

La genesi dell'anafora: genesi statica o genesi dinamica?

nb: per la documentazione relativa ai testi qui citati, cf C. GIRAUDO, "In unum corpus". *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007², pp. 245-266.

I. LA GENESI DEL RACCONTO ISTITUZIONALE NELLA PREGHIERA EUCARISTICA: UNA QUESTIONE APERTA

Già abbiamo visto che i quattro racconti istituzionali contenuti nel Nuovo Testamento hanno come loro *Sitz im Leben* [situazione vitale] il culto. Dicendo pertanto che essi sono racconti storico-culturali, diciamo sicuramente la loro destinazione specifica; ma al tempo stesso abbiamo coscienza di porre un'affermazione non ulteriormente precisabile in termini di certezza.

Sarebbe gratificante per gli storici della liturgia poter dimostrare che queste quattro formule stereotipe provengono dall'anafora apostolica. Parimenti sarebbe di immenso conforto per i sistematici della teologia poter affermare che la prassi eucaristica della prima generazione cristiana, legata o meno a un formulario anaforico, possedeva il *racconto istituzionale*, proprio con le «ipsissima verba», quale risulta dalla prassi eucaristica della tradizione documentata. Purtroppo dobbiamo convenire che, per quanto legittime siano simili aspirazioni, le lusinghiere affermazioni che gli uni e gli altri si possono in tal senso concedere appartengono al dominio delle ipotesi, precisamente nella misura in cui per i primi due o tre secoli esse sfuggono a ogni verifica.

Non per questo si dovranno disdegnare le ipotesi. Esse rappresentano infatti l'unico approccio a quelle realtà la cui conoscenza, come nel caso presente, non può contare su una documentazione adeguata.

Ciò premesso, la nostra attenzione si volge ora di proposito alla dinamica letterario-teologica della preghiera eucaristica, con particolare riguardo alla funzione del *racconto istituzionale*. Tuttavia, prima di procedere all'esposizione della nostra ipotesi circa la progressiva configurazione embolistica del racconto anaforico, vogliamo segnalarne altre due, che è importante conoscere, anche se a nostro avviso non è possibile seguire.

§ 1. LA GENESI STATICA DELL'ANAFORA: DUE IPOTESI SULLA PREESISTENZA DEL RACCONTO ISTITUZIONALE COME AZIONE RITUALE AUTONOMA

a) L'ipotesi di J.-M. Hanssens

Nell'elencare le possibili soluzioni al complesso problema concernente la struttura della primitiva anafora orientale — che egli tuttavia intende come anafora in generale —, Jean-Michel Hanssens († 1976) afferma:

Riguardo al primitivo ordinamento dell'anafora orientale si possono escogitare due sole spiegazioni. O quell'antichissima anafora non comprendeva altro se non una narrazione dell'istituzione..., che inoltre comportasse anche l'imitazione e l'iterazione dei gesti del Signore. Oppure la primitiva anafora fu una preghiera di azione di grazie, ossia di lode, o di invocazione (epiclesi), tale che contenesse tra i suoi elementi anche la commemorazione dell'istituzione.

Occupiamoci anzitutto della prima proposta, quella che costituisce la tesi di Hanssens. Così egli argomenta:

Noi pensiamo che l'eucaristia primitiva, o messa, non contenesse altri riti se non quelli con i quali Cristo stesso fece l'eucaristia, e cioè il prendere il pane, la benedizione, la frazione, la consacrazione e la condivisione. Sicuramente il celebrante in primo luogo prendeva il pane, lo benediceva, lo spezzava, e dopo aver detto le parole «Questo è il mio corpo», ne gustava un pezzo e lo distribuiva tra i fedeli. Dopo di che, allo stesso modo, prendeva il calice contenente vino mescolato con acqua, rendeva grazie su di esso, lo benediceva e quindi, dopo aver proferito le parole «Questo è il mio sangue», ne beveva un sorso e lo dava ai fedeli. Come l'eucaristia di Cristo, così anche l'eucaristia della primitiva Chiesa era annessa alla cena, precisamente a quella cena che i cristiani solevano fare tra di loro in segno di mutua carità, e che si chiamava agape. Inoltre, perché il significato dei riti eucaristici apparisse più chiaramente, e soprattutto perché le parole «Questo è il mio corpo, Questo è il mio sangue» conseguissero il loro vero significato, mentre si svolgevano questi riti, si narrava con quali gesti Cristo avesse celebrato l'eucaristia nell'ultima cena, cosicché le parole «Questo è il mio corpo, Questo è il mio sangue», pronunziate dal celebrante, fossero presentate come proferite da Cristo stesso.

Dovendo a questo punto spiegare la genesi della cornice orazionale che avvolge il *racconto* di istituzione, Hanssens prosegue:

Per di più poté darsi il caso che questa narrazione, non solo abbracciasse l'istituzione stessa dell'eucaristia, ma descrivesse per sommi capi tutta la redenzione... Inoltre, dalle parole «Fate questo in memoria di me», che si pronunziavano dopo la consacrazione del calice, era facile il passaggio a una preghiera con la quale si esprimesse la volontà di commemorare la passione e la risurrezione di Cristo secondo il suo comando, cioè iterando quel rito di cui egli stesso si era servito; e poiché questo rito era un sacrificio e come tale era stato presentato nella narrazione stessa dell'istituzione, anche la sua iterazione era necessariamente intesa come un'oblazione sacrificale. In tal modo dalla celebrazione eucaristica stessa ebbe origine la preghiera che si suole chiamare *anamnesi*. L'*epiclesi* poi, che è come un complemento dell'*anamnesi*, non poté costituirsi se non dopo che la comunione già aveva cominciato a staccarsi con un qualche intervallo dalla consacrazione. Forse la costituzione dell'*anamnesi* e dell'*epiclesi* è da collegare alla prassi di spezzare il pane, non al momento della consacrazione, ma dopo di quella. Infine, quanto all'origine delle *altre preghiere* e degli altri riti..., si può dire in generale che fiorirono a poco a poco con l'ampliamento stesso del rito eucaristico. Si deve eccettuare soltanto la prima parte dell'anafora, nella quale si fanno le lodi della grandezza di Dio, e l'inno del *Sanctus*. Infatti questi elementi furono sicuramente presi dal rituale delle sinagoghe giudaiche.

