

Salaw 'alai: La concelebrazione siro-maronita, un caso di studio diacronico della fluidità e dell'ambiguità liturgiche

Abbé Michael Shami¹

1. Introduzione²

A dicembre è stato ordinato un sacerdote per l'eparchia di Los Angeles, dove sono direttore liturgico. Dopo la sua ordinazione, abbiamo organizzato un grande banchetto festivo che ha riunito almeno 400 persone. Prima che il vescovo benedicesse il cibo, il sacerdote appena ordinato si è alzato dal palco per esprimere i suoi ringraziamenti e i suoi auguri. Dopo aver pronunciato il mio nome, ha detto: «Vorrei anche ringraziare padre Michael Shami, direttore della liturgia dell'eparchia. Ho apprezzato la sua presenza quando era residente nella cattedrale. Ogni volta che gli facevo domande sulla liturgia, su come fare qualcosa, mi rispondeva: "Vuoi sapere come si fa comunemente o come si fa correttamente?"».³

Con grande disappunto del nuovo ordinato, mi sono presentato in chiesa il giorno dopo per la prima liturgia che avrebbe celebrato. Il nuovo direttore dei seminaristi sposati ed io, vestiti con berretti e stole, abbiamo preso posto all'estremità nord del santuario. Eravamo lì semplicemente per assistere alla liturgia. Naturalmente, avevamo capito che avremmo sostenuto il canto, soprattutto in siriano, del nuovo ordinato. Prima dell'inizio dell'Anafora, l'altro sacerdote mi informò che c'era stata una svista nella formazione liturgica dei seminaristi sposati. Era sottinteso che saremmo rimasti al livello inferiore del santuario, ai nostri posti, a meno che il nuovo sacerdote non avesse avuto bisogno di aiuto durante la liturgia. Ci siamo uniti a lui per le preghiere ai piedi dell'altare prima di salire davanti all'Anafora, e lo abbiamo affiancato sui lati opposti, guidandolo con istruzioni silenziose, gesti discreti e senza offrire noi stessi preghiere verbali al di fuori di quelle cantate in siriano per aiutarlo, come il racconto dell'Istituzione.

La nostra intenzione è sempre stata quella di «celebrare» la liturgia con il nuovo sacerdote e le altre persone presenti. Ma abbiamo deciso di concelebrazionare "sacramentalmente" con il nuovo sacerdote? Non abbiamo fatto alcuna proposta sulle consuete discussioni sacramentali o ecclesologiche che circondano il dibattito contemporaneo sulla concelebrazione: l'unica decisione era di natura funzionale, ovvero che un nuovo sacerdote aveva chiaramente bisogno di aiuto. Senza

¹ Conferenza tenuta al 13° colloquio del CIEL, Roma 2024.

² Ringrazio in modo particolare il *Sorin Fellows Program del Nicola Center for Ethics and Culture* e il dipartimento di teologia dell'Università di *Notre Dame*, le cui sovvenzioni hanno reso possibile la stesura di questo articolo e il mio viaggio a Roma per presentarlo.

³ Questo aneddoto mostra una tensione spesso riscontrata negli studi liturgici: una fonte è descrittiva o prescrittiva? Allo stesso modo, quando si chiede a qualcuno cosa sia rappresentativo di una tradizione liturgica, c'è sempre un giudizio implicito da fare per bilanciare i due aspetti in un dato racconto.

esserne consapevoli, in modo intuitivo, abbiamo rispettato la prescrizione dell'ammonimento episcopale rivolto ai nuovi ordinati nella più antica recensione degli ordinali siro-maroniti: «Non deve avere rapporti con sua moglie per sette giorni, ma durante questi giorni deve esercitare la funzione sacerdotale (ܥܘܪܕܢܐ) ogni giorno con un sacerdote erudito fino a quando non sarà egli stesso erudito nella liturgia. »⁴ L'astinenza sessuale è rilevante perché è stata a lungo un elemento costitutivo del digiuno eucaristico in Oriente, sia per l'offerta che per la ricezione dell'Eucaristia.⁵ Ciò significa che il nuovo ordinato è tenuto a essere un agente che compie il sacrificio e in presenza di almeno un sacerdote esperto che lo assista nell'esercizio della sua funzione sacerdotale. La questione se questo sacerdote esperto sia considerato un «co-consacratore» delle offerte eucaristiche sarà discussa nel corso di questo articolo, ma la sua concelebrazione sembra avere una funzione istruttiva piuttosto che collegiale. L'altro sacerdote ed io non siamo saliti all'altare con il nuovo sacerdote con l'intenzione di manifestare uno spirito collegiale nell'offerta della liturgia; volevamo semplicemente assicurarci che la liturgia fosse effettivamente offerta, e offerta correttamente.

2. Considerare la concelebrazione nel suo insieme

Come ho già accennato, la natura funzionale della concelebrazione non è spesso oggetto di discussione, ma i concetti principali nelle discussioni accademiche riguardano solitamente l'esercizio della funzione sacramentale sacerdotale, l'ecclesiologia collegiale e i loro frutti. Ma non c'è da stupirsi che queste preoccupazioni seguano il paradigma della concelebrazione in Occidente, la cui forma attuale deriva dal movimento liturgico del XIX e XX secolo. Spesso è un errore confondere l'uso di un termine nel corso del tempo e delle tradizioni: la concelebrazione non fa eccezione. Non sono il primo a suggerire una delimitazione dei diversi tipi di concelebrazione: padre Uwe Michael Lang, ad esempio, identifica nel suo perspicace articolo *Sacramental Concelebration* tre categorie: la concelebrazione generale degli esseri che adorano il Signore nella liturgia, una concelebrazione cerimoniale dei chierici presenti nel santuario e una concelebrazione sacramentale dei sacerdoti che co-consacrano gli elementi eucaristici⁶. Ancor prima delle riforme del Messale Romano del XX secolo che hanno reso popolare la concelebrazione occidentale, padre Alphonse Raes del Pontificio Istituto Orientale (PIO) distingueva tra un «significato ampio» più antico e un «significato nuovo» della concelebrazione orientale che appare nel XVIII secolo.⁷

⁴ Cfr. Vat. Sir. 47, 97r; Paris Syriac 120, 52v. Per ulteriori informazioni su questi pontificali, si veda lo studio inedito di Michel Rajji, *Du pontifical maronite: étude historique et critique* (Bkerke, 1944).

