

L'ANAFORA DI ADDAI E MARI: BANCO DI PROVA PER LA SISTEMATICA DELL'EUCARISTIA

CESARE GIRAUDO, SJ
Pontificio Istituto Orientale, Roma

L'anafora che la tradizione delle Chiese caldee denomina *Anafora prima*, o *Anafora dei beati Apostoli Mar Addai e Mar Mari*, è con ogni verosimiglianza la più antica preghiera eucaristica giunta a noi. Il fatto che ci sia pervenuta senza *racconto istituzionale* l'ha resa celebre presso i liturgisti, i quali si sono industriati a lungo nel tentativo di spiegare questa sua reale o apparente anomalia.

Nella prassi liturgica della Chiesa d'Oriente questa anafora apostolica ha conosciuto, ad opera dei missionari occidentali, un inserimento forzato del *racconto istituzionale* secondo due distinte modalità: mentre il messale cattolico, rispettivamente, dei Caldei (1767) e dei Malabaresi (1774) l'ha collocato e l'ha mantenuto per vari secoli al di fuori dell'anafora tra le preghiere preparatorie alla frazione, il messale della Missione Anglicana presso i Nestoriani (1890) l'ha inserito alla fine del *post-Sanctus*. La curiosa scelta della parte cattolica, che aveva il solo merito di non alterare la configurazione tipica del formulario anaforico, si spiega forse come una sorta di istituzionalizzazione della normativa rubricale circa il *defectus formæ* del *Missale Romanum*, inteso in analogia con il *defectus materiæ*¹.

Invece, come è noto, il *racconto istituzionale* — a prescindere dall'inserimento forzato dell'edizione anglicana — non figura nella prassi della Chiesa assira d'Oriente, che fin dai tempi apostolici continua a celebrare l'eucaristia pur nella sua assenza². A favore dell'originaria mancanza nell'anafora di Addai e Mari del *racconto istituzionale* depone oggi il suo più antico codice scoperto nel 1964 da William F. Macomber († 6.12.2008) nella chiesa parrocchiale di Mar 'Eša'yâ in Mosul e subito reso noto³.

¹ Per maggiori dettagli circa l'inserimento del *racconto istituzionale* nei predetti tre messali (caldeo, malabarese e nestoriano) cf. *infra* 226-234 («Appendice»).

² La Chiesa assira conosce molto bene l'inserimento del *racconto istituzionale* e la sua funzione nell'anafora, dal momento che utilizza, accanto all'anafora di Addai e Mari, anche le anafore di Nestorio e di Teodoro di Mopsuestia, le quali ne sono provviste. Tuttavia questa Chiesa si è sempre premurata di rispettare la configurazione originaria dell'anafora di Addai e Mari, e ciò in ossequio alla sua antichità.

³ Cf. W.F. MACOMBER, «The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari», in *OCF* 32 (1966) 335-371 (articolo parzialmente riprodotto *supra* 37-51).

Alcuni anni or sono l'anafora di Addai e Mari è stata riportata alla ribalta da un intervento magisteriale che, per la prima volta da parte cattolica, dà atto della piena ortodossia della prassi ininterrottamente seguita dalla Chiesa assira d'Oriente. L'importante documento intitolato *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira d'Oriente* è stato elaborato dal «Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani» in accordo con la «Congregazione per la Dottrina della Fede» e con la «Congregazione per le Chiese Orientali» e, dopo aver ottenuto l'approvazione di Giovanni Paolo II, è stato pubblicato su *L'Osservatore Romano* del 26 ottobre 2001⁴.

Ci troviamo dinanzi a un documento teologico di calibro, impegnato ad affrontare e risolvere il delicato problema della validità dell'eucaristia celebrata con l'anafora di Addai e Mari dalla Chiesa assira d'Oriente. Lo si legge a chiare lettere nel documento stesso: «Poiché la Chiesa cattolica considera le parole dell'Istituzione Eucaristica parte costitutiva e quindi indispensabile dell'Anafora o Preghiera Eucaristica, essa ha condotto uno studio lungo e accurato sull'Anafora di Addai e Mari da un punto di vista storico, liturgico e teologico, al termine del quale, il 17 gennaio 2001, la *Congregazione per la Dottrina della Fede* è giunta alla conclusione che quest'Anafora può essere considerata valida»⁵. Se poi teniamo presente che prefetto della «Congregazione per la Dottrina della Fede», il Dicastero direttamente coinvolto nell'approvazione, era allora il cardinal Joseph Ratzinger, divenuto più tardi Benedetto XVI, possiamo pensare che fu proprio la sua personale autorevolezza a rendere possibile l'importante pronunciamento.

La dichiarazione ha sollevato, da parte dei commentatori, reazioni contrapposte proprio in merito alla *forma eucharistica*, vale a dire al modo con cui la Chiesa è chiamata a fare l'eucaristia. Da parte mia, resto convinto che solo l'attenzione prestata agli approcci paradigmatici del primo e del secondo millennio è in grado di spiegare, rispettivamente, l'entusiasmo degli uni e lo sconcerto degli altri⁶.

1. LA TEOLOGIA D'OCCIDENTE: TRA AMBROGIO E PIETRO LOMBARDO

Conosciamo la metodologia sacramentale di Ambrogio († 397). Al pari di tutti i suoi colleghi mistagoghi egli fa teologia «in chiesa», guardando l'al-

⁴ Per una sinossi del testo ufficiale inglese e della traduzione italiana, cf. *supra* 52-55.

⁵ *Orientamenti* 3 (cf. *supra* 54).

⁶ È significativo constatare che nel numero speciale di una rivista consacrato all'anafora di Addai e Mari (cf. B. GHERARDINI [ed.], *Sull'Anafora dei Santi Apostoli Addai e Mari*, in *Div* 47 [2004] 1-285), mentre i teologi-liturgisti contattati dalla Direzione hanno apprezzato senza riserve la dichiarazione romana (pp. 27-137), invece i teologi-sistematici parimenti contattati hanno espresso forti riserve (pp. 139-285).

tare e prendendo in mano il messale. È infatti l'altare il vero maestro. È la *lex orandi* a sedere in cattedra, per dire che cosa l'eucaristia è. Alla sua scuola tutti — mistagogo e neofiti — prima pregano poi credono, pregano per poter credere, pregano per sapere come e che cosa dovranno credere.

Nel *De sacramentis* il vescovo avvia l'insegnamento sull'eucaristia chiedendo al suo uditorio: «Vuoi sapere in qual modo con le parole celesti si consacra?». A questa domanda risponde: «Prendi in considerazione quelle che sono le parole! Dice il sacerdote: ...»⁷; quindi rimemora ai neofiti l'intera porzione centrale del canone romano, quella cioè che tra l'*epiclesi sulle oblate* e l'*epiclesi sui comunicanti* inserisce il *racconto istituzionale* e la successiva *anamnesi*. In tal modo egli lascia intendere che le parole del Signore pronunciate dal sacerdote, pur essendo già piene in se stesse quanto a efficacia consacratoria, rifulgono in pienezza allorché sono comprese nel quadro della supplica congiunta per la trasformazione delle oblate e per la trasformazione dei comunicanti. Ambrogio sottolinea vigorosamente l'efficacia operativa delle parole istituzionali, senza però isolarle dal contesto orazionale in cui sono poste. Insomma, la domanda «Vuoi sapere come...?» conduce alla consacrazione, ma passando attraverso la duplice *epiclesi*.

Alla metodologia mistagogica dei Padri, tipica del primo millennio, subentrò più tardi la metodologia delle «idee chiare e distinte»⁸, anzi di idee sempre più chiare e sempre più distinte, caratterizzata dall'abbandono sistematico del riferimento primario ai testi eucologici, cioè alla *lex orandi*. Sintomatico della nuova metodologia è il comportamento di Pietro Lombardo († 1160), il padre della scolastica. Egli evidentemente ha ancora grande dimestichezza con Ambrogio, al punto da citarlo a memoria; ma di fatto non lo comprende più, anzi, possiamo dire che lo travisa.

Così si esprime il Lombardo: «Perciò Ambrogio dice: “[...] La consacrazione, con quali parole avviene? Presta attenzione a quelle che sono le parole: *Accipite et edite ex eo omnes: hoc est corpus meum*; e così pure: *Accipite et bibite ex hoc omnes: hic est sanguis meus*. Attraverso tutte le altre cose che si dicono, si rivolge a Dio la lode, si premette la supplica per il popolo, per i re”»⁹. Qui l'attenzione è convogliata *esclusivamente* sulle parole della consacrazione, per giunta considerate nella formulazione più breve possibile. Le espressioni citate dal Lombardo sono tutte di Ambrogio, ma nello stesso

⁷ AMBROGIO, *De sacramentis* 4,21-27, in *SC* 25bis, 114-117.

⁸ Questa espressione, coniata da Cartesio († 1650), compendia bene lo specifico della conoscenza razionale. Tuttavia, pur riconoscendo al padre della filosofia moderna la paternità della formula, dobbiamo ammettere che la metodologia consistente nel distinguere per chiarire era conosciuta e praticata ben prima di lui. In ambito di teologia trinitaria i Padri del IV secolo si comportano da cartesiani *ante litteram*, poiché applicano la stessa metodologia dialettica che più tardi i pre-scolastici e gli scolastici applicheranno alla teologia dei sacramenti.

⁹ PIETRO LOMBARDO, *Sententiae* 4,8,4, in *PL* 192, 856.

tempo non sono più di Ambrogio, dal momento che Lombardo le ha ricomposte liberamente. Questo suo comportamento, non imputabile né a una svista né tantomeno a superficialità, è dettato da un'assolutizzazione esclusiva dell'efficacia delle parole istituzionali e dal loro conseguente isolamento in rapporto a tutte le altre porzioni del formulario anaforico.

Il metodo di analisi e il pensiero di Pietro Lombardo esercitarono un'influenza determinante. Nel secondo millennio d'Occidente, infatti, la comprensione dell'unità dell'anafora salta. Il canone romano è inteso come una serie di preghiere indipendenti che inquadrano la consacrazione. Quale sia il valore e la funzione di tali preghiere, i teologi e i celebranti non lo sanno più, né si preoccupano di saperlo. Queste preghiere si dicono perché sono sul messale, ma sul loro significato è calata una fitta nebbia di disattenzione. Tutta l'attenzione è polarizzata dalla preoccupazione di affermare l'efficacia assoluta *ed esclusiva* delle parole istituzionali, con la conseguente negazione, esplicitata o meno, di ogni efficacia consacratoria all'*epiclesi*. A scanso di equivoci, dico subito che dell'efficacia assoluta delle parole della consacrazione la Chiesa non ha mai dubitato. Tuttavia, mentre i Padri sapevano comporre l'efficacia assoluta delle parole della consacrazione con il ruolo parimenti efficace dell'*epiclesi*¹⁰, invece i teologi della scolastica vi aggiungono quella esclusività che i documenti magisteriali si sono sempre premurati di evitare¹¹.