Riassumendo, possiamo dire che nell'ipotesi di Hanssens la forma primitiva dell'anafora sarebbe consistita tutta quanta nelle parole dirette della duplice consacrazione e dell'*ordine di iterazione*, inquadrata a loro volta dal racconto. Quindi a poco a poco, per espansione interna di questo antichissimo nucleo anaforico autonomamente iterato, avrebbero avuto origine gli elementi orazionali, che si sarebbero disposti rispettivamente come porzione susseguente e come porzione antecedente. Tuttavia il *racconto istituzionale*, concepito quale azione e narrazione, avrebbe continuato a mantenere la sua autonomia formale rispetto alle porzioni orazionali.



A questo punto è chiaro che non vi è più spazio, nel pensiero dell'Autore, per la seconda alternativa, da lui precedentemente enunciata, cioè quella relativa alla preesistenza di una preghiera giudaica entro la quale gli apostoli si sarebbero limitati ad aggiungere il racconto dell'istituzione. Così egli la respinge:

In ogni caso riteniamo che tale opinione non corrisponda alla verità storica. Infatti, come avrebbero potuto osare gli apostoli e i loro sacerdoti, allorché per la prima volta cominciarono a celebrare l'eucaristia, invece del rito usato dal Signore nel celebrare l'eucaristia, sostituire una qualche prolissa preghiera presa dai Giudei, nella quale la narrazione dell'istituzione non fosse altro che una parte aggiunta? Gli apostoli e i primi sacerdoti adempirono fedelmente il comando «Fate questo in memoria di me», dicendo e facendo tutte quelle cose, e solo quelle, che Gesù nella celebrazione stessa dell'eucaristia aveva detto e fatto; solo vi aggiunsero una breve narrazione per definire meglio il significato del rito.

A nostro giudizio, sono ben altre le ragioni che depongono a sfavore di questa seconda proposta, considerata tanto nella formulazione che l'Autore ne dà quanto nella relativa confutazione. Ciò che fa realmente difficoltà, più ancora che la mancanza di audacia prestata agli apostoli, è l'ipotesi dell'appartenenza originaria del *racconto istituzionale* alla com-

pagine di un'anafora apostolica unica, la quale a sua volta avrebbe avuto origine da un'unica preghiera giudaica.

b) L'ipotesi di L. Ligier

Una seconda ipotesi è quella formulata da Louis Ligier († 1989). Pur mantenendo sostanzialmente la concezione di Hanssens in merito alla comprensione del racconto come nucleo istituzionale primitivo, ricevuto nella tradizione e autonomamente iterato per un certo lasso di tempo, Ligier riesce in certo qual modo a superarla. Egli nutre infatti un interesse specifico per quei formulari della liturgia giudaica che risalgono di sicuro all'epoca neotestamentaria. Pertanto si preoccupa di individuare quale tra le preghiere giudaiche abbia potuto fungere da modello esemplare della preghiera eucaristica.

In posizione privilegiata viene anzitutto la preghiera conviviale, dal momento che Gesù istituì l'eucaristia nel contesto di una cena e nella sua qualità di padre di famiglia della comunità apostolica pronunziò di certo tale preghiera. Di qui la domanda: sarebbe stata la *Benedizione dopo il pasto* a costituire il modello esemplare della prima preghiera eucaristica?

Accanto a quella abbiamo pure la preghiera per eccellenza del giudaismo, che ogni fedele è tenuto a recitare tre volte al giorno. Sarebbe stata dunque la *Tefillà quotidiana*, sicuramente conosciuta da Gesù e dagli apostoli in una forma perlomeno simile a quella giunta a noi, a costituire il modello esemplare della preghiera eucaristica?

Accanto ai predetti formulari merita poi attenzione l'unità orazionale che precede la recita dello «Ascolta». Abbiamo visto che la recensione mattutina di tale preghiera possiede l'inserimento senz'altro primitivo del triplice *Sanctus*, in parallelo quindi con l'inserimento dell'inno angelico nel canone. Di qui ancora la domanda: sarebbero state le *Due benedizioni che precedono lo «Ascolta»* a costituire il modello esemplare della preghiera eucaristica?

Attraverso un'accurata comparazione delle fonti giudaiche con alcune anafore orientali, Ligier ipotizza che sia stata la *Benedizione dopo il pasto* a ispirare lo schema anaforico iniziale. Così egli scrive:

Per chiarire il passaggio dalla Cena alla preghiera eucaristica del canone, è sicuramente dalla *birkat ha-mazon* [benedizione dopo il pasto] e da essa sola che bisogna partire, ma a due condizioni. Anzitutto bisogna prendere questa preghiera nel suo insieme, ossia con le tre pericopi che esistevano al tempo di Gesù... Inoltre, bisogna considerare la *birkat ha-mazon* nel suo contesto pasquale, perciò con l'embolismo «Salga e venga».

Con il termine «embolismo» — che si diversifica dalla nozione tecnica da noi adottata — Ligier intende designare quel particolare testo additivo che la liturgia dei giorni festivi prevede come ampliamento di alcuni paragrafi benedizionali. In rapporto alla forma pasquale della *Benedizione dopo il pasto*, il testo additivo — o «embolismo», secondo la terminologia di Ligier — consiste nell'unità orazionale interna «Dio nostro e Dio dei nostri padri, salga e venga ecc.», che prende posto nella 3^a benedizione.