⁵ Cfr. Gregory Bar Hebraeus, *Nomocanon of Bar Hebraeus* (L'Aia, 1986), 22, 24. Bar Hebraeus era un Catholicos siriano del XIII secolo che raccolse un *nomocanone* e rimane un'autorità storica e monumentale nello studio dei canoni siriani e delle prescrizioni liturgiche. I canoni contenuti in questa sezione del *nomocanone* proibiscono ai sacerdoti e ai vescovi che non hanno digiunato correttamente di offrire il sacrificio eucaristico e prescrivono l'astinenza alle persone sposate citando 1 Cor 7,5.

⁶ Uwe Michael Lang, «Sacramental Concelebration: Historical and Theological Perspectives on Contemporary Practice», in *Antiphons* 27/1 (2023), p. 56.

⁷ Alphonse Raes, «La concelebrazione eucaristica nei riti orientali», in *La Maison-Dieu* 35 (1953), 24-47.

Esistono molteplici forme di concelebrazione ed è necessario che ogni discussione precisi non solo le consuetudini dettate dal contesto storico e culturale, ma anche l'intenzione degli agenti. Ciò richiede molta attenzione, soprattutto se si considera la concelebrazione al di là della sola pratica romana e si tiene conto della diversità delle liturgie orientali, che differiscono tra loro in misura diversa.

Se si esamina la Divina Liturgia rutena della tradizione bizantina, ad esempio, si trovano persino usi analoghi della concelebrazione nelle stesse preghiere preparatorie. Prima dell'inizio dell'Anafora, il sacerdote chiede al diacono: «Ricordati di me, fratello e concelebrente».⁸ Si tratta di una concezione comune secondo cui il diacono concelebra la liturgia bizantina. Nello stesso dialogo, il sacerdote prega: «Che lo Spirito stesso concelebri con noi tutti i giorni della nostra vita».⁹ È chiaro che la liturgia bizantina non concepisce l'azione consacratoria dello Spirito Santo, del sacerdote mediatore e del diacono servitore come significati univoci della celebrazione. Il teologo ortodosso Alexander Schmemmann estende il significato della concelebrazione ancora più lontano nella tradizione bizantina per suggerire una sorta di clericalismo che impedisce la partecipazione dei fedeli alla liturgia come concelebrazione, sapendo che la loro partecipazione non è co-consacratoria.¹⁰

Esaminare in modo esaustivo tutti i possibili usi e significati della concelebrazione in Oriente sarebbe un progetto troppo ambizioso che nessuno ha ancora intrapreso. Mi limiterò piuttosto a studiare il curioso microcosmo della liturgia siro-maronita e le fonti esistenti a nostra disposizione. Oltre al fatto che io stesso sono maronita, questa tradizione è interessante per un nuovo studio di caso, perché mostra la fluidità e l'ambiguità della concelebrazione liturgica in una sola Chiesa, dove forme concorrenti sono utilizzate nel corso del tempo, con livelli variabili di conformità alle prescrizioni rubriche, e senza che ci si chieda veramente perché. Mi rivolgo a voi utilizzando l'interiezione eponima che dà il titolo a questo articolo, diffusa nelle liturgie siriane quando il sacerdote invita i suoi confratelli, i chierici e/o i fedeli a concelebrazione: *salaw alai* (pregate per me).¹¹

3. Metodologia: limiti

Relativamente poco è stato scritto sulla concelebrazione nella tradizione siro-maronita. Sebbene i maroniti non siano gli unici a trattare la concelebrazione, ciò che è stato scritto è un commento breve e secondario in opere più ampie, e parafrasa principalmente le poche pubblicazioni

⁸ *The Divine Liturgy of Our Holy Father John Chrysostom* (Pittsburgh, 2006), p. 66.

⁹ *ibid.* 67.

¹⁰ Alexander Schmemmann, *L'Eucharistie : Sacrement du Royaume* (Yonkers : 2003), p. 14-5.

¹¹ Cfr. ܟܠܗ ܕܡܫܝܚܐ [Testo della liturgia] (Kottayam, 2014), 81; *The Book of Offering* (Brooklyn: St Maron Press, 2011). Il primo è il servizio eucaristico siriano ortodosso (malankara), mentre il secondo è la liturgia maronita contemporanea, entrambi contenenti questa richiesta intitolata " ܟܠܗ ܕܡܫܝܚܐ ". "

più antiche, nessuna delle quali esamina realmente le fonti primarie.¹² Ancora più problematico è il fatto che lo stato attuale degli studi liturgici maroniti è limitato da tre problemi principali:

a. Le prove per lo studio in generale sono frammentarie e scarse; il più antico ordo eucaristico maronita completo contenuto nel Paris Syriacque 71 risale solo al 1453/4.¹³ Esistono problemi metodologici e ipotesi che limitano la possibilità di individuare un testo maronita in una data così tardiva, ma gran parte del problema risiede semplicemente nella rarità dei manoscritti esistenti. I pochi manoscritti esistenti necessitano ancora di uno studio approfondito. Un vincolo semplice e notevole è l'accessibilità linguistica, poiché questi testi sono principalmente in siriano e, in misura minore, in arabo, mentre la maggior parte delle facoltà di studi liturgici contemporanei si concentrano sulle lingue occidentali. Quando si invoca la categoria monolitica della liturgia «orientale», essa significa generalmente bizantina; un esempio di ciò si trova nel capitolo di Robert Taft "Ex Oriente Lux? Some Reflections on Eucharistic Concelebration" e nell'articolo che lo segue, "Eucharistic Concelebration Revisited: Problems of History, Practice, and Theology in East and West Part II", che trattano essenzialmente dell'uso bizantino nonostante il loro titolo.¹⁴

b. Gli studi liturgici sono spesso al servizio di un programma storico. Si tratta principalmente di un limite interno autoimposto. Sebbene ciò possa essere rivendicato in qualsiasi contesto ecclesiastico, gran parte della letteratura liturgica e storica maronita prodotta negli ultimi quattro secoli si è concentrata sul definire i siriano-maroniti come distinti dai loro vicini siriani, ritenuti monofisiti, e sul giustificare la loro affermazione di essere stati in perpetua comunione con Roma. Questa affermazione è difesa con fervore nonostante le scarse prove storiche, gli stretti parallelismi rituali con i loro vicini e un periodo di quasi mezzo millennio senza comunicazioni con Roma. Nel già citato Paris Syriacque 71, durante le riforme postconciliari della Chiesa maronita, si è fatto ampio ricorso all'ispirazione. Tuttavia, l'Anafora di Sharrar, contenuta in soli 38 dei 146 fogli dell'intero manoscritto, è nominalmente invocata come una tradizione maronita distinta - è probabile che questo testo del ^{XV}secolo commemori il Papa e San Marone.¹⁵ E nonostante l'invocazione del

¹² Quattro pubblicazioni esauriscono sostanzialmente la bibliografia sulla concelebrazione maronita: Pierre Daou, «Notes sur la concélébration maronite», OCP 6 (1940); Alphonse Raes, già citato, «La concélébration eucharistique dans les rites orientaux», *La Maison-Dieu* 35 (1953); Archdale King, *Concelebration in the Christian Church* (Londra, 1966); Robert Taft, «Ex Oriente Lux? Some Reflections on Eucharistic Concelebration», in *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding* (Roma, 1997).

