

2 ANNO II – LUGLIO / DICEMBRE 2016

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Ecumenismo oggi:
status quaestionis
e problematiche in atto
a cura di E. Albano e J.P. Lieggi

EDB

CESARE GIRAUDO*

**La genesi del racconto istituzionale
alla luce dell'anafora di Addai e Mari.
La ricezione nella teologia eucaristica
di un'autorevole dichiarazione ecumenica**

1. Studiare l'eucaristia: ma con quale obiettivo?

Mi torna spesso alla mente la figura del vecchio orologiaio del mio paese d'infanzia. Era un artigiano rifinito, che aveva trascorso la maggior parte dei suoi giorni a smontare e rimontare orologi di tutte le fogge. Uno dei primi apprendistati che la scelta della professione gli aveva imposto era stato di riuscire a fissare su un solo occhio la lente d'ingrandimento, arricciando lo zigomo e aggrostando l'arco sopraciliare, cosicché le mani gli restassero libere per armeggiare sul fine. A questo strumento, divenuto parte di lui stesso, si era assuefatto al punto da non avvertirne più la presenza. Anche quando dalla sua bottega si affacciava sulla strada a prendere una boccata d'aria, continuava imperterrita a filtrare il mondo attraverso quel monocolo che con maestria teneva in posizione. Se quello strumento gli rendeva preziosi servizi, comportava però due grandi limiti: mettendo a fuoco il dettaglio, gli faceva perdere di vista l'insieme; inoltre, privandolo della profondità di campo a motivo dell'assenza della visione binoculare, gli faceva vedere gli oggetti come se fossero tutti su uno stesso piano. Se tali limiti non lo turbavano affatto, né in alcun caso arrecavano danno alla sua affezionata clientela, invece ben maggiori sono stati i limiti che l'adozione – ovviamente metaforica – del monocolo ha causato in quanti, durante l'intero secondo millennio d'Occidente, si sono prodigati a chiarirsi le idee in fatto di teologia eucaristica, e naturalmente su coloro che si sono formati sui loro manuali.

Stando all'immagine prescelta, possiamo dire che i teologi latini del secondo millennio hanno appreso fin troppo dal nostro orologiaio il ricorso sistematico alla lente d'ingrandimento. Nel desiderio ammirabile di capire sempre meglio la realtà che avevano davanti, essi si sono preoccupati di mettere a fuoco il dettaglio, al fine di trarne idee

* Docente di Liturgia presso il Pontificio Istituto Orientale - Roma
(cesare.giraudoj@gmail.com).

chiare e distinte, anzi idee sempre più chiare, sempre più distinte. Fuor di metafora: essi sono andati al cuore della preghiera eucaristica, vale a dire al *racconto istituzionale*, che hanno chiamato, con denominazione esclusiva, «consacrazione». Ma, più ancora che sull'intero racconto, essi si sono concentrati sulle parole del Signore; però – attenzione! –: non su tutte le parole, ma unicamente su quelle che la loro sistematica stabiliva essere necessarie e sufficienti perché la consacrazione avvenga. Non vi è dubbio che la consacrazione è il cuore della preghiera eucaristica; ma, come avviene per ogni organismo, un cuore, da solo, non può esistere. Esso sussiste unicamente in correlazione interattiva con tutte le altre componenti del corpo. Questo, nei confronti dell'eucaristia, la sistematica occidentale del secondo millennio proprio non l'ha capito.

Collocando il *racconto istituzionale* in una sorta di isolamento aureo, la speculazione teologica ha perso di vista l'unità operativa di quel corpo letterario-teologico che è la preghiera eucaristica. Né più è stata in grado di cogliere la sua naturale dipendenza dall'*anamnesi*, il suo riferimento dinamico alla duplice *epiclesi*, in particolare all'*epiclesi* escatologica, nella quale si domanda che quanti faranno la comunione siano trasformati «in unum corpus». Di fatto la teologia cattolica ha coltivato inconsciamente quella comprensione dell'eucaristia che la teologia riformata non ha avuto timore di tradurre in atto. Se la Chiesa cattolica riuscì a sfuggire agli abbagli cui cedettero le Chiese della Riforma, lo si deve a un fattore del tutto contingente o, se vogliamo, davvero provvidenziale. Mi riferisco alla devozione assoluta, da parte cattolica, al canone romano, per secoli considerato di origine apostolica. Se non vi fosse stato questo attaccamento incondizionato all'antico canone, di cui peraltro non si comprendeva più la logica interna, è lecito supporre, ragionando in termini umani, che qualche slittamento grave nella prassi celebrativa si sarebbe sicuramente prodotto, dal momento che i cattolici, non meno dei riformati, erano sotto l'influsso della medesima *mens* parzializzante e statica.

Il primo dei due limiti conseguenti all'adozione del monocolo, cioè la riduzione del campo di osservazione, si è dunque tradotto nella riduzione concettuale della messa alla sola consacrazione. Ma pure l'altro limite si è fatto sentire: venuta meno la percezione della profondità di campo, la comprensione che dell'eucaristia si andavano facendo i sistematici è stata proiettata nientemeno che sull'Ultima Cena, nella pacifica convinzione che nel cenacolo Gesù avrebbe detto la prima messa, e che un'altra l'avrebbe detta a Emmaus. Gli apostoli poi non avrebbero fatto altro che continuare la serie rituale, raccontando, dicendo e facendo quello che il Signore aveva detto e fatto. La stessa iconografia, artistica e popolare, che raffigura Gesù nel cenacolo con la pisside in mano mentre distribuisce agli apostoli e a sua madre la comunione in bocca, oppure

che dipinge san Giovanni, rivestito dei paramenti sacri, mentre dà la comunione alla Vergine inginocchiata, non fa che confermare quella che era la convinzione di tutti. La messa è stata infatti compresa in una maniera statica, poiché intenzionalmente staticizzata, in una maniera – si potrebbe dire – «creazionistica», una messa che si doveva conservare come era uscita dalle mani del Signore, fino al suo ritorno. «Come la messa di Cristo fu semplicissima – ha scritto infatti un teologo di grido –, così quanto più la messa è vicina e simile a quella che di tutte le messe fu la prima, tanto più è cristiana». Sono certo che, davanti a questa affermazione, molti cattolici non troverebbero nulla da ridire, anzi sarebbero pronti a sottoscriverla immediatamente, a costo poi di dover ritirare in tutta fretta la firma quando venissero a sapere che quel teologo di grido si chiamava Martin Lutero.¹ Ma tra i tanti cattolici disposti a sottoscrivere questa tesi di Lutero non c'era anche Giuseppe Sulaqa e con lui – esattamente 43 anni dopo – gli agguerriti sinodali di Diamper, che hanno estromesso per oltre 400 anni il *racconto istituzionale* dall'anafora?²

A questo punto, però, è doveroso domandarci: «Ragionavano così anche i mistagoghi della Chiesa antica? Allorché si accingevano a parlare dell'eucaristia, dove dirigevano il loro sguardo: alla sola consacrazione o a tutta quanta la preghiera eucaristica?». A questa domanda delicata e impegnativa rispondo subito dicendo che, quando parlavano dell'eucaristia, tutti i padri della Chiesa, d'Oriente e d'Occidente, portavano avanti congiuntamente due tipi di approccio.