Il fatto che, nel quadro della cena pasquale, questo testo additivo sia eminentemente memorativo, ne agevola il raffronto con il *racconto istituzionale*. Se da una parte l'*ordine di iterazione del racconto istituzionale* è enunciato in termini di «fare-memoria/memorale»,

dall'altra nel testo additivo della *Benedizione dopo il pasto* la coppia semantica *zkr/zikkaròn* [fare-memoria/memoriale] ricorre ben sette volte, cosicché al centro di queste sette ricorrenze figura la «memoria (*zikkaròn*) del Messia, figlio di David, tuo servo».

Anche se non rilevata dall'Autore in quest'ultimo dettaglio, l'attenzione alla tematica memorativa della variante pasquale conferisce alla sua ipotesi un notevole interesse. Ma lasciamo la parola a Ligier:

L'ipotesi proposta permette dunque... di chiarire il passaggio dalla Cena all'Eucaristia, sulla base di un insieme di somiglianze che avvicinano la *birkat ha-mazon* all'anafora cristiana. Ma essa contribuisce anche a sottolinearne le differenze e a mettere in rilievo l'originalità della preghiera eucaristica, che è grande... È evidentemente nella parte essenziale cristiana, [cioè] nel racconto-anamnesi, che la novità si manifesterà maggiormente... Con la sua sola presenza, l'insieme del memoriale, racconto-anamnesi, è anzitutto la manifestazione lampante di una fedeltà totale, quasi materiale, al Signore. Egli aveva chiesto: «Fate questo in memoria di me». La Chiesa ha «fatto» questo, riprendendo le parole e i gesti dei racconti di istituzione. E per indicare la sua venerazione verso questo racconto, essa l'ha introdotto, quasi senza cambiarlo, all'interno della sua preghiera sotto forma di embolismo. Gesù aveva voluto che il rito fosse compiuto «in sua memoria»: la Chiesa ha subito proclamato questa memoria. Essa non poteva mostrarsi più rispettosamente fedele. Ma questa fedeltà ha fatto esplodere la struttura embolistica: il racconto si è fatto rito e azione.

Possiamo riassumere l'ipotesi di Ligier nei seguenti termini: subentrando all'«embolismo» della *Benedizione dopo il pasto*, il *racconto istituzionale* continua a presentarsi come «rito e azione», conformemente alla sua originaria configurazione di nucleo primitivo autonomo della celebrazione eucaristica.

Rispetto all'ipotesi di Hanssens, quella di Ligier ha il grande merito di prendere in considerazione un formulario orazionale compiuto, che nel caso specifico è la *Benedizione dopo il pasto*. Tuttavia l'attenzione dell'Autore non si limita alla *Benedizione dopo il pasto*; ma, attraverso quella, lascia intravedere gli apporti che l'anafora primitiva ricevette dalle recensioni sinagogali della *Tefillà quotidiana* e dalle *Due benedizioni che precedono lo «Ascolta»*.

Il solo appunto che facciamo all'ipotesi di Ligier — ma che la rimette per buona parte in discussione — è che la sua concezione del *racconto istituzionale* come «rito e azione» che avrebbe «fatto esplodere la struttura embolistica», crea una frattura irriducibile all'interno del formulario orazionale. Così intesa, la preghiera eucaristica, lungi dal presentarsi come un discorso orazionale unitario e continuo, si comporrebbe di due porzioni orazionali distinte e reciprocamente distanziate dalla fraposizione di un'azione rituale a sé stante.

Codesta concezione autonoma del *racconto istituzionale*, sulla quale concordano quanto alla sostanza le due ipotesi fin qui esposte, mortifica gravemente la compagine letterario-teologica del formulario anaforico e, con quella, la teologia stessa dell'eucaristia. Essa è condizionata dalla concezione parzializzante e statica che della celebrazione anaforica s'è fatta tutta la teologia del II millennio.

Avendo infatti assolutizzato e conseguentemente isolato le parole istituzionali e il racconto che le contiene, i teologi pre- e post-tridentini hanno inteso quest'ultimo nella funzione di azione rituale a sé stante, riferibile tanto all'istituzione del cenacolo quanto alle eucaristie delle nostre chiese. Di conseguenza, la constatazione che il racconto figura in maniera sostanzialmente identica nel momento istituzionale e nei successivi momenti rituali, li

ha indotti a postulare tra le due situazioni un rapporto di assoluta parità: come Gesù nel cenacolo celebrò *in persona sua* la prima messa, della quale i racconti neotestamentari hanno tramandato i gesti e le parole, così gli apostoli e i loro successori celebrano *in persona Christi* le successive messe attraverso la ripetizione pura e semplice del *racconto istituzionale*, inteso come azione rituale risultante dall'iterazione di quei gesti e di quelle parole.

Addai dice NO all'ipotesi di una genesi statica dell'anafora!

ULTIMA CENA: 1^a Messa!?	LE NOSTRE MESSE
«E mentre essi mangiavano Gesù prese del pane, pronunciò la benedizione, lo spezzò e disse: "Prendete, mangiatene...". Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice e disse: "Prendete, bevete... FATE QUESTO IN MEMORIALE DI ME!"»	«Qui pridie quam pateretur accepit panem, benedixit... deditque discipulis suis dicens: "Accipite, manducate..." Simili modo, postquam cenatum est, accepit calicem, ... dicens: "Accipite, bibite... HOC FACITE IN MEAM COMMEMORATIONEM!"»

Il fatto poi che le parole istituzionali, da quando ne conosciamo con certezza l'impiego rituale, siano poste costantemente in quel preciso quadro orazionale che è l'anafora, non è tale da turbare il precedente postulato, in quanto le porzioni orazionali — si dice — sono richieste «ad solam liceitatem» e non «ad validitatem sacramenti».

