

Cesare Giraudo, SJ

## Genesi e struttura dell'anafora alla luce del metodo comparativo

### Storia di una ricerca: metodologia, acquisizioni e questioni aperte

#### 1. INTRODUZIONE

Siccome il sottotitolo annuncia la storia di una ricerca, mi sia consentito aprire il discorso con un ricordo personale.

Sul finire del 1975, dopo alcuni anni di ministero pastorale svolto sulla Costa-Est del Madagascar, giungevo a Roma per trascorrervi un periodo imprecisato di studio. Mi riproponevo di approfondire una mia piccola indagine sulla genesi della preghiera eucaristica, che era stata oggetto di ricerca qualche anno prima per una tesi di licenza presso l'*Institut Supérieur de Théologie* di Antananarivo. Il suo titolo suonava così: «Dalla benedizione dell'alleanza antica all'eucaristia cristiana. Studio sulla permanenza di una forma letteraria». Ricordo che, mentre mi affaccendavo a formulare il titolo della tesi dottorale, che stavo per presentare all'Università Gregoriana sotto la direzione del prof. Miguel Arranz, ero affascinato da due idee.

La prima era dettata dalla nozione di *struttura*, intesa come unità dinamica, ossia come articolazione di elementi e giochi di forze. Essa non era affatto da confondere con la nozione di *tema*, che dice appunto materiale di riempimento, ossia tutto quanto va ad adagiarsi entro una struttura prestabilita. In concreto: *struttura* era per me, ad esempio, l'intreccio dinamico di pilastri e travature, che balza all'occhio quando si osserva una casa in costruzione; *tema* era invece tutto quanto attende di entrare in quella costruzione per arreararla, ossia per renderla una casa abitata.

La seconda idea mi era suggerita dall'espressione *liturgia comparata*, che leggevo nella nota raccolta di conferenze tenute da Anton Baumstark negli anni trenta in un monastero del Belgio<sup>1</sup>.

Scorrendo le pagine di Baumstark, la mia attenzione era sollecitata dal principio e dal postulato che egli pone alla base del suo metodo. L'uno e l'altro mi attraevano più ancora che le famose leggi concernenti l'evoluzione dei testi liturgici<sup>2</sup>.

Il *postulato metodologico*, che invita la teologia sistematica a non interferire nella fase della ricerca positiva del liturgista, è formulato da Baumstark nei se-

---

<sup>1</sup> A. Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, Chevetogne 1953<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Le leggi di Baumstark concernenti l'evoluzione dei testi liturgici possono essere riassunte come segue: 1ª legge: «I testi liturgici evolvono dalla diversità all'uniformità» (cf *Liturgie comparée* 18-22); 2ª legge: «I testi liturgici evolvono dalla sobrietà a un progressivo arricchimento» (cf *ib.* 22-26); 3ª legge: «I testi liturgici evolvono da una minore a una maggiore dipendenza dalla Bibbia» (cf *ib.* 67); 4ª legge: «I testi liturgici evolvono da una minore a una maggiore tendenza alla simmetria» (cf *ib.* 67). 5ª legge: «I testi liturgici evolvono da una minore a una maggiore pregnanza di contenuti teologici» (cf *ib.* 68).

guenti termini: «Lo storico della liturgia comparata deve astenersi da ogni idea preconcetta e soprattutto dalle considerazioni che sarebbe tentato di fare come teologo. In caso di apparente conflitto tra il dato storico e il dogma, spetta al teologo trovare l'accordo»<sup>3</sup>.

Il *principio* invece stabilisce una analogia tra le stratificazioni liturgiche e quelle stratificazioni che sono studiate rispettivamente dal geologo, dal linguista e dal biologo. Così recita l'enunciato di Baumstark: «Come la geologia, la linguistica e la biologia traggono le loro conclusioni dalle stratificazioni riscontrabili rispettivamente a livello della crosta terrestre, del linguaggio e dei viventi, così le forme liturgiche di una determinata epoca, in ragione della loro struttura e della loro concatenazione, ci permettono di scoprire la loro propria genesi storica»<sup>4</sup>.

Cominciai dunque con il dirmi che nella ricerca che stavo per avviare, o meglio per ri-avviare, mi sarei attenuto scrupolosamente al postulato della non interferenza teologica. Tuttavia mi era chiaro alla mente che l'indagine sulla *lex orandi* non può fare a meno di mirare all'approfondimento della *lex credendi*, a meno che il liturgista non si risolva a rivestire esclusivamente i panni del critico testuale, dello storico o del letterato<sup>5</sup>.

Siccome il mio interesse si rivolgeva alla struttura e alla genesi dell'anafora, conoscevo la problematica ben rappresentata dalla letteratura specifica. Questa, a cominciare dagli anni venti con Wilhelm Bousset<sup>6</sup> e Baumstark<sup>7</sup> affermava la

<sup>3</sup> Baumstark, *Liturgie comparée* 8-9.

<sup>4</sup> Baumstark, *Liturgie comparée* 2-3.

<sup>5</sup> Si vedano in tale senso le mie due successive formulazioni del postulato metodologico: «L'indagine si presenta come uno studio letterario motivato da un interesse teologico. I problemi teologici saranno notati, ma non potranno essere trattati *ex professo*, in quanto lo studio vuol essere un preliminare di ordine letterario a ulteriori indagini più specificamente teologico-dogmatiche» (C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, AnBib 92, Roma 1981, 8); «Prima di prospettare attraverso una scelta tipica di testi il quadro teologico dal quale emerge la dinamica dell'eucaristia, propongo un *postulato metodologico* che enuncio senz'altro. Se vogliamo far ritorno alla teologia dinamica, quale ancora traspare dalla lettura delle mistagogie dei Padri, dovremo saper prescindere metodologicamente — e quindi per un tempo limitato, ossia finché dura una precisa fase dell'indagine — dai risultati cui è giunta la speculazione teologica del II millennio, la quale si è incentrata esclusivamente su ciò che è lo specifico dell'eucaristia. In concreto: dovremo saper prescindere metodologicamente — ossia per un tempo breve — dal fatto della presenza reale e dalla dottrina ad essa connessa della transustanziazione. Occorrerà considerare anzitutto la dinamica eucaristica in quanto essa ha di comune e di analogo con altri momenti dell'economia salvifica. Infatti il rapporto tra una celebrazione rituale e un evento irripetibile di salvezza — nel caso specifico, tra la celebrazione eucaristica e la morte-risurrezione del Signore — non deve essere considerato come un caso unico ed esclusivo. Vedremo infatti che ha precisi paralleli nell'economia tanto veterotestamentaria quanto neotestamentaria non-eucaristica. Il recupero delle dimensioni teologiche, dalle quali solo per ragioni metodologiche avremo voluto momentaneamente prescindere, avverrà allorché avremo arricchito la nostra prospettiva teologica di orizzonti inattesi» (C. Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla «lex orandi»*, Aloysiana 22, Brescia & Roma 1989, 32-33).