¹³ Pierre Gemayel, «Avant-messe maronite : histoire et structure», in OCA 174 (1965), xii, 48.

¹⁴ Robert Taft, « La concélébration eucharistique revisitée : Problèmes d'histoire, de pratique et de théologie en Orient et en Occident, deuxième partie » OCP 77 (2011) , pp. 25-80.

¹⁵ Cfr. *Étude sur la liturgie* (1919) di Pierre Dib, *Liturgie maronite* (1964) di Michel Hayek e «Avant-messe maronite» (1965) di Pierre Gemayel.

manoscritto e della specifica Anaphora di Sharrar come riscoperta dell'autentica tradizione maronita, essa non è stata utilizzata nella riforma né inclusa nel messale riformato.¹⁶

c. La latinizzazione è spesso la spiegazione facile per elementi poco familiari o difficili da spiegare. Che provenga dall'interno o dall'esterno della Chiesa maronita, l'accusa di «latinizzazione» è un meccanismo comodo per rifiutare una pratica, sia essa consuetudinaria o testuale. Anche quando ci sono poche o nessuna prova che qualcosa sia realmente una latinizzazione, essa è generalmente considerata un vizio assiomatico nelle Chiese cattoliche orientali, e spesso non è necessario dimostrarlo per procedere alla stigmatizzazione. Per quanto riguarda la concelebrazione, Taft afferma che i maroniti «devono probabilmente la loro pratica della concelebrazione verbale alla teologia scolastica» senza argomentazioni, poi in una nota a piè di pagina afferma che qualcuno che in precedenza ha scritto il contrario è un perfetto esempio di teologia eucaristica latina nella Chiesa maronita.¹⁷ Forse è vero, ma l'affermazione secondo cui i maroniti praticavano la concelebrazione senza «concrescenza verbale» prima del XVII secolo non è supportata da prove; disponiamo di un solo diario non esaustivo di un gesuita italiano del XVI, Girolamo Dandini, che non leggeva né capiva il siriano, su cui Taft probabilmente si basa per affermare che i concelebrenti non facevano la «concrescenza verbale», cioè non si univano al canto del racconto dell'istituzione. Questa idea delle presunte origini scolastiche di ogni enfasi posta sul racconto dell'Istituzione è purtroppo molto diffusa e intimamente legata alla capacità di invocare frettolosamente l'accusa di latinizzazione. Ne troviamo un esempio *nell'Introduzione alle liturgie orientali*, dove gli autori affermano che «un esempio della latinizzazione subita dal rito maronita è l'accento posto sulle parole dell'istituzione come momento della consacrazione», citando specificamente «gli atti manuali del sacerdote» come prova.¹⁸ Gli «atti manuali» a cui si fa riferimento, ovvero tre segni di croce e, nel caso del calice, un'inclinazione cruciforme, esistono in modo identico nelle liturgie siriano ortodossa e cattolica. Mentre un segno della croce era presente nel rito romano durante la narrazione dell'istituzione prima del 1970, gli altri atti manuali non hanno un equivalente romano. Anche la liturgia bizantina prevede un segno della croce sugli elementi eucaristici. Bisogna quindi accettare la possibilità che tutte queste liturgie siano latinizzate o che si

¹⁶ Cfr. Pierre-Edmond Gemayel, « Le livre des offrandes : Introduction générale et explication » (Bkerke : 1992). <https://www.stmaron.org/qurbono>.

¹⁷ Taft, «Ex Oriente Lux? Qualche riflessione sulla concelebrazione eucaristica», 80-1, 90.

¹⁸ Maxwell Johnson e Stefanos Alexopoulos, *Introduction to Eastern Christian Liturgies* (Collegeville, 2021), p. 71.

tratti semplicemente di un elemento comunemente cristiano di riverenza per l'istituzione del sacramento.¹⁹

4. Metodologia: soluzioni

Tenendo conto della relativa scarsità di fonti primarie e secondarie, dell'agenda della ricerca liturgica maronita e dell'ostacolo della latinizzazione, occorre valutare ciò che è possibile fare per chi desidera parlare della prassi maronita. Alcune fonti a nostra disposizione possono essere suddivise in diversi periodi. Come abbiamo già detto, gli studiosi accettano il 1454 come il più antico ordo eucaristico maronita verificabile, il che costituisce la data di inizio della nostra indagine, poiché è lì che iniziano le nostre prove testuali. Abbiamo già preso nota del *Paris Syriaque 71* del ^{XV}secolo, che ci fornisce informazioni interessanti. Abbiamo anche alcuni pontifici del ^{XV}secolo, ovvero il *Paris Syriaque 120* e il *Vaticano Siriaco 47*, che ci danno ulteriori indicazioni sulle pratiche di concelebrazione, sebbene essi stessi siano testimonianze di testi più antichi.²⁰ Nel secolo successivo disponiamo dell'utile testimonianza del già citato gesuita Girolamo Dandini, che fu legato papale e visitatore della Chiesa maronita alla fine del ^{XVI}secolo. Con l'avvento del Collegio maronita a Roma e la crescente diffusione della stampa moderna nel ^{XVII}secolo, disponiamo di libri stampati degli uffici che contengono prefazioni sulle rubriche, nonché gli scritti del più famoso ex allievo del Collegio maronita, il patriarca poliedrico e riformatore liturgico Estephan Ad-Duwayhi.²¹ Nel ^{XVIII}secolo, alcune aggiunte al messale furono apportate da un domenicano di nome Tommaso Terracina, e in Libano fu intrapreso uno sforzo di standardizzazione sotto la guida del legato papale Joseph Assemani, noto come Sinodo del Monte Libano (1736). Questo ci porta alle riforme dell'era attuale nella Chiesa maronita e ai testi liturgici che essa ha prodotto.