In un primo momento, il vescovo si preoccupava di attirare l'attenzione dei neofiti sulla differenza sostanziale che esiste tra l'eucaristia e gli altri sacramenti. Mentre nel battesimo e nella crismazione a produrre l'effetto sacramentale sono rispettivamente l'acqua che rimane acqua e l'olio che rimane olio, nell'eucaristia non sono il pane e il vino a trasformarci nel corpo ecclesiale, bensì il corpo e il sangue del Signore sotto il velo dei segni sacramentali. Per sottolineare tale differenza, egli concentrava l'attenzione del proprio uditorio sulle parole del Signore, spiegando in questo *primo approccio* (puntuale e provvisorio) che quelle parole, dette dal sacerdote, producono la reale presenza.

¹ M. LUTERO, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, in *Werke* (ed. Weimar), 6, 523. L'affermazione è tratta dagli Atti del concilio di Trento (SOCIETAS GOERRESIANA, *Concilium Tridentinum*, Tomus 7, Actorum pars 4/1, 377). Per il contesto cf. C. GIRAUDO, «In unum corpus». *Trattato mistagogico sull'Eucaristia*, Cinisello Balsamo 2007, 475s.

² Per le notizie storiche cf. C. GIRAUDO, «Le alterne vicende del racconto istituzionale nei primi messali a stampa della Chiesa d'Oriente», in ID. (a cura di), *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari. Acts of the International Liturgy Congress*, Rome 25-26 October 2011, Edizioni Orientalia Christiana & Lilamé, Roma 2013, 226-233.

Quindi, in un secondo momento, il vescovo mistagogo si preoccupava di ricollocare il mistero della presenza reale – provvisoriamente estrapolato a scopo didattico – nel quadro della dinamica anaforica, leggendo pertanto l'efficacia delle parole istituzionali alla luce della domanda epicletica, sia che si tratti di *epiclesi* antecedente o di *epiclesi* susseguente. In questo *secondo approccio* (globale e definitivo) i padri scorgevano tra le parole istituzionali e l'*epiclesi* un rapporto armonico, complementare, per nulla concorrenziale. Insomma, quando si parlava dell'eucaristia lo sguardo dei mistagoghi – e di conseguenza anche quello dei loro neofiti – assumeva, d'istinto, l'apertura dell'obiettivo grandangolare, quello cioè che consente di abbracciare con un solo colpo d'occhio la preghiera eucaristica tutta quanta, al fine di cogliere l'interazione dinamica tra quel cuore pulsante che è il *racconto istituzionale* e tutte le altre articolazioni della grande preghiera.

2. Il racconto istituzionale e la nozione di «sviluppo»

Mentre in passato l'*opinio communis* di teologi e liturgisti dava per scontata l'originaria e autonoma preesistenza del *racconto istituzionale*, intorno al quale sarebbero andati via via giustapponendosi i paragrafi orazionali che sembrano fargli corona, oggi invece i medesimi liturgisti e teologi si vanno familiarizzando con l'idea di una genesi dinamica della preghiera eucaristica e, conseguentemente, di un progressivo inserimento del *racconto istituzionale* in una preesistente preghiera di ascendenza veterotestamentaria e giudaica.³ A questo punto, qualcuno giustamente si domanderà che cosa abbia potuto determinare questo repentino spostamento da una convinzione accettata quasi fosse un dogma a quell'altra che si va ora rapidamente imponendo.

Sono trascorsi quindici anni da quando è apparso su *L'Osservatore Romano* del 26 ottobre 2001 un documento di sapore squisitamente ecumenico, intitolato *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa caldea e la Chiesa assira dell'Oriente*.⁴ Nonostante le denominazioni diverse, le due Chiese menzionate nel titolo si richiamano a un medesimo ceppo, cioè alla Chiesa d'Oriente. Sappiamo che, fin dall'epoca apostolica o sub-apostolica, la fede cristiana raggiunse la Mesopotamia

³ Per una più dettagliata presentazione delle due ipotesi sulla genesi – statica o dinamica – della preghiera eucaristica, cf. GIRAUDDO, «*In unum corpus*», 245-263.

⁴ Il documento, che porta la data di approvazione del 20 luglio 2001, è stato pubblicato – in inglese e in italiano – in *L'Osservatore Romano* del 26 ottobre 2001, 7 (EV 20/1407-1417).

e le coste del Kerala,⁵ riconoscendosi nella denominazione comprensiva di «Chiesa d'Oriente». Quando una parte di questa Chiesa si ricongiunse con Roma nel 1552, prese a designarsi come «Chiesa caldea»;⁶ invece l'altra parte, che rimane tuttora una Chiesa pre-calcedonese – in quanto riconosce solo i primi due concili ecumenici, vale a dire, il concilio di Nicea (325) e il primo concilio di Costantinopoli (381) –, preferì chiamarsi «Chiesa assira d'Oriente».⁷

Ci troviamo dinanzi a una dichiarazione teologica di calibro che, elaborata e vagliata congiuntamente da tre dicasteri della Santa Sede, ha ricevuto l'approvazione di Giovanni Paolo II († 2005). È significativo notare che, accanto alla firma del cardinal Walter Kasper, presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani cui va il merito dell'iniziativa, e del cardinal Ignace Moussa I Daoud († 2012), prefetto della Congregazione per le Chiese orientali, spicca quella del cardinal Joseph Ratzinger, allora prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, il futuro Benedetto XVI.