<sup>6</sup> W. Bousset, *Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen*, in *Nachrichten von der [königlichen] Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 1915, 435-489.

<sup>7</sup> A. Baumstark, *Trishagion und Qeduscha*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 3 (1923), 18-32. Inoltre: «... l'histoire comparée des liturgies doit nécessairement tenir compte du culte synagogal» (*Liturgie comparée* 11).

necessità di ricercare nella liturgia giudaica le radici della liturgia cristiana. Intorno agli anni sessanta tale convinzione era tornata a imporsi con un'assoluta evidenza in seguito alle accurate comparazioni testuali di Louis Ligier<sup>8</sup> e alla celebre opera di alta divulgazione di Louis Bouyer, intitolata *Eucharistie*<sup>9</sup>. Con un'espressione assai felice quest'ultimo affermava che non si può immaginare la liturgia cristiana come nata per una sorta di generazione spontanea, senza padre né madre come Melchisedech<sup>10</sup>. Solo Melchisedech — se vogliamo credere a quanto afferma l'Autore di *Eb* 7,3 — è senza padre né madre. La liturgia cristiana, no! Il padre e la madre della liturgia cristiana sono quindi da ricercare nella liturgia giudaica.

Il guaio fu che né Baumstark, né Bouyer, né quanti nell'arco di tempo che li separa si erano occupati del problema, avevano spinto la loro indagine sulle radici della liturgia cristiana oltre lo strato giudaico. Intravedevo così come la mia ricerca potesse ritagliarsi il suo posto al sole in un'area non ancora esplorata.

Mi dicevo infatti: *Come* Gesù, gli apostoli e la prima generazione cristiana non hanno cominciato con l'inventare preghiere nuove, ma hanno continuato a pregare come pregavano alla sinagoga e in casa, infondendo a poco a poco nei loro formulari contenuti tematici nuovi, *così* il giudaismo sinagogale non può aver cominciato a inventare preghiere nuove, ma i Padri della Sinagoga hanno sicuramente continuato a pregare come pregavano i loro padri dell'Antico Testamento, infondendo a poco a poco in quelle preghiere contenuti sempre più specifici. Ne consegue che neppure la preghiera giudaica è senza padre né madre come Melchisedech. Il padre e la madre della preghiera giudaica saranno dunque da ricercare nella preghiera liturgica dell'Antico Testamento.

Con Bouyer occorre andare oltre Bouyer. Infatti, come succede negli scavi archeologici, uno strato non è mai l'ultimo. Chi vuole riportare alla luce i segreti di quella storia che continua tuttora ad agire su di noi deve continuare a scavare.

## 2. LA METODOLOGIA DEGLI SCAVI ARCHEOLOGICI

Ispirandomi al principio di Baumstark sulle stratificazioni liturgiche e di conseguenza lasciandomi guidare dalla metodologia degli scavi, mi sono così 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.

---

<sup>8</sup> Di L. Ligier esistono numerosi studi. A titolo di esempio, segnaliamo i seguenti titoli: «De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Église», in *La Maison-Dieu* 87, 1966, 7-51; «De la Cène à l'Eucharistie», in *Assemblées du Seigneur* 1 (1968) 19-57; «Les origines de la prière eucharistique: de la Cène du Seigneur à l'Eucharistie», in *Questions Liturgiques* 53 (1972) 181-202.

<sup>9</sup> L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1968<sup>2</sup> (1966<sup>1</sup>).

<sup>10</sup> Cf Bouyer, *Eucharistie* 21.

Qui ci si comporta esattamente come sul terreno degli scavi, nei quali si deve ricorrere anche a un metodo empirico<sup>11</sup>. Nessun archeologo può pianificare quello che vuole trovare. Nella prima fase della sua indagine egli dovrà preoccuparsi unicamente di scavare — piccone alla mano —, ovviamente dopo aver ben sondato, tramite il sistema dei pozzi e delle trincee, il suo sito archeologico allo scopo di determinare con esattezza l'area più promettente.

Ricerca dunque dagli strati superiori verso gli strati inferiori. È l'antico che spiega il nuovo; è il passato che spiega il presente. Infatti, mentre il piccone, lavorando dall'alto verso il basso punta visibilmente al passato, la mente del ricercatore, che colleziona, esamina e compara i vari reperti, lavora dal basso verso l'alto, ossia formula le ipotesi che mirano a chiarire le oscure pieghe del presente.

In questa indagine sono stato particolarmente aiutato da due maestri. Anzitutto da Paul Beauchamp, che a Lyon-Fourvière nel 1970-71 aveva diretto con la sua consueta ottima metodologia un seminario di studio sulle forme dell'alleanza veterotestamentaria. Ricordo che quel seminario fu per me estremamente proficuo e mi spalancò vasti orizzonti. Poi mi è stata di grande aiuto la lettura dell'opera di Joseph Heinemann, *Prayer in the Talmud*, di cui ero riuscito a leggere alcuni stralci prima ancora che uscisse in traduzione inglese<sup>12</sup>.