Nell'esaminare ciascuna di queste fonti, è importante tenere presente che esse contengono solo suggerimenti su quella che era la prassi reale. Fino alla stampa dei libri a Roma e ai concili legislativi, l'usanza siriana, pur costituendo una tradizione coerente, era molto localizzata e, in un certo senso, lo è ancora oggi. Anche dopo l'avvento dei testi stampati standardizzati, il fatto di legiferare sulle rubriche liturgiche non significa che esse siano state seguite, come ben sappiamo oggi. Per questo motivo lo studio della pratica attuale sarà integrato dalla mia testimonianza etnografica personale.

¹⁹ Sembra intuitivo compiere il gesto della benedizione se il racconto dell'istituzione dice «egli benedisse». In realtà, esaminando i racconti dell'istituzione di Paris Syriaque 71, che differiscono nella tradizione siriana tra le anafore, si nota che nell'anafora di Sharrar, dove non viene menzionata la benedizione di Cristo, non vi è alcun segno della croce sul calice (cfr. 27r), mentre nell'anafora di Gregory Bar Hebraeus vi sono tre segni della croce sul calice perché viene menzionato che Cristo lo ha benedetto (47v). Ciò sembra testimoniare un'attenzione alle parole piuttosto che un'influenza scolastica.

²⁰ Il vescovo Stephen Doueïhi scrive che non vi sono cambiamenti significativi, ad esempio, tra *Paris Syriaque 120* e *Vaticano Siriaco 309*, che è datato 1296. Vedi Stephen Doueïhi, *The Maronite Pontifical* (Brooklyn: St Maron Publications, 2008), 7.

²¹ Ho lasciato volutamente il suo nome in arabo con un'ortografia alternativa del cognome per non confonderlo con il vescovo maronita americano del ^{XX}/^{XXI} secolo che porta lo stesso nome, Stephen Doueïhi.

Prima di immergerci nelle fonti, è opportuno ricollocarle nel loro contesto con una breve panoramica storica, poiché probabilmente è la prima volta che molti di noi si occupano della Chiesa maronita e della sua evoluzione liturgica.

5. Breve storia moderna della Chiesa maronita

Trattare la storia antica maronita è un campo irto di insidie metodologiche e che va ben oltre lo scopo di questo progetto. Basti citare Bryan Spinks che ha scritto: «Le ideologie attuali spesso influenzano il modo in cui viene immaginato il passato liturgico».²² Il modo in cui viene scritta la storia maronita precedente è spesso condizionato dalle concezioni che ora cerchiamo di difendere. Mi limiterò a delineare brevemente la storia concomitante alle fonti esistenti che esamineremo.

I contatti tra i maroniti e Roma divennero particolarmente frequenti all'inizio dell'età moderna, tanto che i maroniti parteciparono al quinto concilio del Laterano e diverse delegazioni si recarono in Libano nel corso del XVI secolo.²³ Prima di questo periodo, le prove testuali sono scarse e anche i manoscritti sopravvissuti mancano di contesto, il che spiega perché una dialettica permanente nella riforma liturgica sia l'eliminazione degli elementi giacobiti che sono entrati prima delle attuali testimonianze testuali della liturgia maronita e prima della cui introduzione non siamo certi di quale fosse la prassi. In particolare nelle riforme maronite della fine del XX secolo, molte di queste cosiddette aggiunte sono state eliminate con la scusa che fossero giacobite piuttosto che latine.

I delegati più importanti che visitarono il Libano furono Giovanni Battista Eliano e Girolamo Dandini, ricordati con maggiore o minore antipatia per le loro censure e accuse nei confronti dei maroniti.²⁴ Durante le loro visite, il primo messale maronita stampato fu pubblicato a Roma nel 1592. Eliano e Dandini accusarono separatamente i maroniti di numerosi errori simili. A seguito delle accuse di Eliano riguardanti la disciplina sacramentale e la dottrina cristologica,²⁵ il Collegio maronita fu fondato a Roma nel 1584 per formare i suoi studenti e preparare e stampare libri liturgici.²⁶ Il più grande studioso maronita di lingua inglese, il vescovo Seely Beggiani, attribuisce almeno parte della responsabilità della latinizzazione agli studenti del Collegio, che

²² Bryan Spinks, «Imagining the Past: Historical Methodologies and Liturgical Study», in Bryan Spinks e Theresa Berger, ed. *Liturgy's Imagined Past/s: Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today* (Collegeville, 2016), 10-1.

²³ Pierre Dib, *Histoire de l'Église maronite*, 98.

²⁴ Matti Moosa, *Les Maronites dans l'histoire*, 255.

²⁵ Moosa *Les Maronites dans l'histoire*, 250.

²⁶ Moosa *The Maronites in History*, 255. Una breve storia del collegio è disponibile in Aurélien Girard e Giovanni Pizzorusso. «The Maronite College in Early Modern Rome: Between the Ottoman Empire and the Republic of Letters» in *College Communities Abroad* 174 (Manchester, 2017).

accettarono l'edizione e la romanizzazione del messale del 1592.²⁷ Lo stesso fervore della Controriforma che fu impiegato in Europa²⁸ fu esportato anche ai maroniti.

Il diario di Dandini durante la sua visita in Libano a partire dal 1596 merita una particolare attenzione, poiché costituisce un interessante resoconto di ciò che egli percepisce come credenze e pratiche dei maroniti. Le sue accuse riguardano principalmente le categorie della disciplina dottrinale e sacramentale. Egli accusa i maroniti di credere « che in Christo [sic] fosse una sola volontà, e questa la Divina » (che in Cristo vi sia una sola volontà, che è divina), « che lo Spirito Sa[n]to procedesse solame[n]te dal Padre » (che lo Spirito Santo proceda solo dal Padre), « non ci sia peccato Originale » (non c'è peccato originale), e « aggiungono al Trisagio della Santissima Trinità... » ...*Qui Natus pro nobis, Qui Crucifixus pro nobis, Qui resurrexisti, & ascendisti in Cælum pro nobis, miserere nobis*»²⁹ (Aggiungono al Trisagio della Santissima Trinità... Che sono nati per noi, Che sono stati crocifissi per noi, Che sono risorti e ascesi al cielo per noi, abbiate pietà di noi). Sul piano sacramentale, scrive «consagrassero in pane fermentato» (hanno consacrato il pane lievitato), «che nell'ultima unzione non usassero olio consacrato dal Vescovo il Giovedì Santo, ma benedetto in quel momento da un semplice Prete » (per l'estrema unzione non usavano l'olio consacrato dal vescovo il Giovedì Santo, ma l'olio benedetto in quel momento da un semplice sacerdote), e « che dessero l'Eucharistia [sic] a piccioli fanciull » (davano l'Eucaristia ai bambini piccoli).³⁰ Il suo racconto ha una duplice utilità: sebbene esprima un giudizio poco benevolo sui maroniti, costituisce anche una potenziale fonte primaria per attestare antiche pratiche liturgiche.

