

L'Eucaristia: dall'istituzione nel Cenacolo alle celebrazioni della Chiesa

Cesare GIRAUDO SJ

1. La teologia eucaristica e la metafora dell'orologio; 2. Il racconto istituzionale nel contesto rituale dell'ultima cena; 3. La genesi del racconto istituzionale nella preghiera eucaristica

Oggi, a cinquant'anni dalla riforma liturgica, molti non si sono ancora affrancati dai condizionamenti imposti da una sistematica che riduceva la preghiera eucaristica alla sola consacrazione. Ci introducono in questo orizzonte di pensiero le rubriche generali del Messale tridentino, dove il termine “canone” interviene per descrivere, a modo di riferimento pratico, due delle dieci parti in cui allora si amava dividere la Messa: la sesta, “De Canone Missæ usque ad Consecrationem” e la settima, “De Canone post Consecrationem usque ad Orationem Dominicam”¹. Siccome il *prefazio* e il *Sanctus* erano classificati tra “le altre cose” che precedono il canone², non rimaneva, nell'ottica dei rubricisti, che una “consecratio” del tutto isolata, devotamente

- 1 Questa concezione disarticolata del canone che si andava imponendo — e che nella mente dei più permane tuttora — è confermata dal “Ritus servandus in celebratione Missarum” del Messale di Pio V, considerato a partire dalla prima edizione del 1570 fino all'ultima del 1962 (cf. M. Sodi – A. Triacca [ed.], *Missale Romanum. Editio Princeps 1570*, LEV, Città del Vaticano, 1998, 13-16; M. Sodi – A. Toniolo [ed.], *Missale Romanum. Editio Typica 1962*, LEV, Città del Vaticano 2007, LVIII-LXI).
- 2 Così recita la quinta parte delle rubriche generali: “De Offertorio et aliis usque ad Canonem” (*ibid.*).

contemplata e accuratamente delimitata da un “canon Missæ ante consecrationem” e da un “canon Missæ post consecrationem”. Questa comprensione disarticolata e frammentaria di quello che si continuava ancora a chiamare “canone” mostra all’evidenza che il termine indicava ormai un arcipelago di preghiere che, contornando la consacrazione, erano mormorate “submissa voce”.

I. La teologia eucaristica e la metafora dell’orologiaio

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 imponeva, era stato di riuscire a fissare su un solo occhio la lente d’ingrandimento, arricciando lo zigomo e aggrottando l’arco sopraciliare, cosicché le mani gli restassero libere per armeggiare sul fine. A questo strumento, divenuto parte di sé stesso, s’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 sullo 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 II 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 II 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 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 v'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 II millennio proprio non l'ha capito³.

- 3 Se la manualistica latina è determinata e rigida nel concentrarsi esclusivamente sulle parole della consacrazione, non meno rigida e determinata è tuttora la posizione ortodossa, considerata soprattutto nell'ambito di talune Chiese, allorché si concentra esclusivamente sull'*epiclesi sui doni*. Come spiegare quest'ultima determinazione e rigidità? Si tratta di una convinzione veramente tramandata, oppure di una contrapposizione alla posizione cattolica? Difficile dirlo. Propenderei per la seconda alternativa. Infatti i teologi bizantini, oltre ad affermare l'efficacia consacratrice dell'*epiclesi sui doni*, spesso si prodigano a sottolinearne intenzionalmente l'assolutezza, quasi a voler contrapporre alla tesi esclusivistica dei cattolici — nonché di quegli ortodossi che con Pietro Moghila († 1646) l'hanno seguita — una più o meno esclusivistica tesi ortodossa. Per il rimprovero che la *lex orandi* rivolge oggi tanto agli uni quanto agli altri, cf. C. Giraud, “Preghiera eucaristica e teologia. Per una soluzione della controversia sull'epiclesi”, in *La Civiltà Cattolica* 170 (2019), I, 236-249, specialmente 246-247. Per una panoramica sulla teologia dell'*epiclesi* in area bizantina ortodossa cf. M. Zheltov, “The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought”, in *Issues in Eucharistic Praying in East and West. Essays in Liturgical and Theological Analysis* (ed. M. E. Johnson), Collegeville, 2011, 263-306.

