora in poi essi vengono chiamati **οἱ περὶ αὐτόν** (22,49), **οἱ γνωστοὶ αὐτῷ** (23,49), **οἱ ἔνδεκα** (24,9), **αὐτοὶ** (24,13; 33). Si tratta di una peculiarità di Luca che continua anche all’inizio degli Atti: i discepoli durante la Passione annullarono il retto rapporto col Maestro e Gesù dopo la Resurrezione dovette tornare a raccogliere dei discepoli.

La radice di **φάγω** pare essere invece \**bhag-* con il senso più ampio di ‘dividere’, cf. a. i. *bhājati*. Il senso di ‘mangiare’ deriva da *bhak-tá*, n., ‘porzione’, da cui il verbo *bhaksáyati*, ‘mangiare’.

**12 ἀνάγειον:** da **ἄνω** + **γαῖα**. Né **γαῖα** né **γῆ** (dor. **γᾱ**) hanno un’etimologia stabilita. Si suppone che **γαῖα** sia una contaminazione di **γῆ** con **αῖα**, ‘terra’, e **μαῖα**, ‘mamma, madre’ ad indicare appunto la madre terra.

**ἔστρωμένον:** pt. pf. di **στρώννυμι** / **στόρνυμι** (forma originaria) / **στορέννυμι** / **στορνύω**, da una radice bisillabica con □: \**stōre-* (grado normale-grado zero): **ε** è l’esito di □ che davanti a consonante si vocalizza in vocale breve / \**strō-* (grado zero-grado normale): **ω** è l’esito della fusione di □ con o, che si è spostato nella seconda sillaba. Cf. lat. *sternō*, *strātus* e *struo* (senza nasale).

**13 εἰρήκει:** il ppf. gr. non indica la priorità di un’azione rispetto a un’altra azione già passata (come in italiano), ma solo designa un’azione passata che dura fino al tempo, pure passato, di cui si tratta nel discorso.

**14 ὥρᾱ:** termine di origine i. e., con corrispondenti in molte lingue per designare l’anno, la stagione. La radice è \**jōr-ā* (cf. lat. *hornus*); vocalismo **ē** in *jēr-ā-* (germanico), got. *jer*, ‘anno’. In questo contesto la sua accezione è molto vicina a **καιρός**, in quanto indica il tempo giusto, il tempo fissato per qualcosa (così pure nei LXX). Nel N.T. designa il tempo stabilito da Dio, e qui in particolare il tempo della cena pasquale.

**ἀνέπεσεν:** ind. aor. di ἀναπίπτω, corradicale del verbo πέτομαι.

**ἀπόστολοι:** deverbativo di ἀποστέλλω. Nel N.T., con senso restrittivo, questo termine indica i latori del *kerygma*; tra di essi questo nome spetta in primo luogo al gruppo dei Dodici: si presuppone che essi siano inviati da Gesù.

**15 ἐπιθυμία ἐπεθύμησα:** *dativus sociativus* o *dativus modi*, serve ad indicare le circostanze concomitanti, il modo e la maniera. L'espressione è un'imitazione dei LXX (cf. *Gen.* 31,30) che, con un verbo finito + il dativo del sostantivo della stessa famiglia, rende l'infinito assoluto ebraico (cf. il calco dall'ebraico in *Io.* 3,29: **χαρῶ χαίρει**).

**τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν:** l'espressione è un semitismo, ma l'ordine dei termini non è semitico.

**πρὸ τοῦ με παθεῖν:** inf. sostantivato con prep. per esprimere la prop. temporale con il sogg. all'acc. perché è diverso da quello della reggente. Il verbo **πάσχω** significa 'provare, vivere, sentire qualcosa' che giunge al soggetto dall'esterno provocandogli fastidio o dolore. Nei sinottici indica la sofferenza di Cristo; qui è usato assolutamente e significa 'morire'.

**16 λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω:** la combinazione delle negazioni οὐ e μὴ per negare non è classica; **φάγω** è un cong. aor. II, usato qui come calco dell'impf. aramaico con sfumatura di possibilità («vi affermo: non posso più mangiare»). **φάγω** nella *koinè* conosce il fut. **φάγομαι**.

**πληρωθῆ:** cong. aor. p. (teologico o *passivum divinum*: è un semitismo) di **πληρόω**, verbo denominativo dell'agg. **πλήρης** (con flessione sigmatica è probabilmente secondario: riposerebbe su un antico \***πλη-ρος**, cf. lat. *plērus*, *plērumque*, *plērique* e arm. *li-r*, 'abbondanza' da \**plēr-i*), deverbativo da **πίμπλημι**, con la stessa coniugazione di **ἵστημι**, la cui radice è \**ple*□<sub>1</sub> (cf. ved. *apīprata*). Il verbo differisce da **γεμ(ί)ζω** e da **μεστόω** perché questi indicano in origine un'idea di spazio, mentre **πληρόω** fa riferimento piuttosto all'adempimento di una norma, di una promessa, significa 'portare a compimento, a perfezione, colmare', con l'idea di totalità. L'uso di questo verbo suggerisce che la cena pasquale sarà compiuta nella futura pienezza della comunità di Dio. Bisogna notare che i Vangeli presentano spesso il compimento escatologico nella figura di un banchetto, anche se probabilmente l'evento escatologico si configura come antitipo della cena della liberazione d'Egitto.

**ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ:** la prep. ἐν può avere anche il senso strumentale.

**17** In Palestina il **ποτήριον** era il recipiente usato comunemente per bere: una ciotola di coccio che veniva riempita con una brocca tenuta sul tavolo. Ad ogni pasto in cui si bevesse il vino il *paterfamilias* pronunciava una preghiera di lode sul proprio calice dopo aver spezzato il pane per tutti. Il pasto era creatore di comunione e memoria della bontà di JHWH. Più che frutto del lavoro dell'uomo, il cibo era visto come dono di Dio all'uomo, in particolare come segno della fedeltà di JHWH alle sue promesse, soprattutto in relazione alla terra ricevuta, di cui ora, nel pasto, il giudeo godeva il frutto. Al banchetto pasquale invece il capofamiglia pronunciava la benedizione sul primo dei quattro calici del pasto, prima ancora di rompere il pane, con la formula di consacrazione della festa. Poi, beveva per primo, imitato dai presenti che bevono ognuno dal proprio calice. Il testo non permette di dire se Gesù abbia o no bevuto da questo calice, ma egli ha compiuto un gesto significativo facendo circolare il suo calice di vino fra i discepoli: essi sono resi partecipi del dono di benedizione, di salvezza escatologica nel Regno di Dio.

**λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε:** la coordinazione con **καὶ** corrisponde al modello ebraico, che tuttavia in Grecia era sentito come pesante; di norma anche gli autori neotestamentari ricorrono al participio (**λαβών**), definito 'stereotipato' o 'pleonastico'.

**διαμερίζω:** verbo denominativo (con preverbio) da **μέρος**, dalla radice \**mer-/\*mor-* (con vocalismo o: **μόρος**, **μόριμος**, **μοῖρα**).

**18 πίω:** cong. aor. II (per il valore cf. **φάγω**).

**γένημα:** in epoca romana si riscontra nella scrittura delle consonanti doppie una notevole incertezza, tuttavia, a proposito di questo termine è possibile affermare che **γέννημα** (corradicale di **γίγνομαι**, nello ion. e nella *koinè* **γίνομαι**, per la sempre maggiore debolezza di articolazione delle consonanti interne) è detto di esseri viventi, mentre **γένημα** (sotto l'influsso di **γένος**) si usa in riferimento a prodotti della terra ed è equivalente a **καρποί** (cf. *Mt.* 26,29; *Mc.* 14,25). L'espressione **ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου** è semitica e nella formula «frutto della vite» e nell'uso della prep. **ἀπό**, che sottintende la prep. aramaica *mîn*: normalmente in gr. la prep. **ἀπό** designa il recipiente (il calice) o il luogo (il pozzo) dal quale si beve e non la bevanda (posta al gen. partitivo o piuttosto all'acc. nella *koinè*). Ma perché Luca usa la prep. **ἀπό**, mentre Marco usa **ἐκ**? Probabilmente si tratta di una variante di traduzione di un originale aramaico.

**τῆς ἀμπέλου:** **ἄμπελος** può indicare, oltre alla vite, una macchina da guerra ed una misura di lunghezza corrispondente a 1,478 m. Il termine appartiene al sostrato mediterraneo (cf. il pre-romano *\*ampua*). Cf. l'autodefinizione metaforica di Gesù in *Io.* 15,1 ad indicare l'intima unione dei discepoli con Gesù e la cura assidua che Dio ha per il suo popolo, ma non è possibile determinare con sicurezza se vi sia qualche rapporto tra questa metafora e l'Ultima Cena. Nella letteratura israelitica e giudaica è un simbolo del popolo di Israele (cf. *Os.* 10,1 ed *Is.*).

**19 ἄρτον:** **ἄρτος** indica il pane di grano, opposto a **μᾶζα**, la focaccia d'orzo, nella *koinè* tuttavia significa genericamente 'pane'. La manna nei LXX è detta **ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ**. L'etimologia è incerta e sono state fatte diverse ipotesi: secondo Prellwitz si tratterebbe di un nome verbale da **ἀραρίσκω**, 'connettere, costruire' (cf. **ἄρμενον**, 'strumento, equipaggiamento, alimento'); secondo Pisani sarebbe improntato ad un iraniano *\*arta*, 'farina', cf. av. *aša*, 'farina tostata', pers. *ārδ*, dalla radice di **ἀλέω**, 'macinare' (è l'ipotesi più probabile); secondo Hubschmid sarebbe un termine di sostrato che è possibile paragonare con il basco *arto*, pane di mais (cf. spagnolo *artal*).

**εὐχαριστήσας:** pt. aor. I da **εὐχαριστέω** da **χάρις**, 'piacere, accordo, favore' (probabilmente un antico tema in -ι- ulteriormente arricchito da -τ-) che doveva essere un deverbativo di **χαίρω** (cf. l'astratto **ἄγυρις**, 'folla', a fronte di **ἀγείρω**, 'raccogliere, radunare'). L'acc. **χάριν** è poi divenuto prep. che regge il gen. (di fine o di causa, cf. lat. *gratia*, in cui è evidente la radice in occlusiva sonora). Il radicale più antico è **χᾶρ-**, quello secondario è **χαίρ-**, mentre la radice i. e. sembra essere stata *\*ghr-j<sup>e</sup>* (cf. **γέρας**, dono, premio', a. i. *\*gher-*, arm. *jir* dal *\*ghēr-i-*). **εὐχαριστέω** non è attico e la maggior parte dei testi in cui ricorre è di età non classica; significa 'fare un favore a qualcuno' (con dat.), poi passa all'accezione di 'essere riconoscenti, rendere grazie'. Qui fa riferimento alla prescrizione giudaica di pronunciare la benedizione su ogni vivanda. Luca ha **εὐχαριστέω**, che sostituisce l'**εὐλογέω** di *Mc.* 14,22, per la benedizione del pane, così pure al v. 17. Al v. 20, per il calice, tralascia l'**εὐχαριστήσας** di *Mc.* 14,23. **εὐλογέω** in gr. significa piuttosto 'lodare'.