**§ 2. LA GENESI DINAMICA DELL'ANAFORA:
L'IPOTESI DI UNA PROGRESSIVA CONFIGURAZIONE
DEL RACCONTO ISTITUZIONALE COME EMBOLISMO
ALL'INTERNO DEL PREESISTENTE FORMULARIO ANAFORICO**

Ciò che ci lascia perplessi nell'asseverare una convinzione comune e ci dissuade dal voler proiettare ad ogni costo sulla genesi dell'anafora gli schemi di una speculazione teologica oltremodo riflessa, è la constatazione che l'anafora di Addai e Mari, la più antica tra quante possediamo, non presenta traccia di *racconto istituzionale*. Infatti il più antico codice che la riporta, scoperto alcuni anni or sono, resiste validamente al tentativo di non pochi studiosi di imporgliene uno.

Prima di illustrare la nostra proposta, diamo uno sguardo attento all'*humus* teologico che spiega il limite delle due precedenti ipotesi.

a) I presupposti teologici dell'ipotesi di una genesi statica dell'anafora

Si sa che la teologia del II millennio, nel suo modo statico di contemplare il mistero, non ha mai cessato di stupirsi per il fatto che le parole istituzionali pronunziate dal sacerdote al momento della consacrazione rappresentano un caso del tutto singolare, poiché, pur essendo dette da un uomo, esse sono le parole di Cristo e con ciò stesso parole divine. Ora, è precisamente per spiegare questo caso considerato come unico che i teologi latini hanno prodotto la formula classica *in persona Christi*, distinta dalla parallela formula *in persona Ecclesiae*.

Le due espressioni ricorrono in numerosi testi di san Tommaso, e in particolare in un passo della *Somma Teologica*. Ivi l'Autore, parlando del sacerdote «qui est extra Ecclesiam», viene a distinguere i due ruoli del ministro nella celebrazione dell'eucaristia. Così egli scrive:

... nelle preghiere della messa il sacerdote parla *in nome della Chiesa (in persona Ecclesiae)*, nell'unità della quale si trova. Ma nella consacrazione del sacramento egli parla *in nome di Cristo (in persona Christi)*, di cui fa allora le veci in virtù del potere dell'ordine.

È evidente che, nel pensiero di san Tommaso e di tutta la scolastica, l'espressione «nella consacrazione del sacramento» si riferisce esclusivamente alle parole consacratorie. Così pure, l'espressione «nelle preghiere della messa» serve a designare le restanti porzioni della preghiera eucaristica, comprese quindi le parti recitative, cioè narrative, del *racconto istituzionale*. Al riguardo si possono trovare affermazioni quanto mai chiare, ad esempio, in san Roberto Bellarmino († 1621), che non ha timore di fare una cernita tra le parole del canone, per assegnarle ora all'uno ora all'altro ruolo del celebrante. Nella sua *Controversia generale sull'eucaristia* leggiamo:

... nell'azione liturgica il sacerdote, fino alle parole *Qui pridie quam pateretur*, manifestamente *agisce in suo proprio nome e non in nome di Cristo (agere personam suam, non Christi)*, poiché fino a quel momento prega o loda. Ma a partire da quelle parole fino al termine della consacrazione egli *agisce in suo proprio nome e in nome di Cristo (agere personam suam et Christi)*, e perciò pronunzia le parole *a un tempo in maniera recitativa e significativa (recitative simul et significative)*. Egli infatti intende recitare ciò che Cristo fece e disse, e in pari tempo imitare tutto ciò *in nome di Cristo (in persona Christi)*, come se Cristo attraverso il suo ministero facesse e dicesse *nuovamente (iterum)* tutto ciò; la qual cosa in maniera invisibile realmente avviene.

La nostra comprensione del pensiero di Bellarmino si precisa meglio se poniamo mente ad altri passi della medesima trattazione. Leggiamo ancora:

Secondo il consenso universale, il sacerdote consacra *in nome di Cristo (in persona Christi)* o, per dirla in altri termini, Cristo consacra attraverso la bocca del sacerdote... Ma sono soltanto le parole *Hoc est corpus meum etc.* che Cristo dice attraverso la bocca del sacerdote. Infatti le altre parole, *Fac panem istum pretiosum corpus Christi tui* [cioè l'epiclesi orientale], non sono dette *in nome di Cristo (in persona Christi)*, ma evidentemente *in nome del ministro (in persona ministri)*, in quanto il ministro è manifestamente distinto da Cristo.

Lo stesso dicasi delle parole che seguono la consacrazione (*Unde et memores nos servi tui etc.*), le quali

non sono dette in nome di Cristo (*in persona Christi*), ma in nome del ministro stesso e della Chiesa (*in persona ipsius Ministri et Ecclesiae*).

Questo modo di spiegare l'efficacia delle parole della consacrazione, isolandole accuratamente dal resto e facendo intervenire per esse un ruolo speciale che compare improvvisamente e improvvisamente scompare, è divenuto classico in tutta la teologia latina. Riferendosi ad esso Bernard-Dominique Marliangeas, cui si deve lo studio più documentato sulla genesi e l'impiego delle due formule concorrenti, scrive:

È a proposito delle parole della consacrazione pronunziate dal sacerdote che abbiamo visto svilupparsi l'uso dell'espressione «in persona», in continuità con l'uso patristico. Abbiamo qui, di fatto, un caso tipico di parole bibliche che sono da attribuire a Dio stesso, pur essendo dette da un uomo.

L'espressione «caso tipico», che in sé potrebbe risultare ambigua, significa evidentemente nel pensiero dell'Autore — e di tutta la teologia scolastica che egli commenta — «caso unico». Infatti, nello stesso studio, Marliangeas collega l'uso della formula *in persona Christi* al «caso assolutamente unico delle parole della consacrazione».

b) Gli antecedenti e i collaterali del racconto istituzionale

La nostra indagine ha ampiamente dimostrato che questo «caso unico» non è affatto unico, come la teologia latina poteva pensare. Infatti le parole istituzionali, riferite in stile diretto e collocate nel movimento della preghiera eucaristica, vantano numerosi antecedenti negli *embolismi* delle preghiere bibliche e giudaiche, e vantano pure dei collaterali negli *embolismi* delle preghiere cristiane non-anaforiche.