Per inquadrare il documento romano, dobbiamo riportarci alla *Dichiarazione cristologica comune tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente*, sottoscritta l'11 novembre 1994 da papa Giovanni Paolo II e dal *catholicos-patriarca* della Chiesa assira d'Oriente Mar Dinkha IV († 2015). Consapevoli di professare una «fede comune nel mistero dell'incarnazione» e di avere gli stessi sacramenti, i firmatari, a nome delle rispettive Chiese, si impegnavano a fare tutto il possibile «per rimuovere gli ultimi ostacoli che impediscono ancora la realizzazione della piena comunione».⁸ È in questo contesto che si inseriscono gli *Orientamenti* del 2001. Si trattava infatti di concedere ai cristiani d'Oriente, sia caldei (cattolici) che assiri (non cattolici), di ricevere l'eucaristia in una chiesa e da un ministro della Chiesa sorella, quando, a causa delle circostanze legate alla diaspora, non possono riceverli da un ministro della propria comunità.⁹

⁵ L'insediamento della fede cristiana nel Kerala prese successivamente il nome di «Chiesa malabarese» o «Cristiani di san Tommaso». Sulla storia di questa Chiesa, conosciuta da Francesco Saverio, cf. P. PALLATH, *La Chiesa cattolica in India*, Roma 2003.

⁶ Cf. G. BELTRAMI, *La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione*, PIO, Roma 1933, 1-15.

⁷ È nota pure come «Chiesa nestoriana». Nel 1997 un sinodo di questa Chiesa ha chiesto che si eviti tale designazione, che ha assunto, negli ambienti occidentali, una connotazione peggiorativa.

⁸ *Acta Apostolicae Sedis* 87(1995), 685-687; EV 14/1821-1829.

⁹ «La richiesta di ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa caldea e la Chiesa assira d'Oriente è connessa alla particolare situazione geografica e sociale nella quale vivono attualmente i loro fedeli. A causa di svariate e a volte drammatiche circostanze, molti fedeli assiri e caldei hanno lasciato il loro paese d'origine e sono emigrati in Medio Oriente, in Scandinavia, in Europa occidentale, in Australia e in Nord America. Poiché,

Sebbene ignorati dai *media* dell'attualità religiosa, gli *Orientamenti* del 2001 riguardanti l'inter-comunione dei fedeli, e tutta la problematica che essa presuppone, non potevano sfuggire a chiunque nutra un interesse specifico per la teologia dell'eucaristia, sia egli professionista della liturgia o della dogmatica o dell'ecumenismo, o ancora del diritto canonico, della storia o della pastorale. Il punto nodale della dichiarazione riguardava il problema della validità dell'eucaristia celebrata con l'anafora di Addai e Mari dalla Chiesa assira d'Oriente. Già sappiamo che, in questa antica Chiesa, tale anafora è usata ancor oggi, da tempo immemorabile, senza il *racconto di istituzione*, e pertanto senza che vengano pronunciate le parole del Signore sul pane e sul vino.¹⁰ Così si legge nel documento romano:

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. Sua Santità Papa Giovanni Paolo II ha approvato tale decisione. La conclusione a cui si è giunti si basa su tre principali argomenti. *In primo luogo*, l'Anafora di Addai e Mari è una delle più antiche anafore, risalente ai primordi della Chiesa. Essa fu composta e adoperata con il chiaro intento di celebrare l'Eucaristia in piena continuità con l'Ultima Cena e secondo l'intenzione della Chiesa. La sua validità non è mai stata ufficialmente confutata, né nell'Oriente né nell'Occidente cristiani. *In secondo luogo*, la Chiesa cattolica riconosce la Chiesa assira d'Oriente come autentica Chiesa particolare, fondata sulla fede orto-

in una diaspora tanto estesa, ciascuna comunità locale non può disporre di un sacerdote, numerosi fedeli caldei e assiri si trovano in una situazione di necessità pastorale per quanto riguarda l'amministrazione dei sacramenti. Documenti ufficiali della Chiesa cattolica, come il *Codice dei Canonici delle Chiese orientali*, can. 671, nn. 2-3, e il *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, n. 123, stabiliscono norme speciali per tali situazioni. La richiesta è anche connessa all'attuale processo di riavvicinamento ecumenico in atto fra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente» (*L'Osservatore Romano* 26.10.01, 7; *EV* 20/1408s). Nella denominazione «Chiesa caldea» si può intendere anche l'altro ramo cattolico della medesima tradizione, cioè la Chiesa malabarese. Il fatto che nel documento quest'ultima non venga menzionata è dovuto al fatto che il fenomeno della diaspora l'ha toccata in misura assai minore rispetto alla Chiesa caldea e alla Chiesa assira.

¹⁰ Per il testo dell'anafora cf. GIRAUDDO, «*In unum corpus*», 352-360. La Chiesa assira d'Oriente conosce molto bene la funzione anaforica del *racconto istituzionale*, dal momento che lo possiede nelle altre due anafore, vale a dire nelle anafore di Teodoro di Mopsuestia e di Nestorio. Tuttavia questa Chiesa si è sempre premurata di rispettare la configurazione originaria dell'anafora di Addai e Mari a motivo della sua veneranda antichità.

dossa e sulla successione apostolica. La Chiesa assira d'Oriente ha anche preservato la piena fede eucaristica nella presenza di nostro Signore sotto le specie del pane e del vino e nel carattere sacrificale dell'Eucaristia. Pertanto, nella Chiesa assira d'Oriente, sebbene essa non sia in piena comunione con la Chiesa cattolica, si trovano «veri sacramenti, soprattutto, in forza della successione apostolica, il sacerdozio e l'Eucaristia» (*Unitatis redintegratio*, n. 15). Infine, 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.¹¹

Questo documento romano ha sollevato, da parte dei commentatori, reazioni contrapposte proprio in merito alla *forma eucharistiae*, vale a dire al modo con cui la Chiesa è chiamata a fare l'eucaristia. Da parte nostra, restiamo convinti che solo l'attenzione prestata agli approcci paradigmatici del primo e del secondo millennio¹² è in grado di spiegare, rispettivamente, l'entusiasmo degli uni e lo sconcerto degli altri.¹³ Dobbiamo comunque convenire che, riconoscendo l'assoluta ortodossia dell'anafora di Addai e Mari, allorché viene utilizzata nella Chiesa assira d'Oriente nella forma tradizionale ancora sprovvista del *racconto istituzionale*, il documento romano ha di fatto riconosciuto il primato magisteriale della *lex orandi*, sconfessando di conseguenza quelle teorie costruite a tavolino circa una pretesa preesistenza, originaria e autonoma, del *racconto istituzionale* rispetto alle porzioni orazionali della preghiera eucaristica.