**ἐκλασεν:** aor. di **κλάω**, 'spezzare', cf. lat. *percellō*, lit. *kalù, kállì*, 'forgiare', a. sl. *koljo, klati*, 'pungere, spezzare'. Anche l'espressione «spezzare il pane» e «spezzare» all'assoluto è semitica. La frazione del pane non simboleggia la distruzione della vittima, ma è fatta in vista del mangiare e della comunione.

**ἔδωκεν ... διδόμενον:** la coniugazione atematica è ancora in uso nell'att. e nel m. p., benché nella *koinè* vi sia la tendenza all'eliminazione delle anomalie verbali.

**σῶμα:** in Omero indica sempre un cadavere (mentre l'uomo avverte se stesso come persona vivente anzitutto nel funzionamento delle sue membra, **σῶμα** è il corpo come cosa che si trova nel mondo esterno); poi il corpo di un vivente (a partire da Esiodo), la persona (in epoca ellenistica, mentre per indicare la corporeità si inizia ad usare **σάρξ**), il corpo in opposizione allo spirito, l'insieme. I nomi del corpo nelle lingue i. e. sono spesso oscuri. L'etimologia del lat. *corpus* (cf. a. i. *κῶψ-*) non è perfettamente chiara, inoltre il vocabolo che sopravvive nel lat. non è attestato in gr. **σῶμα** con il suffisso -μα potrebbe essere antico, ma resta non spiegato. Un'ipotesi è *\*twō-mḡ* e sarebbe ricollegabile anche a **σωρός**, 'cumulo, mucchio'. Nel N.T. viene usato per tradurre diversi concetti



a cui corrispondono, nell'ebraico, diversi termini: carne, corpo, cadavere, dorso, cadavere del popolo, cadavere degli idoli (questi ultimi in senso traslato). L'accostamento diretto di **σῶμα** e **αἷμα** in luogo di **σάρξ** e **αἷμα** non ha paralleli, così come non ne ha la designazione del sacrificio con **σῶμα**: probabilmente si voleva designare soprattutto l'io, la totalità della persona di Gesù, in quanto è relazione con gli altri e con il mondo. All'inizio sia **σῶμα** sia **αἷμα** designavano ciascuno tutta la persona: nel primo caso l'io nella sua interezza, nel secondo l'io come colui che compie l'azione del morire, la persona non staticamente, ma dinamicamente nell'atto del morire. La visione è dinamica: la sua presenza vuole essere un incontro, un dono (come conferma il gesto della frazione del pane), dono che compirà pienamente nella sua morte. La spiegazione filosofica della transustanziazione identifica il corpo e il sangue con una sostanza, quindi con una cosa, mentre il corpo di Cristo è una realtà personale e relazionale: è Gesù stesso nel dono di sé ai discepoli. L'orientamento attuale è di spiegare la 'presenza reale' mediante la categoria del simbolo inteso come l'emergenza, in una figura, di una entità che ci raggiunge. Il simbolo non si oppone al reale e non si confonde con il segno. Il simbolo è una figura percettibile nella quale si rende presente una realtà invisibile, trascendente.

La presenza della copula (**ἐστίν**) è un grecismo. L'ordine delle parole è semitico: **τοῦτό ἐστίν τὸ σῶμά μου** (pron. possessivo dopo il sostantivo, in quanto si tratta di un suffisso), è greco in Paolo: **τοῦτό μου ἐστίν τὸ σῶμα** (*1Cor.* 11,24). **τοῦτο** al n. si riferisce ad **ἄρτος**, m.: è posto al n. per assimilazione col nome del predicato **σῶμα**, n.

**τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον**: il pt. pres. ha senso futuro: può avere come agente Gesù o Dio (*passivum divinum*); nell'ultimo caso è implicita l'obbedienza di Gesù al Padre.

**εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν**: uno dei pochi casi in cui il gr. neotestamentario usa l'agg. possessivo (cf. *1Cor.* 11,24-25: **εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν**). **ἀνάμνησις**: *nomen actionis*, solo con il preverbo, da **μιμνήσκω**, con suffisso **-σκω** che indica il senso di realizzazione del processo per gli sforzi ripetuti. Plat. in *Phileb.* 34b la definisce «riconquista di impressioni già perdute con un preciso atto della volontà» ed indica quindi il ricordarsi con un atto della coscienza; in seguito passa a significare 'rammentare mediante la parola' > 'rammentare con un gesto, con un atto che richiama e fa presente qualcosa' e da ultimo giunge a denotare il rito. L'ordine di ripetere la celebrazione della cena si legge soltanto nel testo di Luca e di Paolo, e quindi è stato trasmesso dalla tradizione antiochena. Sarebbe sbagliato, tuttavia, interpretarlo alla luce dei pasti commemorativi presi periodicamente in memoria di un defunto nel mondo ellenistico. Il ricordarsi (*zikkarôn*) era un atto importante nell'esistenza del popolo eletto. Il termine ebraico non significa tanto ricordarsi mentalmente di un fatto del passato, ma piuttosto rendere presente, riattualizzare, far proprio il valore di un evento passato. L'atto liturgico è, lungo i secoli, lo *zikkarôn* delle meraviglie passate operate da JHWH. In modo speciale la liturgia di Pasqua è *zikkarôn*. Come JHWH stabilì un rito per ricordare la Pasqua di liberazione, così Gesù, con un rito, istituì uno *zikkarôn* dell'evento definitivo di salvezza realizzato sulla croce. Il memoriale eucaristico sostituisce il rito della Pasqua giudaica.

**20 μετὰ τὸ δειπνῆσαι**: inf. sostantivato con funz. di determinazione temporale. **δειπνέω** è un verbo denominativo da **δειπνον**, pasto principale che in Omero è situato ad ore diverse, tra **ἄριστον**, 'colazione' e **δόρπον**, 'cena', mentre in att. **δειπνον** indica la cena. Il termine non ha un'etimologia sicura, probabilmente appartiene al sostrato mediterraneo. Grazie all'uso culturale **δειπνέω** riveste un significato teologico: **δειπνον** è una metafora escatologica indicante il banchetto celeste degli ultimi tempi, al quale prendono parte i redenti nella perfetta comunione con Dio. Questo si ha soprattutto nella parabola del grande convito (*Lc.* 14,24) e in *Apoc.* 19,9 (**μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι**).

**καινός**: significa 'nuovo, recentemente inventato', ed indica ciò che è nuovo *per la specie* e caratteristico in confronto ad altro, ciò che fa impressione o ciò che è migliore in quanto è vecchio. È distinto da **νέος**, 'giovane', riferito di solito ad esseri viventi ed indicante ciò che ancora non esisteva, ciò che solo da poco è apparso, ciò che è nuovo *in senso cronologico*, riguardo all'origine. Si suppone un vecchio radicale in **-n-** attestato nel gen. plur. dell'a. i. *kantnām*, 'delle giovani

fanciulle', da cui è creato il nom. (col tema in *ā*) *kanyā*, 'giovane ragazza' e agg. *kanīna-*, 'giovane'. In senso teologico *καινός* indica tutto ciò che il termine ultimo comporta di completamente diverso e meraviglioso: la realtà della salvezza, della creazione nuova che è la splendida conclusione della rivelazione salvifica di Dio. Proprio la salvezza si è realizzata storicamente nella *καινή διαθήκη*, che è promessa per gli ultimi tempi e che si attua per mezzo di Gesù. Essa è l'antitipo perfetto del patto precedente e invecchiato, che ha ormai compiuto il suo tempo ed è ormai destinato a scomparire. L'assenza della copula corrisponde alla sintassi semitica, quindi primitiva.

**διαθήκη**: deverbativo da *διατίθημι*, *θήκη* è equivalente al n. *θήμα* (cf. a. i. *dháman-*). Il significato basilare di *τίθημι* (cf. a. i. *dádhāmi*, av. *dadāmi*) è quello di 'porre, fare' ed il tema verbale *θη-/θε-* è riconducibile alla radice *\*dhe□<sub>1</sub>-/\*dh□<sub>1</sub>-* (ad es. aor. *ἔθηκε*, m. *ἔθετο*); fut. *θήσω*, aor. III *ἔθηκα*, pf. I *τέθεικα*, aor. I p. *ἔτέθην*, fut. I p. *τεθήσομαι*. *διαθήκη* significa 'alleanza'; è il nome che in gr. indica l'A. T. e il N. T. e traduce l'ebraico *bērīt* (cf. accadico *barū*, 'legare' e *biritu*, 'legame'), termine sacrale usato per designare il patto o l'accordo. L'identificazione è possibile perché i LXX traducono *bērīt* con *διαθήκη*, attribuendo il senso di patto o di contratto giuridico. In gr. *διαθήκη* è equivalente a *διάθεσις* ed è generalmente rapportato alla morte, come d'altronde in questo contesto (cf. *Mc.* 14,24; *Mt.* 26,28; *1Cor.* 11,25), e quindi passa al significato di 'testamento, volontà ultima'. Tuttavia *διαθήκη* non significa qui 'testamento di Gesù', ma 'disposizione' che prende vita dalla sua cruenta morte, 'statuto di Dio' mediante il quale egli definisce il rapporto tra lui stesso e l'uomo in conformità del suo piano salvifico.