È importante riconoscere che l'*embolismo* eucaristico, quantunque possieda la sua fisionomia propria e inconfondibile, sotto il profilo letterario-teologico si comporta alla stregua di ogni altro *embolismo*. La comunità esilica, per appoggiare teologicamente la domanda di poter ritornare sulla terra dei padri, innestava nella sua preghiera — a modo di *embolismo* — l'oracolo profetico con il quale Dio già aveva promesso il ritorno. Così pure la Chiesa, per conferire il massimo credito teologico alla domanda per la riconciliazione, per il raduno in un solo corpo e per la trasformazione escatologica, innesta nella preghiera eucaristica — a modo di *embolismo* — il testo di promessa con il quale il Signore Gesù, la vigilia della sua passione, si diede profeticamente sotto il segno del pane spezzato e del calice del sangue versato «in remissione dei peccati», per radunare i figli di Dio dispersi (cf *Gv* 11,52).

Dicendo questo, ovviamente riconosciamo che la situazione propria dell'*embolismo* eucaristico rimane inconfondibilmente unica in rapporto alla situazione degli altri *embolismi* sacramentali, e a maggior ragione in rapporto alla situazione degli *embolismi* veterotestamentari e giudaici. È evidente che l'eucaristia, pur essendo un sacramento come gli altri, non è di fatto un sacramento come gli altri, poiché è il sacramento per antonomasia. Infatti l'eucaristia è il solo «sacramentum permanens seu etiam extra usum», e ciò a motivo di quella «res in sacramento absolute contenta» che è la presenza reale.

Ciò posto, lo scopo che perseguiamo nel nostro studio non è di considerare l'eucaristia esclusivamente a partire dalla *ratio propria*, che giustamente la separa dagli altri sacramenti. È questo d'altronde l'itinerario comunemente seguito, che viene qui presupposto in tutto quanto ha di valido. Ma è nostro intento considerarla di proposito anche a partire

dalla *ratio analoga*. «Analogia sunt — recitavano un tempo i trattati di “logica minor” — quæ sunt simpliciter diversa, sed secundum quid eadem». Ora, mentre presupponiamo la *ratio simpliciter diversa* che mette bene in luce il *proprium* dell’eucaristia, qui ci vogliamo interessare alla *ratio secundum quid eadem*.

Si sa che il procedimento della conoscenza per analogia, a condizione che l’operatore sappia tener conto dei relativi limiti, è sempre promettente. Infatti le precedenti considerazioni sulla dinamica embolistica ci portano a riconoscere che le parole dell’istituzione, pur rivestendo un contenuto assolutamente nuovo e unico (è questa la *ratio simpliciter diversa*, ossia la loro *ratio propria*), non furono pronunciate da Cristo come parole autonome e indipendenti, ma furono poste in un solco letterario e teologico già ben tracciato dalla fede delle antiche generazioni (è questa la *ratio secundum quid eadem*, ossia la loro *ratio analoga*).

Mentre la *ratio propria* disgiunge e separa, la *ratio analoga* congiunge e unisce. Nel caso specifico nostro, quest’ultima avvicina l’*embolismo* eucaristico agli altri *embolismi* sacramentali della nuova alleanza, nonché a quelli dell’alleanza antica e del giudaismo, e agli *embolismi* di ogni preghiera che risponde alle esigenze di fede della comunità orante.

c) La preesistenza del formulario anaforico suscettibile di accogliere l’embolismo istituzionale

Il fatto che le parole istituzionali furono pronunciate in un quadro letterario e teologico noto, ebbe come conseguenza che le prime generazioni cristiane non trovarono difficoltà a riconoscerle come *luogo teologico scritturistico* per eccellenza della domanda eucaristica, e a innestarle pertanto in quella che era ormai divenuta l’anafora della Chiesa. Se per pura supposizione le parole istituzionali non fossero state pronunciate in un quadro letterario e teologico conosciuto, che è quello della promessa profetica, queste non sarebbero state necessariamente inserite proprio nel cuore della preghiera eucaristica. Esse avrebbero formato verosimilmente il nucleo di un’azione sacra, nella quale il celebrante si sarebbe limitato a compiere dei gesti e a dire delle parole, ma nella totale indipendenza da un quadro propriamente eucologico. Invece, dacché lo conosciamo con certezza, l’uso sacramentale delle parole di Cristo fu sempre legato alla grande preghiera.

Abbandoniamo perciò l’ipotesi circa la preesistenza del racconto come azione rituale, recepita nella tradizione e autonomamente iterata per un tempo di cui non è possibile precisare la durata, e ipotizziamo risolutamente la preesistenza del formulario anaforico. Tale formulario non dovette modellarsi necessariamente su questa o su quella preghiera giudaica, e neppure principalmente — né tanto meno esclusivamente — sulla *Benedizione dopo il pasto*, bensì si modellò sulla forma letteraria della preghiera liturgica, cui tutti i formulari veterotestamentari e giudaici sottostanno.

Inoltre non è possibile immaginare che le quattro recensioni neotestamentarie provengano dall’impiego anaforico delle parole istituzionali. Sarebbe altrettanto esaltante quanto scientificamente imprudente pensarlo. Se infatti il *racconto istituzionale* di *1Cor* 11,23-25 fosse appartenuto all’anafora della Chiesa di Corinto, Paolo l’avrebbe sicuramente citato a partire da quel formulario, o perlomeno avrebbe dovuto lasciar trasparire un cenno a quel-

la sua originaria appartenenza. Invece, nel riferirlo, prescinde da ogni quadro eucologico e lo dà come patrimonio di fede da lui ricevuto e trasmesso, e dunque già noto ai Corinzi.