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*⁴, il suo riferimento dinamico alla duplice *epiclesi*⁵, 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 atto⁶. 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 tradotto nella riduzione concettuale della Messa alla sola consacrazione. Ma pure l'altro limite

- 4 *Lanamnesi* è il paragrafo orazionale che, agganciandosi sull'*ordine di iterazione* ("Fate questo in memoriale di me"), segue immediatamente il *racconto istituzionale*.
- 5 *Lepiclesi* è il paragrafo orazionale che chiede a Dio Padre una duplice trasformazione: la trasformazione del pane e del vino nel *corpo sacramentale* (detta "epiclesi sui doni" o "epiclesi di transustanziazione" e la trasformazione dei comunicanti nel *corpo ecclesiale* (detta "epiclesi sui comunicanti" o "epiclesi escatologica").
- 6 Per l'effettiva riduzione della Messa alla sola consacrazione nelle Chiese riformate cf. C. Giraud, "In unum corpus". *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007², 467-472.

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 celebrato *in persona sua* la prima Messa. Gli apostoli poi non avrebbero fatto altro che continuare a celebrare *in persona Christi* le successive Messe, attraverso l'iterazione pura e semplice di quei gesti e di quelle parole. Il fatto poi che le parole istituzionali, da quando ne conosciamo con certezza l'impiego rituale, siano poste costantemente in quel preciso quadro orazionale che è l'anafora⁸, non era tale ai loro occhi da turbare il precedente postulato, in quanto le porzioni orazionali — si diceva, e non manca chi ancora lo sostiene — sono richieste “ad solam liceitatem” e non “ad validitatem sacramenti”. La Messa è stata infatti compresa in una maniera statica, poiché intenzionalmente staticizzata, in una maniera “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 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 di oggi 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 Lutero⁹.

7 Per una riflessione sui limiti di questa formula cf. C. Giraudo, “*In persona Christi, In persona Ecclesiae*”. Formule eucaristiche alla luce della *lex orandi*”, in *Rassegna di Teologia* 51 (2010), 181-195.

8 Il termine *anafora* significa “preghiera dell'offerta”, ovvero “preghiera che la Chiesa eleva a Dio insieme all'offerta eucaristica”. Uso indifferentemente i termini *anafora*, *preghiera eucaristica* e *canone* della Messa.

9 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. Giraudo, *In unum corpus*, 475-476.

La ragione di questo abbaglio in cui è incorso Lutero, e con lui tutti i teologi latini del II millennio, sta nella mancata attenzione alla differenza tra *istituire* e *celebrare*. Mentre il primo verbo dice l'atto fondativo, di natura sua *ephápax* (cioè, compiuto una volta per tutte), invece il secondo verbo connota la ripetibilità, cioè l'iterazione del segno gestuale e verbale conseguente all'istituzione. Il concilio di Trento, con grande proprietà di linguaggio, ne sottolinea la differenza, quando afferma: "Egli, *dopo aver celebrato* l'antico agnello-pasquale che la moltitudine dei figli d'Israele immolava in memoriale dell'uscita dall'Egitto, *istituì* il nuovo Agnello-pasquale, cioè sé stesso, da immolarsi sotto segni visibili, da parte della Chiesa per mezzo dei sacerdoti, in memoriale del suo passaggio da questo mondo al Padre [...]"¹⁰. Considerata a livello di economia veterotestamentaria, l'ultima cena appartiene alla serie delle celebrazioni della pasqua ebraica, e non si diversifica dalle precedenti cene pasquali di Gesù: per questo il testo tridentino usa il verbo *celebrare*, inteso nel senso di "compiere un rito". Invece, in quella che fu l'ultima sua pasqua terrena, Gesù ha posto le premesse di una nuova economia salvifica: per questo il testo usa il verbo *istituire*.

2. Il racconto istituzionale nel contesto rituale dell'ultima cena

Nel descrivere l'ultima cena, i Sinottici insistono sull' "agnello pasquale" (*pesah*, cioè "pasqua"), tramite espressioni quali "preparare la pasqua", "immolare la pasqua", "mangiare la pasqua", che invitano a riguardare quella cena come una vera e propria cena pasquale¹¹. A parte questa sottolineatura non certo casuale, gli evangelisti si astengono dal menzionare ciò che allora tutti sapevano. Siamo noi che, all'oscu-

¹⁰ DS 1741.

¹¹ Per un possibile superamento delle difficoltà inerenti alla diversa cronologia dei vangeli cf. C. Giraud, "Indizi in favore della celebrazione pasquale dell'ultima cena", in *In unum corpus*, 141-154.

ro di tanti particolari, dobbiamo ricorrere alle testimonianze parallele della tradizione giudaica che ci aiutano a contestualizzare, e pertanto a meglio comprendere, le narrazioni evangeliche, in primo luogo i racconti di istituzione.