**αἷμα**: 'sangue', termine usuale da Omero fino al gr. moderno; nella lingua omerica indica anche la parentela di sangue (cf. *Od.* VIII 583). Non c'è un nome del sangue comune a tutto l'i. e. e questi nomi sono spesso di genere inanimato. È probabile che *αἷμα* abbia sostituito il vecchio nome *ἄαρ*, inanimato, per un tabù. Fick lo vorrebbe accostare al v. h. a. *seim*, 'miele vergine', mentre Sommer all'a. i. *iš-*, 'linfa, bevanda', ma nessuna di queste ipotesi può essere dimostrata. *σάρξ καὶ αἷμα* è una perifrasi che definisce spesso l'uomo come effimera creatura terrena immensamente inferiore all'Altissimo. L'interesse del N.T. non è rivolto al sangue come elemento della vita fisica del Cristo, ma al sangue che egli ha versato nel sacrificio supremo. Allo stesso modo di *σταυρός*, anche l'espressione «sangue di Cristo» è solo una designazione icastica della sua morte salvifica. Secondo la formula eucaristica il sangue di Cristo è garanzia di una nuova alleanza con Dio (cf. *1Cor.* 11,25; *Mc.* 14,24; *Mt.* 26,28). La morte sacrificale del Cristo garantisce quella nuova alleanza annunciata in *Ier.* 31,31 ss. Come l'antica alleanza del Signore fu sigillata e resa operante col sangue (cf. *Ex.* 24,8), così il nuovo patto con tutti i suoi benefici incomparabili è confermato e reso valido per sempre dal sangue di Gesù. C'è l'idea della morte di Cristo come fonte della remissione dei peccati, anche se questo non significa che al sangue di Cristo venga attribuito il valore di un sacrificio culturale: il sangue esprime soltanto l'abnegazione suprema (se qualcuno deve morire, questi è Cristo, non l'uomo) e l'assoluta obbedienza a Dio.

**ὑπὲρ ὑμῶν**: compl. di vantaggio (cf. *Mc.* 14,24). In *Mt.* 26,28 è usata la prep. *περὶ* con gen. in luogo di *ὑπὲρ*. Luca cambia l'*ὑπὲρ πολλῶν* di *Mc.* 14,24 (che si presenta come una riflessione su *Ex.* 24,8 e su *Is.* 53) in *ὑπὲρ ὑμῶν*, scorgendovi la manifestazione personale dell'amore personale del Signore per i partecipanti all'Eucaristia.

**ἐκχυννόμενον**: nel gr. neotestamentario *ἐκχύννω* sostituisce *ἐκχέω*. La radice *\*ghew-/\*ghow-/\*ghw-* indica il versamento continuo di un liquido che viene sparso abbondantemente, anche in ambito culturale. Dal grado -e- si hanno *χεῖμα*, *χέω* (da *\*χέφω*); dal grado -o- *χοή* (da *\*χοφή*); dal grado zero *χῦ- χυτός*. Da *\*gheu-d-*, con ampliamento, lat. *fundō*, got. *giutan*, 'versare'; da *\*gheu-s-* a. isl. *gjósa*, 'zampillare' e *geysir*, 'geyser'. La locuzione *αἷμα ἐκχύννειν / ἐκχεῖν* è usata come formula a proposito dell'uccisione violenta dei testimoni vetero e neotestamentari e applicata con incisiva pregnanza alla morte di Gesù; l'antitipo è in *Ex.* 24,8.

**21 πλήν:** è usato in *Mt.* e *Lc.* con il significato di ‘tuttavia, comunque’, significato con il quale *πλήν* era più comune di *ἀλλά* nella lingua popolare; in *Lc.* 22,22 è usato come correlativo di *μέν* ed equivale a *δέ*, mentre di solito è usato in inizio di periodo per indicare semplice passaggio ad un altro argomento. Si tratta di un acc. avverbiale, che ha anche valore di prep. e di congiunzione (dor. ed eol. *πλάν*). È corradicale all’avv. *πέλας*, ‘vicino’ (dal senso originario di ‘a fianco’ è passato a quello particolare di ‘eccetto, all’infuori di, eccetto che’, seguendo la medesima evoluzione di *παρά*), con radice *\*pel<sub>2</sub>-/\*plā-* (da ques’ultima deriva *πλήν*), che non ha altri corrispondenti chiari in gr.

**χειρ:** questo nome è ben attestato in più domini i. e., cf. hitt. *keššar, keššara-*, toc. A *tsar*, toc. B *šar*, arm. *jern* ... dalla radice *\*ghesr-*. L’uso di *χειρ* per indicare il traditore è semitico.

**τοῦ παραδιδόντος:** l’uso del pt. pres. con senso futuro è un semitismo.

**ἐπὶ τῆς τραπέζης: τράπεζα** in ion., att. e nella lingua omerica, **τράπεσδα** in dor., **τρέπεδδα** in beot., **topeza** in mycen. Il sostantivo è composto dal nome del piede *πούς*, ma con vocalismo *e* e suffisso *\*jā*. Al primo termine troviamo una forma del numero quattro (lett. ‘tetrapodo, quadrupede’), forse con una caduta non spiegata della sillaba iniziale o con qualche alternanza vocalica (*τετρα-* da *\*k<sup>v</sup>etr-*). L’etimologia popolare in beotico lo collega al numerale tre (*τρεις, τρι-*), come attesta una glossa di Esichio: **τρίπεζαν· τὴν τράπεζαν. Βοιωτοί.** Nelle iscrizioni si trova invece **τρέπεδδα**. L’uso di questo termine in concomitanza con l’annuncio del tradimento vuole significare che il traditore appartiene a quel gruppo al quale Gesù ha riservato la più intima comunione, la comunione di mensa. Cf. *Lc.* 22,28-30, che è una creazione esclusivamente lucana: al sedere sui troni viene collegato il sedere alla tavola regale, con la metafora del banchetto ad indicare il compimento.