Ora, siccome la genesi dei racconti scritturistici non può essere prospettata alla luce di un loro impiego anaforico, preferiamo ipotizzare che il *racconto istituzionale*, così come figura pressoché nella totalità delle anafore conosciute, rappresenti il punto di arrivo di un *iter* letterario, il quale, passando attraverso la nozione intermedia di *quasi-embolismo*, sarebbe giunto ad applicare alla giovane anafora la dinamica embolistica. Infatti, pur conoscendo e utilizzando di fatto tale dinamica, la fede delle prime generazioni dovette aver bisogno di un certo lasso di tempo per rendersi conto che era possibile applicarla specificamente alla preghiera eucaristica, assumendo come *luogo teologico scritturistico* della domanda anaforica, tramite recensioni parallele e complementari, i racconti istituzionali della tradizione neotestamentaria. È quanto, sulla base delle testimonianze eucologiche, ci proponiamo di documentare tra breve.

d) L'originaria configurazione dei racconti istituzionali scritturistici come sommari kerigmatico-culturali

Dopo aver escluso che i quattro racconti neotestamentari possano provenire da un eventuale loro impiego anaforico, riconosciamo tuttavia che sono di origine culturale. Essi si configurano infatti come *sommari kerigmatici* verosimilmente destinati alle esigenze del κήρυγμα [annuncio] culturale e alle professioni culturali di fede eucaristica, in analogia con la destinazione parimenti culturale di altri brani recepiti nelle redazioni neotestamentarie. Illuminante in tal senso è soprattutto il raffronto tra il *sommario kerigmatico-culturale* che in *1Cor* 11,23-25 Paolo fa intervenire per giustificare le esigenze di un corretto svolgimento della cena del Signore e il *sommario kerigmatico-culturale* che in *1Cor* 15,3-5 Paolo ugualmente riporta per giustificare la fede nella risurrezione dei morti.

In *1Cor* 15 l'Apostolo si trova a dover affrontare una situazione preoccupante per la fede dei Corinzi, dal momento che alcuni negano la risurrezione dei morti. Per poter avviare in maniera robusta la sua parenesi puntuale, egli fa appello direttamente al *depositum fidei* che ha ricevuto e che a sua volta ha fedelmente trasmesso.

- 15,3 Infatti vi *ho trasmesso* (παρέδωκα) all'inizio
ciò che anch'io *ho ricevuto* (παρέλαβον):
CHE CRISTO MORÌ PER I NOSTRI PECCATI SECONDO LE SCRITTURE
- 15,4 E CHE FU SEPOLTO;
E CHE FU RISUSCITATO IL TERZO GIORNO SECONDO LE SCRITTURE
- 15,5 E CHE FU VISTO DA CEFA, E IN SEGUITO DAI DODICI.



Dopo i vv. 6-11, che sono di Paolo e servono a dimostrare la conformità perfetta del suo κήρυγμα [annuncio] con il κήρυγμα dei Dodici, segue la parenesi rivolta in particolare a quanti dicono che non vi è risurrezione dei morti.

Analogia a quella è la situazione che Paolo ha dovuto affrontare poco prima in *1Cor* 11. Qui vi sono alcuni che trasformano la «cena del Signore», ossia la celebrazione eucaristica, in un luogo di scissioni e di divisioni. Prima di avviare la sua parenesi non certo mor-

bida, anzi per poterla avviare con tutta l'efficacia necessaria, l'Apostolo si richiama al *depositum* che ha ricevuto «dal Signore» e che a sua volta fedelmente ha trasmesso.

- 11,23 Io infatti *ho ricevuto dal Signore* (παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου)
ciò che anch'io *ho trasmesso a voi* (παρέδωκα ὑμῖν):
CHE IL SIGNORE GESÙ,
LA NOTTE IN CUI VENIVA TRADITO, PRESE DEL PANE
- 11,24 E, PRONUNCIATA L'AZIONE DI GRAZIE, [LO] SPEZZÒ E DISSE:
«QUESTO È IL MIO CORPO, CHE PER VOI (STA PER ESSERE SPEZZATO);
FATE QUESTO IN MEMORIALE DI ME».
- 11,25 ALLO STESSO MODO [PRESE] ANCHE IL CALICE
DOPO AVER CENATO, DICENDO:
«QUESTO CALICE È LA NUOVA ALLEANZA NEL MIO SANGUE;
FATE QUESTO, OGNI VOLTA CHE NE BERRETE,
IN MEMORIALE DI ME».



Con il v. 26, che già è una parafrasi parenetica di Paolo sull'*ordine di iterazione*, ha inizio la parenesi espressamente rivolta a quanti, non sapendo esaminare se stessi, mangiano e bevono indegnamente il corpo e il sangue del Signore.

Il contesto che accomuna le situazioni di *1Cor 11* e *1Cor 15* è manifestamente parenetico. In entrambi i casi l'Apostolo non trova di meglio, per fondare il suo intervento, che citare formalmente il *sommario kerigmatico* corrispondente a ogni singola situazione. E lo cita solennemente, facendo intervenire la terminologia tecnica del processo di trasmissione: «ricevere da» (παραλαμβάνειν παρά/ἀπό) e «trasmettere a» (παραδίδοναι + *dativo*).

Definendo come *sommari kerigmatici* i due elementi di tradizione che Paolo riferisce testualmente nella sua lettera, intendiamo dire che essi rappresentano il *depositum fidei* quale era stato annunciato dagli apostoli, quale era stato ricevuto dalle Chiese e quale veniva periodicamente ripetuto nelle professioni di fede culturali. Paolo infatti sa di non annunciare nulla di nuovo. Si limita a ripetere, per farlo recepire con maggiore consapevolezza, quello che tutti sanno, compresi coloro la cui fede o la cui prassi si sono discostate dall'insegnamento ricevuto.