Il XVII secolo vide il regno del patriarca Stephen Al Doueïhi, noto come uno dei più prolifici scrittori maroniti, eminente liturgista e storico maronita, nonché oppositore della latinizzazione.³¹ Purtroppo, poco dopo la sua morte, il sinodo del Monte Libano del 1736 impose nuove latinizzazioni, imponendo ai maroniti le pratiche codificate a Trento.³² La Chiesa maronita sopravvisse all'Impero Ottomano ed entrò nel XX secolo. La Francia, alleata di lunga data dei maroniti, creò il Grande Libano nel 1926 dal mandato francese nel Levante e gli concesse l'indipendenza nel 1943. Nell'immaginario collettivo, essere maroniti è diventato quasi sinonimo di

²⁷ Seely Beggiani, *La Divina Liturgia della Chiesa maronita*, 18.

²⁸ A. Pettegree - A. der Weduwen, *The Library*, New York 2021, 102-21.

²⁹ G. Dandini, *La missione apostolica in Libano*, 90-92. Come commenta Moosa in *The Maronites in History*, 244, «Se ci si basa esclusivamente sulle dottrine contenute nei loro libri, i maroniti erano siriani ortodossi», poiché tutte queste accuse sono punti in comune con gli altri siriani occidentali. Gran parte della narrazione storica dei maroniti cerca di spiegare questa somiglianza osservata in quel periodo come una tardiva intrusione «giacobita». Una di queste accuse è che la Chiesa maronita continua a utilizzare il trisagio presumibilmente teopaschita, comprendendo correttamente, come il resto dei cristiani orientali, che si tratta di un trisagio cristologico e non trinitario. I maroniti aggiungono ora "ܕܡܫܚܐ" (Cristo) prima della variazione stagionale del Trisagio per rendere esplicita questa intenzione cristologica. Dionigi Bar Salibi fornisce una risposta arguta all'accusa di rendere il Trisagio un presunto teopaschita nel suo trattato *Contro i Melkiti (Against the Melkites)*.

³⁰ Dandini, *La missione apostolica in Libano*, 91-92.

³¹ Moosa, *Les Maronites dans l'histoire*, 269.

³² Moosa, *Les Maronites dans l'histoire*, 271.

essere libanesi a causa dello stretto legame tra la Chiesa maronita e la Repubblica libanese. In quanto tale, gran parte delle sue caratteristiche antiche ha subito una «uniformazione associata alla riforma liturgica occidentale del XX secolo».³³

6. Studio diacronico della concelebrazione

Dopo una breve descrizione della storia moderna maronita, si può passare all'esame delle fonti citate in precedenza che alludono a elementi di concelebrazione. Il progetto stesso è, ovviamente, speculativo nella misura in cui cercherà di interpolare il contesto e l'intenzione a partire dal testo. Tuttavia, l'esame inedito di queste fonti fornirà una panoramica della pratica maronita che non è mai stata esaminata prima.

Il XV secolo

Il Paris Syriaque 71 è un punto di partenza ideale poiché si tratta del più antico ordo eucaristico maronita esistente. Mentre i testi liturgici della tradizione siriana non forniscono generalmente rubriche dettagliate, questo testo presuppone esplicitamente la presenza, almeno potenziale, di altri sacerdoti alla liturgia. Durante la dossologia iniziale, si dice che «[il sacerdote] si inchina davanti all'altare e ai sacerdoti e dice "Gloria al Padre..."».³⁴ Sebbene si tratti di un'osservazione apparentemente banale, ciò significa che la presenza di più sacerdoti alla stessa liturgia è storicamente fondata tra i siriani.³⁵ Ciò è ulteriormente rafforzato dal fatto che il sacerdote ha il compito di dire all'inizio dei riti preparatori dell'oblazione all'inizio del testo e all'inizio dell'Anafora, *ܕܒܚܝܘܬܝܢ* (benedici, mio Signore). Questa espressione è usata nella liturgia siriana occidentale, in modo analogo al latino *jube domne benedicere* e al greco *εὐλόγησον δέσποτα*, in segno di deferenza verso un sacerdote o un vescovo [generalmente più anziano], e come indicazione nelle preghiere e nei canti.³⁶ Il testo non indica in alcun modo che si tratti di un'istruzione speciale per l'offerta di una liturgia in presenza di un vescovo, e suggerisce che non vi sia alcun vescovo presente dal momento che il sacerdote celebrante impartisce tutte le benedizioni e impone l'incenso da solo, cosa che sarebbe riservata al vescovo. Sembrerebbe quindi trattarsi di una deferenza di cortesia accordata ai sacerdoti pari presenti vicino all'altare e davanti ai quali il celebrante si inchina.

³³ Bryan Spinks, *Do This in Memory of Me*, 168. Ciò potrebbe anche essere incluso in ciò che Pierre Gemayel eufemisticamente definisce «i cambiamenti ritenuti necessari» in nome delle «esigenze pastorali» nell'introduzione al messale del 1992, dove spiega alcuni dei principi della riforma.

³⁴ Paris Syriaque 71, 5v.

³⁵ Alcuni hanno cercato di affermare che la concelebrazione presbiterale (cioè senza vescovo) in Oriente fosse innovativa. Qui, naturalmente, la concelebrazione è intesa in senso lato e non nel senso di co-consacrazione, ma supporre che questa sia l'intenzione di diversi sacerdoti pienamente vestiti in una data Chiesa orientale significa già fare un salto in avanti nelle ipotesi.

³⁶ Pierre Sfeir, *La messa siro-maronita*, 14-6.