In questo suo libro Heinemann metteva in guardia gli studiosi dalla tentazione di voler applicare ai formulari liturgici, che per loro natura dipendono dalle tecniche della trasmissione orale, gli strumenti della critica testuale, nata per analizzare i testi appartenenti alla trasmissione scritta. Davanti a un formulario liturgico — soprattutto quello antico — si deve tener presente che, anche dopo essersi fissato sulla pagina scritta, esso continua a rispecchiare le tecniche proprie all'oralità, quali il parallelismo, il gusto per la simmetria, l'accumulo di sinonimi. In ogni caso la ricerca sistematica del cosiddetto testo primitivo, spesso ottenuto a prezzo di amputazioni forzate, finisce sempre per produrre un testo in più, peraltro non convalidato da alcuna tradizione.

In particolare Heinemann affermava che le singole varianti liturgiche di un determinato formulario rivestono nei confronti della forma letteraria cui sottostanno la stessa attendibilità e autorevolezza<sup>13</sup>. In tal modo egli sfatava il presupposto che alla base delle differenti formulazioni di una medesima preghiera debba trovarsi necessariamente un unico testo, e che tale testo debba essere necessariamente più breve di ognuna delle formulazioni che si suppongono deri-

<sup>11</sup> Espressioni quali *metodo empirico* e *scienza empirica* sono particolarmente care a Baumstark (cf *Liturgie comparée* 3.17).

<sup>12</sup> J. Heinemann, *Prayer in the Talmud. Forms and patterns*, Berlin & New York 1977.

<sup>13</sup> «Mentre nessuno dubita della validità della critica testuale quale mezzo per ristabilire il testo originale di una unità letteraria, che ha subito un discreto cambiamento nel corso del tempo, ciò non può essere applicato in ambito di tradizione orale (qui è fuor di dubbio che le preghiere giudaiche fin all'epoca talmudica furono trasmesse oralmente). Qui non si può sempre affermare che le varie versioni esistenti rimontano tutte necessariamente a un unico testo originario singolarmente preso. Neppure è evidente nel campo della liturgia che tutte le ripetizioni, riletture e simili sono necessariamente aggiunte posteriori, emendamenti, oppure il prodotto di nuove edizioni. Solo dove l'evidenza interna mostra che il testo è composto di varie fonti oppure corrotto, solo là possiamo decidere che esso non è originale. Ma laddove varie buone versioni di una stessa preghiera sono giunte a noi, queste devono essere ritenute uguali ed autentiche» (Heinemann, *Prayer* 6-7).

vate da esso. A titolo di esempio si può citare, quale significativo rappresentante della tendenza a restaurare i testi originali nel settore dell'eucologia giudaica, Luis Finkelstein, che riduce la lunga benedizione *Yôšēr 'ôr* [Che plasmi la luce] a un versetto composto di due soli stichi<sup>14</sup>. Effettivamente queste osservazioni ridimensionano la 2<sup>a</sup> legge di Baumstark concernente l'evoluzione dei testi liturgici<sup>15</sup>.

Mentre per il rispetto delle recensioni mi appoggiavo sull'autorità di Heinemann, invece per l'uguale idoneità dei formulari appartenenti a un medesimo strato a rappresentare la paternità immediata nei confronti dei formulari dello strato successivo, cioè quello più recente, tornavo a ispirarmi alla metodologia degli scavi.

Così mi esprimevo nella tesi dottorale: «Chi, ad esempio, volesse tracciare la storia delle anfore darebbe un cattivo avvio alla propria ricerca, qualora pretendesse far risalire tutte le anfore di un determinato periodo (supponiamo quello romano) a un archetipo singolo ed esclusivo. Lo studioso dovrà presto o tardi riconoscere che le singole anfore romane sottostanno a tutta una serie di modelli ugualmente archetipali (supponiamo sia quella delle anfore etrusche), e che a loro volta le singole anfore etrusche possiedono una loro propria serie archetipale (supponiamo quella delle anfore greche); e così via»<sup>16</sup>.

Basterà ora sostituire al termine «anfore» il termine «anafore», o più in generale «formulari liturgici», per avere il quadro preciso delle derivazioni. In questa ricerca della genesi dei formulari liturgici non è possibile procedere per modelli archetipali singoli ed esclusivi, bensì per serie di modelli ugualmente archetipali.

In concreto: pur continuando a riservare un posto privilegiato alla *Birkat hammāzôn* (o Benedizione dopo il pasto), per il motivo che la sua situazione è intimamente legata all'istituzione del memoriale eucaristico, dovremo tuttavia riconoscere che le varie benedizioni giudaiche occupano, sotto il profilo della forma letteraria, la medesima posizione nei confronti della genesi ultima dell'anafora. Lo stesso dicasi per i formulari della preghiera veterotestamentaria. Non è questo o quel determinato formulario veterotestamentario che può vantare una paternità preminente nei confronti della preghiera giudaica. Insomma, il discorso si stabilisce non già a livello di formulari, bensì di forme letterarie cui sottostanno altrettante serie di singoli formulari.

A questo punto provo a elencare schematicamente le principali acquisizioni cui sono giunto.

### 3. LE ACQUISIZIONI

*1<sup>a</sup> acquisizione.* 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-

---

<sup>14</sup> Cf riferimenti in Giraudo, *La struttura* 207<sup>93,96</sup>.

<sup>15</sup> Cf *supra* nota 2.

<sup>16</sup> Giraudo, *La struttura* 4.

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 codesti formulari sottostanno infatti a una medesima forma letteraria.

*2<sup>a</sup> acquisizione.* Per andare alle radici della forma letteraria dell'eucologia cristiana, anaforica e non-anaforica, non è possibile fermarsi allo strato dell'eucologia giudaica, né tantomeno alla considerazione di questa o quella benedizione giudaica — fosse pure la *Birkat hammāzōn* — intesa quale modello archetipo, unico ed esclusivo. Scavando con alacrità, il ricercatore deve preoccuparsi di raggiungere il sottostante strato dell'eucologia veterotestamentaria, dal quale dipendono e l'eucologia giudaica e l'eucologia cristiana.

Naturalmente sarebbe interessante scavare anche nello strato del medioriente pre-biblico, nell'eucologia greco-romana, nonché nelle tradizioni degli odierni primitivi, non già alla ricerca di una quanto mai improbabile dipendenza diretta, bensì per verificare l'esistenza di quelle costanti che sono proprie alla dinamica orazionale. Su questo punto faremo un riferimento preciso più oltre.