Nel tentativo di determinare il genere letterario dei racconti di istituzione neotestamentari diremo pertanto, alla luce di *1Cor 11,23-25*, che essi si presentano come *sommari kerigmatico-culturali*. L'individuazione di tali sommari come tradizioni originariamente autonome trova a sua volta conferma in una ulteriore osservazione. Proviamo a prescindere dal contenuto specifico delle quattro redazioni, che obbliga a distinguere la tradizione di *1Cor/Lc* dalla tradizione di *Mt/Mc*, e prestiamo attenzione al contesto specifico dei singoli inserimenti. Notiamo allora che, mentre i sinottici inseriscono il sommario, ricevuto secondo la tradizione propria a ognuno, nel contesto dei racconti di passione, Paolo invece inserisce il sommario, da lui ricevuto, in un contesto parenetico.

Il fatto che il testo riferito da Paolo intervenga in una esortazione che si preoccupa del corretto svolgimento della celebrazione eucaristica, non significa necessariamente che la celebrazione eucaristica delle Chiese paoline già comportasse il *racconto istituzionale*. Il racconto di *1Cor*, e a maggior ragione quello dei sinottici, rimane un *sommario kerigmatico-culturale*, disponibile ai successivi sviluppi dell'eucologia. Non appena infatti la fede delle generazioni seguenti lo avrà inteso quale *luogo teologico scritturistico* della domanda

anaforica, essa lo prenderà da quell'*archivio delle parole di Dio* che è la Bibbia, per inserirlo progressivamente nella preghiera eucaristica, fino a fargli raggiungere la forma di *embolismo* perfetto. L'osservazione di un discreto numero di testimonianze sembra confermare la progressiva configurazione del *racconto istituzionale* come *embolismo* all'interno del formulario anaforico.

Prima di passare all'esame dei testi che corroborano la nostra ipotesi, vogliamo ricordare che la presentazione del *racconto istituzionale* contenente le «ipsissima verba» come *embolismo*, non solo non sminuisce il realismo sacramentale dell'eucaristia, ma offre il grande vantaggio di restituire al realismo sacramentale la sua irrinunciabile dimensione dinamica.

Accanto alla formula *in persona Christi*, proposta dalla teologia scolastica quale possibile chiave di lettura del realismo eucaristico, l'osservazione della *lex orandi* suggerisce un'altra chiave di lettura. Questa, sottraendo il mistero della presenza reale all'isolamento aureo in cui una riflessione teologica oltremodo oggettivante e statica aveva confinato il suo *esse in se*, lo restituisce alla naturale tensione dinamica del suo *esse pro nobis*.

Le parole istituzionali dette dal sacerdote al momento della consacrazione non sono evidentemente parole sue, ma sono le parole di Cristo; per questo giustamente possiamo dire che egli le pronuncia *in persona Christi*. Tuttavia, in quel momento, il sacerdote celebrante non è il Gesù del cenacolo che parla alla comunità apostolica. Egli è e rimane il ministro autorevole della Chiesa, il quale, continuando a parlare a Dio Padre, pronuncia le parole che Cristo in quella situazione irripetibile pronunziò in vista anche e soprattutto del nostro futuro lontano. Ora che quel futuro lontano si è fatto presente nel nostro oggi, ecco che lui, l'autorevole ministro della Chiesa, interviene e nel suo discorso orazionale proferisce quelle stesse parole «*in persona Ecclesiae orantis sermone Christi*», ossia in nome della Chiesa che qui supplica con le parole di Cristo.

Le parole della consacrazione sono certo le parole di Cristo, non immediatamente in bocca a Cristo, bensì in bocca alla Chiesa, autorevolmente rappresentata dal solo ministro ordinato. E, viceversa, il ministro ordinato è — in virtù dell'*ordine di iterazione* da lui recepito in misura eminente — la sola voce autorevole della Chiesa chiamata a pronunziarle.

Dal canto loro, le parole della consacrazione non sono dette *narrative tantum*, come le potrebbe dire un lettore — fosse pure sacerdote — che nella liturgia della Parola legge un racconto di istituzione. Esse sono dette *narrative, simul et significative*, nel senso cioè che il celebrante le racconta culturalmente a Dio, con tutta l'efficacia di realismo sacramentale che esse significano. Oppure, per usare una formula complementare, esse sono dette *narrative ac precativae, simul et significative*. Non per nulla l'esperienza orante delle generazioni le ha collocate nel preciso contesto del discorso anaforico, laddove sussiste l'intimo nesso tra il *racconto* e l'*anamnesi*, e il conseguente intimo nesso tra il blocco *racconto-anamnesi* e il gruppo *epiclesi-intercessioni*.

II. I PRIMI PASSI DELLA PREGHIERA EUCARISTICA, OVVERO LA PROGRESSIVA CONFIGURAZIONE DELL'EMBOLISMO ANAFORICO

a) L'originaria preesistenza del formulario anaforico

La più antica testimonianza esplicita sull'esistenza del formulario anaforico è quella di Giustino.

.....

b) La fase di oscillazione del racconto istituzionale tra il quasi-embolismo e l'embolismo

Il formulario che va assunto come punto di partenza del discorso circa la genesi del *racconto istituzionale* anaforico, è sicuramente l'anafora degli Apostoli Addai e Mari. Si sa che questa veneranda preghiera dell'Oriente cristiano, ininterrottamente utilizzata fino ad oggi in funzione eucaristica, non solo non riferisce le parole sul pane e sul calice, ma neppure presenta traccia di un qualsivoglia *racconto istituzionale*. Tuttavia, siccome si tratta di un formulario che analizzeremo nel capitolo seguente, per il momento lo tralasciamo.

In seconda posizione viene un'anafora frammentaria contenuta in un manoscritto del VI secolo. Nonostante la sua trasmissione lacunosa, essa pare completa per la porzione che ci riguarda. Così leggiamo al termine della cristologia storica:

E poiché stava per salire dal nostro luogo e per essere elevato al luogo degli [esseri] spirituali, donde era disceso, lasciò nelle nostre mani il pegno del suo corpo santo, per esserci vicino per mezzo del suo corpo ed essere unito a noi in ogni tempo per mezzo della sua forza. Infatti, prima del tempo della sua croce e dell'ora in cui stava per essere glorificato, prese il pane e il vino, che la sua volontà aveva fatto, lo santificò con la benedizione spirituale, e questo *mistero* (*ràza*) della [sua] forza lasciò a noi, e [questa] *similitudine* (*d^emùta*) buona concesse a noi, affinché, come [egli] fece, [noi] facciamo assiduamente e viviamo per mezzo dei suoi misteri.