La prova più interessante di una potenziale idea di concelebrazione si trova nella narrazione del contesto della prima anafora del manoscritto. L'anafora è conosciuta come Sharrar, poiché è l'incipit della prima preghiera, ed è circondata da un'aura di antichità e mistero.³⁷ Tuttavia, a margine, è intitolata "L'anafora dei discepoli all'Assunzione della Madre di Dio [quando] gli apostoli si riunirono e ciascuno di loro pronunciò una preghiera ad alta voce".³⁸ A margine, accanto alla prima preghiera che inizia con *Sharrar*, si trova «San Pietro, capo degli Apostoli, disse». ³⁹ Poi, accanto alla preghiera ad alta voce successiva, si trova «Giovanni», poi «Giacomo, fratello di Nostro Signore», poi «Andrea» e così via.⁴⁰ Il suggerimento insolito qui è che gli apostoli, nel contesto della morte della Vergine Maria, abbiano composto oralmente questa anafora in dodici parti aggiungendo ciascuno una preghiera. Almeno per Giorgio, il copista del *Paris Syriacae 71* che inserisce più volte il suo nome nel manoscritto per assicurarsi che lo ricordiamo, l'idea che gli apostoli concelebrino l'anafora non è sgradevole.⁴¹ Il testo stesso del manoscritto attesta la possibilità della presenza di più sacerdoti durante una liturgia; potrebbe essere che, come gli Apostoli, anche Georges fosse familiare con una forma di concelebrazione in cui più di un sacerdote pronuncia le preghiere dell'Anafora? *Paris Syriacae 120*, un altro manoscritto del XV secolo che testimonia un'innologia nel rito di consacrazione di una chiesa con un *terminus ante quem* del XIII secolo, utilizza un'immagine simile:

Rallegratevi ed esultate,
o Chiesa santa e fedele,
perché ecco, ti viene offerto un banchetto. Un banchetto è organizzato nella tua casa:
il corpo e il sangue di Cristo.
Ecco, il sommo sacerdote [= il vescovo] sta in mezzo a te
a immagine di Pietro e Paolo,
i sacerdoti, simili agli angeli,
circondano il santo altare,
e lo Spirito Santo, il Paraclito,

³⁷ Cfr. *Anaphorae Syriacae* II.3, 276-82 per l'introduzione. Segue il testo siriano/latino pubblicato, basato principalmente su *Paris Syriacae 71*.

³⁸ *Paris Syriacae 71*, 14r.

³⁹ *ibid.*

⁴⁰ *ibid.* 15r-17v.

⁴¹ Georges non solo si presenta nel colophon (146r), ma si inserisce più volte e in modo quasi comico nel testo della liturgia. Ci sono dodici commemorazioni nello Sharrar - probabilmente per i 12 apostoli - Georges ne aggiunge una tredicesima, seguendo lo stesso formato delle altre: « Ricordati, Signore Dio, del tuo servo Giorgio, debole e peccatore, che ha scritto [questo manoscritto]; perdona i suoi debiti e i suoi peccati, e perdona i suoi genitori. Amen. » (32r). Poi, nell'Anafora di Giacomo di Edessa, sostituisce la preghiera standard dell'epiclesi con « Rispondimi, Signore. Rispondimi, Signore. Ricordati, Signore, del tuo servo Giorgio e perdona i suoi debiti. Amen » (72v). Non è raro che i copisti chiedano preghiere; tuttavia, la visibilità di Giorgio, che inserisce questa richiesta nel corpo delle preghiere appropriate in diverse occasioni, è ridicola.

abita in voi e vi consacra.⁴²

L'immagine dell'inno evoca la presenza del vescovo, in questo caso come Pietro, e dei sacerdoti che circondano l'altare. Sebbene possa trattarsi di un raduno simbolico della comunione ecclesiale con il vescovo a capo di tale comunione, prove corroboranti nel diario di Dandini dimostreranno che si tratta di una realtà letterale durante la liturgia eucaristica nel XVI secolo. Tenendo presente il rischio di una retroproiezione anacronistica, sembrerebbe plausibile considerare la seria possibilità che esistesse una forma di concelebrazione durante la quale i sacerdoti condividevano le preghiere.

Se riprendiamo l'esempio della mia aneddoto introduttivo con le prove presenti nel *Vat. Sir. 47*, anch'esso del ^{XV}secolo, il nuovo sacerdote non è invitato semplicemente ad osservare, ma ad esercitare la sua funzione sacerdotale (ܥܡܘܢܐ) con un sacerdote più esperto, e deve osservare la condizione preliminare di astinenza necessaria. La tradizione siriana non ha mai avuto il concetto di diaconi "transitori", quindi il nuovo ordinato avrebbe potuto essere un diacono che osservava la liturgia dal santuario per molti anni. L'unica esperienza pratica di concelebrazione di cui un nuovo sacerdote avrebbe potuto beneficiare sarebbe stata quella di cantare alcune preghiere all'altare in presenza del sacerdote più esperto, da solo o con quest'ultimo. Sebbene Taft consideri la «concelezione verbale» tra i maroniti come uno sviluppo del ^{XVII}secolo, ammette che si tratta di una pratica forse più antica tra i copti.⁴³ Da quanto mi risulta dei monaci copti, non è raro che un vescovo ordini sacerdote un uomo che non ha ricevuto alcuna formazione preliminare, senza grandi aspettative, e che questi debba poi imparare la liturgia attraverso la concelebrazione con un sacerdote esperto. Dato che i seminari sono uno sviluppo del Concilio di Trento e non sono stati istituiti dalla Chiesa maronita prima del Sinodo del Monte Libano del 1736, è ipotizzabile che una situazione analoga sia esistita anche tra i maroniti. Sebbene una situazione del genere non lo richieda, sembrerebbe un argomento più sicuro che denunciare una pratica come scolastica sulla base di un'intuizione personale.

Il Paris Syriaque 120 fornisce altrove prove di ciò che il clero presente poteva indossare. Sebbene il manoscritto sia un pontificale che descrive liturgie non eucaristiche, descrive l'abbigliamento e l'ingresso del clero con il vescovo. Nel rito di consacrazione di un *tablitho*, più o meno equivalente a una pietra d'altare, i sacerdoti e i diaconi devono «vestirsi come possono e stare intorno al tavolo [l'altare], mentre uno dei sacerdoti porta la croce che si trova a est [sul lato], uno dei sacerdoti porta il Vangelo e sta sul lato ovest, e un altro sacerdote porta allo stesso modo il vaso in cui si trova il santo crisma, e i diaconi portano ventagli che li circondano, e altri portano ceri, e [altri] portano tutto ciò che possono.⁴⁴ Qui si prevede che i sacerdoti stiano intorno all'altare,

⁴² Parigi Siriaco 120, 119v.