Questa tesi di scuola era ben presente alla mente dei missionari latini che, sul finire del XIII secolo, cominciarono a sbarcare in Oriente. Costoro, che già si erano mostrati perplessi dinanzi all'*epiclesi susseguente* dei Bizantini e di tutti gli Orientali, restarono letteralmente di stucco allorché, nel corso del XVI secolo, si trovarono davanti a una prassi di cui nessuno di loro poteva immaginare l'esistenza, quella precisamente dei Caldei e dei Malabaresi che celebravano il *Qûrbânâ* [sacrificio eucaristico] con l'anafora degli Apostoli Addai e Mari, cioè con un'anafora senza le parole istituzionali. Se è comprensibile ancor oggi la loro sorpresa, è altrettanto comprensibile, alla luce

¹⁰ La sensibilità dei Padri, così attenti al ruolo della supplica epicletica, si prolunga in parte nei pre-scolastici, che riescono ancora a leggere la dimensione pneumatologica anche nelle due *epiclesi* del canone romano, notoriamente non-pneumatologiche (cf. alcuni significativi testi di Radberto e di Floro di Lione in C. GIRAUDDO, «Il sudore del volto di Dio. La riscoperta dello Spirito Santo a partire dalla preghiera eucaristica», in S. TANZARELLA [ed.], *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboué*, Cinisello Balsamo 1998, 166-169).

¹¹ Solo in alcuni documenti minori, redatti a partire dal XVIII secolo, si incontra una esplicita presa di posizione contro l'*epiclesi* da parte di Clemente XI (1716), di Benedetto XIII (1729), di Pio VII (1822) e di Pio X (1910). Si tratta di lettere indirizzate a singoli vescovi orientali, o a determinati gruppi di vescovi, dettate dalla preoccupazione pastorale di evitare che qualcuno potesse disorientare i cristiani attribuendo efficacia consacratoria anche all'*epiclesi*. Queste missive pontificie sono spesso citate dalla manualistica classica quasi fossero una conferma magisteriale della negazione di qualsivoglia efficacia all'*epiclesi*.

di una teologia sistematica che tutti conosciamo, la decisione di intervenire prontamente per sanare l'intollerabile *defectus*, per riportare cioè all'ortodossia celebrativa comunità che in tanti secoli di isolamento l'avrebbero persa.

I teologi di allora non potevano pensare né comportarsi altrimenti. Erano ormai troppo lontani i tempi nei quali Ambrogio di Milano, al pari di tutti i suoi colleghi d'Oriente e d'Occidente, dovendo istruire i neofiti sui sacramenti appena ricevuti nella veglia pasquale, impostava l'intera trattazione a partire dalle preghiere con le quali i sacramenti vengono celebrati.

2. L'ANAFORA DI ADDAI E MARI: TRA UNA STRUTTURA ARCAICA E UN'ORTODOSSIA A TUTTA PROVA

2.1. UNA TRADUZIONE STRUTTURATA DELLA PIÙ ANTICA RECENSIONE

Siccome per conoscere la teologia sacramentale di una Chiesa non è possibile prescindere dai formulari con i quali essa celebra, voglio ora considerare questo testimone venerando, e lo farò a partire dalla sua più antica recensione pubblicata in siriano, con traduzione latina a fronte e relativo commento, da Macomber¹². Le parti che il codice di Mar 'Eša'yâ abbrevia sono tratte dal *textus receptus* e vengono riportate per esteso tra parentesi quadre.

- La grazia del Signore nostro [Gesù Cristo, e l'amore di Dio Padre, e la comunione dello Spirito Santo sia con tutti noi, ora e in ogni tempo, e nei secoli dei secoli]!
 - Amen.
 - In alto siano le vostre menti!
 - A te sono, Dio [di Abramo e di Isacco e di Israele, re lodabile].
 - L'oblazione a Dio, Signore di tutti, viene offerta!
 - È conveniente e giusto.
- * <1. Prefazio> È degno di lode da tutte le nostre bocche
e di confessione da tutte le nostre lingue
il Nome adorabile e lodabile del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo,
che creò il mondo nella sua grazia,
5 e i suoi abitanti nella sua pietà,
e redense gli uomini nella sua clemenza,
e fece una grande grazia ai mortali.
La tua grandezza, Signore, adorano mille migliaia di esseri superiori
e diecimila miriadi di Angeli,
10 le schiere di esseri spirituali, ministri di fuoco e di spirito,
insieme ai Cherubini e ai Serafini santi
lodano il tuo Nome,
vociferando e lodando [incessantemente,
e gridando l'uno all'altro e dicendo]:

¹² Cf. MACOMBER, «The Oldest Known Text», 358-371 (per il testo siriano e la versione latina ripresa da Renaudot, cf. *supra* 38-51; per le fotografie del codice cf. *infra* 483-485).

- 15 <2. *Sanctus*> Santo, santo, [santo è il Signore Dio potente;
pieni sono il cielo e la terra delle sue lodi.
Osanna nei luoghi eccelsi e osanna al Figlio di David!
Benedetto colui che viene e verrà nel nome del Signore.
Osanna nei luoghi eccelsi!]
- 20 <3. *Post-Sanctus*> E con queste potenze celesti ti confessiamo, Signore,
anche noi tuoi servi deboli e infermi e miseri,
perché facesti a noi una grande grazia che non si può pagare:
poiché rivestisti la nostra umanità
per vivificarci attraverso la tua divinità,
25 ed elevasti la nostra oppressione,
e rialzasti la nostra caduta,
e risuscitasti la nostra mortalità,
e rimettesti i nostri debiti,
e giustificasti la nostra condizione di peccato,
30 e illuminasti la nostra mente,
e superasti, Signore nostro e Dio nostro, i nostri avversari,
e facesti risplendere la debolezza della nostra natura inferma
con le misericordie abbondanti della tua grazia.
E per tutti [i tuoi aiuti e le tue grazie verso di noi
35 ti rendiamo lode e onore e confessione e adorazione,
ora e in ogni tempo, e nei secoli dei secoli. (R/ Amen)].
- ** <4. *Intercessione per i Padri*> Tu, Signore, nelle tue (molte) misericordie,
di cui non riusciamo a parlare,
fa' memoria buona di tutti i padri retti e giusti
40 che furono graditi dinanzi a te
nella commemorazione del corpo e del sangue del tuo Cristo,
che ti offriamo sopra l'altare puro e santo
come tu ci insegnasti;
e concedi a noi la tua tranquillità e la tua pace
45 per tutti i giorni del mondo,
affinché tutti gli abitanti della terra conoscano
che tu sei Dio, il solo vero Padre,
e tu mandasti il Signore nostro Gesù Cristo, Figlio tuo e diletto tuo;
e lui stesso, Signore nostro e Dio nostro,
50 ci insegnò nel suo vangelo vivificante
tutta la purità e santità dei profeti e degli apostoli,
e dei martiri e dei confessori,
e dei vescovi e dei presbiteri e dei ministri,
e di tutti i figli della santa Chiesa cattolica,
55 che furono segnati con il segno (vivo) del battesimo santo.

60 <5+6. *Quasi-racconto + Anamnesi*> E anche noi, Signore,
tuo servi deboli e infermi e miseri,
che siamo radunati e stiamo dinanzi a te in questo momento,
abbiamo ricevuto nella tradizione la figura che viene da te,
giacché ci allietiamo e lodiamo, ed esaltiamo e commemoriamo,
e celebriamo e facciamo questo mistero grande e tremendo
della passione e morte e risurrezione del Signore nostro Gesù Cristo.

- 65 <7. *Epiclesi sulle oblate*> Venga, Signore, lo Spirito tuo santo,
e riposi sopra questa oblazione dei tuoi servi,
e la benedica e la santifichi,
<8. *Epiclesi sui comunicanti*> affinché sia per noi, Signore,
per l'espiazione dei debiti e per la remissione dei peccati,
e per la grande speranza della risurrezione dai morti,
e per la vita nuova nel regno dei cieli
70 con tutti coloro che furono graditi dinanzi a te.
<9. *Dossologia*> E per tutta la tua economia mirabile verso di noi
ti confessiamo e ti lodiamo incessantemente,
nella tua Chiesa redenta nel sangue prezioso del tuo Cristo,
con bocche aperte e a volti scoperti,
75 rendendo [lode e onore e confessione e adorazione
al Nome tuo vivo e santo e vivificante,
ora e in ogni tempo, e nei secoli dei secoli].
Amen!

2.2. LA SEZIONE ANAMNETICO-CELEBRATIVA DELL'ANAFORA

La celebrazione anamnetica del *prefazio* <1> (*lin.* 1-14) è sostenuta da due locuzioni che fungono da verbi direttivi: «È degno di lode (*šbh*)» e «è degno di confessione (*yd'*)»¹³. La ricorrenza non specificata del termine «Nome (*Šemâ*)» alla *lin.* 12 (cf. *lin.* 76) invita a leggere la relativa specificazione trinitaria alla *lin.* 3 come un'eredità della primitiva formulazione tipicamente giudeo-cristiana, per la quale il termine «Nome» aveva tutte le risonanze emotive del Tetragramma. Il Nome Divino è qui celebrato per la creazione (*lin.* 4-5) e per la redenzione (*lin.* 6-7). Con l'aggancio verbale «grande-grandezza (*rabbîâ-rabbûtâ*)» delle *lin.* 7-8 prende avvio la transizione all'ino angelico (*lin.* 8-14). Il brusco passaggio dalla terza persona (*lin.* 1-7) alla seconda (*lin.* 8-14) va riguardato come un normale tratto di stile semitico, e pertanto non è tale da offuscare la gradualità della conduzione del *Sanctus*.

La formulazione del *Sanctus* <2> (*lin.* 15-19) in Addai, come del resto in tutte le anafore siriane, risente palesemente della Bibbia siriana. In particolare notiamo che l'epiteto divino «Signore delle Schiere (*YHWH šebâ'ôt*)» è reso con l'espressione «Signore Dio potente (*Māryâ 'Alāhâ hayltānâ*)» (*lin.* 15). La riconduzione del *Sanctus* avviene qui tramite la ripresa della nozione di «potenza», in riferimento alle creature angeliche che sono dette «potenze (*haylawātâ*) celesti» (*lin.* 20). Attraverso la sua organica conduzione e riconduzione, il *Sanctus* dimostra di non essere affatto quella interpolazione che alcuni critici suppongono.

¹³ Per una maggiore aderenza al linguaggio semitico rendo il gruppo *yd'/tawdîtâ* (= ebr. *ydh/tôdâ*) con *confessare/confessione*; ma si potrebbe ugualmente tradurre con *rendere grazie / azione di grazie*, in ossequio alla tradizione greca e latina.

Il *post-Sanctus* <3> (lin. 20-36) riprende il discorso orazionale, e lo sviluppa attraverso un'anamnesi storico-salvifica di densità e freschezza non comuni. È da notare il linguaggio di quella teologia arcaica nota come monarchianismo¹⁴, che attribuisce globalmente al Padre quanto una teologia più tecnica preferirà riferire propriamente al Figlio.

Le lin. 34-36, con cui termina il *post-Sanctus* e con esso l'intera *sezione anamnetico-celebrativa*, costituiscono una puntualizzazione riassuntiva analoga a quelle che si incontrano nelle anafore delle Costituzioni Apostoliche e di Crisostomo¹⁵, ma che qui evolve in dossologia. In sé la chiusa dossologica «... ora e sempre, e nei secoli dei secoli», seguita dall'«Amen» dei fedeli, può spiegarsi semplicemente attraverso il meccanismo dell'attrazione per assonanza, innescato dalla serie di locuzioni celebrative (lin. 35; cf. lin. 75). C'è chi ipotizza che potrebbe trattarsi di un residuo di quella cesura mnemonico-riassuntiva giudaica che va sotto il nome di *hātīmā* [sigillo]. Se così fosse, avremmo un ulteriore motivo per prescindere mentalmente da queste lin. 34-36. Peraltro esse offuscano un aggancio verbale che evidenzia l'articolazione tra la *sezione anamnetico-celebrativa* e la *sezione epicletica*. Tale aggancio è dato dal termine «misericordie (*rahmē*)», che figura alla lin. 33 («con le misericordie abbondanti della tua grazia») ed è ripreso alle lin. 37-38 («Tu, Signore, nelle tue misericordie di cui non riusciamo a parlare...»).