Più tardi, rispondendo alla pressante richiesta che mi era stata rivolta dalla Congregazione per la dottrina della fede di «suggerire alcuni temi riguardanti la questione dello sviluppo dell'*embolismo* [o *racconto istituzionale*] nel primo millennio», allo scopo di «promuovere studi ampi e motivati di carattere storico in materia, che aiutino a meglio comprendere il pronunciamento di questa Congregazione sulla cosiddetta Anafora di Addai e Mari», vale a dire gli *Orientamenti* del 26 ottobre 2001, ho avviato la programmazione di un congresso internazionale che, promosso dal Pontificio Istituto Orientale, si è svolto all'Università

¹¹ *L'Osservatore Romano* 26.10.01, 7; EV 20/1410-1413.

¹² Cf. GIRAUDDO, «*In unum corpus*», 9-21.

¹³ È curioso constatare che, nel numero speciale di una rivista che consacra all'anafora di Addai e Mari ben 285 pagine (cf. B. GHERARDINI [a cura di], «Sull'Anafora dei Santi Apostoli Addai e Mari», in *Divinitas* 47[2004]), mentre tutti i teologi liturgisti contattati dalla direzione hanno apprezzato senza riserve il documento romano, tutti i teologi sistematici parimenti contattati hanno espresso forti riserve sul medesimo documento.

Gregoriana nei giorni 25 e 26 ottobre 2011, con un grande afflusso di partecipanti. Sebbene il titolo criptico *La genesi anaforica del racconto istituzionale alla luce dell'anafora di Addai e Mari* pareva destinato ad attrarre l'attenzione dei soli specialisti, questo speciale congresso «eucaristico» ha conseguito un frutto prezioso: il desiderio da tutti manifestato di lasciarsi ossigenare dal respiro ampio e disteso di entrambi i polmoni, quello d'Oriente e quello d'Occidente.¹⁴

Tre erano gli obiettivi del congresso:

- a) offrire un contributo scientifico alla ricerca sulla genesi del racconto istituzionale nella preghiera eucaristica, alla luce della più antica anafora che ci sia pervenuta;
- b) favorire il dialogo tra liturgisti-teologi e teologi-sistematici in merito alla teologia dell'eucaristia e alla *forma eucharistiae*, cioè alle parole con cui si fa l'eucaristia;
- c) estendere la conoscenza delle ricchezze orientali anche all'area occidentale, spesso confinata entro orizzonti liturgico-teologici angusti.

La successiva pubblicazione degli Atti¹⁵ rende ora conto degli orizzonti nuovi che l'attenzione privilegiata al magistero della *lex orandi* apre alla teologia eucaristica. Dopo queste doverose premesse, possiamo ora inoltrarci nell'esame di alcune considerazioni di struttura letteraria, destinate a suffragare l'ortodossia dell'anafora di Addai e Mari quale è giunta a noi dalla remota antichità e, di rimando, a riguardare il pronunciamento romano come la pietra miliare che ha segnato un punto di non-ritorno nella sistematica dell'eucaristia.

3. Oltre la cronologia dei formulari: la «cronologia delle forme»

Disponiamo di due autorevoli testimonianze, che in rapporto al *racconto istituzionale* si comportano diversamente: l'anafora di Addai e Mari, che ne è priva, e l'anafora della Tradizione Apostolica, che lo contempla. Anche se conviene rinunciare alla pretesa di assegnare a ognuno di questi due formulari un'età redazionale puntuale e rigida, l'antichità certa dell'inserimento del *racconto istituzionale* nell'anafora della Tradizione Apostolica si impone al di là di ogni dubbio. Che cosa

¹⁴ L'Oriente e l'Occidente, secondo un'affermazione più volte ripresa da san Giovanni Paolo II e divenuta ormai celebre, sono infatti «i due polmoni con i quali la Chiesa respira».

¹⁵ GIRAUDO (a cura di), *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*, 544.

è dunque successo fra il tempo a cui risale l'anafora giudeo-cristiana di Addai e Mari e il tempo a cui appartiene l'anafora della Tradizione Apostolica? Sarebbe certo allettante, e per ciò stesso gratificante, poter prospettare, sulla base di datazioni scaglionate su un preciso arco di tempo, le varie fasi di tale sviluppo. Ma l'assenza di testimonianze, per così dire «cronacabili», tra queste due anafore mostra che l'ipotesi di un'indagine cronologica in senso stretto non è praticabile. Non dimentichiamo però che, accanto alla cronologia dei formulari, che spinge i ricercatori a comparare i testi, esiste la cronologia delle forme, che considera come preliminare a questo minuzioso esercizio la comparazione delle costanti letterarie quali emergono dall'osservazione dei vari strati dell'eucologia biblica, giudaica e cristiana.

Ispirandomi (in primo luogo) alla metodologia che l'esegesi del XX secolo ha saputo applicare allo studio dei testi biblici, e (in secondo luogo) all'intuizione di Baumstark circa le stratificazioni liturgiche – peraltro ben rappresentata dalla nozione, che a lui dobbiamo, di «liturgia comparata»¹⁶ –, mi sono avventurato alla scoperta delle radici, non già di questo o quel formulario cristiano, non solo della preghiera anaforica, bensì della preghiera liturgica in genere. Questo cammino a ritroso non era possibile farlo con un discorso logico, che vorrebbe programmare a tavolino le varie tappe della ricerca. La situazione concreta dell'anafora cristiana e della benedizione giudaica è talmente complessa da non consentire una risalita ragionata nel tempo. A questo punto, provo a elencare schematicamente le principali acquisizioni a cui sono giunto.

3.1. Prima acquisizione: la nozione di «forma letteraria eucologica»

Nella ricerca della struttura e della genesi anaforica partirebbe male chi si limitasse a considerare l'anafora come un formulario provvisto di caratteristiche uniche ed esclusive. Farà invece un'ottima partenza chi vorrà considerare l'anafora in parallelo con i formulari dell'eucologia non-anaforica, quali – ad esempio – la benedizione del fonte, la benedizione del crisma, la benedizione degli sposi, le preghiere di assoluzione soprattutto orientali (ma anche occidentali), le preghiere dell'unzione degli infermi, i formulari di ordinazione, l'*Exultet* romano, ecc. Tutti questi formulari sottostanno infatti a una medesima forma eucologica.