⁴³ Taft, «Ex Oriente Lux? Qualche riflessione sulla concelebrazione eucaristica», 81.

⁴⁴ Parigi Siriaco 107v-108r.

svolgendo una funzione particolare di servizio al vescovo con gli strumenti della liturgia a portata di mano: il Vangelo è conferito all'ordinazione di un sacerdote nello stesso pontificato, e il crisma al *periodeut*, un altro rango intermedio sopra il sacerdote ma sotto il vescovo; allo stesso modo, i ventagli sono dati ai diaconi in alcuni ordinali e i ceri ai suddiaconi. In questo caso, ogni ordine svolge il proprio ruolo nella concelebrazione della liturgia. Ciò che è oscuro è la frase secondo cui «si vestono come possono»: si tratta della capacità in funzione dell'ordine? Della capacità in funzione della scarsità di abiti? In ogni caso, le prove rivelate in questo breve studio delle fonti del XV secolo mostrano una partecipazione più attiva della semplice assistenza, e questo non sembra certamente derivare da una latinizzazione.

Il XVI secolo

Il diario di Girolamo Dandini SJ, Missione Apostolica al Patriarca e Maroniti del Monte Libano, alla fine del XVI secolo, è la fonte più utile del secolo per una descrizione liturgica involontaria. Come accennato in precedenza, gran parte di ciò che riporta è in termini di condanna nei capitoli dedicati agli «abusi constatati» e agli «errori imposti da alcuni a questa nazione [maronita]». Ciò che Dandini osserva non ha nulla di straordinario per un orientale e conferma una pratica maronita in continuità con le tradizioni rituali vicine.

Dandini non parla del momento in cui il celebrante indossa e si toglie gli abiti.⁴⁵ Tuttavia, menziona che, indipendentemente dal numero di sacerdoti, tutti assistono il celebrante e si appoggiano all'altare durante la liturgia, compresi i vescovi. Fa anche riferimento al grande coinvolgimento di tutti nel canto, sia del clero che di «tutto il popolo».⁴⁶ Vuole dire che i vescovi concelebraziono con i sacerdoti? È probabile che assistano alla celebrazione con un sacerdote, come è consuetudine in molte Chiese, comprese varie Chiese siriane. Non era necessario offrire la liturgia con un intervallo e, come osserva lo stesso Dandini, secondo l'usanza orientale standard, era consentita una sola liturgia al giorno in un luogo.⁴⁷ È quindi logico che tutti si riunissero quando veniva offerta la liturgia, poiché non c'era motivo di offrirla in privato. Per quanto riguarda il loro canto, è troppo incerto per trarne conclusioni: è probabile che lo stesso Dandini non riuscisse a capire se stessero cantando preghiere dell'anafora o un semplice inno. Egli menziona anche, alla fine della sua descrizione della liturgia eucaristica, che i membri del clero presenti o il celebrante, se è solo, «non smettono di recitare altre preghiere» mentre si ritirano.⁴⁸ Un'altra descrizione beffarda, abbastanza specifica da stuzzicare l'immaginazione, ma abbastanza vaga da rischiare l'eisegesi liturgica.

⁴⁵ Cfr. Girolamo Dandini, *Missione Apostolica al Patriarca e Maroniti del Monte Libano*, 82.

⁴⁶ *ibid.* 80.

⁴⁷ *ibid.* 86.

⁴⁸ *ibid.* 82.

La questione se il clero presente partecipi o meno alle preghiere proprie dell'Anafora in questo momento storico rimane un mistero. Dandini fornisce indicazioni su un altro tipo di sacramento concelebrato: l'unzione degli infermi. Egli menziona che l'olio dell'estrema unzione non è benedetto dal vescovo il Giovedì Santo, ma da un semplice sacerdote.⁴⁹ Questa è ovviamente la consuetudine comune in Oriente; ma quando ci sono più sacerdoti, esiste una benedizione speciale dell'olio degli infermi chiamata Rito della Lampada, concettualmente comune alle Chiese orientali ma che differisce nella forma. Tra i maroniti, comprendeva sette uffici, idealmente offerti da sette sacerdoti diversi, ma recitati insieme sull'olio in presenza della persona bisognosa, ispirandosi a Giacomo 5:14.⁵⁰ Più tardi, nel XVII secolo, pontifici come *Vat. Sir.* 311 e 313 ne fecero un rito pontificio, probabilmente a seguito dell'apprensione latina vicina alle condanne di Eliano e Dandini. Ma prima di questa modifica, il rito era presbiterale e implicava la condivisione delle preghiere in una sorta di «co-consacrazione». Ciò non richiede una condivisione delle preghiere nella liturgia eucaristica, ma, come abbiamo già visto nel XV secolo, non è escluso dall'azione degli Apostoli. In particolare, data l'assenza di una teologia articolata *dell'in persona Christi* presso i siriaci e la loro capacità di collaborare alla confezione di altri sacramenti (in questo caso, l'olio per l'unzione), è almeno ragionevole considerare la possibilità che ci fosse anche una sorta di concelebrazione eucaristica verbale.

Il XVII secolo

È in questo periodo che il patriarca ad-Duwayhy redige la sua imponente istruzione liturgica intitolata منارات الأقداس (*La luce delle cose sacre*). Con ad-Duwayhy appare la prima normalizzazione della concelebrazione clericale. Ma è opportuno chiedersi se il suo capitolo intitolato «È permesso a due o tre sacerdoti celebrare [offrire la messa] insieme?» sia normativo o descrittivo.⁵¹ Mentre molti titoli di capitoli potrebbero indurre il lettore a pensare che egli chieda il permesso, ad-Duwayhy utilizza questi capitoli per fornire una spiegazione teologica di alcune pratiche. Nel corso di questo capitolo, cita un altro inno di consacrazione di una chiesa quasi identico a quello citato sopra.⁵² In tutto il capitolo, rimane chiaro che c'è un celebrante e che i suoi concelebranti, completamente vestiti, devono seguire il suo esempio, senza distrarlo né precederlo nella pronuncia silenziosa delle parole. Coloro che non desiderano recitare il racconto dell'istituzione e ricevere la comunione si ritirano in quel momento. Sebbene la reazione intuitiva possa essere quella di identificare questo con una mentalità latina di concelebrazione, anche Taft allude al fatto di aver incontrato un sacerdote greco ortodosso che aveva le stesse aspettative nei confronti dei concelebranti.⁵³ Ciò non

⁴⁹ *ibid.* 91-2.