2.3. LA SEZIONE EPICLETICA DELL'ANAFORA

Nell'anafora maronita di San Pietro Apostolo III, che è gemella di Addai, la transizione alla *sezione epicletica* si avvale, oltre che dell'aggancio verbale appena notato, anche dell'appoggio della particella logico-modale *hākīl* [allo stesso modo; perciò; dunque]. Ivi leggiamo: «Tu *dunque*, Signore, nelle tue molte misericordie...»¹⁶.

Come primo elemento strutturale della *sezione epicletica* incontriamo le *intercessioni*, o meglio un'unica *intercessione* <4> (lin. 37-55). A prima vista il fatto sorprende, e ci domandiamo perché mai l'antico orante siro-orientale abbia voluto iniziare proprio con quella. Tuttavia, a un esame più attento, risulta che il suo comportamento è motivato da un'intenzione tematico-strut-

¹⁴ Si tratta di un monarchianismo moderato, peraltro accreditato da frasi evangeliche (cf. Gv 14,28), che riconosce perfettamente la distinzione delle Persone divine.

¹⁵ Per l'anafora delle Costituzioni Apostoliche cf. C. GIRAUDO, "In unum corpus". *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Cinisello Balsamo 2007², 272, n° 27a; per l'anafora di Crisostomo cf. *ibid.* 331, lin. 9-12. Per un'analoga puntualizzazione giudaica cf. *ibid.* 130, lin. 19-20.

¹⁶ Per una sinossi delle due anafore cf. C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma*, AnBib 92, Roma 1981, 323-334. La particella *hākīl* è da leggere sul prolungamento della particella «e ora (*w^e 'attā / kai vōv*)».

turale ben precisa. Questo infatti è uno dei casi in cui struttura e tema aderiscono perfettamente. Vediamo come ciò avviene.

Sulla base delle misericordie divine predicate nella *sezione anamnetico-celebrativa*, Dio è pregato di rivolgere le sue misericordie ineffabili sui padri defunti. Ma qui vi è più di un semplice «Memento» dei morti. Infatti coloro per i quali si chiede a Dio di fare «*memoria (dûkrânâ)* buona» sono — non a caso — i padri «che furono graditi dinanzi a te nella *commemorazione ('awhdânâ)*¹⁷ del corpo e del sangue del tuo Cristo, che ti offriamo sopra l'altare puro e santo come tu ci insegnasti» (*lin.* 39-43). In altri termini: si chiede a Dio di ricordarsi, non di chiunque, ma di quei padri pii e giusti che «ti furono graditi» proprio attraverso le loro iterazioni del memoriale che l'assemblea sta facendo. In tal modo la celebrazione eucaristica viene immediatamente proiettata e radicata nella tradizione ininterrotta dei padri, che hanno trasmesso l'insegnamento del Signore fino alla generazione presente.

Tra l'altro si può notare che il verbo siriano 'lp, qui reso con «insegnare» (*lin.* 43.50), non si limita a significare il semplice insegnamento proposto alla mente del discepolo. Esso infatti connota l'azione di «legare» insieme più cose, in particolare determinati comportamenti, allo scopo di «assuefare», di creare una consuetudine. In tal senso il verbo, che a volte può anche assumere il valore di «persuadere» e «ordinare», dice un preciso «insegnamento vincolante»¹⁸. Quindi l'*intercessione* unica prosegue fino all'enumerazione comprensiva delle categorie dei padri che, segnati dal segno del battesimo, furono accomunati nella medesima prassi eucaristica.

Se a questo punto proviamo a non lasciarci distrarre dall'ultimo sviluppo dell'*intercessione* (*lin.* 44-55), avvertiamo la presenza di un'articolazione logico-teologica di grande respiro. Infatti, alla memoria richiesta a Dio in favore dei padri che gli furono graditi nella commemorazione del corpo e del sangue di Cristo (*lin.* 39-43) fa riscontro la dichiarazione con cui la comunità radunata notifica a Dio che sta facendo proprio quella stessa commemorazione (*lin.* 56-62). Nonostante la palese assenza del *racconto istituzionale*, possiamo parlare di *quasi-racconto*, in quanto le *lin.* 56-62, essendo ben più di una comune *anamnesi*, fondono la dichiarazione anamnetico-offertoriale con il contenuto di quell'elemento che assai rapidamente si configurerà come racconto vero e proprio. Denomino pertanto questo duplice elemento *Quasi-*

¹⁷ Per il gruppo semantico 'hdl/'awhdânâ [commemorare/commemorazione], che in siriano si alterna abitualmente con il gruppo dkr/dûkrânâ [fare-memoria/memorale; ebr. zkr/zikkârôn], cf. C. GIRAUDDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"*, Gregorian University Press & Morcelliana, Roma & Brescia 1989, 242²³⁵.

¹⁸ Procedendo dall'originaria connotazione di «legame, vincolo», la radice 'lp significa «associare, assuefare» e in riferimento ad animali «addomesticare, domare». Nel nostro caso il verbo 'lp (che a seconda delle forme significa «insegnare» o «imparare») dice il vincolo che si stabilisce reciprocamente tra docente e discente/i, e che di natura sua tende a instaurare una consuetudine di pensiero e di azione.

racconto + *Anamnesi* <5+6>. Vediamo subito la base testuale che autorizza tale denominazione.

Il passaggio dalle eucaristie dei padri alla presente eucaristia si stabilisce attraverso una duplice dichiarazione che la comunità «radunata (*knš* = ebr. *kns*)» (*lin.* 58) fa per bocca del suo presidente. In primo luogo, con un unico verbo di forma finita che contraddistingue la proposizione principale, essa dichiara: «Anche noi tuoi servi... *abbiamo-ricevuto* (*qbl*)¹⁹ nella *tradizione* (*yūbbālā* [letteralmente: nel flusso delle generazioni])²⁰ la *figura* (*tūpsā*)²¹ che [per mezzo del tuo Cristo] viene da te» (*lin.* 56-59). Quindi, con una serie di forme participiali subordinate, che dicono proposizioni sintatticamente dipendenti e logicamente consequenziali alla prima²², la comunità culturale dichiara che, in questo momento, «noi stiamo appunto... *commemorando* (*'hd*)... e *facendo* (*'bd*) questo *mistero* (*rāzā*)²³ grande e tremendo della passione e morte e risurrezione del Signore nostro Gesù Cristo» (*lin.* 60-62).

Abbiamo riconosciuto le componenti essenziali dell'*anamnesi* liturgica, ossia la dichiarazione anamnetica, espressa dal verbo «commemorare (*'hd*)», e la dichiarazione offertoriale, affidata al verbo «fare (*'bd*)», che dice l'intensità dell'azione oblativa. Anche se qui di «oblazione (*qūrbānā*)» immediata-

¹⁹ L'unico verbo di forma finita in tutto il paragrafo è questo perfetto di *qbl* (*qabbel-nan* [abbiamo ricevuto]). Sotto il profilo sintattico esso forma la proposizione principale («E anche noi... abbiamo ricevuto la figura...»), il cui soggetto è precisato da una relativa participiale («[noi,] che siamo radunati e stiamo...»). A sua volta la proposizione principale regge la lunga dipendente participiale introdotta dalla congiunzione *kad* [giacché].

²⁰ La radice *ybl*, che è alla base del termine *yūbbālā* [tradizione], dice propriamente il «fluire copioso» dell'acqua. In ebraico *yābāl* è il «torrente/fiume». In riferimento alle piante l'ebraico *būl* (o *y^ebūl*) significa «produzione, raccolto». In siriano la medesima radice è riferita di preferenza agli umani, che si succedono attraverso il «fluire copioso» delle generazioni. Di conseguenza il termine *yūbbālā* assume i significati affini di «propagazione, generazione, successione, tradizione». Rendendolo con *tradizione*, notiamo che il termine è meno tecnico dell'equivalente aramaico costruito sulla radice *msr* [trasmettere] o del siriano costruito su una forma intensiva di *šlm* [trasmettere], che sono i corrispettivi usuali di *qbl* [ricevere]. In compenso esso traduce, in perfetta aderenza al contesto, l'idea di «successione», che gli altri termini non esprimono. Per la coppia tecnica *qbl-msr* o *qbl-šlm* [ricevere-trasmettere] cf. GIRAUDDO, *Eucaristia per la Chiesa*, 342¹²¹.

²¹ Il termine siriano *tūpsā* è traslitterazione del greco τῦπος.

²² La congiunzione siriana *kad* [= lat. *cum*, *quando*, *dum*, *eo quod*] conferisce alla proposizione che introduce un valore oscillante tra il temporale e il causale. In italiano si possono rendere i verbi delle *lin.* 60-62 in vari modi: a) con una forma finita retta da una subordinante con sfumatura temporale (*ora che... commemoriamo... e facciamo...*); b) con una forma finita retta da una subordinante causale (*per il fatto che... commemoriamo... e facciamo...*); c) con una catena di gerundi (... *commemorando... e facendo...*). In ogni caso è importante notare che, sotto il profilo logico, vi è consequenzialità reciproca tra «abbiamo ricevuto» e «commemoriamo». Infatti, se lo abbiamo ricevuto, è affinché ora lo commemoriamo; e viceversa: se lo commemoriamo ora, è perché lo abbiamo ricevuto.

²³ Qui, come spesso altrove, il termine siriano si presenta nella forma grafica *'rāzā*. Siccome si tratta di un *'ālap* prostetico privo di vocale, e perciò non pronunciabile, adottiamo sempre la forma *rāzā*.

mente non si parla, è tuttavia in rapporto ad essa che si svolge l'intera azione rituale, come risulta, oltre che dal terzo membro del *dialogo invitatorio*, dalle espressioni che si leggono alle *lin.* 42.64.

Abbiamo altresì riconosciuto che, se questa è un'*anamnesi*, essa è più che un'*anamnesi*²⁴, a causa dell'insistenza sulla *figura* data e ricevuta nella tradizione. Qui il termine «figura (*tûpsâ*)» va inteso come designazione inequivocabile, sebbene implicita, dei segni sacramentali, ossia del pane e del calice. Sono essi infatti che in questo momento figurano realmente, giacché a livello sacramentale realmente sono, il corpo spezzato e il sangue versato²⁵.

Pur non disponendo ancora del *racconto istituzionale*, l'anafora arcaica di Addai e Mari ne possiede in germe gli elementi essenziali. Per una formale conferma di quanto stiamo dicendo è sufficiente confrontare questa porzione di Addai con la corrispondente porzione dell'anafora frammentaria contenuta in un manoscritto del VI secolo, nonché in quelle anafore difettive sulle quali mi soffermerò più oltre²⁶.

Sulla base di queste considerazioni possiamo parlare di *quasi-embolismo* o *quasi-racconto*²⁷, non solo in riferimento alla predetta anafora frammentaria di cui peraltro non sappiamo nulla, ma soprattutto proprio in riferimento all'anafora di Addai, di cui conosciamo l'impiego antico e ininterrotto nella Chiesa d'Oriente. La nozione di *quasi-embolismo* o *quasi-racconto* si rivela oltremodo preziosa per accreditare l'ortodossia dell'anafora degli Apostoli Addai e Mari. Pur nella materiale assenza del *racconto istituzionale*, che fino a prova contraria non ha mai posseduto, l'anafora di Addai ci presenta dunque il *racconto in germe*, ancora avvolto da quella sua *anamnesi* che è ben più di una comune *anamnesi*. Ancora una volta, l'attenzione prestata alla

²⁴ Il riconoscimento di questo paragrafo come una normale *anamnesi* ha condotto Bernard Botte a postulare, nell'originario strato redazionale di Addai, l'esistenza del *racconto istituzionale*. Per i riferimenti all'argomentazione di Botte cf. GIRAUDO, *La struttura letteraria*, 333¹⁵. Ivi riformulo l'assioma di Botte nella maniera seguente: «È impossibile che un'anafora abbia un'*anamnesi* senza avere il *racconto istituzionale*, oppure l'*equivalente del racconto istituzionale*».