L'aiuto proviene da quelle due fonti complementari che sono il trattato della *Mišná* intitolato *P'sahím* [agnelli-pasquali] e il rituale della cena pasquale, detto *Séder haggadá šel Pésah* [ordine dell'annuncio di pasqua]¹². Mentre la prima fonte ci informa con una dovizia di particolari sul modo in cui avveniva il sacrificio degli agnelli pasquali nel Tempo la sera vigiliare del 14 Nisán e tratteggia a grandi linee la successiva celebrazione conviviale domestica, invece la seconda fonte contiene il rituale stesso della cena pasquale.

Trattandosi di un rito tanto ricco quanto complesso, la tradizione religiosa ebraica, con il consueto intuito didattico, ha suddiviso la celebrazione conviviale in quattordici azioni rituali, affidate a una strofa mnemo-tecnica nella quale ogni espressione riferisce in successione un particolare momento del rito. Eccole in traduzione italiana: (1) *Consacra*; (2) *E lava*; (3) *Sedano*; (4) *Spartisce*; (5) *Anuncia*; (6) *Lava*; (7) *Che fai uscire l'azzima*; (8) *Amara*; (9) *Avvolge*; (10) *Apparecchia tavola*; (11) *Nascosto*; (12) *Benedice*; (13) *Loda*; (14) *È gradito*. A loro volta queste quattordici azioni rituali si riassumono in quattro partizioni maggiori, peraltro di ampiezza disuguale: (a) Rito di introduzione (1-4); (b) Annuncio pasquale e Cena (5-11); (c) Benedizione dopo la Cena (12); (d) Rito di conclusione (13-14).

Nell'economia del presente contributo mi limito di proposito a ciò che interessa la formazione del *racconto istituzionale*, compreso tanto nelle quattro redazioni scritturistiche (Mt/Mc/Lc/1Cor) quanto nelle innumerevoli redazioni anaforiche¹³. Le une e le altre sono scandite da

12 Per l'analisi di queste due fonti cf. Giraud, *In unum corpus*, 103-136.

13 Per un'esegesi dettagliata del *racconto istituzionale* cf. Giraud, *In unum corpus*, 155-196.

una sequenza basilare di cinque verbi: “prendere”, “benedire (rendere-grazie)”, “spezzare”, “dare”, “dire”¹⁴. Si tratta di azioni conviviali, che si ritrovano anche nei racconti di moltiplicazione dei pani e che appartengono al contesto conviviale comune.

Dopo il verbo “prendere”, che segna l’avvio dell’azione rituale in rapporto, rispettivamente, al pane e al calice, incontriamo il verbo “benedire”, riferito non già al pane e al vino, come erroneamente hanno inteso le liturgie cristiane, bensì a Dio. Benedire Dio significa riconoscere che da lui solo provengono i beni a nostra disposizione. Dai documenti rabbinici conosciamo con sicurezza le formule di benedizione utilizzate da Gesù, rispettivamente, per il pane (“Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re del mondo, che fai uscire il pane dalla terra!”) e per il vino (“Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re del mondo, creatore del frutto della vite!”). Mentre la benedizione sul pane inaugura la cena vera e propria (7^a azione rituale), quella sul vino (12^a azione rituale) la conclude. Il verbo “rendere-grazie” (εὐχαριστεῖν), che i racconti sia scritturistici sia anaforici alternano a “pronunciare-la-benedizione” (εὐλογεῖν), ne è una variante, cui dobbiamo riconoscere lo stesso valore. Si tratta infatti di verbi che fanno capo a due tradizioni distinte e complementari: il verbo “benedire” alla tradizione giudaica e il verbo “rendere-grazie” alla nascente tradizione cristiana.

I documenti rabbinici ci informano che il padre di famiglia, dopo aver preso in mano, rispettivamente, il pane e il calice, pronunciava la specifica benedizione; quindi comunicava per primo al pane, che precedentemente aveva spezzato, e poi al vino, che subito distribuiva ai commensali. La notizia che il padre di famiglia gustava, rispettivamente, il pane e il vino, ci induce a parlare della comunione di Gesù nel Cenacolo, come risulta da alcune anafore orientali, nonché dalla

14 Nella tradizione anaforica la sequenza basilare di cinque verbi tende ad ampliarsi, oltre che con l’aggiunta di sinonimie verbali, con l’espressione “levò lo sguardo al cielo”, che ha riscontri nei racconti di moltiplicazione dei pani e nella letteratura rabbinica.

costante tradizione patristico-medievale¹⁵. Queste testimonianze convergenti ci autorizzano a dire che nella comunione al pane e al calice istituzionali Gesù muore e risorge misticamente, prefigurando quella morte e risurrezione che nella loro fisicità stavano per compiersi sul Calvario e alla Tomba vuota.