**22 κατὰ τὸ ὀρισμένον:** pt. pf. m. p. (*passivum divinum*) di **ὀρίζω** (‘fissare il confine’, poi ‘stabilire, decidere’), verbo denominativo da **ὄρος** (corcyr. **ὄρφος**; cret. e arg. **ὄρος**; Heracl. **ὄρος**; ion. **οὔρος**; megar. **ὄρρος**), ‘limite, confine’, poi ‘orizzonte’ insieme a **κύκλος**. Fut. **ὀριῶ** e **ὀρίσω**, aor. **ὥρισα**, pf. **ὥρικα** e **ὥρισμαι**. L’etimologia è poco sicura; la forma corcyr. **ὄρφος** senza aspirazione rende incerta la determinazione di quale sia l’iniziale, ma l’aspirazione dell’attico può essere l’esito della caduta del **ϕ** iniziale. La radice è probabilmente **\*φορφος** (**\*wrwos**): cf. lat. *urvāre* denominativo da *urvus* con un vocalismo diverso rispetto a quello del greco; osco *uruvú*, ‘limite’, da *\*urvā*. Forse è apparentato ad **έρύω**, ‘tirare, trascinare’. Cristo stesso è stato stabilito da Dio per l’opera di salvezza.

**οὐαί:** interiezione di impronta semitica, ma trascritto anche nel lat. *vae*. Si tratta di un lamento nello stile dei profeti.

**23 συζητεῖν:** verbo denominativo, derivato da un agg. in **-τός** (attestato in un’iscrizione arcadica: **ζᾱτός**, *IG V 2,4,22*). Significa ‘ricercare insieme, cooperare alla ricerca’ (a partire da Plat. *Cra.* 384c), poi ‘disputare’, anche nel N.T. **συζητεῖν πρὸς ἑαυτοῦς** è un’espressione prelucana, perché Luca preferisce **πρὸς ἀλλήλους**.

**τὸ τίς ἄρα εἶη ἐξ αὐτῶν ὃ τοῦτο μέλλον πράσσειν:** sostantivazione della prop. interr. indir. (cf. *supra*, v. 2). **μέλλω** con l’inf. è una perifrasi usata come sostituto delle forme infinitive del futuro che andavano ormai scomparendo. Questo è uno dei pochi esempi del N.T. di ottativo obliquo (nelle prop. secondarie dopo i tempi con l’aumento) nel discorso indiretto: di solito è scarsamente usato per il fatto che viene di gran lunga preferito il discorso diretto. Solo Luca usa occasionalmente l’ottativo obliquo e mai dopo **ὅτι** e **ὥς**. In generale nella *koinè* l’uso dell’ottativo è molto limitato e con **ἄν** è scomparso: non si scrive più **βουλοίμην ἄν**, ma **ἐβουλόμην**. **ἄρα** è particella pospositiva conclusiva, usata dopo pronomi, avverbi, particelle interrogative e si distingue da **ἄρα**, particella che segnala l’interrogazione nell’interr. dir. La prep. **ἐξ** davanti a un gen. part. è un pleonasma: Luca sembra preferire il gen. part. semplice (cf. *Lc.* 22,24; *At.* 7,52; 19,35); nel contempo, però, testimonia un uso, tipico della *koinè*, sempre maggiore delle prep.

**24 φιλονεικία:** in luogo di **φιλονικία**, con uso del dittongo **ει** per segnalare  $\bar{i}$  e distinguerlo da  $\check{i}$ . **τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων:** sostantivazione della prop. interr. indir. La domanda sul più grande è posta in maniera significativa: «chi *sembra* essere il più grande»: egli appare grande nella mentalità comune, secondo i criteri di misura del mondo

**25 κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν:** normale uso del gen. coi verbi di ‘comandare’. **ἐξουσιάζω** è un denominativo da **ἐξουσία**, termine che indica la possibilità di un’azione in quanto non vi si frappongono ostacoli di natura esterna, a differenza di **δύναμις**, che denota invece una capacità intrinseca. Nel N.T. indica la potenza invisibile che dispone e poi le potenze ultraterrene.

**εὐεργέται καλοῦνται:** il verbo «chiamare» può essere letto al passivo («sono chiamati») o al medio («si fanno chiamare»). Luca si riferisce ai re delle nazioni ellenistiche e all’uso di farsi chiamare col titolo onorifico di **εὐεργέτης**. Il rifiuto di questo titolo è da intendersi alla luce di *Mt.* 23,7 in cui si dice che solo Cristo può a buon diritto essere chiamato *rabbī*. Tutti gli atti di bontà che gli uomini possono compiere promanano da Cristo o da Dio. Nel N.T. l’uomo può avere funzione di mediatore del beneficio divino, ma soltanto quando serve i suoi fratelli.

**26 ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως:** ellissi del verbo («non dovrete fare») in una locuzione formulare (ellissi di tipo formulare o convenzionale).

**ἀλλ’ ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γινέσθω ὡς ὁ νεώτερος:** ai giovani erano affidati i compiti e i servizi più umili.