*3<sup>a</sup> acquisizione.* Dalla considerazione delle forme dipendenti dalla tipologia dell'alleanza veterotestamentaria emerge la *fondamentale struttura bipartita* della preghiera d'alleanza, che si articola in una *protasi all'indicativo* (o *sezione anamnetico-celebrativa*) e un'*apodosi all'imperativo* (o *sezione epicletica*). A livello di forma letteraria possiamo denominare la preghiera d'alleanza come *tôdâ*, ovvero «confessione», in ossequio alla radice *ydh* che nella sua duplice connotazione significa «confessare Dio» e «confessare i peccati». Tra l'altro, l'interesse prestato a questa radice è ulteriormente accreditato dalla sua equivalenza con la coppia semantica neotestamentaria  $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$  /  $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\alpha$ , come è confermato dall'intera letteratura siriana<sup>17</sup>.

*4<sup>a</sup> acquisizione.* 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  $w^e attâ$  /  $\kappa\alpha\iota\ \nu\upsilon\nu$  / *e ora*. Infatti la protasi all'indicativo (o sezione anamnetico-celebrativa) fonda giuridicamente l'apodosi all'imperativo (o sezione epicletica). Tra le due esiste un rapporto speculare: l'una è fatta per l'altra. Facendo nostra la terminologia di Giustino, possiamo dire che la  $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\alpha$  è speculare rispetto alla  $\epsilon\upsilon\chi\eta$ , e viceversa<sup>18</sup>.

*5<sup>a</sup> acquisizione.* La considerazione di questo intimo nesso giuridico ci autorizza a intendere la domanda forte, ovvero l'epiclesi in senso lato, quale *ingiunzione supplichevole* che vincola la controparte. A causa di tale ingiunzione il

<sup>17</sup> Cf Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa* 199.

<sup>18</sup> Baumstark invece stabilisce una distinzione netta tra le *suppliche* e le *eucaristie* di Giustino (cf *Liturgie comparée* 55<sup>1</sup>).

Partner divino si vede costretto a intervenire in favore del vassallo, cioè della comunità orante.

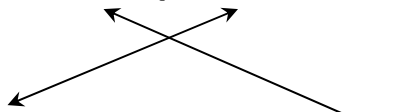
Pertanto con il termine «ingiunzione» vogliamo sottolineare la forza vincolante del grido del vassallo (cf *Ne* 9,32[Vg]: «E ora... non distogliere il tuo volto da tutta questa prova che si è abbattuta su di noi!»). Codesto grido della comunità orante si dispone parallelamente al grido con cui precedentemente Dio aveva ingiunto al vassallo di entrare nell'alleanza (cf *Gs* 24,14: «E ora servite!»).

Con l'aggiunta poi dell'aggettivo «supplichevole» vogliamo ricordare che qui l'ingiunzione figura in contesto eucologico. Si tratta infatti di una ingiunzione non autoritaria, bensì autorevole. Dio è obbligato a intervenire, cioè ad aderire alla nostra impellente richiesta in forza di quella che potremmo definire una *necessità di con-venienza*. Per convincerci che qui non sussiste contraddizione possibile nell'uso dei termini, basti pensare al valore etimologico dei verbi *con-venire*, *cum-venire*, *προσ-έκειν*, che significano appunto «venire incontro». Qualora Dio Padre non venisse incontro alla richiesta della Chiesa in preghiera, giustamente — in diritto — sarebbe accusato di omissione di soccorso. In situazione di emergenza le nozioni di «necessità» e di «libertà» coincidono: questo vale anche per Dio. Tutta la sua libertà consiste nel fatto che egli deve assolutamente «farsi prossimo» alla nostra richiesta.

Per aiutarci a cogliere più agevolmente i risvolti teologici di questa osservazione di storia delle forme, ricorro a un esempio. Tutti sappiamo che la domanda fondamentale di ogni preghiera eucaristica è la domanda per la nostra trasformazione in un solo corpo, intimamente connessa con la domanda per la trasformazione delle oblate nell'unico corpo sacramentale. Nelle anafore di Basilio, di Giacomo, di Crisostomo e in altre ancora, l'epiclesi presenta una formulazione ottimale, giacché le due componenti epicletiche vengono incrociate a modo di chiasma press'a poco così:

Ti chiediamo:

manda il tuo santo Spirito su di NOI e su questi DONI,



perché trasformi i DONI,  
nel corpo sacramentale,

affinché comunicando ad esso NOI veniamo trasformati  
nel corpo ecclesiale.

Qui la Chiesa in preghiera, che domanda l'invio dello Spirito Santo in vista della duplice trasformazione (delle oblate e dei comunicanti), non ricorre a edulcorate espressioni di *politesse*, dicendo — ad esempio —: «Se vuoi..., se ti aggrada..., se non ti disturba troppo...». Nulla di tutto questo. La Chiesa orante *ingiunge* al Padre di intervenire e di operare quanto l'umile richiesta giuridicamente comporta.

È questa una constatazione squisitamente teologica. Essa risulta dall'osservazione dell'eucologia veterotestamentaria e solo da quella. Chi sceglie di prospettare la genesi anaforica esclusivamente a partire dalla *Birkat*

*hammāzōn*, non può giungere a questo genere di riflessioni. Sono certo che davanti a questa constatazione i cristiani delle Chiese d'Oriente esultano, essi che non hanno mai cessato di professare l'efficacia consacratoria dell'epiclesi, congiuntamente all'attenzione prestata all'efficacia consacratoria delle parole istituzionali. Ma anche i teologi medievali d'Occidente hanno prestato attenzione all'efficacia consacratoria dell'epiclesi; tuttavia lo hanno fatto in una tesi secondaria e complementare, che purtroppo non è mai entrata nei manuali di scuola<sup>19</sup>.