Le stesse fonti poi ci fanno sapere che al padre di famiglia era consentito di premettere alla distribuzione quella sollecitazione di cortesia che ha lasciato traccia nelle espressioni “Prendete e mangiatene tutti”, “Prendete e bevetene tutti”. Ora a queste parole di invito, sicuramente pronunziate nella cena pasquale degli anni precedenti, Gesù nell’ultima sua cena aggiunge quelle ulteriori dichiarazioni che sono di fatto le parole istituzionali. La loro portata non si ferma alle espressioni “Questo è il mio corpo/sangue”, per concludere in chiave di teologia statica unicamente alla presenza reale. Ne risulterebbe una visione monca e gravemente riduttiva del mistero stesso. La portata teologica delle parole istituzionali e la conseguente comprensione dinamico-sacramentale della presenza reale si riferiscono alle espressioni nella loro interezza. La stessa lettura comparata delle redazioni bibliche e dalle redazioni liturgiche soprattutto orientali, sempre preoccupate di integrare ed equilibrare la trasmissione delle parole del Signore, induce a considerare la formula lunga (ad es.: “Questo è il mio corpo che sarà dato per voi”) come primaria, e la formula breve (ad es.: “Questo è il mio corpo”) come derivata per abbreviazione da quella; e non viceversa.

Nell’esegesi dei racconti istituzionali è importante prestare attenzione ai dettagli. Vi è anzitutto la riflessione sui termini “corpo” e “sangue”, che letti alla luce delle soggiacenze semitiche rivelano una innegabile dimensione sacrificale e vicaria. Ciò che è evidente nelle parole relative al calice (“sangue versato”) trova conferma nelle parole

15 Cf. C. Giraud, “A proposito della comunione di Gesù nel Cenacolo”, in *La Civiltà Cattolica* 139 (1988), I, 31-42.

relative al pane, che possiamo parafrasare così: “Questo è il mio *corpo vivente*, che sta per essere *dato alla morte*, perché, comunicando alla mia morte, voi torniate relazionalmente a vivere, incorporandovi a me”.

Vi è poi la connotazione futura delle espressioni “che sta per essere dato”, “che sta per essere versato”, ben espressa in latino da *tradetur*, *effundetur*, la quale evidenzia lo scarto temporale tra l’istituzione nel Cenacolo e la morte sacrificale sul Calvario. Vi è pure la valenza inclusiva del semitico *pro multis*, che non può essere reso nelle lingue moderne con l’esclusivo “per molti”, ma va tradotto giustamente con “per tutti”¹⁶. Vi è infine l’annotazione “dopo aver cenato”, attestata dalla tradizione di Lc/1Cor e largamente ripresa dalle recensioni anaforiche, che sottolinea lo spazio della cena informale che intercorse tra le due istituzioni.

A sua volta, l’originaria distinzione dei due momenti istituzionali trova conferma nella duplice ricorrenza dell’*ordine di iterazione* (“Fate questo in memoriale di me”), che numerose redazioni anaforiche, in analogia con la tradizione di 1Cor 11,24-25 riportano a conclusione delle parole, rispettivamente, sul pane e sul calice.

A questo punto del nostro rapido sorvolo sulla genesi del *racconto istituzionale* alla luce dalla cena pasquale ebraica, tutto sembrerebbe dar credito alla teoria scolastica che si compiace nel vedere gli apostoli e i loro successori celebrare l’Eucaristia, per chissà quanto tempo, con il solo *racconto*. Ma è avvenuto proprio così?

16 Cf. C. Giraud, “*Pro vobis et pro multis*. Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggervi noi”, in *Gregorianum* 93 (2012), 677-709.

3. La genesi del racconto istituzionale nella preghiera eucaristica

Mentre in passato l'opinione comune di teologi e liturgisti dava dunque 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. 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 imponendo.