²⁵ Qui i termini siriaci che traduco *figura* e *mistero* hanno valenze simili, ma non identiche. Infatti il termine *figura* (*tûpsâ*) è riferito implicitamente al pane e al calice, ossia al corpo e al sangue sacramentali. Invece *mistero* (*râzâ*), che ha valenza di *sacramento* e di *memoriale*, è riferito esplicitamente alla morte e risurrezione del Signore.

²⁶ Per l'analisi complementare condotta su questa anafora frammentaria e su quelle anafore che presentano una formulazione anomala del *racconto istituzionale*, cf. *infra* 434-453.

²⁷ Mentre la nozione di *quasi-embolismo* dice l'innesto letterario del *luogo teologico scritturistico* della domanda allorché si rivela allo stadio incipiente, o attraverso il riferimento indiretto delle parole divine oppure attraverso un riferimento allusivo al momento istituzionale, invece la nozione di *quasi-racconto* dice un racconto appena abbozzato, e pertanto ancora in germe. La nozione di *quasi-embolismo* prelude all'*embolismo* — dal greco ἐμβολον, che significa l'*innesto dell'albero* —, inteso come figura letteraria piena. Su queste nozioni mi soffermerò dettagliatamente più oltre (cf. *infra* 432-434).

forma letteraria della preghiera eucaristica e alla sua genesi si rivela proficua per la teologia. Essa proietta una luce rassicurante su una questione che ha incuriosito i liturgisti occidentali e quei pastori che, venuti da Occidente, non si erano preoccupati di spogliarsi della loro *forma mentis* incapace di mettersi alla scuola della *lex orandi*.

A questo punto intervengono l'*epiclesi per la trasformazione delle oblature* <7> (lin. 63-65) e la successiva *epiclesi per la trasformazione escatologica dei comunicanti* <8> (lin. 66-70). Nella sua formulazione arcaica, la prima componente epicletica si limita a chiedere a Dio Padre che il suo Spirito Santo «venga (*t'*)... e riposi (*nhy* [= ebr. *nwh*]) sopra questa oblazione (*qûrbânâ*)... e la benedica (*brk*) e la santifichi (*qdš*)». La motivazione di questa domanda, così spoglia sulle labbra della Chiesa orante ma così impegnativa agli orecchi di Dio, viene addotta con la seconda componente epicletica, la quale elenca gli effetti di riconciliazione che la comunione sacramentale è destinata a produrre in noi.

Nella lista di effetti salvifici notiamo la domanda «per la grande speranza della risurrezione dai morti» (cf. At 26,6-8), dove tanto la speranza destinata a irrobustirsi, quanto la risurrezione già iniziata in noi, possiedono una connotazione fortemente escatologica. La menzione della vita nuova «con tutti coloro che furono graditi dinanzi a te», che ritroviamo al culmine del crescendo escatologico, è un ulteriore accenno ai padri, dai quali abbiamo avuto in retaggio la celebrazione dell'eucaristia (cf. lin. 39-43).

Sul crescendo escatologico dell'ultima domanda si costruisce, come sempre, la *dossologia epicletica* <9> (lin. 71-77). Nonostante lo stacco letterario dovuto alla sua configurazione di proposizione autonoma retta da verbi celebrativi propri, la *dossologia* di Addai è ben raccordata al precedente discorso orazionale dall'espressione di attacco: «E per tutta la tua economia mirabile verso di noi» (lin. 71). Particolarmente denso è il termine siriano *m^edabrânûtâ* che traduciamo con «economia», composto a partire dal semitico *dābār* [parola/evento], in quanto esprime la capacità di gestire gli eventi attraverso la parola efficace. Se tale termine è applicabile a chiunque, da buon economo, sa governare con avvedutezza la propria casa, in pienezza esso è detto solo di Dio, nel quale *dābār* è inseparabilmente parola e fatto. Suggestiva è infine l'espressione «con bocche aperte e a volti scoperti» (lin. 74), che parafrasa la nozione biblica di *παρησία* [libertà di parola, disposizione relazionale, fiducia incondizionata].

3. L'ANAFORA DI ADDAI E MARI: UN AUTOREVOLE BANCO DI PROVA PER LA SISTEMATICA DELL'EUCARISTIA

L'espressione *banco di prova* — adottata nel titolo del presente studio e qui intenzionalmente ripresa — è mutuata dalla moderna tecnologia che impone la verifica di un qualsivoglia manufatto prima che sia immesso nella

rete commerciale. Banco di prova sono, ad esempio, il circuito o la galleria del vento dove si sperimentano le prestazioni dei veicoli. Anche se l'espressione risente della modernità, la soggiacente nozione risale nel tempo²⁸. Già gli antichi, quando avevano a che fare con minerali preziosi, parlavano di «pietra di paragone» (in francese: «pierre de touche»; in inglese: «touchstone»), designando in tal modo una particolare pietra dura usata per saggiare la purezza dell'oro²⁹. Ora, se una verifica è richiesta per il varo dei comuni manufatti o di quanto ad essi è assimilabile, bisognerà pur convenire che essa si impone anche per quello specifico manufatto della mente umana che è il prodotto del pensiero, soprattutto quando assurge a sistema che implica adesione di fede e coerenza di vita.

È fuor di dubbio che la riflessione scolastica, nello sforzo lodevole di distinguere per chiarire, ha elaborato un impianto concettuale imponente, che a sua volta si è tradotto in *Summæ* e in *Tractatus*. Si aggiunga poi che, di tutti i trattati, quelli che a motivo dell'affrancamento metodologico della fede creduta (*lex credendi*) dalla fede pregata (*lex orandi*) hanno registrato i limiti maggiori sono stati proprio quelli sui sacramenti, e più di tutti il trattato sull'eucaristia.

Si pensi all'isolamento aureo entro cui la consacrazione, previamente svincolata dalle altre componenti del canone romano, è stata confinata per secoli, e riguardata, per un verso, come l'equivalente di tutta quanta la messa³⁰ e, per altro verso, come l'analogo della benedizione del SS.mo Sacramento³¹. Si pensi alla polarizzazione della celebrazione eucaristica sulla persona di Gesù che si fa presente sull'altare per ottemperare alle esigenze dell'adorazione e della contemplazione³², come se fosse quella la ragione ultima dell'istituzione, e come se in tutta la vicenda le altre due Persone Trinitarie, il Padre e lo Spirito Santo, avessero ben poco da fare e nulla da dire³³. Si

²⁸ Banco di prova è sempre stato, ieri come oggi, il tavolo su cui l'esaminando è chiamato a dar prova di idoneità a un ulteriore ciclo di studi o alla professione che intende esercitare.

²⁹ Un aforisma sulla tentazione del denaro recita: «L'uomo ha la pietra di paragone per saggiare l'oro, ma l'oro è la pietra di paragone per saggiare gli uomini».

³⁰ Per la riduzione della messa alla sola consacrazione, una riduzione — si noti — che nella Chiesa cattolica del secondo millennio si è mantenuta sul piano speculativo e che nelle Chiese riformate si è tradotta sul piano rituale, cf. GIRAUDO, *In unum corpus*, 460-472.

³¹ Per i pii esercizi eucaristici, nati da un fenomeno di staticizzazione abnorme della consacrazione e, sotto il profilo gestuale, spesso confusi con quella, cf. GIRAUDO, *In unum corpus*, 456-460.

³² Oggi, a cinquant'anni dall'avvio della riforma liturgica romana, accade ancora di notare che si dà più importanza alla programmazione e alla preparazione di un'adorazione del SS.mo Sacramento che non alla preparazione di una Santa Messa.

³³ Dicendo questo, intendiamo richiamare l'attenzione sui limiti di una sensibilità diffusa, anche se occorre dare atto che la riforma liturgica, tramite la formulazione ineccepibile dell'*epiclesi* pneumatologica nella redazione delle nuove preghiere eucaristiche — purtroppo non ancora sostenuta da una adeguata mistagogia — sta remando nella direzione giusta.

pensi ancora alla ricorrente tesi con la quale il manualista, entro un orizzonte di tempo non del tutto trascorso, si faceva il dovere di ricusare all'*epiclesi* qualsiasi efficacia, e alla conseguente diatriba che negli ultimi sette secoli, pur trattandosi di tesi di scuola, ha contrapposto teologia cattolica e teologia ortodossa³⁴. Come non meravigliarci nel dover constatare che sono proprio le Chiese che professano la fede piena nella realtà della presenza eucaristica a restare ancor oggi divise sull'eucaristia, che Agostino definisce «signum unitatis»³⁵? Il punto sul quale sembrano non riuscire a trovare l'accordo è la *forma eucharistiae*, che gli uni pongono esclusivamente nelle parole della consacrazione, e gli altri vogliono vedere esclusivamente nell'*epiclesi* consacratrice. Si pensi inoltre alla frammentazione che un utilizzo esclusivo e forzato della formula *in persona Christi*, accuratamente distinta e separata dalla parallela formula *in persona Ecclesiae*, ha prodotto tanto nella comprensione della preghiera eucaristica, che si è vista ridotta alla valle di ossa aride della visione di Ezechiele (cf. Ez 37,1-14) prima che risuonasse la parola profetica, quanto nel modo di comprendere il ruolo del ministro, cui viene attribuita una sorta di doppia personalità, giacché un po' agisce a nome di Cristo, quasi fosse lui il Gesù del Cenacolo, e un po' agisce a nome della Chiesa.

Che fare per portare rimedio a tante ambiguità e incertezze³⁶? La strada da imboccare esiste, ed è sicura. Ce la indicano distintamente due esponenti dell'era patristica dalla mente assai logica: Prospero di Aquitania († 455) prima e, più tardi, Pietro Diacono (inizio VI secolo). La questione che urgeva affrontare era fortemente sentita e coinvolgeva le coscienze. Si trattava di mediare tra la posizione degli agostiniani che attribuivano a Dio tutto il merito della grazia e quella dei semipelagiani che ne rivendicavano una parte anche all'uomo. Pertanto Prospero e Pietro si espressero più o meno in questi termini: «Siccome noi crediamo in maniera diversa, prestiamo attenzione a come preghiamo, dal momento che preghiamo tutti allo stesso modo. Il modo in cui preghiamo ci dirà come e che cosa dobbiamo effettivamente credere». Per dare una risposta al delicato quesito, Prospero di Aquitania interrogò la preghiera dei fedeli³⁷, Pietro Diacono l'anafora di san Basilio³⁸.

Nel caso nostro, poiché la disparità di vedute e di opinioni concerne appunto l'eucaristia, sarà al magistero delle preghiere eucaristiche, tanto d'O-

³⁴ Per la controversia sull'*epiclesi* cf. GIRAUDO, *In unum corpus*, 541-561.

³⁵ Parlando dell'eucaristia, AGOSTINO esclama: «O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis!» (*In Ioannis Evangelium tractatus* 26,6,13, in *PL* 35, 1613).