¹⁶ Cf. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, 3^{ème} édition revue par B. BOTTE, Chevetogne 1953.

3.2. Seconda acquisizione: «con Bouyer, oltre Bouyer»

Con un'espressione a effetto Louis Bouyer, intorno agli anni '60 del secolo scorso, affermava che non si può immaginare la liturgia cristiana come nata per una sorta di generazione spontanea, «senza padre né madre come Melchisedek» (cf. Eb 7,3).¹⁷ Solo Melchisedek – se la Scrittura non mente – è senza padre né madre. La liturgia cristiana, no! Il padre e la madre della liturgia cristiana erano quindi da ricercare nella liturgia giudaica. Il guaio fu che Bouyer, e con lui quanti tuttora lo seguono, non si sono preoccupati di spingere la loro indagine oltre lo strato giudaico.

Ma neppure la preghiera giudaica è «senza padre né madre». Il padre e la madre della preghiera giudaica sono dunque da ricercare nella preghiera veterotestamentaria. Infatti, *come* la prima generazione cristiana ha continuato a pregare come si pregava alla sinagoga e in casa, infondendo a poco a poco in questi formulari contenuti tematici nuovi, *così* il giudaismo sinagogale ha sicuramente continuato a pregare come si pregava nell'Antico Testamento, infondendo a poco a poco in quelle preghiere contenuti sempre più specifici. Con Bouyer occorre andare oltre Bouyer.

In concreto: pur continuando a riservare un posto privilegiato alla *Birkat hammazòn* (o «Benedizione dopo il pasto»), per il motivo che la sua situazione è intimamente legata all'istituzione del memoriale eucaristico, dobbiamo tuttavia riconoscere che le varie benedizioni giudaiche vantano il medesimo titolo di paternità/maternità nei confronti della genesi ultima dell'anafora. Lo stesso vale per la preghiera veterotestamentaria: non è questo o quel determinato formulario che può vantare una paternità/maternità preminente nei confronti della preghiera giudaica. Insomma, il discorso si stabilisce a livello non già di formulari, bensì di forme letterarie cui sottostanno altrettante serie di singoli formulari.

3.3. Terza acquisizione: la correlazione tra lode e supplica

Dalla considerazione delle forme dipendenti dalla tipologia dell'alleanza veterotestamentaria emerge la *fondamentale struttura bipartita* della preghiera di alleanza, che si articola in una *protasi all'indica-*

¹⁷ L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1966, 21.

tivo (o sezione anamnnetico-celebrativa) e un'apodosi all'imperativo (o sezione epicletica). A loro volta le due porzioni della struttura bipartita sono reciprocamente collegate da un rapporto di consequenzialità giuridica, spesso evidenziato dalla ricorrenza della particella logico-temporale *ωε'attâ / kai vñv / e ora*. Infatti la protasi all'indicativo fonda giuridicamente l'apodosi all'imperativo. Mutuando la terminologia di Giustino, possiamo dire che la εὐχαριστία è correlativa alla εὐχή.¹⁸

3.4. Quarta acquisizione: la nozione di «ingiunzione supplichevole»

La considerazione dell'intimo nesso giuridico tra εὐχαριστία ed εὐχή ci autorizza a intendere la domanda forte, cioè l'*epiclesi* in senso lato, quale *ingiunzione supplichevole* che vincola la controparte. A causa di tale ingiunzione il *partner* divino si vede costretto a intervenire in favore del vassallo, cioè della comunità orante. Pertanto, con il termine *ingiunzione* vogliamo sottolineare la forza vincolante del grido del vassallo. Con l'aggiunta poi dell'aggettivo *supplichevole* vogliamo ricordare che qui l'ingiunzione figura in contesto eucologico. Si tratta infatti di un'ingiunzione non autoritaria, bensì autorevole.

Qui la Chiesa in preghiera, che domanda l'invio dello Spirito Santo in vista della duplice trasformazione (delle oblate e dei comunicanti), *ingiunge* a Dio Padre di intervenire e di operare «ex opere operato» – come afferma il concilio di Trento¹⁹ – quanto l'umile richiesta giuridicamente comporta.

3.5. Quinta acquisizione: la dinamica orazionale semplice, ovvero: «parlare a Dio con parole nostre»

Sulla base della fondamentale struttura bipartita in sezione anamnnetico-celebrativa e sezione epicletica possiamo parlare di *dinamica orazionale semplice*. Dicendo «semplice» non intendiamo affatto dire

¹⁸ In entrambe le descrizioni della celebrazione eucaristica, Giustino designa l'anafora tramite l'endiadi «suppliche (εὐχαί) e azioni di grazie (εὐχαριστίαι)» (*Prima apologia* 65,3; 67,5). Si tratta di un'endiadi di tipo *hýsteron-próteron* – alla lettera: *ultimo* [posto per] *primo* –, la quale dice prima ciò che logicamente viene dopo, e viceversa. È questo un vezzo stilistico caro all'autore. Perciò, leggendo le sue descrizioni, dobbiamo intendere la successione delle due articolazioni maggiori come «azione di grazie e supplica».

¹⁹ Denz 1608.

«povera». Al contrario, si tratta della struttura basilare comune ad ogni formulario eucologico, una struttura dinamica in grado di accogliere e articolare armonicamente tutto il materiale eucologico che fa capo ad ogni singola situazione.

3.6. Sesta acquisizione:
la dinamica orazionale embolistica, ovvero:
«parlare a Dio con parole nostre e con le parole di Dio»

In determinati casi, la dinamica orazionale semplice si arricchisce per il fatto che il formulario, allo scopo di meglio fondare la domanda, accoglie un testo scritturistico di promessa che interviene a mo' di *embolismo* – τὸ ἔμβολον è infatti l'innesto che l'agricoltore pratica sul tronco della pianta –, un innesto, nel nostro caso, ovviamente letterario-teologico. Non appena messo a dimora all'interno del formulario attraverso la tecnica dell'innesto, il *luogo teologico scritturistico* conferisce all'*epiclesi* il massimo credito di cui essa è suscettibile. Di conseguenza, diciamo che la funzione della citazione scritturistica, che possiamo definire *racconto istituzionale* del concreto formulario eucologico di cui è parte, si chiarisce appieno alla luce della domanda, ossia dell'*epiclesi*.