Il fatto che a questo brano faccia seguito nel manoscritto una lacuna di tredici righe, non sembra tale da impedirci di considerare il testo qui riprodotto come tutto quanto l'anafora effettivamente aveva di *racconto istituzionale*. A causa del riferimento indiretto della duplice istituzione e dell'*ordine di iterazione*, è questo un perfetto esempio di *quasi-embolismo*. Infatti alla materiale assenza delle parole istituzionali sopperisce la menzione di termini assai impegnativi, quali appunto «mistero» e «similitudine», entrambi provvisti della valenza eucaristica che noi leghiamo tuttora al termine «sacramento».

Esiste poi un discreto numero di anafore che del *racconto istituzionale* presentano una formulazione anomala, sia per la totale o parziale assenza delle parole istituzionali — è il caso del frammento appena considerato —, sia per una loro formulazione altrimenti difettiva. Per questi formulari si rinvia all'accurata analisi che abbiamo svolto in altra sede. Qui ci limitiamo a notare che da un'osservazione attenta di questi casi, abitualmente ritenuti

«anomali», la nostra ipotesi circa la progressiva configurazione del *racconto istituzionale* come *embolismo* anaforico riceve un sostegno non trascurabile.



Riassumiamo schematicamente il cammino fin qui percorso. Sulla base di consistenti indizi di struttura letteraria abbiamo ipotizzato anzitutto che: (a) il formulario orazionale dev'essere considerato come anteriore al *racconto istituzionale* anaforico; (b) la genesi del *racconto istituzionale* anaforico va compresa alla luce della dinamica orazionale embolistica; (c) la Chiesa primitiva, pur avendo ereditato dall'eucologia veterotestamentaria e giudaica la dinamica embolistica, dovette necessitare di un certo spazio di tempo per rendersi conto dell'effettiva possibilità di tradurla in atto, proprio in rapporto al *luogo teologico scritturistico* dell'eucaristia, ossia alle «ipsissima verba» pronunziate dal Signore Gesù «*pridie quam pateretur*» e trasmesse dai *sommari kerigmatico-culturali* recepiti nelle redazioni neotestamentarie.

III. LE DUE DIVERSE DINAMICHE EMBOLISTICHE DELLA TRADIZIONE ANAFORICA

Come abbiamo notato, la dinamica embolistica rispetto alla dinamica semplice non è altro che una maniera ancor più teologica di fondare la richiesta, introducendo in un formulario orazionale già pienamente costituito la formale citazione del *luogo teologico scritturistico* della domanda in questione. Quantunque a prima vista l'*embolismo* sembri spezzare e interrompere il movimento della preghiera a causa della sua provenienza estranea, a un esame più attento esso si rivela per l'intero formulario un innesto, sotto ogni aspetto, benefi-

co e vitale. Allorché prende posto nella preghiera eucaristica, l'*embolismo* delle parole istituzionali, considerato a livello di figura letteraria, ha dunque alle sue spalle una storia dalla quale non possiamo in alcun modo operativamente prescindere. Come infatti non possiamo isolare un *embolismo* veterotestamentario o giudaico dal formulario orazionale che lo ha accolto, dal momento che l'innesto vive ormai della vita del tronco al quale a sua volta dà vita, così pure — e a maggior ragione — non abbiamo il diritto di staccare il *racconto istituzionale* dalla preghiera eucaristica, ossia dal ceppo vitale sul quale la tradizione assai presto lo ha innestato.

Questa connessione dinamica è tanto più vincolante in quanto il rapporto tra l'*embolismo* delle parole istituzionali e la preghiera eucaristica supera, a causa della sua particolare indole, il rapporto che unisce gli *embolismi* veterotestamentari e giudaici ai rispettivi formulari. Infatti, mentre nell'ambito dell'eucologia veterotestamentaria e giudaica il ricorso alla figura dell'*embolismo* era facoltativo, nel caso specifico della preghiera eucaristica questo medesimo ricorso si impone in maniera assoluta. Ciò dipende dal fatto che l'*embolismo* eucaristico si presenta, non già come uno dei tanti luoghi teologici scritturistici possibili dell'evento che si celebra, bensì come il *luogo teologico scritturistico per eccellenza*, provvisto di connotati letterari e di specificità teologica che lo rendono inconfondibile.

Inoltre, nella preghiera veterotestamentaria e giudaica era pressoché indifferente che l'*embolismo* figurasse nella *sezione anamnetico-celebrativa* oppure nella *sezione epicletica* del formulario. Nel caso specifico della preghiera eucaristica, invece, l'ubicazione dell'*embolismo* istituzionale nella *sezione anamnetico-celebrativa* oppure nella *sezione epicletica* è di importanza e significato tali da riunire in due gruppi nettamente distinti tutte le varie tradizioni anaforiche. Infatti, è proprio in rapporto ad essa che si vanno cristallizzando due particolari tipi di dinamica anaforica, dei quali l'uno colloca il blocco *racconto-anamnesi* al termine della *sezione anamnetico-celebrativa*, mentre l'altro lo avvolge nel movimento della *sezione epicletica*.

Sulla base di tale distinzione avremo, da una parte, le anafore che presentano l'*embolismo* istituzionale nella *sezione anamnetico-celebrativa*, che con brachilogia designeremo come *anafore anamnetiche*, dall'altra, le anafore che presentano l'*embolismo* istituzionale nella *sezione epicletica*, che designeremo come *anafore epicletiche*.



La struttura letteraria dell'anafora: 4 strutture in 2 dinamiche

Dinamica anamnetica

Dinamica epicletica