Sono trascorsi diciotto 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*¹⁷. Si tratta di una dichiarazione teologica di calibro che, elaborata e vagliata congiuntamente da tre dicasteri della Santa Sede, ricevette l'approvazione di san Giovanni Paolo II. È significativo notare che, accanto alla firma del cardinale Walter Kasper, presidente del "Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani", cui va la titolarità ecumenica della dichiarazione, e del cardinale Ignace Moussa I Daoud, prefetto della "Congregazione per le Chiese Orientali", cui va la titolarità orientale, spicca quella del cardinale Joseph Ratzinger, allora prefetto della "Congregazione per la Dottrina della Fede", il futuro Benedetto XVI, cui va la titolarità propriamente dottrinale e dogmatica.

Il punto nodale della dichiarazione riguardava la validità dell'Eucaristia che la Chiesa assira d'Oriente celebra da tempo immemorabile con l'anafora di Addai e Mari, cioè con una preghiera eucaristi-

17 Il documento, che porta la data di approvazione del 20 luglio 2001, è stato pubblicato in *L'Osservatore Romano* del 26 ottobre 2001, p. 7.

ca priva del *racconto di istituzione*, e pertanto mancante delle parole del Signore sul pane e sul vino¹⁸. Ora si trattava della possibilità di concedere ai cristiani caldei (cattolici) di ricevere l'Eucaristia da un ministro della Chiesa assira, quando, a causa delle circostanze legate alla diaspora, non possono riceverla da un ministro della propria comunità.

Questo documento romano ha sollevato, da parte dei commentatori, reazioni contrapposte proprio in merito alla *forma Eucharistiæ*, 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 I e del II millennio¹⁹ è in grado di spiegare, rispettivamente, l'entusiasmo degli uni e lo sconcerto degli altri. Dobbiamo comunque convenire che con il riconoscimento della perfetta ortodossia dell'anafora di Addai e Mari, considerata nella sua configurazione originaria ancora sprovvista del *racconto istituzionale*, ma provvista di un'*anamnesi* che lo porta in grembo allo stadio germinale, 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. In pari tempo il pronunciamento romano 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.

Uno stimolo a proseguire nella riflessione è venuto da una precisa richiesta che la "Congregazione per la Dottrina della Fede" nel 2006 ha rivolto a un docente del "Pontificio Istituto Orientale", affinché si prendessero opportune iniziative per invitare gli studiosi a riflettere

18 Per il testo dell'anafora cf. Giraudò, *In unum corpus*, 352-360.

19 Cf. Giraudò, *In unum corpus*, 9-21.

sulla questione riguardante lo sviluppo del *racconto istituzionale* nella preghiera eucaristica, allo scopo di promuovere studi ampi e motivati che aiutassero a meglio comprendere il pronunciamento romano. A sua volta, dopo congrua maturazione, quell'autorevole stimolo ha preso corpo in un "Congresso Internazionale di Liturgia", che si prefissava tre obiettivi: (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 Eucharistiæ*, 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 Atti²⁰ rende ora conto degli orizzonti nuovi che l'attenzione privilegiata al magistero della *lex orandi* apre alla teologia eucaristica.

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 cos'è dunque successo fra il tempo cui risale l'anafora giudeo-cristiana di Addai e Mari e il tempo 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

20 AA.VV., *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 (ed. C. Giraud), Edizioni Orientalia Christiana & Lilamé, Roma, 2013.

di una 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.

Sulla base di consistenti indizi di struttura letteraria²¹ dobbiamo pertanto ipotizzare che: (1) il formulario della preghiera eucaristica dev'essere considerato come preesistente al *racconto istituzionale*; (2) la genesi del *racconto istituzionale* anaforico va compresa alla luce della dinamica orazionale embolistica²²; (3) la Chiesa primitiva, pur avendo ereditato dall'eucologia veterotestamentaria e giudaica la dinamica embolistica, dovette necessitare di un certo spazio di tempo per rendersi conto dell'effettiva possibilità di tradurla in atto, proprio in rapporto alle "ipsissima verba" pronunziate dal Signore Gesù "pri-die quam pateretur" e trasmesse dai sommari kerigmatico-culturali recepiti nelle redazioni neotestamentarie e patristiche²³; (4) l'anafora

21 Cf. C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma [tòdà veterotestamentaria, berakà giudaica, anafora cristiana]*, Analecta Biblica 92, Roma, 1981.

22 Rispetto alla *dinamica semplice*, che si limita alla normale bipartizione del formulario in sezione anamnnetico-celebrativa e sezione epicletica, la *dinamica embolistica* si presenta in pari tempo più complessa e più ricca. Infatti, allo scopo di provvedere la domanda di ulteriore fondamento teologico, essa fa intervenire a modo di innesto letterario o *embolismo* — il vocabolo greco ἔμβολον dice infatti "l'innesto dell'albero" — un elemento nuovo, precisamente quell'oracolo profetico con cui Dio stesso garantisce in precedenza l'esaudimento della richiesta.