Notiamo ancora: spesso la citazione scritturistica è rigorosamente testuale. In numerosi altri casi, la citazione data come testuale non corrisponde esattamente al testo scritturistico. Essa può presentare delle varianti, oppure può dipendere da una recensione parallela, oppure può consistere in un sommario del testo scritturistico. La dinamica embolistica, ossia provvista di innesto letterario, è largamente attestata nell'eucologia veterotestamentaria, in tutta l'eucologia giudaica e nell'eucologia cristiana anaforica e non-anaforica. Ovviamente nelle anafore la dinamica embolistica si configura in maniera eminente attraverso l'innesto del *racconto istituzionale* del «corpo sacramentale», ossia del *luogo teologico scritturistico* della domanda per la nostra trasformazione nel «corpo ecclesiale».

3.7. Settima acquisizione:
la nozione intermedia di «quasi-embolismo»

Costringendoci a un passo ulteriore, l'osservazione della preghiera veterotestamentaria ci fa scoprire anche la nozione intermedia tra la dinamica semplice e la dinamica embolistica. Per questo parlo di *quasi-embolismo*, o *quasi-innesto*. La terminologia può anche cambiare, senza inficiare minimamente la realtà che emerge dall'osservazione dei testi. In taluni casi, all'innesto del *luogo teologico scritturistico* manca la

configurazione piena, o a causa della *citazione indiretta* oppure a causa di una *citazione semplicemente allusiva*, ma che di fatto nulla cambia alla funzione del riferimento stesso.

Nel mettere a punto la terminologia ho adottato il prefisso *quasi-*, che interviene in non poche locuzioni sostantivali di tipo giuridico, per sottolineare lo stretto legame di parentela tra una nozione piena e una nozione attenuata. Questa nozione intermedia si rivela utile soprattutto per stabilire la perfetta ortodossia dell'anafora degli apostoli Addai e Mari. Pur nella materiale assenza del *racconto istituzionale*, che fino a prova del contrario non ha mai posseduto, l'anafora di Addai ci presenta il racconto allo stadio germinale, ancora avvolto da quella sua *anamnesi* che è ben più di una comune *anamnesi*.

3.8. Ottava acquisizione: la differenziazione delle strutture anaforiche in base all'ubicazione del racconto istituzionale

Mentre nella preghiera veterotestamentaria, giudaica e cristiana non-anaforica, la collocazione dell'embolismo nella sezione anamnetica oppure nella sezione epicletica è indifferente, nel caso specifico della preghiera eucaristica l'ubicazione dell'embolismo istituzionale nell'una o nell'altra sezione è invece 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 sono cristallizzati due particolari tipi di dinamica anaforica, dei quali l'uno colloca il blocco *racconto-anamnese* al termine della sezione anamnatico-celebrativa, mentre l'altro lo coinvolge – in vario modo – nel movimento della sezione epicletica.

3.9. Nona acquisizione: sulla nozione di genesi statica è ora di mettere una pietra

La dinamica embolistica, ovvero la comprensione del *racconto istituzionale* come innesto letterario all'interno di un preesistente formulario, getta una nuova luce sulla genesi della preghiera eucaristica. Imposto la questione con una domanda volutamente ingenua: «Chi è nato prima: il *racconto istituzionale* o il formulario anaforico?». Di fronte a tale dilemma, gli studiosi di un passato ancora non del tutto trascorso hanno risposto prospettando la genesi della preghiera eucaristica in maniera statica, ossia dando per scontata – come abbiamo visto – l'originaria preesistenza del *racconto istituzionale*, intorno al quale si sarebbero giustapposti per successive sedimentazioni a mo' di cornice i vari elementi eucologici. La comprensione disarticolata che i liturgisti del

Il millennio si sono fatti del canone romano illustra a pennello questa concezione statica e agglomeratizia della genesi anaforica.

Oggi, invece, l'attenzione alla storia delle forme e in particolare alla vitalità letterario-teologica della preghiera liturgica ci obbliga a parlare di una genesi dinamica della preghiera eucaristica, ossia ad affermare l'assoluta preesistenza del formulario orazionale. Quest'ultimo, avvalendosi della possibilità prevista dalla forma letteraria di inserire un testo scritturistico allo scopo di accreditare al massimo grado la domanda fondamentale o *epiclesi*, finì per accogliere assai presto – a modo di *embolismo* o innesto letterario – il *racconto istituzionale*.

L'attenzione da me prestata alla nozione intermedia di *quasi-embolismo* e ai progressivi sviluppi del *racconto istituzionale*, che cogliamo per così dire «in germe» nell'anafora di Addai e Mari e che va progressivamente prendendo forma in un ampio gruppo di anafore siriane «anomale», ha apportato contributi significativi a favore della genesi dinamica della preghiera eucaristica.

4. «Se Darwin fosse stato liturgista...»

Senza entrare nel merito delle teorie darwiniane, è chiaro che il celebre naturalista inglese non avrebbe potuto svolgere le sue ricerche, ad esempio, in una metropoli o nei villaggi del suo tempo. Se, infatti, avesse continuato a vivere nell'Inghilterra del XIX secolo, probabilmente avrebbe generalizzato e assolutizzato le forme e le abitudini che vi trovava, e le avrebbe inconsciamente proiettate sulle epoche precedenti, dicendo, ad esempio, che i greci e i romani indossavano il frac, con la marsina a coda di rondine e il farfallino bianco. Per evitare di chiudersi sul suo presente e di proiettare anacronisticamente il presente sul passato, appiattendolo di conseguenza la storia e misconoscendone la profondità, Darwin, appena ventiduenne, scelse di imbarcarsi sul brigantino *Beagle* per un viaggio di cinque anni intorno al mondo, un viaggio celebre soprattutto per averlo portato alle Isole Galapagos. Là ebbe la sorpresa di scoprire non uomini in frac, ma l'esistenza di specie altrove scomparse, in ogni caso di estremo interesse per tentare di far luce sulla genesi dei viventi.

Non così hanno fatto i teologi occidentali. Nel desiderio ardente di carpire all'eucaristia i suoi segreti, per sapere cioè come è nata, per quale fine fu istituita, qual è la sua forma celebrativa e quali ne sono i ritmi, i «naturalisti» della teologia scolastica si sono limitati a osservare come avveniva la celebrazione della messa nelle piccole o grandi chiese del loro tempo; poi, condizionati dalla comprensione parzializzante e statica che la metodologia prescelta loro imponeva, hanno enunciato, senza batter ciglio, una tesi come questa: « Il sacramento si compie

attraverso la sola consacrazione. Ai fini della consacrazione *l'epiclesis* non possiede nessuna efficacia e non è in alcun modo necessaria».²⁰ A sua volta tale riduzione, unanimemente ammessa, è stata proiettata non solo sulla prassi della Chiesa apostolica, ma – l'abbiamo già detto – perfino sull'istituzione nel cenacolo.