³⁶ Nella sua ultima enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, che a ragione può essere considerata il suo vero testamento spirituale, GIOVANNI PAOLO II così scrive: «L'Eucaristia è un dono troppo grande per sopportare ambiguità e diminuzioni» (n. 10), in *AAS* 95 (2003) 439.

³⁷ Per il contesto in cui si colloca l'assioma prosperiano «legem credendi lex statuit supplicandi», cf. GIRAUDO, *In unum corpus*, 22-27.

³⁸ Cf. PIETRO DIACONO, *Epistula 16, seu Liber Petri diaconi et aliorum qui in causa fidei a Graecis in Oriente Romam missi fuerunt «De incarnatione et gratia»*, in *PL* 62, 90 (= *PL* 65, 449).

riente quanto d'Occidente, che dovremo appellarci, fermamente convinti che la fede pregata (*lex orandi*) rappresenta una guida sicura e autorevole per la fede creduta (*lex credendi*). Ora, gli *Orientamenti* del 2001 costituiscono, a mio avviso, proprio quel provvidenziale banco di prova con cui la sistematica scolastica sull'eucaristia è invitata a misurarsi. Se accetterà il confronto, essa ne uscirà indubbiamente purificata e confermata: prima di tutto, purificata dai condizionamenti conseguenti all'affrancamento metodologico della *lex credendi* dalla *lex orandi*, e conseguentemente confermata nelle sue grandi conquiste che sono state recepite dal magistero conciliare³⁹. Sui risvolti promettenti di questo confronto tornerò in seguito⁴⁰.

4. LA DICHIARAZIONE ROMANA E L'ONORATA RESA DI PIETRO LOMBARDO

Salutando e commentando in più occasioni il documento romano, Robert F. Taft ha scritto: «Per parte mia, lo ritengo il più importante documento magisteriale cattolico dal Vaticano II in poi»⁴¹. L'affermazione merita di essere condivisa; ma si può dire di più. Esistono fondati motivi per ritenere che si tratta del documento magisteriale più importante dopo la promulgazione dell'ultimo dogma cattolico, vale a dire dal 1950 quando Pio XII proclamò il dogma dell'Assunta. Ovviamente non siamo di fronte alla proclamazione di un nuovo dogma, e d'altra parte il genere letterario della dichiarazione romana non è equiparabile alla costituzione apostolica *Munificentissimus Deus*⁴². Tuttavia, in questo caso, è l'importanza stessa dell'argomento trattato a conferire al documento un credito magisteriale di prim'ordine⁴³. Qui in-

³⁹ Si pensi, in particolare, alla distinzione tra i due modi di presenza reale, la presenza fisica o naturale di Cristo alla destra del Padre e la presenza sacramentale sui nostri altari (cf. *DS* 1636.1651), nonché alla nozione di transustanziazione, la quale non solo esprime in maniera soddisfacente la conversione sacramentale (cf. *DS* 1642.1652), ma congiunge in maniera ottimale la dinamica sacramentale soggiacente alle due *epiclesi*, rispettivamente, per la trasformazione dei doni nel corpo sacramentale e per la trasformazione nostra nel corpo ecclesiale (cf. GIRAUDDO, *In unum corpus*, 322-325.450-454).

⁴⁰ Cf. *infra* 453.

⁴¹ R.F. TAFT, «Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001», in *Div* 47 (2004) 77.

⁴² Cf. *DS* 3900-3904.

⁴³ Qui non entriamo in merito al problema circa la qualifica magisteriale da riconoscere al documento, questione che peraltro sarebbe interessante discutere. Per farci un'idea della complessità di una simile valutazione, basta pensare ai vari interventi della Congregazione per la Dottrina della Fede per precisare qual è il tipo di assenso che si deve dare alla lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* del 22 maggio 1994 (per una rassegna dei documenti, cf. E. CATTANEO, *Trasmettere la Fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 1999, 252-257; inoltre per i generi letterari della cancelleria pontificia cf. l'Appendice «Criteriologia per i documenti del magistero», *ibid.* 262).

fatti, evocando i requisiti richiesti per la validità di una preghiera eucaristica, si tocca la forma stessa del sacramento dell'eucaristia. È impensabile che una dichiarazione così impegnativa per la fede cattolica abbia potuto essere presa alla leggera, senza considerare e vagliare attentamente tutti i risvolti storico-dogmatici della questione. Anche se non è mancato chi ha tentato di sminuire l'importanza del documento⁴⁴, dobbiamo riconoscerne tutta l'autorevolezza.

Le considerazioni sulla dinamica orazionale, alle quali qui accenno in maniera sommaria e che riprenderò più dettagliatamente in seguito⁴⁵, ci consentono di arricchire ulteriormente il terzo argomento addotto dagli *Orientamenti* del 2001⁴⁶. Infatti, a favore della indiscussa «ortodossia» di Addai e Mari depone, oltre alla sua stupenda *epiclesi*, la constatazione che la sua *anamnesi* è ben più che una comune *anamnesi*, giacché porta in grembo — a

⁴⁴ Così si è espresso B. GHERARDINI: «La titolarità del documento in esame appartiene, come si sa, al Pont. Consiglio per l'unità dei cristiani. Questo medesimo Consiglio pubblicò il documento coinvolgendo nell'approvazione condizionata di *Addai e Mari* anche la Congregazione per la dottrina della Fede e quella Orientale. Anzi, parlò d'un'approvazione personale dello stesso Giovanni Paolo 2, per aver egli fatto proprio il giudizio sulla validità d'*Addai e Mari*, enunciato dalla Congregazione per la dottrina della Fede il 17 gennaio del 2001. L'appello all'istanza suprema ed ai suoi organi immediatamente subordinati farebbe pensare all'invocato principio "in lumine fidei, sub ductu Ecclesiae", qualora l'appello stesso fosse stato avanzato da un privato teologo. L'ha invece avanzato un organo della Santa Sede e la cosa è inconsueta. È, sì, vero che la reciproca consulta dei Dicasteri interessati ad un medesimo oggetto fa parte della prassi curiale. Ma qui non si dà risalto all'interesse comune o alla parte avuta dai singoli Dicasteri in vista d'una dichiarazione — come si è soliti dire — "congiunta" sulla validità d'*Addai e Mari*; qui è un solo Dicastero che, prevedendo eventuali dissensi, sembra cautelarsi dietro l'autorità d'altri Dicasteri e dello stesso Sommo Pontefice» («Le parole della consacrazione eucaristica», in *Div* 47 [2004] 168). Ciò che sorprende in queste affermazioni è soprattutto la gravità del giudizio negativo portato sulla correttezza procedurale seguita nella fase preparatoria, e pertanto sulla conseguente autorevolezza della dichiarazione congiunta di tre dicasteri, peraltro confermata dal Pontefice. È vero che l'iniziativa per la stesura del documento, motivata da un'istanza di pastorale ecumenica, è partita dal Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, di cui era allora prefetto il card. Walter Kasper. Trattandosi poi di una questione che riguarda le Chiese orientali, il progetto è stato elaborato in accordo con la Congregazione per le Chiese Orientali, di cui era allora prefetto il card. Ignace Moussa I Daoud. Siccome però la posta in gioco era eminentemente dogmatico-sacramentale, in quanto il progetto toccava nientemeno che la *forma eucharistica*, per questo la Congregazione per la Dottrina della Fede, di cui era allora prefetto il card. Joseph Ratzinger, ha avvocato a sé la «titolarità dogmatica» del documento, lasciando agli altri due Dicasteri le titolarità, rispettivamente, ecumenica e orientale. Ricordo molto bene che, nel mio primo incontro presso la Congregazione per la Dottrina della Fede, l'alto prelato che mi convocava per chiedermi di avviare quell'iniziativa che più tardi si è concretata nel Congresso del 25-26 ottobre 2011 tenne a precisare, e in seguito a mettere per scritto: «Questo è un pronunciamento della nostra Congregazione» (cf. *infra* 425').

⁴⁵ Cf. *infra* 430-434.

⁴⁶ «[...] le parole dell'Istituzione Eucaristica sono di fatto presenti nell'Anafora di Addai e Mari, non in modo narrativo coerente e *ad litteram*, ma in modo eucologico e disseminato, vale a dire che esse sono integrate in preghiere successive di rendimento di grazie, lode e intercessione» (*Orientamenti*, 3; cf. *supra* 54).

uno stadio ancora embrionale — il suo *quasi-racconto*⁴⁷, che essa interamente avvolge.

Con il suo *quasi-embolismo* o *quasi-racconto*, l'anafora di Addai e Mari, lungi dal presentarsi come un'anomalia, documenta una fase nella quale il *luogo teologico scritturistico del corpo sacramentale* si avviava rapidamente ad essere inserito nel formulario orazionale al fine di conferire all'*epiclesi*, cioè alla *domanda per la nostra trasformazione nel corpo ecclesiale*, il massimo credito di cui essa è capace.

Certo, sbaglierebbe chi pensasse che il documento romano apra adesso la via alla redazione di anafore prive delle parole istituzionali. Sappiamo che il *racconto istituzionale* si è imposto, nella sua configurazione piena, in tutte le tradizioni anaforiche, come è attestato a partire dall'anafora della Tradizione Apostolica. Ora però il fatto che il documento romano abbia voluto riconoscere la validità e la perfetta «ortodossia» di quell'anafora che, a motivo della sua veneranda antichità, ancora non possiede le parole istituzionali, invita il teologo sistematico a riflettere e a riaggiustare, alla luce del magistero della *lex orandi*, le proprie posizioni.

Quanto poi all'invito rivolto da parte cattolica al ministro della Chiesa assira d'Oriente perché introduca il *racconto istituzionale* allorché ospita dei fedeli cattolici⁴⁸, è lecito domandarci: «Se una Chiesa ha sempre legittimamente celebrato senza il *racconto istituzionale*, perché ora lo dovrebbe inserire? Introducendo il *racconto istituzionale*, non si finirà forse per ridurre l'anafora di Addai e Mari a una delle tante anafore esistenti, facendole così perdere il profumo della primitiva tradizione di cui essa è il testimone privilegiato e unico? Perché voler togliere alla «gemma orientale» della *lex orandi* il suo vanto e il suo fulgore?

⁴⁷ La stessa nozione di *quasi-racconto* è stata recepita nel commento ufficiale — non firmato, ma presumibilmente del «Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani» — al documento romano, che ha per titolo *Ammissione all'Eucaristia in situazioni di necessità pastorale* (*OssRom* del 26.10.01, pp. 7-8; cf. *supra* 56-62). Così l'estensore si esprime: «Tutti questi elementi [= i precisi riferimenti al mistero eucaristico “disseminati in modo eucologico”] costituiscono un “quasi-racconto” dell'Istituzione Eucaristica» (*OssRom* del 26.10.01, p. 8; cf. *supra* 60).

⁴⁸ «Quando dei fedeli caldei partecipano a una celebrazione assira della Santa Eucaristia, il ministro assiro è caldamente incoraggiato a introdurre nell'Anafora di Addai e Mari le parole dell'Istituzione, secondo il benessere espresso dal Santo Sinodo della Chiesa assira d'Oriente» (*Orientamenti*, 4.3, cf. *supra* 55). Fin dal 1978, in vista di un dialogo con le altre Chiese, la «Seconda Assemblea Sinodale della Chiesa d'Oriente degli Assiri», riunita a Bagdad, aveva dato ai suoi sacerdoti la possibilità di inserire il *racconto istituzionale* nell'anafora di Addai e Mari con un decreto intitolato «Concessione libera per ogni sacerdote che desidera, entro il *Rāzā*, dire in alternativa “Questo è il mio corpo” e “Questo è il mio sangue”». Così recita il 4° decreto: «Riguardo a “Questo è il mio corpo” e “Questo è il mio sangue” (le Parole del Signore), ogni sacerdote che desidera dirle è libero, poiché non vi è danno nel dire ciò in conformità alla fede della nostra Chiesa e non alla fede degli stranieri». Tale concessione anticipava di ben ventitré anni l'auspicio della dichiarazione romana.