*6ª acquisizione.* Sulla base della fondamentale struttura bipartita in sezione anamnetico-celebrativa e sezione epicletica possiamo parlare di *dinamica orazionale semplice*. Dicendo «semplice», non intendiamo affatto dire «povera». Al contrario, si tratta della struttura basilare, comune ad ogni formulario euco-logico, una struttura dinamica, in grado di accogliere e articolare armonicamente tutto il ricchissimo materiale che fa capo ad ogni singola situazione. Si pensi all'articolazione armonica e perfettamente equilibrata della preghiera di *Ne 9*, che mette a dura prova ben quattro tra le cinque leggi di Baumstark concernenti i testi liturgici<sup>20</sup>. Contro la 2ª legge *Ne 9* non presenta sobrietà di contenuto, bensì un contenuto esuberante; contro la 3ª legge manifesta una dipendenza totale dai precedenti strati della Bibbia; contro la 4ª legge presenta disposizioni simmetriche in continuazione, parallelismi a due, tre o quattro membri, inclusioni letterario-teologiche, disposizioni chiastiche, stile raffinatissimo; contro la 5ª legge offre un elevato contenuto dottrinale, confermando in tal modo il rapporto tra *lex orandi* e *lex credendi*<sup>21</sup>.

Forse Baumstark non ha tenuto in sufficiente considerazione l'originaria dipendenza dei formulari euco-logici dalle risorse della tradizione orale. Se noi non credessimo a tali risorse, dovremmo dire che l'uomo antico, quando parlava a Dio, era un rozzo, capace solo di piazzare due parole in croce. Invece è vero il contrario: l'uomo che dipende dalla tradizione orale è un raffinato, è una biblioteca teologica ambulante. Quando parla, non fa altro che leggere nella sua *mens theologica* quanto la rivelazione ancestrale e l'esperienza di fede dei suoi padri gli hanno tramandato<sup>22</sup>. Diversi formulari provenienti dalla tradizione religiosa del Madagascar<sup>23</sup> lo confermano. Pur dipendente dalla tradizione scritta,

<sup>19</sup> Ho riportato un campionario di testi di Floro di Lione, di Pascasio Radberto e di Pietro Lombardo in un mio articolo che ha per titolo «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 Sesboüé*, Cinisello Balsamo 1998, 155-187.

<sup>20</sup> Per l'elenco delle leggi cf *supra* nota 2.

<sup>21</sup> Potremmo dire che questa 5ª legge di Baumstark si verifica appieno in rapporto al prefazio romano della Trinità.

<sup>22</sup> Questa nostra affermazione invita a intendere correttamente, in ambito di tradizione orale, la nozione di *improvvisazione*. Improvvisare un testo orazionale non vuol dire crearlo dando libero sfogo alla fantasia, bensì formularlo sulla base di contenuti ben precisi, che a loro volta vengono calati entro una ben precisa struttura. Baumstark sembra avere della nozione di improvvisazione una comprensione un po' troppo libera quando, citando a sostegno l'espressione ὄση δύναμις αὐτῶ di Giustino, afferma: «Les anciens textes liturgiques étaient pour la plupart des improvisations» (*Liturgie comparée* 20).

<sup>23</sup> Cf i formulari tradotti e analizzati in *Eucaristia per la Chiesa* 370-381.



anche la preghiera di Cleante a Zeus<sup>24</sup> si muove nello stesso senso, quanto a bipartizione, ad ampiezza di formulazioni e a ricchezza teologica.

*7<sup>a</sup> acquisizione.* La fondamentale struttura bipartita si verifica appieno anche nei formulari dell'eucologia giudaica, a una sola condizione, quella cioè di saper contestualizzare storicamente e relativizzare le regole imposte dalla standardizzazione rabbinica, in particolare la funzione della *ḥăṭîmâ* o *eulogia riasuntiva* che figura al termine di ogni sviluppo tematico di una certa ampiezza. Qui è importante prestare attenzione alla nozione di *serie di b<sup>e</sup> rākôt*, introdotta da Heinemann, e trarre, alla luce delle testimonianze talmudiche, quelle conseguenze che lo stesso Heinemann purtroppo non ha saputo trarre.

Mi riferisco in particolare alla sentenza talmudica che recita: «Tutte quante le benedizioni aprono con *Benedetto* e chiudono con *Benedetto*, eccetto... la benedizione che si appoggia sulla sua compagna [= sulla precedente]»<sup>25</sup>. L'espressione *la benedizione che si appoggia sulla sua compagna* conferma che ancora in epoca talmudica sussisteva una certa percezione dell'articolazione dinamica di quei paragrafi orazionali che da tempo, con una terminologia tutt'altro che univoca, venivano detti *benedizioni*.

Lo smembramento del formulario originale in un numero più o meno grande di benedizioni porta inevitabilmente a considerare tutte le benedizioni come unità autonome<sup>26</sup>. D'altronde lo smembramento operato dai rabbini sul formulario giudaico è analogo alla comprensione disarticolata che i liturgisti del 2° millennio si sono fatti del canone romano<sup>27</sup>.

Pur riconoscendo la segmentazione tripartita della *Birkat hammāzôn*, conseguente al fenomeno della standardizzazione rabbinica, nonché la segmentazione della *T<sup>e</sup> fillâ* quotidiana in 18/19 benedizioni e della *T<sup>e</sup> fillâ* festiva in 7 benedizioni, ecc., dobbiamo scorgere sotto codesti smembramenti artificiosi la fondamentale bipartizione originaria di ogni singolo formulario. Qui occorre distinguere — prove alla mano! — tra la nozione di *struttura* e la nozione di *sovrastuttura*. Mentre la prima risulta dall'osservazione di tutta l'eucologia veterotestamentaria e cristiana, sappiamo che l'altra intorno all'era neotestamentaria venne massicciamente imposta ai formulari della preghiera giudaica. Pochi riuscirono a sfuggire alla nuova ferrea regolamentazione. Ricordiamo, ad esempio, la Supplica dei XIII attributi e la Preghiera del sommo sacerdote a Kippûr<sup>28</sup>.

*8<sup>a</sup> acquisizione.* In determinati casi la dinamica orazionale semplice si arric-

---

<sup>24</sup> Per il testo cf É. Des Places, «Hymnes grecs au seuil de l'ère chrétienne», in *Biblica* 38 (1957) 113-129.

<sup>25</sup> Per la contestualizzazione e l'analisi di questa formula tratta dal Talmûd di Babilonia cf *Eucaristia per la Chiesa* 192-193.