Sono convinto che noi tutti, professionisti e cultori della teologia eucaristica, sinceramente interessati alla genesi del *racconto istituzionale* anaforico, come «nuovi Darwin» dobbiamo imbarcarci alla volta delle *Galapagos dell'eucologia anaforica*. Come i liturgisti orientali fanno – anche se non sono in molti a saperlo –, queste «isole liturgiche» esistono davvero. Esse formano una sorta di arcipelago, con l'isola madre al centro e tutto attorno un discreto numero di isole minori. L'isola madre, fuor di metafora, è l'anafora di Addai e Mari.

Prima della scoperta da parte di William Macomber († 2008), allora docente dell'Istituto Orientale, del più antico codice di questa anafora ancora sprovvista del *racconto istituzionale*,²¹ gli stessi liturgisti arricciano il naso, addossando tutta la responsabilità dell'assenza a copisti ignoranti o poco coscienti. Oggi invece, forti dell'accredito da parte cattolica alla forma originaria dell'anafora di Addai e Mari, il liturgista è invitato a guardare con estremo interesse non soltanto quella, ma anche le cosiddette anafore «anomale», che però anomale non sono.

Si tratta di anafore attestate in prevalenza – ma non solo – nelle Chiese di espressione siriana, note soltanto agli specialisti e da questi spesso riguardate come derivate periferiche dalla tradizione. Pur dando atto che queste anafore «anomale» non provengono tutte da un'elevata antichità, ma che anzi la maggior parte di esse potrebbe collocarsi in un arco di tempo che va dall'XI al XV secolo, siamo autorizzati a farle intervenire per colmare quella lacuna che si frappone tra Addai e Mari e la Tradizione Apostolica. Oltre al riscontro di precise analogie tra queste anafore e vari formulari dell'eucologia veterotestamentaria, giudaica e cristiana non-anaforica, la particolare situazione di questi testi consente di prescindere dalla loro datazione redazionale. Infatti, in considerazione della loro appartenenza a comunità ecclesiali che vivevano in regimi di autonomia socio-culturale assai pronunciata, queste anafore, tuttora in uso nella «Chiesa ortodossa siriana» detta talvolta «giacobita»,

²⁰ «Perficitur sacrificium consecratione sola. Respectu autem consecrationis faciendae nulla gaudet efficacia aut necessitate epiclesis»: così il padre Maurice de la Taille († 1933) – che peraltro conosceva bene i testi liturgici – insegnava ancora agli alunni della Gregoriana negli anni '30 (M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, Parisiis 1931, 432-453 [thesis XXXIV]).

²¹ W.F. MACOMBER, «The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari», in *Orientalia Christiana Periodica* 32(1966), 335-371.

si presentano come sopravvivenze – quasi una sorta di *organe-témoin* – del processo di formazione del *racconto istituzionale* anaforico, il quale invece in comunità che furono a contatto con il consenso formatosi intorno alla grande tradizione ha perso anelli di congiunzione preziosi.

L'interrogazione di questi testimoni del passato ci consente di cogliere, tramite una proiezione a ritroso, i «corsi e ricorsi»²² che la storia delle forme ha sicuramente conosciuto. Infatti, se vogliamo sapere che cosa è effettivamente successo tra l'assenza del *racconto istituzionale* nell'anafora di Addai e Mari e la presenza del medesimo nell'anafora della Tradizione Apostolica, è proprio a questo gruppo di anafore che dobbiamo rivolgerci. I limiti del presente scritto non consentono di esaminarle singolarmente. L'analisi già è stata fatta da Alphonse Raes († 1983) in un celebre articolo del 1937,²³ con grande competenza, ma con pari severità circa il loro effettivo valore, e da me in un libro del 1989, sotto una luce notevolmente diversa.²⁴

5. Il racconto istituzionale e le fasi del suo sviluppo

L'attenzione prestata alla nozione intermedia di *quasi-embolismo* (o *quasi-innesto*, o *quasi-racconto*), concretamente suffragata dall'osservazione delle anafore «anomale», consente di ipotizzare lo sviluppo del *racconto istituzionale* in quattro fasi:

1) la presenza nell'anafora di Addai e Mari di un nucleo istituzionale «in germe», ancora interamente avvolto da quella sua *anamnesi* la quale è ben più che una comune *anamnesi*;

2) una fase di oscillazione tra il *quasi-embolismo* e l'*embolismo*, cioè tra il riferimento puramente allusivo dell'evento istituzionale e le prime parsimoniose citazioni dirette di parole del Signore;

3) una fase di progressiva stabilizzazione del *racconto istituzionale* come *embolismo* già perfetto quanto alla forma della citazione diretta, ma ancora difettivo quanto ai contenuti: le anafore cosiddette «anomale» si attestano tra la 2^a e la 3^a fase;

4) infine, la fase definitiva, caratterizzata dalla piena configurazione del *racconto istituzionale* quale si è imposta nell'intera tradizione, e attestata per la prima volta dall'anafora della Tradizione Apostolica.

²² L'espressione «corsi e ricorsi» si rifà alla concezione che Gianbattista Vico († 1774), filosofo e giurista napoletano, ha della storia, una storia che contempla la possibile alternanza di fasi di progresso e di fasi di regresso a precedenti forme.

²³ Cf. A. RAES, «Les paroles de la consécration dans les anaphores syriennes», in *Orientalia Christiana Periodica* 3(1937), 486-504.

²⁴ Cf. C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'Eucaristia a partire dalla «lex orandi»*, Brescia-Roma 1989, 349-360.