In conclusione, che dire del pronunciamento romano?

Visto *dal di fuori della Chiesa cattolica*, il documento è la constatazione di una evidenza, ovvero di una verità lapalissiana. Il fedele della Chiesa d'Oriente ha tutte le ragioni di abbozzare un sorriso di comprensione bonaria, quasi a dire: «Ci voleva tanto a capirlo?».

Visto *dal di dentro della Chiesa cattolica*, in considerazione delle vicende che hanno accompagnato e pesantemente condizionato la sistematica scolastica, il fatto che si sia giunti a questo riconoscimento è un autentico miracolo, vera opera dello Spirito Santo. Possiamo affermare che, con questa dichiarazione, la sistematica occidentale del secondo millennio si arrende all'evidenza — ma si arrende con l'onore delle armi! —, quasi a dire: «Abbiamo esagerato con le nostre assolutizzazioni e incondizionate certezze, con i nostri sistematici sospetti, con le nostre facili esclusioni. Abbandoniamo dunque la guida assoluta delle nostre teste pensanti, rimettiamoci con fiducia alla scuola della *lex orandi*! Sarà essa a dirci che cosa l'eucaristia è, e come la Chiesa di sempre la fa».

APPENDICE

LE ALTERNE VICENDE DEL RACCONTO ISTITUZIONALE NEI PRIMI MESSALI A STAMPA DELLA CHIESA D'ORIENTE

Per meglio comprendere la laboriosa operazione cui l'anafora degli Apostoli Addai e Mari fu sottoposta dai missionari occidentali in merito all'inserimento forzato del *racconto istituzionale*, occorre dare uno sguardo ai messali a stampa delle tre Chiese che pregano con l'antica anafora.

Il primo da considerare in ordine di tempo è il messale caldeo, stampato a Roma dalla Congregazione di «Propaganda Fide» nel 1767⁴⁹. L'anafora di Addai e Mari si trova nelle pagine 281-286; ma il *racconto istituzionale*, mutuato all'evidenza dal canone romano e introdotto dal titolo «Parole essenziali», figura più oltre nelle pagine 288-289, cioè al di fuori del testo anaforico. Nel riprodurre in italiano la porzione che ci interessa, pongo in corsivo le rubriche — eloquenti per capire il fenomeno della latinizzazione —, includendo tra parentesi quelle che possono intralciare la lettura del testo:

Parole essenziali (*mēllē 'usyāyātā*)

Il sacerdote prende la primizia [= il pane] tra le dita di entrambe le mani, eleva i suoi occhi verso il cielo e dice: Gloria a te, Dio Padre, che inviasti il tuo Figlio unigenito per la nostra salvezza. Egli, la vigilia della sua passione, prese il pane

⁴⁹ *Missale Chaldaicum (Taksā Kaldāyā...)* ex decreto Sacrae Congregationis de Propaganda Fide editum, ex ejusdem Sacrae Congregationis Typographia, Romae 1767. Su questo messale cf. C. MOUSSESS, *Les livres liturgiques de l'Église Chaldéenne*, Beyrouth 1955, 55-58. Ringrazio il collega prof. Emidio Vergani per il generoso aiuto prestatomi nel mettere a punto la traduzione delle rubriche contenute nei messali qui considerati.

nelle sue mani sante, ed elevò i suoi occhi a te, Dio, Padre suo onnipotente, e rese grazie a te e benedisse, e [lo] spezzò e diede ai suoi discepoli, dicendo: «Prendete, mangiatene tutti: (*chinato con entrambe le braccia sull'altare, sottovoce e devotamente dice*) questo infatti è il mio corpo». *E genuflette, e si alza, e prende il calice nella mano destra, nel mezzo, e con la mano sinistra sotto, e lo eleva un po' e dice*: Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese nelle sue mani pure questo calice puro, e rese grazie a te e benedisse, e [lo] diede ai suoi discepoli, dicendo: «Prendete, bevete tutti: (*chinato con entrambe le braccia sull'altare, sottovoce e devotamente dice*) questo infatti è il calice del mio sangue, della nuova ed eterna alleanza, mistero (*rāzā*) della fede, che per voi e per i molti viene versato in remissione dei peccati. *E genuflette e dice*: Ogni volta che fate questo, lo farete in memoriale di me». *Quindi prende la primizia, che è in alto, tra le prime dita delle sue mani, la eleva e dice*: Gloria al tuo Nome santo, e adorazione alla tua signoria in ogni tempo... *E bacia la primizia che [è] sulle sue mani, a modo di croce, senza accostare le sue labbra e genuflette e dice*: Gloria a te, mio Signore...⁵⁰.

Il secondo, in ordine di tempo, è il messale malabarese, stampato a Roma nel 1774 a cura della Congregazione di «Propaganda Fide», che tuttavia riporto nella seconda edizione del 1844⁵¹. Pure qui la collocazione è fuori dell'anafora, tra i riti che precedono la frazione e la comunione. Ecco il testo:

[Il sacerdote] congiunge le sue mani e dice sottovoce: Gloria al tuo Nome santo, Signore nostro Gesù Cristo, e adorazione alla tua signoria sempre nei secoli. *E purifica i suoi pollici e i suoi indici da una parte e dall'altra sul corporale e prosegue*: Egli, la vigilia della sua passione, prese (*prende la primizia tra i pollici e gli indici di entrambe le mani*) il pane nelle sue mani sante e venerabili, ed elevò (*eleva i suoi occhi al cielo*) i suoi occhi al cielo, a te Dio, Padre suo onnipotente, e rese grazie (*china il suo capo*) a te e [lo] benedisse (*fa un segno di croce sulla primizia*) e [lo] spezzò e diede ai suoi discepoli e disse: Prendete e mangiatene tutti (*chinato con entrambe le braccia sull'altare, sottovoce e devotamente dice*): «Questo è infatti il mio corpo». *E adora il mistero (rāzā), poi si alza, [lo] mostra al popolo e dice*: «[Questo] è infatti il pane vivo e vivificante, che discese dal cielo e dà la vita a tutto quanto il mondo. Coloro che ne mangiano non muoiono e coloro che lo prendono sono salvati e santificati e vivono per mezzo suo in eterno». *Ripone [la primizia] sulla patena, adora e si alza. [Segue un intervento del diacono]. Il sacerdote prosegue*: Allo stesso modo, dopo aver cenato (*prende il calice e lo solleva un po'*) prese anche questo prezioso calice nelle sue mani

⁵⁰ *Missale Chaldaicum* (1767), 288-289. Il termine *būkrā* [primizia] designa il pane eucaristico. Alle parole della consacrazione sono riservati caratteri cubitali (cf. *infra* 487).

⁵¹ Nell'impossibilità di reperire l'originale di 60 pp. contenente l'ordinario della Messa, stampato nel 1774 separatamente dal proprio (*Ordo Chaldaicus [Taksā Kaldāyā...] Rituum et Lectionum juxta morem Ecclesiae Malabaricae, Romae 1775*), riporto il testo quale figura nelle 60 pp. inserite, con numerazione autonoma, tra la p. 440 e le pp. 441-462 (comprendenti l'indice e le correzioni) del messale del 1844. Di facile consultazione è poi l'edizione del vescovo Aloysius Pareparambil (*Ordo Missae Syro-Chaldaeo-Malabaricae cum translatione Latina*, Puttenpally 1912), che si propone di offrire, in una traduzione «ad verbum quoad fieri potest», l'«Ordinem Missae Syro-Chaldaico-Malabaricae, anno 1775 typis S. Congregationis de Propaganda Fide excusum» (*Prooemium, ibid.* 3).

sante e venerabili e di nuovo rese grazie a te (*china il capo*) e [lo] benedisse (*fa un segno di croce sul calice tenendolo nella sua sinistra*) e [lo] diede ai suoi discepoli e disse: «Prendete e bevete tutti (*allora, tenendo il calice un po' elevato, dice su di esso*): Questo infatti è il calice del mio sangue, della nuova ed eterna alleanza, mistero (*rāzā*) della fede, il quale per voi e per i molti viene sparso in remissione dei peccati (*depone il calice sull'altare e adora; poi si alza, lo eleva con entrambe le mani mostrandolo al popolo, e dice*): Ogni volta che fate questo, lo farete in memoriale di me». *Depone il calice sull'altare, lo ricopre, adora e si alza. [Segue un intervento cantato del diacono]. Allargate le sue mani, ma congiunte le dita con cui ha toccato il mistero (non si disgiungano a partire da questo momento, se non nel prendere il mistero), il sacerdote dice: Gloria a te, Signore; gloria a te, Signore; gloria a te, Signore per il tuo ineffabile dono per noi nei secoli...*⁵²

Prima di considerare il terzo messale a stampa, è doveroso cercar di capire a chi possa essere venuta l'idea, fino allora inedita, di collocare il *racconto istituzionale* fuori dell'anafora, e quale ne sia stata la motivazione. Per trovare una risposta occorre fare un passo indietro nel tempo.

Nella Biblioteca Apostolica Vaticana si conserva un codice, siglato *Vat. Syr. 66*, che riporta il *racconto istituzionale*, ma — si noti — distintamente da un formulario anaforico, a modo di aggiunta, peraltro ben evidenziata dall'annotazione «*Sopra il corpo*» che la stessa mano si è premurata di apporre sul margine superiore. Riproduco in traduzione italiana il testo siriano di questo *racconto istituzionale*, il cui tenore echeggia il canone romano.

Sopra il corpo.

Il Signore nostro Gesù Cristo, nella notte in cui stava per essere consegnato e nel giorno prima della passione, prese questo pane (santo) sulle sue mani pure e sante, e levò i suoi occhi al cielo, e rese grazie a Dio Padre, creatore di tutto, e benedisse e [lo] spezzò, e [lo] diede ai suoi discepoli e disse: «Prendete, mangiate voi tutti di questo pane: «Questo è in verità il mio corpo». *Ed eleva un po' il calice dall'altare e dice sopra il calice: Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese questo calice sulle sue mani pure, e rese grazie, e benedisse, e [lo] diede ai suoi discepoli, e disse: «Prendete, bevete voi tutti di questo calice, e ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, farete il mio memoriale: questo è in verità il calice del sangue della nuova alleanza, che per voi e per i molti viene sparso in espiazione dei debiti e in remissione dei peccati. E sarà questa la vostra caparra in eterno». E quindi: La grazia del Signore nostro Gesù Cristo, l'amore di Dio Padre e la comunione dello Spirito Santo sia con tutti noi, ora. E si fa il segno di croce*⁵³.

Faccio notare che la sequenza risultante dal saluto «La grazia del Signore nostro Gesù Cristo, ecc.» e dalla rubrica «E si fa il segno di croce» è proprio quella che nell'assetto tradizionale della messa caldeo-malabarese viene a

⁵² *Ordo Missæ* (1844), 29-32 (anafora: 22-27); *Ordo Missæ* (1912), 38-43 (anafora: 27-35). Nei messali malabaresi, contrariamente a quanto avviene nei messali caldei, le parole istituzionali sono scritte in caratteri normali, cioè non maggiorati (cf. *infra* 487).