**ὁ διακονῶν:** **διακονέω** è un verbo denominativo da **διάκονος**, ‘servitore, messaggero’; la radice è probabilmente *\*ken*, mentre il preverbio **δια-** esprime l’idea di ‘completamente, fino in fondo’. L’ $\bar{\alpha}$  di **δια-** si spiegherebbe per l’allungamento dei composti: questo proverebbe l’antichità del termine. Diversamente dagli altri verbi è maggiormente accentuato il concetto di servizio compiuto per amore. Agli occhi dei Greci servire è qualcosa di indegno: dominare, e non servire è degno di un uomo (cf. Plat. *Gorg.* 492b). Al v. 27 Gesù dice: «Io sono tra voi come colui che serve». Con questa affermazione non solo introduce teoricamente un mutamento che sovverte la valutazione dell’essere e dell’agire umano, ma pone come realtà una nuova configurazione di tutti i rapporti tra gli uomini.

**27 τίς:** in questo caso ha il senso di **πότερος**, ‘quale dei due?’. Il detto inizia con una doppia domanda, secondo lo stile semitico.

**ὁ ἀνακείμενος:** **ἀνάκειμαι** significa ‘essere steso per terra, starsene’. Nel N.T. si trova solo nei Vangeli dove significa ‘stare a tavola’. L’usanza di porsi a tavola su divani era generale al tempo di Gesù non solo presso i Giudei, ma pure presso tutti i popoli civili del Mediterraneo. Tuttavia si metteva a giacere solo chi poteva farsi servire, mentre le donne, i fanciulli e gli schiavi mangiavano stando in piedi o in un altro ambiente. L’**ἀνακείμενος** è all’opposto del **διακονῶν**. Ci si appoggiava al lato sinistro per poter mangiare con la mano destra libera. Nella festa di Pasqua lo stare sdraiati doveva significare che gli Israeliti fin dalla loro partenza dall’Egitto erano diventati uomini liberi e non più schiavi. Lo stare sdraiati era necessario per la regolare celebrazione della festa (cf. *Mc.* 14,18): non era più in vigore la raccomandazione di *Ex.* 12,11 secondo la quale bisognava consumare la Pasqua con i fianchi cinti, i sandali ai piedi, il bastone in mano, in fretta.

**ὁ διακονῶν:** bisogna pensare ai servizi più umili, come il lavare i piedi, affidati allo schiavo. Luca usa il pt. sostantivato evitando il sostantivo perché quest’ultimo era già un termine tecnico nella Chiesa del suo tempo?

**28 οἱ διαμεμενηκότες:** il verbo **διαμένω** è un composto di **μένω**, verbo radicale di struttura arcaica. In a. i. vi sono forme a raddoppiamento: imper. *mamandhi*, ott. *mamanyāt*, impf. *amamam*, ‘attendere, rimanere immobile’ (cf. ant. pers. *man-*, ‘restare, attendere’; av. causativo *mānayeiti*, ‘far

restare'; lat. *manēre*, 'restare' con *ē* indicante lo stato, come in *iacēre*). In celtico è attestato un nome verbale: a. irl. *ainme*, gall. *amynedd*, 'pazienza'.

**ἐν τοῖς πειρασμοῖς**: **πειρασμός** deverbativo da **πειράζω**, quest'ultimo derivato da **πεῖρα**, da *\*per-j*<sub>2</sub>, col medesimo suffisso che ricorre in altri astratti come **μοῖρα**, **ὄσσα**, **φύζα**. La radice *\*per-* ha prodotto **πεῖρω**, **πέρνημι**; la nozione originaria sarebbe quella di 'andare avanti, penetrare'. Cf. lat. *periculum*, 'prova', da cui 'pericolo', *perītus*, *experior*, 'fare l'esperienza di'; altri ravvicinamenti meno netti: arm. *p'orj*, 'tentativo', con una sorda aspirata iniziale.

**29 διατίθεμαι**: mantiene la coniugazione atematica. Il verbo indica contemporaneamente la conclusione di un'alleanza e la formulazione di un testamento. Forse Luca gioca con i due sensi: Gesù compie al tempo stesso un'alleanza (nella sua morte, ed espressa poi nell'immagine del banchetto messianico) e un testamento: nel contesto dell'Ultima Cena egli dà in eredità la regalità ricevuta dal Padre.

**30 ἵνα**: introduce anche la prop. finale con **καθήσεσθε**, ma con **ἔσθητε** e **πίνητε** il verbo è posto al congiuntivo, mentre con **καθήσεσθε** all'indicativo: il v. 30 è il risultato di una giustapposizione di testi di origine diversa.

**ἔσθητε**: **ἔσθίειν** ha anche la forma **ἔσθειν**.

**καθήσεσθε**: ind. fut. di **κάθηναι** (la forma di futuro **καθήσομαι** è tuttavia tarda, tipica della *koinè* e del gr. neotestamentario). **κάθηναι** è formato da **κατά** + **ἦμαι**. Più spesso lo ion. e sempre l'att. impiegano la forma col preverbio (**κάθημαι**, che poi è stato sentito come verbo semplice).

**ἐπὶ θρόνων**: cf. mic. *tono* = **θόρονος** (con metatesi), ma *toronowoko*, 'fabbricante di troni'. È presente il suffisso **-ονος**, come in **κλ-όνος**, 'agitazione', da **κέλομαι**, mentre la radice *\*dher-* indica il sostenere, il portare, cf. a. i. pf. *dadhára* (gr. *\*τέθορα*), che in gr. si ritrova in **ἐν-θρ-εῖν-φυλάσσειν** (Hsch.); da *\*dhre*<sub>2</sub>- **θρᾶνος**, 'panca, sgabello', **θρῆνυς** o **θρῆνος**, 'sedile'.