Sulla base di consistenti indizi di struttura letteraria, possiamo dunque ipotizzare che la Chiesa primitiva, pur avendo ereditato dall'eucologia veterotestamentaria e giudaica la dinamica embolistica, dovette necessitare di un certo periodo di tempo per rendersi conto dell'effettiva possibilità di applicarla all'anafora, innestando su formulari provenienti dall'eucologia giudaica, domestica e sinagogale, le *ipsisima verba* pronunziate dal Signore *pridie quam pateretur* e trasmesse dai *sommari kerigmatico-culturali* recepiti nelle redazioni neotestamentarie e patristiche.²⁵

6. Il racconto istituzionale: elemento interpolato?

Nel prospettare il graduale inserimento del *racconto istituzionale* nell'anafora dobbiamo in ogni caso guardarci dal far intervenire la nozione di «interpolazione». Tale nozione, per il fatto stesso che evoca l'aggiunta di una porzione testuale a un precedente testo che non la possedeva, né di per sé la poteva prevedere, è quanto mai inadeguata a far luce sulla genesi del *racconto istituzionale*, dal momento che finirebbe inevitabilmente per relativizzarne la presenza e la funzione. L'attenzione prestata alla storia delle forme, principalmente a partire dall'eucologia veterotestamentaria, ci convince piuttosto ad affermare, sotto il profilo letterario-teologico, che il *racconto istituzionale* – compreso tanto nella forma germinale quanto nella forma pienamente assestata – è nel DNA dell'anafora, nel senso cioè che appartiene alla sua programmazione interna.

Con il suo *quasi-embolismo* o *quasi-racconto*, l'anafora di Addai e Mari, lungi dal presentarsi come un'anomalia, apre orizzonti nuovi sulla storia dell'anafora. Essa infatti documenta la fase nella quale il *luogo teologico scritturistico* del «corpo sacramentale» si avviava rapidamente a 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.

²⁵ Per *sommari kerigmatico-culturali* intendo quelle brevi unità letterarie autonome, facilmente memorizzabili, riassuntive di un contenuto di fede, che erano a disposizione delle prime comunità (cf. GIRAUDDO, «*In unum corpus*», 256-259). Accanto ai due significativi esempi neotestamentari (1Cor 15,3-5 e 1Cor 11,23-25), che Paolo fa intervenire per correggere la fede dei corinzi, rispettivamente, in merito alla risurrezione dei morti e a una retta celebrazione dell'eucaristia, si può citare il testo di GIUSTINO, *Prima apologia* 66, 3s.

7. Addai e Mari: un'anafora «fuori serie» o un archetipo della serie?

A conclusione di uno studio sull'anafora di Addai e Mari, Bernard Botte († 1980) scriveva: «Per quanto interessante sia questo documento, bisogna guardarsi dal vedere in esso un'anafora "fuori serie" che getta una luce nuova sulla storia dell'eucaristia. Le teorie che si facessero su tale base non sarebbero che pure fantasie, senza alcun rapporto con il reale». ²⁶ Oggi, la lettura dell'anafora con l'aiuto della metodologia suggerita dalla storia delle forme e dalla liturgia comparata ci porta a dire esattamente il contrario.

Insomma: con il riconoscimento della perfetta ortodossia di quella «gemma orientale» che è l'anafora giudeo-cristiana di Addai e Mari, considerata nella sua configurazione originaria – ancora sprovvista del *racconto istituzionale*, ma provvista di un'*anamnesi* che è più che un'*anamnesi* e di un'*epiclesi* di tutto rispetto –, la dichiarazione romana ha invitato i teologi a ripensare non solo la genesi del *racconto istituzionale* anaforico, ma la stessa comprensione dell'eucaristia, superando quelle formule e quei limiti metodologici che hanno spesso condizionato la comunione tra le Chiese, nella certezza che sarà l'obbedienza alla *lex orandi* a far sbocciare anche per i rapporti ecumenici la «nuova primavera» cui alludeva spesso Benedetto XVI. Solo dobbiamo augurarci che questo invito – che ha avuto nell'allora cardinal Ratzinger, a quell'epoca prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, il più autorevole, determinato e determinante sostenitore²⁷ – trovi accoglienza sollecita e convinta.

²⁶ «Si intéressant que soit ce document, il faut se garder d'y voir une anaphore "hors série" qui jette une lumière nouvelle sur l'histoire de l'eucharistie. Les théories que l'on ferait sur une telle base ne seraient que des vues de l'esprit sans aucun rapport avec le réel» (B. BOTTE, «Problèmes de l'anaphore syrienne des Apôtres Addai et Mari», in *L'Orient Syrien* 10[1965], 106).

²⁷ Il nome di Benedetto XVI figura per primo nella dedica bilingue (in italiano e in siriano) degli Atti del Congresso: «A Sua Santità Benedetto XVI, ora Vescovo emerito di Roma, alla cui autorevolezza e lungimiranza, allorché presiedeva la Congregazione per la Dottrina della Fede, la Chiesa Cattolica deve il riconoscimento dell'Eucaristia celebrata nella Chiesa Assira d'Oriente con la veneranda Anafora dei Beati Apostoli Addai e Mari [segue la menzione di Papa Francesco e dei Pastori dei tre rami della Chiesa d'Oriente]» (cf. GIRAUDO [a cura di], *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*, 4s).



La metafora dell'orologiaio, con cui si apre l'articolo, pone immediatamente la questione della metodologia propria alla sistematica sacramentale, invitando la teologia a recuperare l'approccio dinamico che ha caratterizzato i mistagoghi della Chiesa antica, sempre attenti all'intero quadro anaforico. In particolare, il saggio focalizza l'attenzione sulla genesi del racconto istituzionale nella preghiera eucaristica, partendo dal caso emblematico dell'anafora di Addai e Mari. Il riconoscimento di sapore squisitamente ecumenico della sua validità, da parte della Chiesa cattolica, sprona oggi il teologo dell'eucaristia a riscoprire il primato magisteriale della lex orandi. Inoltre, la chiarificazione in merito alla nozione di «quasi-embolismo» (o «quasi-racconto»), che caratterizza questo formulario giudeo-cristiano, consente di apportare contributi significativi in favore di una genesi dinamica della preghiera eucaristica.



The clockmaker metaphor that opens this article leads to the question of the kind of methodology appropriate for sacramental systematics, inviting theology to recuperate the dynamic approach that characterized the mystagogues of the early Church, who were always alert to the entire anaphoric picture. This article focuses in particular on the genesis of the institution narrative in eucharistic prayer, starting with the emblematic case of the Liturgy of Addai and Mari. The Catholic Church's exquisitely ecumenical recognition of the validity of this liturgy prompts the theologian of the Eucharist to re-examine the primacy of the lex orandi. Moreover, the notion of the "quasi-embolism" or "quasi-narrative" that characterizes this Judeo-Christian liturgy opens significant new approaches toward a dynamic genesis of eucharistic prayer.

**ECUMENISMO – FORMA EUCHARISTIAE – LEX ORANDI – MISTAGOGIA –
RATZINGER**