⁵³ *Vat. Syr. 66, foglio 101^r*. Per la riproduzione del codice siriano cf. *infra* 486.

seguito della formula «Gloria a te, mio Signore; Gloria a te, mio Signore; Gloria a te, mio Signore, per il tuo ineffabile dono a noi, nei secoli». Ora, la concomitanza di tale sequenza con questa precisa formula prova, al di là di ogni dubbio, che siamo nell'area della frazione, cioè prima della comunione, e che pertanto il *racconto istituzionale* qui attestato è fuori dell'anafora⁵⁴.

Ma a chi si deve questa preziosa testimonianza trasmessa dal foglio solitario del nostro codice? I commentatori sottolineano che il *racconto istituzionale* compone formule orientali e formule latine e ne fanno risalire la redazione all'anno 1556, attribuendola a Mar Giuseppe Sulaqa († 1569)⁵⁵, che fu inviato dal patriarca caldeo Mar Abdišo († 1567) nel Malabar come primo metropolita cattolico delle Indie⁵⁶. Egli era fratello del primo patriarca cattolico caldeo Mar Simone (Giovanni) Sulaqa, colui che realizzò l'unione con Roma nel 1552, e poco dopo, nel gennaio 1555, venne ucciso su istigazione del rivale patriarca nestoriano, e pertanto è considerato il primo martire della causa ecumenica della Chiesa d'Oriente. È nota la simpatia che i due fratelli Sulaqa nutrivano per i Latini, con la cui teologia e prassi rituale avevano dovuto confrontarsi, oltre che nei continui contatti con i missionari occidentali, pure in occasione dei rispettivi viaggi a Roma.

L'ubicazione del *racconto istituzionale* al di fuori dell'anafora è dunque anteriore al Sinodo di Diamper o Udayamperur (1599), il quale, pur innovando in merito alla sua formulazione, non innovò quanto alla sua collocazione, che recepì come una tradizione già assestata. Infatti, dopo aver precisato che i criteri per la valutazione delle formule devono essere rigorosamente scritturistici, fatta eccezione per alcune poche aggiunte che portano il crisma del canone romano — tra cui la congiunzione *enim*, l'aggettivo *æterni* e l'inciso *Mysterium fidei* —, conclude la lunga disquisizione dicendo: «Poi, dopo quelle parole, il sacerdote proceda immediatamente, come avviene nella Messa, [dicendo] *Gloria a te, mio Signore; Gloria a te, ecc.*»⁵⁷.

Nel tentativo di comprendere la logica che ha portato a collocare la consacrazione prima della frazione, tra la preghiera *Gloria al tuo Nome santo*,

⁵⁴ Nell'*Ordo Missæ* (1912) l'intera sequenza si configura così: (a) *Gloria nomini tuo sancto etc.* [p. 38]; (b) *Qui ante diem Passionis suæ etc.* [pp. 38-40]; (c) *Gloria tibi Domine etc.* [pp. 40-41]; (d) *Gratia Domini nostri etc.* [pp. 42-43]; (e) *Signat seipsum* [p. 43].

⁵⁵ Per l'analisi e l'attribuzione, cf. S.E. & J.S. ASSEMANI, *Bibliothecæ Apostolicæ Vaticanæ Catalogus*, t. 2, Romæ 1758, 370; A. RAES, «Le Récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres», in *OCP* 10 (1944) 217-219; D. WEBB, «Mar Joseph Sulaqa et la liturgie du Malabar», in *OrSyr* 3 (1958) 200-203.

⁵⁶ G. BELTRAMI, *La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione*, OC 29, Roma 1933, 35-59 (cap. 4: «La Missione nel Malabar»).

⁵⁷ J.D. MANSI (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 35, col. 1243-1244 (Decretum I, CVIII-CX). Pur elogiandone il contenuto, il decreto espunge dalla formula sul calice le parole «& hoc erit vobis pignus, in sæcula sæculorum» che figuravano nel foglio di Sulaqa, con questa motivazione: «quippe quæ in nullo ex quattuor Evangelistis, aut aliquo novi testamenti libro habentur, nec quod ea Christus dixerit inter consecrandum».

ecc. e la preghiera *Gloria a te, mio Signore, ecc.*⁵⁸, possiamo ipotizzare che, per ovviare alla problematica assenza del *racconto istituzionale*, inteso come consacrazione, ovvero come *forma sacramenti*, sia intervenuta, negli anni a cui risale il summenzionato codice *Vat. Syr. 66*, una sorta di istituzionalizzazione della normativa rubricale del *Missale Romanum* circa il *defectus formæ*, inteso in analogia con il *defectus materiæ*.

Per chiarire meglio la mia ipotesi, basta pensare alla casistica del messale romano relativa al *defectus materiæ*. Se il sacerdote, al momento di comunicare, si accorge che «l'ostia è corrotta, oppure non è pane (*hostiam esse corruptam, aut non esse triticeam*)», o che «nel calice non è stato posto vino, ma acqua (*vinum non fuisse positum, sed aquam*)», deve provvedere immediatamente alla materia valida e pronunciare su quella le parole della consacrazione, cominciando rispettivamente da *Qui pridie quam pateretur* o da *Simili modo*. Accanto al *defectus materiæ* la stessa normativa rubricale contempla pure il *defectus formæ*. Così recita la rubrica:

Se tuttavia [il sacerdote] ha la certezza, o gli risulta molto probabile, di avere ommesso *alcunché di quelle cose che sono necessarie al sacramento (aliquid eorum quæ sunt de necessitate sacramenti)*, cioè la *forma della consacrazione (formam consecrationis)*, ripeta la forma e poi proceda con ordine in ciò che è stabilito⁵⁹.

Si può supporre che, nel caso specifico dell'anafora di Addai e Mari, ci sarebbe stata una sorta di constatazione — di fatto istituzionalizzata — relativamente al *defectus formæ*, la quale imponeva, al fine di poter ricevere una comunione valida, di fare *in extremis* quella consacrazione che ancora non s'era fatta. Con questo comportamento, tanto il redattore del foglio aggiuntivo del *Vat. Syr. 66* quanto gli agguerriti sinodali di Diamper, erano perfettamente in linea con l'assolutizzazione esclusiva che la sistematica d'allora riconosceva all'efficacia del *racconto istituzionale* inteso come consacrazione, e con l'isolamento aureo entro il quale l'aveva confinato, per nulla sorpresi, né l'uno né gli altri, dalla sua collocazione al di fuori dell'anafora.

Tale è dunque l'assetto della messa siro-malabarese che figura nel primo messale a stampa del 1774 (e nella successiva ristampa del 1844). In ogni caso, comunque siano andate le cose, guardiamoci dal processare le intenzioni di chiunque sia all'origine di questa curiosa collocazione. Sarebbe anacronistico, oggi, voler gettare sassi conto di loro. La sistematica di allora

⁵⁸ Il collegamento tra il foglio solitario di Giuseppe Sulaqa e la collocazione extra-anaforica del suo contenuto, vale a dire del *racconto istituzionale*, nel messale a stampa malabarese trova inoltre conferma nelle testimonianze relative al Sinodo di Diamper (cf. A. DE GOUVEA, *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes, primaz da India Oriental*, Coimbra 1606 [pagine non numerate a fine libro]; J.F. RAULIN, *Historia Ecclesiæ Malabaricæ cum Diamperitana Synodo apud Indos Nestorianos, S. Thomæ Christianos nuncupatos, coacta ab Alexio De Menezes*, Romæ 1745, 316-318).

⁵⁹ M. SODI & A.M. TRIACCA (ed.), *Missale Romanum. Editio Princeps (1570)*, Città del Vaticano 1998, 23-24 [paginazione dell'edizione fotostatica] (*De defectibus Missæ*).

non consentiva di comportarsi altrimenti. Ma la cosa più interessante, che a taluni sembra essere sfuggita⁶⁰, è che il messale caldeo del 1767 si comporta, quanto alla collocazione del *racconto istituzionale*, esattamente come il messale malabarese del 1774 (e 1844).

Il terzo messale a stampa, in ordine di tempo, è quello della Missione Anglicana presso i Nestoriani, stampato a Urmia nel 1890⁶¹. Nella Prefazione in latino l'editore dichiara di voler rimediare all'anomalia di un'anafora nella quale le parole istituzionali erano sempre pronunciate («semper ore proferebat sacerdos»), ma di fatto non venivano mai trascritte («nunquam litteris mandabant Syriaci»). Il rimedio adottato consiste nell'inserire, nell'area del *post-Sanctus*, il *racconto istituzionale* tratto da 1Cor 11,23-25 nella redazione della *P^ešittâ*. Eccone il testo:

... e facesti risplendere la debolezza della nostra natura inferma con le misericordie abbondanti della tua grazia.

Parole del Signore (*mēllē mārānyātā*)

«Il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese il pane e pronunciò la benedizione e [lo] spezzò e disse: “Prendete, mangiate: questo è il mio corpo, che per voi sta per essere spezzato. Fate questo in memoriale di me”. Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice e disse: “Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue. Fate questo ogni volta che ne bevete, in memoriale di me”».

E per tutti i tuoi aiuti e le tue grazie verso di noi ti rendiamo lode e onore e confessione e adorazione, ora e in ogni tempo, e nei secoli dei secoli...

Sotto il profilo tipografico le due pagine contenenti il testo paolino differiscono dalle altre: anzitutto per la disposizione, poiché il *racconto istituzionale* occupa l'intera pagina di destra (p. 16), evidenziata a sua volta sulla pagina a fronte (p. 17) da un ricco ornato geometrico lineare a tratto; inoltre, per il corpo assai marcato dei caratteri tipografici; infine, perché, pur in presenza della paginazione progressiva, queste due pagine non comportano alcun numero nel margine superiore esterno. Anche se il curatore anglicano non dice il motivo che lo ha indotto a dare alle parole istituzionali quella precisa collocazione, non è difficile intravederne la spiegazione. Nella sua scelta, egli si è infatti ispirato alle altre due anafore della Chiesa d'Oriente, che hanno sempre avuto il *racconto istituzionale* a seguito del *post-Sanctus*. Ma non si è reso conto che, ciò facendo, imponeva all'anafora da correggere

⁶⁰ In un articolo dedicato alla collocazione del *racconto istituzionale* A. RAES scrive: «Dans l'édition du missel catholique des Chaldéens (Rome 1767, Mossoul 1901 et 1936) le Récit de la Cène avec les paroles du Christ se trouve au milieu de l'oraison *Post-Sanctus*...» («Le Récit de l'institution», 216). A Raes è sfuggito il fatto che, sull'ubicazione del *racconto istituzionale*, i primi due messali caldei menzionati non sono affatto equiparabili.

⁶¹ *Liturgia Sanctorum Apostolorum Adaei et Maris, cui accedunt duae aliae in quibusdam festis et feriis dicendae, necnon Ordo Baptismi (Ṭaksâ d^e Qūddāsê...)*, Typis Missionis Archiepiscopi Cantuariensis, Urmiae 1890. L'anafora di Addai e Mari è alle pp. 13-20; per la disposizione grafica delle pp. 16-17 (cf. *infra* 488).

la struttura delle anafore, rispettivamente, di Teodoro e di Nestorio. Queste infatti, pur avendo recepito dalla sopravvivenza in area siro-orientale alcune particolarità proprie a tale tradizione, sono e restano, sotto il profilo strutturale, anafore siro-occidentali, ovverosia antiochene. Inserendo il *racconto istituzionale* nella *sezione anamnetico-celebrativa*, il curatore ha dunque compromesso l'originaria struttura della veneranda anafora. Se poi ci si interroga sul seguito che ebbe l'innovazione anglicana sulla prassi della Chiesa nestoriana, bisogna rispondere che la successiva edizione curata da Joseph E. Y. de Kelaita a Mosul nel 1928 non comporta alcun *racconto istituzionale*⁶².