**τὰς δώδεκα φυλάς**: si usa **φῦλον** (da **φύω**, radice *\*bhew-*/*\*bhu-*) soprattutto in epica ed in poesia con il significato di 'razza, tribù', **φυλή** in prosa per designare la tribù nelle istituzioni in Attica e presso gli Ioni ed i Dori. Il senso primitivo è 'qualcosa che si è sviluppato come un gruppo' (lat. *tribus* da *\*tri-bhu-*?).

**κρίνοντες**: il pt. fut. sarebbe **κρινούντες**. Da **κρι-v-j**: il suffisso nasale ha un corrispondente nel lat. *cernō* da *\*crinō*, e nel celt. *go-grynu*, 'vagliare, setacciare'. L'agg. verbale **κριτός** risponde per la forma esattamente al lat. *certus*. La radice, che significa 'separare', si è prestata ad usi diversi: 'separare, setacciare' (cf. lat. *cribrum*); il senso di 'giudicare' è una specializzazione che occupa un posto importante, ma in generale **κρίνω** ed i suoi derivati non presentano il significato preciso e giuridico che ha **δικάζω**. In questa accezione si afferma che i Dodici saranno associati al Figlio dell'uomo quando verrà a giudicare Israele, ma nel giudaismo non si conosce l'idea della partecipazione di altre persone al giudizio del Figlio dell'uomo. Nel senso semitico possibile, il verbo acquista una estensione più grande e significa anche 'regnare, governare'.

## Bibliografia

- Aletti 1991 = J.N. A., *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa di Luca*, Brescia 1991.
- Aletti 1996 = J.N. A., *Il racconto come teologia: studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Bologna 1996.
- Blass-Debrunner 1976 = F. B.-A. D., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Bearbeitet von F. Rehkopf, Göttingen 1976 (ed. it. a cura di G. Pisi, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, nuova ed. di F. Rehkopf, Brescia 1982).
- Bottini 1997 = G. C., *Is 52,13-53,12 nel racconto della Passione di Lc 22-23*, «Liber Annus. Studium Biblicum Franciscanum» (1997) 57-78.
- Bovon 1987 = F. B., *L'oeuvre de Luc. Études d'exégèse et de theologie*, Paris 1987. Brown 2006<sup>2</sup> = R.E. B., *An Introduction to the New Testament*, New York 1997 (ed. it. a cura di G. Boscolo, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 2006<sup>2</sup>).
- Conzelmann 1993 = H. C., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1993 (ed. it. a cura di A. Pitta, *Il centro del tempo. Studi sulla teologia di Luca*, Casale Monferrato 1995).
- Chantraine, *DELG* = P. C., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968-1980.
- GI*<sup>2</sup> = F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 2004<sup>2</sup>.
- Kittel-Friedrich 1965 = G. K.-G. F., *Theologisches Wörterbuch Zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933 (ed. it. a cura di F. Montagnini-G. Scarpata, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965).
- Lagrange 1927<sup>3</sup> = M.J. L., *Évangile selon Saint Luc*, Paris 1927<sup>3</sup>.
- LSJ<sup>9</sup> = H.G. Liddell-R. Scott- H.S. Jones, *Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. L. and R. S., revised and augmented throughout by Sir H. S.J., Oxford 1940<sup>9</sup>.
- Meillet 1976 = A. M., *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris 1965<sup>6</sup> (ed. it. *Lineamenti di storia della lingua greca*, Torino 1976).
- Pesch 1982 = R. P., *Das Markusevangelium II*, Freiburg 1976 (ed. it. A cura di O. Soffritti, *Il Vangelo di Marco. Parte seconda, testo greco e traduzione*, commento di R. P., Brescia 1982).
- Petzer 1991 = K. P., *Style and Text in the Lucan Narrative of the Institution of the Lord's Supper*, «New Testament Studies» (1991) 113-129.
- Rossé 1992 = G. R., *Il Vangelo di Luca*, commentario esegetico e teologico, Roma 1992.
- Schlosser 2006 = J. S., *La genèse de Lc 22,25-27 in À la recherche de la Parole. Études d'exégèse et de théologie biblique*, Paris 2006, 61-80.
- Schürmann 1998 = H. S., *Das Lukasevangelium II*, Freiburg im Breisgau 1982 (ed. it. a cura di O. Soffritti, *Il Vangelo di Luca. Parte seconda, testo greco e traduzione*, commento di H. S., Brescia 1998).
- Sparks 1943 = H.F.D. S., *The Semitisms of Luke's Gospel*, «JTS» LXIV (1943) 129s.
- Talbert 1986 = C.H. T., *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, New York 1986.
- Tiede 1980 = D.L. T., *Prophecy and History in Luke-Acts*, Philadelphia 1980.
- Tremolada 1997 = P. T., *"E fu annoverato tra iniqui". Prospettive di lettura della Passione secondo Luca alla luce di Lc 22,37 (Is 53,12d)*, Roma 1997.
- Zedda 1991 = S. Z., *Teologia della salvezza nel Vangelo di Luca*, Bologna 1991.

Zenger 2005 = E. Z., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995 (ed. it. a cura di F. Dalla Vecchia, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 2005).