<sup>26</sup> Purtroppo è anche questa la concezione di Baumstark (cf *Liturgie comparée* 72).

<sup>27</sup> Tutto ciò ci fa pensare ai corsi e ricorsi della storia, di cui parla lo storico napoletano Giambattista Vico.

<sup>28</sup> Per la supplica dei Tredici Attributi cf *La struttura* 247-249. Per la preghiera che il sommo sacerdote pronunzia il giorno di Kippûr cf il mio articolo «Le récit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des antécédents? Quelques aperçus sur la prière liturgique et la dynamique de son embolisme», in *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984) 513-536 (qui 525-526).

chisce per il fatto che il formulario, allo scopo preciso di meglio fondare la domanda, accoglie un testo scritturistico di promessa che interviene a modo di *embolesmo*, ovvero di innesto letterario<sup>29</sup>. Per illustrare questo arricchimento eucologico, che ho notato la prima volta, in maniera del tutto empirica, a partire dall'analisi della preghiera penitenziale di *Ne* 1,5-11, mi avvalgo — per comodità espositiva — di un formulario di assoluzione sacramentale copto<sup>30</sup>. Di esso fornisco due recensioni: la prima è ipotetica, possibile, ma di fatto non attestata; la seconda invece è realmente testimoniata dalla tradizione manoscritta<sup>31</sup>.

In una recensione ipotetica, cioè non attestata, l'orante — ossia il ministro del sacramento della penitenza — potrebbe dire:

\*Signore, Dio onnipotente,  
 che guarisci i nostri corpi e i nostri spiriti...

\*\*Ora, Signore, questo tuo servo N.,  
 attraverso il ministero della mia debolezza,  
 sia sciolto dalla mia bocca e dalla bocca dello Spirito santo,  
 o Dio buono e filantropo,  
 per mezzo del Figlio tuo che porta i peccati del mondo...

Invece, nella recensione attestata dalla tradizione manoscritta, il ministro orante così si esprime:

\*Signore, Dio onnipotente,  
 che guarisci i nostri corpi e i nostri spiriti;  
 tu che dicesti al nostro padre Pietro  
 per bocca dell'unigenito Figlio tuo,  
 il Signore e Dio nostro Gesù Cristo:  
 «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa,  
 e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa:  
 e a te darò le chiavi del regno dei cieli,  
 e ciò che avrai legato sulla terra sarà legato nei cieli,  
 e ciò che avrai sciolto sulla terra sarà sciolto nei cieli [Mt 16,18-19]».

\*\*Ora, Signore, *fa' che* questo tuo servo N.,  
 attraverso il ministero della mia debolezza,  
 sia sciolto dalla mia bocca e dalla bocca dello Spirito santo,  
 o Dio buono e filantropo,  
 per mezzo del Figlio tuo che porta i peccati del mondo...

Per comprendere il movimento letterario-teologico della preghiera, bisogna anzitutto mettere a fuoco il nucleo della domanda. Nel caso concreto essa coincide con la porzione di domanda qui riprodotta per intero, e ha come *pointe* l'espressione seguente: «... fa' che questo tuo servo sia sciolto dalla mia bocca». Quindi, a partire dalla domanda occorre individuarne il fondamento giuridico.

La recensione data a titolo di ipotesi si limita ad applicare la *dinamica orazionale semplice*, cioè comune. Ivi la struttura essenzialmente bipartita della

<sup>29</sup> Il termine greco ἔμβολον significa appunto l'innesto dell'albero.

<sup>30</sup> A sua volta questo formulario di assoluzione singola dipende dalla celebre *Absolutio ad Patrem* della liturgia alessandrina di Basilio.

<sup>31</sup> Per il testo completo e i riferimenti, cf *Eucaristia per la Chiesa* 326-327.

preghiera di alleanza ci obbliga a scorgere il fondamento giuridico della *sezione epicletica* in tutta la *sezione anamnetico-celebrativa*.

Invece nel caso specifico della recensione attestata codesta dinamica orazionale semplice si arricchisce, in quanto la domanda, ossia l'epiclesi, si prevede di un ulteriore fondamento giuridico, che essa va a cercare in un testo di promessa o in un racconto istituzionale tratto dalla Scrittura. Spesso poi le due configurazioni — promessa e racconto — coincidono.

Non appena messo a dimora all'interno del formulario attraverso la tecnica dell'*innesto letterario*, il *luogo teologico scritturistico* conferisce all'epiclesi il massimo credito teologico di cui essa è suscettibile. Per cogliere la forza della dinamica orazionale embolistica, ossia provvista di innesto letterario, è importante sottolineare la corrispondenza tra i due elementi, che si esprime pure a livello di agganci tematico-verbali. Nel caso concreto: «tu che dicesti a Pietro: «... *Ciò che avrai sciolto sulla terra sarà sciolto nei cieli*», *fa' che* questo tuo servo N. *sia sciolto* dalla mia bocca e dallo bocca dello Spirito santo». Di conseguenza, diciamo che la funzione della citazione scritturistica, che possiamo chiamare racconto istituzionale del sacramento della penitenza, si chiarisce pienamente alla luce della domanda, ossia dell'epiclesi.

Notiamo ancora: qui 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. Di fatto è importante tener presente che codeste varianti nulla sottraggono all'efficacia dell'innesto delle Parole di Dio. D'altronde esiste forse un racconto anaforico, il cui testo corrisponda materialmente a un qualsiasi racconto scritturistico dei sinottici o di Paolo?

*9ª acquisizione.* La dinamica orazionale 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 orazionale embolistica si configura in maniera eminente attraverso l'innesto del racconto istituzionale, ossia del luogo teologico scritturistico della domanda per la trasformazione nostra nel corpo ecclesiale.

Dal canto suo, Baumstark aveva notato, soprattutto nelle preghiere bizantine — ad esempio nell'unzione dei malati —, la presenza di citazioni esplicite e formali, e le aveva considerate come un'eredità giudaica, senza però riconoscerne loro alcun particolare significato né funzione<sup>32</sup>.