Tornando ora ai due primi messali a stampa, il caldeo del 1767 e il malabarese del 1774, dobbiamo riconoscere che la loro collocazione extra-anaforica del *racconto istituzionale* si comprende bene a partire dal foglio solitario del *Vat. Syr. 66*, dal quale entrambi dipendono. Li unisce infatti l'innovazione introdotta due secoli prima, e sicuramente entrata nella prassi celebrativa, da Mar Giuseppe Sulaqa, caldeo di origine e malabarese di adozione. La sola differenza tra i messali delle due Chiese che si erano unite a Roma intorno al 1556, anno in cui si suole fissare la stesura del foglio aggiuntivo, è data dal fatto che, mentre presso i Malabaresi la permanenza del *racconto istituzionale* fuori dell'anafora era destinata a durare 404/406 anni, cioè fino alla riforma del 1960/1962⁶³, invece presso i Caldei sarebbe durata soltanto 345 anni, cioè fino alla seconda edizione a stampa del messale caldeo nel 1901⁶⁴.

Nella travagliata storia del messale caldeo deve esserci stato qualcuno — sicuramente il patriarca Kayyat — che, preoccupato di dare alla liturgia di Addai e Mari un congruo ordine, decise l'inserimento del *racconto istituzionale* all'interno dell'anafora⁶⁵. Ma dove inserirlo? Chi portò a termine l'ope-

⁶² J.E.Y. DE KELAITA, *The Liturgy of the Church of the East, Compared in Details with Many Ancient Mss (Ṭaksā...)*, Mosul 1928, 26-35. W.F. MACOMBER fa notare di aver trovato alcune copie del messale di Kelaita con l'inserimento posticcio di un foglio contenente il *racconto istituzionale*, che peraltro non si trova nella copia del Pontificio Istituto Orientale («A History of the Chaldean Mass», in *Worsh* 51 [1977] 119⁴⁹). Nel messale siriano-malayalam della Chiesa assira in India pubblicato a Thrissur nel 1959 (*Ṭaksā d'Qūddāšā daŠlīhē*) il formulario anaforico (pp. 47-63) ne è privo. Tuttavia l'editore ha incollato tra le due pagine 53 a fronte (in siriano e in malayalam) un doppio foglio con sola stampa interna contenente il *racconto istituzionale* secondo l'edizione di Urmia, lasciando al sacerdote, che lo vuole inserire, di avere l'accortezza di collocarlo tra i due ultimi paragrafi di p. 53, cioè tra «... con le misericordie abbondanti della tua grazia» e «E per tutti i tuoi aiuti...». Nel messale siriano-inglese della Chiesa assira negli USA pubblicato a Chicago nel 2000 (*Ṭaksā d'kāhnē d' edtā d'madnēhā* [CHURCH OF THE EAST, *Priestly Liturgical Manual*]), che riproduce l'edizione di Kelaita, il formulario orazionale (pp. 26-34) ne è del tutto privo.

⁶³ Il rientro del *racconto istituzionale* nell'anafora avviene con il messale malabarese pubblicato nelle due edizioni tipiche, rispettivamente, del 1960 in siriano e del 1962 in malayalam. La sua collocazione è analoga a quella dell'edizione anglicana di Urmia (1890).

⁶⁴ *Missale juxta ritum Ecclesiae Syrorum Orientalium, id est Chaldaeorum (Ṭaksā...)*, typis Fratrum Prædicatorum, Mausili 1901. L'anafora di Addai e Mari è alle pp. 27-32.

⁶⁵ Cf. MOUSSESS, *Les livres liturgiques*, 62-64; J.M. VOSTÉ, «Paul Bedjan, le lazarus

razione aveva davanti a sé l'unica soluzione che si era presentata all'editore anglicano. Ispirandosi al modello delle anafore di Teodoro e di Nestorio, l'editore caldeo collocò egli pure il *racconto istituzionale* nel *post-Sanctus*, non verso la fine come aveva fatto l'editore anglicano, bensì all'inizio, dopo l'espressione «E con queste potenze celesti ti confessiamo, Signore», cui però aggiunse, a modo di raccordo, una discreta porzione mutuata e adattata a partire dal *post-Sanctus* dell'anafora di Nestorio. Eccone il testo:

... E con queste potenze celesti ti confessiamo, Signore, (*ripete*) e benediciamo Dio il Verbo, il Figlio nascosto che proviene dal tuo seno, il quale, pur essendo nella tua somiglianza, ed essendo splendore che promana da te e immagine della tua sostanza, non volle rapire di forza la sua uguaglianza con te, ma svuotò se stesso e prese la somiglianza di servo; e divenne uomo perfetto, in un'anima spirituale, intelligente e immortale; e nacque da una donna; e si sottomise alla legge per redimere quelli che erano sotto la legge; e ci lasciò il memoriale della nostra redenzione, questo mistero che offriamo dinanzi a te.

Quando dunque giunse il tempo in cui doveva avvicinarsi alla sofferenza e alla morte, nella notte in cui fu tradito, prese il pane nelle sue mani sante e venerabili, ed elevò gli occhi al cielo a te, Dio, Padre suo onnipotente, e rese grazie a te e pronunciò la benedizione, e [lo] spezzò e diede ai suoi discepoli, e disse: «Prendete, mangiatene tutti: questo infatti è il mio corpo che sta per essere spezzato per voi in remissione dei peccati». *Rispondono*: Amen. *E genuflette, e si alza, e prosegue*: Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese nelle sue mani pure questo calice puro, di nuovo rese grazie e pronunciò la benedizione, e [lo] diede ai suoi apostoli, e disse: «Prendete, bevetene tutti: questo infatti è il calice del mio sangue, della nuova ed eterna alleanza, mistero della fede, che per voi e per i molti sta per essere versato in remissione dei peccati. *E genuflette e si alza e dice*: Ogni volta che farete questo, lo farete in memoriale di me». *Rispondono*: Amen.

E genuflette, e si alza, e prosegue sottovoce: E come ci fu ordinato, ci siamo radunati anche noi tuoi servi deboli e infermi e miseri, perché facesti a noi una grande grazia che non si può pagare...⁶⁶

Quanto all'inserimento del *racconto istituzionale* nei primi messali a stampa della Chiesa d'Oriente ci possiamo fermare qui. Le successive vicende di questa tormentata operazione sono storia di oggi⁶⁷.

SOMMARIO – *L'anafora di Addai e Mari: banco di prova per la sistematica dell'eucaristia* – Nessuna società costruttrice immette un prodotto sul mercato prima di averlo sperimentato e collaudato: su un circuito o nella galleria del vento se si tratta di un veicolo, o semplicemente su un apposito “banco di prova” per qualsiasi altro manufatto. A que-

persan», in *OCP* 11 (1945) 67-73; E.K. DELLY, «L'édition du Missel chaldéen de 1901», in *OCP* 23 (1957) 159-170 (le pp. 163-164 riportano la lettera del patriarca circa la revisione dell'«ordine intero [...]» della S. Messa detta dei SS. Apostoli).

⁶⁶ *Missale... Chaldaeorum* (1901), 30-31 (per il testo siriano cf. *infra* 488).

⁶⁷ Per alcuni cenni ai successivi adattamenti cf. *supra* 201-206; *infra* 452⁷⁶, 453⁷⁷.

sta legge della “verifica sul campo” non può sottrarsi neppure la sistematica eucaristica elaborata con acribia e pertinenza dalla teologia scolastica. Con il riconoscimento della perfetta ortodossia dell’anafora di A&M, considerata nella sua configurazione originaria ancora sprovvista del *racconto istituzionale*, la dichiarazione romana «Orientamenti per l’ammissione all’Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira d’Oriente» ha invitato la teologia a ricomporre il divario metodologico venutosi a creare nel secondo millennio d’Occidente, allorché il momento in cui si elabora la “fede creduta” (*lex credendi*) venne svincolato dal momento in cui la Chiesa celebra la “fede pregata” (*lex orandi*). È legittimo supporre che, se la teologia odierna accetterà di confrontarsi con la *lex orandi* eucaristica, testimoniata da quell’autorevole “banco di prova” che rappresenta il formulario giudeo-cristiano di A&M, non solo non perderà nulla delle grandi conquiste della scolastica, ma le ritroverà in una luce a un tempo nuova e antica, in piena sintonia con la metodologia dei Padri, sia d’Oriente che d’Occidente, i quali «prima pregavano, poi credevano; pregavano per poter credere, pregavano per sapere come e che cosa dovevano credere».

SUMMARY – *The Anaphora of Addai and Mari: A Testing Ground for Systematic Eucharistic Theology* – No constructive society puts a product on the market before having tested it: on the circuit or in the wind tunnel in the case of a vehicle, or simply in a convenient “testing ground” for any other hand-manufactured article. Not even the systematic teaching of the Eucharist, elaborated with precision and pertinence by scholastic theology, can evade this sort of “testing in the field”. With the recognition of the perfect orthodoxy of the anaphora of A&M, shorn of the words of institution if taken in its original configuration, the Roman declaration “Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East” has invited theology to recompose the methodological split which has slowly been produced in the West in the second millennium, when the elaboration of the “believed faith” (*lex credendi*) was disengaged from “prayed faith” (*lex orandi*). It is legitimate to suppose that, if modern theology will accept to confront itself with the Eucharistic *lex orandi*, as witnessed by that authoritative “testing ground” which is the Jewish-Christian formulary of A&M, not only will it lose nothing of the grand acquisitions of Scholasticism, but it will retrieve them in a light which is at once old and new, in full harmony with the methodology of the Fathers, in both East and West, who «first prayed, then believed; they prayed to be able to believe; they prayed to know how and what they had to believe».

RÉSUMÉ – *L’anaphore d’Addaï et Mari: banc d’essai pour la théologie systématique de l’eucharistie* – Aucun atelier de construction ne met un produit sur le marché sans l’avoir au préalable testé: sur un circuit ou dans une soufflerie s’il s’agit d’un véhicule, ou tout simplement sur un “banc d’essai” approprié pour n’importe quel autre ouvrage manufacturé. À cette “loi du terrain”, la systématique eucharistique, élaborée avec autant d’acribie que de pertinence par la théologie scolastique, ne saurait pas non plus se soustraire. En reconnaissant la parfaite orthodoxie de l’anaphore d’A&M, considérée dans sa configuration originaria encore dépourvue du récit de l’institution, la déclaration romaine «Orientations pour l’admission à l’Eucharistie entre l’Église Chaldéenne et l’Église Assyrienne d’Orient» a invité la théologie à dépasser le hiatus créé en Occident par la méthodologie du deuxième millénaire, lorsque le moment où s’élabore la “foi professée” (*lex credendi*) fut affranchi du moment où s’exerce la “foi priée” (*lex orandi*). On peut supposer à bon droit que, si la théologie d’aujourd’hui acceptera de se confronter avec la *lex orandi* eucharistique, telle qu’elle s’exprime par ce “banc d’essai” autorisé qu’est l’anaphore judéo-chrétienne d’A&M, non seulement elle ne perdra aucune des grandes conquêtes de la scolastique, mais elle les retrouvera dans une lumière à la fois nouvelle et ancienne, en pleine syntonie avec la méthodologie des Pères aussi bien d’Orient que d’Occident, eux qui «d’abord priaient, puis croyaient; priaient pour pouvoir croire, priaient pour savoir comment et ce qu’ils devaient croire».