23 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. Giraudo, *In unum corpus*, 256-259.261-262). Accanto ai due significativi esempi neotestamentari (1Cor 11,23-25 e 1Cor 15,3-5), che Paolo fa intervenire per correggere la fede dei Corinzi in merito, rispettivamente, a una retta celebrazione dell'Eucaristia e alla risurrezione dei

giudeo-cristiana di Addai e Mari attesta la presenza di un nucleo istituzionale “in germe”, ancora avvolto da quella sua *anamnesi* la quale è ben più di una comune *anamnesi*; (5) le cosiddette anafore anomale²⁴ testimoniano una fase di oscillazione tra il riferimento puramente allusivo dell'evento istituzionale e le prime parsimoniose citazioni dirette di parole del Signore, destinate a stabilizzarsi in un *racconto istituzionale* già perfetto quanto alla forma della citazione diretta, ma ancora difettivo quanto ai contenuti; (6) l'anafora della Tradizione Apostolica documenta la fase definitiva, caratterizzata dalla piena configurazione del *racconto istituzionale* quale si è imposta nell'intera tradizione.

Nel prospettare il graduale inserimento del *racconto istituzionale* nell'anafora dobbiamo però guardarci dal far intervenire la nozione di “interpolazione”. Tale nozione, per il fatto stesso che denota 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.

morti, va tenuto presente il testo al quale Giustino si appella per dimostrare che gli elementi eucaristici sono davvero “la carne e il sangue di quel Gesù che si è incarnato” (*Prima Apologia* 66,3-4).

24 Per una rassegna di queste antiche testimonianze, alcune delle quali sono tuttora in uso nella Chiesa ortodossa giacobita siro-malankarese, cf. Giraud, *The Anaphoral Genesis*, 437-450.

Con il suo *quasi-racconto*²⁵ l'anafora di Addai e Mari, lungi dal presentarsi come un'anomalia, apre orizzonti nuovi sulla storia dell'anafora, in quanto documenta la fase nella quale il *racconto istituzionale* si avviava rapidamente ad essere inserito nel formulario orazionale. Infatti, per conferire all'*epiclesi escatologica*, cioè alla domanda per la trasformazione nel "corpo ecclesiale", il massimo credito teologico di cui è suscettibile, la Chiesa in preghiera è andata a cercare nell'archivio delle parole di Dio il luogo teologico scritturistico del "corpo sacramentale", immediatamente ravvisato nei due distinti racconti istituzionali relativi al pane e al calice²⁶. Prescindendo poi dalla cena informale che li separava, ma che tuttavia ha lasciato traccia di sé nell'espressione "dopo aver cenato"²⁷, li ha estratti dal contesto nativo dell'ultima cena, li ha riuniti insieme così da formare un unico *racconto istituzionale*, che ha quindi innestato nel formulario orazionale già preordinato ad accoglierlo.

25 La stessa nozione di *quasi-racconto* è stata recepita nel commento ufficiale al documento romano che ha per titolo *Ammissione all'Eucaristia in situazioni di necessità pastorale* (*L'Osservatore Romano*, 26 ottobre 2001, 7-8). Così l'estensore si esprime: "Tutti questi elementi [ie. i precisi riferimenti al mistero eucaristico "disseminati in modo eucologico"] costituiscono un "quasi-racconto" dell'Istituzione Eucaristica" (*ibid.* 8). Con l'espressione *quasi-racconto* (o *quasi-embolismo*, o *quasi-innesto*) ho inteso designare il riferimento allusivo o indiretto dell'evento istituzionale.

26 Con i suoi due racconti, separatamente avvolti dal movimento anamnetico, l'anafora di Serapione attesta uno stadio anteriore alla fusione liturgica universalmente impostasi. La sua netta separazione tra il blocco *racconto-anamnesi* concernente il pane e il blocco *racconto-anamnesi* concernente il calice si richiama all'originaria separazione dei due momenti istituzionali nell'ultima cena (cf. Giraud, *In unum corpus*, 126-127.134.183-184).

27 Questa operazione tendente a unificare i due momenti istituzionali è in certo modo già documentata nella tradizione di Mt/Mc, che non accenna all'intervallo della cena informale.