Da parte mia ho constatato a più riprese — per via del tutto empirica — che la dinamica orazionale embolistica è ben attestata nelle preghiere ancestrali del Madagascar<sup>33</sup>. In esse l'orante, allo scopo di appoggiare la domanda — ad esempio, di purificazione dei colpevoli — innesta nel formulario le parole del

---

<sup>32</sup> In *Liturgie comparée* 73 Baumstark fa un esplicito riferimento alla citazione del *Sal* 136,7 contenuta nella preghiera giudaica *Yôšêr*.

<sup>33</sup> Oltre al rinvio segnalato *supra* alla nota 23, cf il mio articolo «Le récit de l'institution...», in *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984) 528-529.

Creatore, di cui abbiamo precisi riscontri nei «miti» teologici. Tale constatazione, che ho potuto verificare in numerosi formulari, mi obbliga a ipotizzare che la dinamica embolistica non costituisce un tratto specifico ed esclusivo del filone eucologico giudeo-cristiano, ma rappresenta «una costante» di ogni dinamica orazionale. Ho iniziato la mia verifica in un'area che conosco bene. Altri la possono continuare in altre aree eucologiche.

*10<sup>a</sup> acquisizione.* Costringendoci a un ulteriore passo, 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. Si pensi alla differenza poco più che formale che corre — ad esempio — tra *parrocchia* e *quasi-parrocchia*, tra *possesso* e *quasi-possesso*, tra *contratto* e *quasi-contratto*, tra *moneta* e *quasi-moneta*, tra *reato* e *quasi-reato*, ecc.

Codesta nozione intermedia è particolarmente utile per leggere le preghiere di ordinazione, per le quali non è facile individuare, in quell'archivio delle Parole di Dio che è la Scrittura, il luogo teologico specifico dell'istituzione del diaconato, del presbiterato o dell'episcopato<sup>34</sup>.

Essa 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 in germe, ancora avvolto da quella sua anamnesi che è ben più di una comune anamnesi<sup>35</sup>.

*11<sup>a</sup> acquisizione.* Mentre nella preghiera veterotestamentaria, giudaica e cristiana non-anaforica la collocazione dell'embolismo nella sezione anamnetica oppure nella sezione epicletica è pressoché indifferente, invece nel caso specifico della preghiera eucaristica l'ubicazione dell'embolismo istituzionale nell'una o nell'altra sezione è di importanza e significato tali da riunire in due gruppi nettamente distinti tutte le varie tradizioni anaforiche. Infatti è proprio in

<sup>34</sup> Questo formulario, proveniente dal sacramentario Veronese, è analizzato nel mio libro *«In unum corpus»*. *Trattato sull'eucaristia*, di imminente pubblicazione presso l'editrice San Paolo (Cinisello Balsamo).

<sup>35</sup> Come liturgista Baumstark ovviamente conosce il problema dogmatico posto dall'assenza del racconto istituzione in Addai, ma demanda ai teologi il compito di pronunziarsi: «C'est l'affaire des théologiens de mettre d'accord la donnée historique avec le caractère immuable du dogme. Mais l'historien catholique, tout en acceptant inconditionnellement la vérité du dogme, devra constater non moins indubitablement le fait qui s'impose à lui... *Veritas non erubescit nisi abscondi*» (*Liturgie comparée* 8). Le osservazioni che andiamo facendo invitano lo studioso dei testi liturgici a non dissociare la figura del liturgista da quella del teologo dogmatico.

rapporto ad essa che si vanno cristallizzando due particolari tipi di dinamica anaforica, dei quali l'uno colloca il blocco racconto-anamnesi al termine della sezione anamnastico-celebrativa, mentre l'altro lo coinvolge nel movimento della sezione epicletica.

Pertanto, facendo ricorso a due brachilogie, indico come *anafore anamnestiche* le anafore che presentano l'embolismo istituzionale nella sezione anamnastico-celebrativa, e come *anafore epicletiche* quelle che collocano l'embolismo istituzionale nella sezione epicletica.

Sono a dinamica anamnestiche le anafore antiochene o siro-occidentali e, perlomeno tendenzialmente, le anafore ispaniche, gallicane e ambrosiane<sup>36</sup>. La loro struttura assai lineare è di facile comprensione. Esse presentano una medesima articolazione degli elementi.

Sono invece a dinamica epicletica le anafore caldee (Addai e *Šarar*), le anafore alessandrine e il canone romano. Ognuna di queste tre famiglie articola gli elementi anaforici in maniera propria. L'anafora caldea avvia la sezione epicletica con un'intercessione unica per i defunti, che introduce immediatamente il quasi-racconto istituzionale in Addai o il racconto in *Šarar*. Invece l'anafora alessandrina l'avvia con la cosiddetta prima epiclesi, che tuttavia preferiamo chiamare «*post-Sanctus* epicletico». Infine il canone romano avvia la sezione epicletica con la sua propria epiclesi non-pneumatologica che inizia già a partire dal *Te igitur*.

Non avendo prestato attenzione alla nozione di struttura letteraria e alla conseguente diversa possibilità che essa ha di articolare gli elementi anaforici, Baumstark scorge nell'anafora due distinti strati di materiali. Il primo strato, costituito da prefazio e *Sanctus*, sarebbe da ritenere più antico, dal momento che questi due elementi occupano sempre la medesima posizione in tutte le tradizioni anaforiche. L'altro strato, rappresentato da epiclesi e intercessioni, sarebbe da considerare come più recente, sebbene antico<sup>37</sup>, dal momento che la loro collocazione nelle diverse tradizioni anaforiche effettivamente varia. Sull'antichità del racconto istituzionale e dell'anamnesi il nostro Autore non sembra pronunziarsi.

*12<sup>a</sup> acquisizione.* La dinamica embolistica, ovvero la comprensione del racconto istituzionale come innesto letterario all'interno di un preesistente formulario, proietta una nuova luce sulla genesi della preghiera eucaristica. Imposto la questione con una domanda semplice: «Chi è apparso per primo, il racconto istituzionale o il formulario anaforico?».

Di fronte a tale interrogativo 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 l'originaria preesistenza del racconto istituzionale, intorno al quale si sarebbero giustapposti per successive sedimen-

---

<sup>36</sup> Così Baumstark si esprime: «... la parenté entre la liturgie gallo-hibérique et celle de l'Orient asiatique est si proche que la première pourrait passer pour une branche latine du rite syro-byzantin» (*Liturgie comparée* 5).

<sup>37</sup> Baumstark parla di «éléments secondaires quoique anciens» (*Liturgie comparée* 56).

tazioni a modo di cornice i vari elementi eucologici<sup>38</sup>. La comprensione disarticolata e agglomerata che i liturgisti del 2° millennio si sono fatti del canone romano illustra a pennello codesta concezione statica della genesi anafora.

Oggi invece l'attenzione alla storia delle forme e in particolare alla vitalità letterario-teologica della preghiera liturgica ci obbliga a parlare di 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 anafora siriane «anomale», ha apportato contributi significativi a favore della genesi dinamica della preghiera eucaristica<sup>39</sup>.

#### 4. QUESTIONI APERTE

Mentre l'attenzione all'evoluzione della forma letteraria è in grado di far piena luce perfino sulla complessa struttura del canone romano, dispensandoci dall'ipotizzare quegli inverosimili spostamenti che tanto piacevano a Baumstark<sup>40</sup>, a Drews e a dom Cagin, invece la struttura dell'anafora alessandrina continua a celarsi ancora, perlomeno in parte, dietro le ombre della sua storia. Mi riferisco alle lunghe intercessioni che spezzano in due il prefazio.

Da parte mia, ho ipotizzato che le intercessioni dell'anafora di san Marco, nonostante la loro corposità, possano all'origine spiegarsi come *intervento epicletico furtivo*, ossia anticipazione indebita di un elemento precativo all'interno della sezione anamnetica<sup>41</sup>. D'altronde l'anticipazione indebita di un elemento precativo è ben attestata nei formulari veterotestamentari, giudaici e cristiani. In particolare, la stessa anafora di Serapione non presenta forse a metà prefazio quattro piccole domande che corrispondono specularmente alle quattro precedenti proposizioni laudative?

Qualche critico mi ha accusato di un eccesso di audacia nel voler considerare come posticcio l'inserimento di ben 100 linee della preghiera (nel formato di *Prex eucharistica*) e 120 linee (nel formato di Brightman)<sup>42</sup>. Ho risposto che la mia è un'ipotesi che si basa sulle considerazioni di struttura letteraria. D'altronde non è forse maggiore l'audacia di quanti, appoggiandosi sui parsimoniosi indizi contenuti nell'unico foglio — peraltro frammentario — del papiro di Strasbourg, che tuttavia essi si premurano di elevare alla dignità di eucologio completo, ipotizzano che quella metà di prefazio avrebbe costituito da so-

<sup>38</sup> Si veda, ad esempio, la tesi di Jean-Michel Hanssens che ho esposto in *Eucaristia per la Chiesa* 330-332.

<sup>39</sup> Cf *Eucaristia per la Chiesa* 345-359.

<sup>40</sup> Cf *Liturgie comparée* 56ss.

<sup>41</sup> Cf *La struttura* 337.344; *Eucaristia per la Chiesa* 480-484.

<sup>42</sup> Cf *Preghiere eucaristiche per la Chiesa di oggi* 186-188.

la l'originaria anafora alessandrina, e che a quella magra porzione si sarebbe successivamente aggiunta — mutuata di peso dall'anafora di san Giacomo — tutta la restante porzione che va dall'introduzione al *Sanctus* fino alla dossologia finale?

In ogni caso tutti abbiamo il dovere di formulare ipotesi, allorché ci manca l'auspicato anello di congiunzione per chiarire il mistero. In ogni caso, ipotesi per ipotesi, nessuno possiede la chiave della verità, neppure io.

## 5. CONCLUSIONE

Desidero infine ribadire che mi sento debitore a Baumstark, sia per quanto riguarda il *postulato della non-interferenza teologica*, sia soprattutto per il *principio delle stratificazioni liturgiche*. In rapporto al postulato metodologico, così come l'ha enunciato Baumstark, abbiamo toccato con mano la necessità di una sua riformulazione<sup>43</sup>. Il liturgista non deve aver timore di impegnarsi in teologia; anzi, l'assioma *lex orandi, lex credendi* gli ricorda che — soprattutto in fatto di teologia sacramentaria — è lui il vero teologo, il teologo per antonomasia, colui che continua a fare mistagogia anche dalla cattedra di scuola. Così almeno la pensavano i Padri! Se non lavora per fare teologia, per che cosa e per chi lavora il liturgista?

Ho cercato di esporre le linee direttrici della mia ricerca. Penso di poterla definire un saggio di liturgia comparata, più precisamente un'applicazione del metodo comparativo ai testi anaforici, alla luce della storia delle forme.

Ovviamente considero il mio lavoro come una fase limitata nel quadro di un'indagine ben più vasta, che vede coinvolte tutte le competenze. Mentre non tralascio di rivolgere il mio interesse alla storia delle forme, riconosco che è importante e urgente continuare a trattare i formulari liturgici con tutti gli strumenti della critica storico-testuale, considerandoli di conseguenza come testi affidati, non solo all'oralità, ma anche alla scrittura. Talvolta io pure mi esercito in questo genere di approccio, ma più spesso preferisco lasciarlo a chi dispone di competenze specifiche.

In sintesi: pur essendo personalmente cosciente dei limiti di questa mia indagine storico-formale, oserei ritenerla preliminare ad ogni indagine storico-testuale, precisamente preliminare a quel tipo di approccio che Baumstark nelle sue conferenze tenute nella primavera del '32 ai monaci di Amay-sur-Meuse prospettava come primo in ordine di tempo a chiunque si accinge allo studio comparato dei testi liturgici<sup>44</sup>.

Cesare Giraudo, S.J.

Pontificio Istituto Orientale

---

<sup>43</sup> Cf *supra* alla nota 5.

<sup>44</sup> «La première tâche de l'étude comparée des textes liturgiques est de nature purement philologique. Il faut tout d'abord en établir l'histoire et, autant que possible, faire la reconstitution critique de leur état primitif. Ce travail est tout particulièrement nécessaire quand un texte est conservé en diverses rédactions et, ce qui est très fréquent, en des langues différentes» (Baumstark, *Liturgie comparée* 59).