⁵⁰ Cfr. anche Archdale King, *Concelebration in the Christian Church*, 123; vedi il *Ritus Orientalium* di Denzinger.

⁵¹ منارات الأقداس, I, 252.

⁵² *ibid.* 253-4.

⁵³ Taft, « Eucharistic Concelebration Revisited: Problems of History, Practice, and Theology in East and West Part II. »

significa che gli stessi greci non siano stati influenzati dall'influenza latina, ma solo che l'influenza latina sui maroniti non è così evidente come si potrebbe facilmente spiegare. Daou suggerisce che la regolamentazione istruttiva della concelebrazione interviene in un momento in cui la sua frequenza sta diminuendo; infatti, è nel corso del secolo successivo, durante il Sinodo del Monte Libano, che la concelebrazione sarà ancora più limitata in termini di occasioni.⁵⁴ Piuttosto che regolarizzare un movimento verso la concelebrazione sacramentale, l'influenza latinizzante che dovrebbe essere considerata è forse l'individualizzazione e la delimitazione di un tipo prescritto di concelebrazione.

Il XVII secolo vede anche il proseguimento della produzione di libri stampati a Roma che codificano e registrano usanze più antiche. La liturgia siriana comprende molti tipi di espressioni deferenti. Nel *ܟܘܨܬܐ* (ufficio settimanale) del 1624, oltre ai diversi tipi di *ܟܘܨܬܐ* (benedici, mio signore) per tutti i ranghi prelatizi, alcune frasi sono prescritte prima di un rito centrale presente in tutte le liturgie della tradizione maronita, che si tratti di un ufficio, di un sacramento o di altro. Questa offerta di incenso è accompagnata da una lunga preghiera chiamata *ܟܘܨܬܐ ܟܘܨܬܐ* (preghiera di perdono), suddivisa in più parti. Dopo la preghiera introduttiva e prima della parte principale, il sacerdote che offre è incaricato, a seconda del numero dei sacerdoti e del loro rango, di dire con deferenza: «Per ordine di Dio e per vostro ordine, nostro (nostri) padre (padri)». Ecco un altro esempio in cui la liturgia siriana chiede al celebrante di affidarsi a qualcun altro, forse un sacerdote ancora più giovane.

Il XVIII secolo

Il Sinodo del Monte Libano seguì rapidamente, consolidando la pratica già formulata da ad-Duwayhy, secondo cui i concelebtranti dovevano essere completamente vestiti, non omettere nulla e pronunciare tutte le parole «moralmente, distintamente e attentamente».⁵⁵ Questa misura fu preceduta da una nuova edizione romana del messale maronita nel 1716, che stabiliva che i sacerdoti concelebtranti potevano indossare la tonaca e lo stola e che i concelebtranti dovevano dire: le preghiere di ingresso, l'inno dell'incenso, la preghiera di perdono, il trisagio, il secondo versetto dell'antifona prima delle letture, il versetto dell'alleluia, l'inno prima dell'anafora, il racconto dell'istituzione e gli inni della postcomunione.⁵⁶ Egli precisa anche come salutare un sacerdote o un vescovo durante la pace e come invocare «*salaw alai metul moran*» (*prega per me il Signore*) agli altri sacerdoti prima della comunione.⁵⁷ Queste preghiere che devono essere recitate in comune vanno ben oltre una semplice «insistenza» sul racconto dell'istituzione. Alcune delle preghiere prescritte potrebbero persino corrispondere a ciò che Dandini ha descritto, come gli inni post-

⁵⁴ Daou, «Notes sur la concélébration maronite», 237.

⁵⁵ Mansi, ed. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 126.

⁵⁶ *Messale maronita* (ristampa del 1908), 58.

⁵⁷ *ibid.* 59.

comunione e quello che lui ha percepito come un canto incessante di tutte le persone. Notiamo anche che un sacerdote conceleberrante è autorizzato a indossare una tonaca e una stola esterne, mentre il Sinodo del Monte Libano stabilisce che devono essere indossate; il messale mantiene questa istruzione fino alla riforma del ^{XX}secolo. Ciò significa che la tonaca e la stola esterne sono considerate come se il sacerdote fosse completamente vestito? Sembra di no. Sono state legiferate contemporaneamente pratiche contraddittorie? Sembra probabile, ed è per questo che bisogna essere molto cauti quando si legge un testo liturgico e si presume erroneamente che sia stato seguito alla lettera perché esisteva per iscritto. Michel Rajji scrive, nel caso del sinodo del Monte Libano, che i vescovi presenti hanno firmato solo gli atti arabi e che, successivamente, il legato papale ha creato e aggiunto i propri riti ibridi agli atti latini del sinodo, che a loro volta erano la versione approvata dalla Santa Sede.⁵⁸

Riforma contemporanea del XX e XXI secolo

Dopo il sinodo del Monte Libano è stata mantenuta una certa stabilità liturgica, con vari gradi di latinizzazione a seconda dei luoghi. La Chiesa maronita ha avviato una riforma liturgica negli anni '40 sotto la guida di Michel Rajji, principalmente per eliminare gli elementi latini e ripristinare la sua tradizione, con il sostegno di Roma.⁵⁹ Sebbene inizialmente fedele alla sua missione, la riforma subì una battuta d'arresto, poi la guerra civile libanese, che si protrasse per tre decenni (anni '70-'90), impedì qualsiasi riforma liturgica seria nel suo complesso. Nel 1992, alla fine della guerra civile, il patriarcato promulgò un nuovo messale in occasione del^{400°}anniversario della stampa romana del messale maronita, presentato come una rivendicazione della tradizione maronita.

La riforma comprende la soppressione di tutte le preghiere pronunciate dal diacono a nome del sacerdote. L'epiclesi, che in precedenza parafrasava 1 Re 18 quando Elia invocava Dio dicendo «Rispondimi, Signore», è stata messa al plurale per includere i fedeli. Allo stesso modo, diverse preghiere precedentemente recitate dal sacerdote, come due parti della frazione e un'altra parte del rito della precomunione, sono diventate preghiere popolari. Infatti, i fedeli sono diventati in alcuni casi co-offertori insieme al sacerdote o ai sacerdoti ordinati.

Le rubriche per i sacerdoti conceleberranti non sono ancora state adottate. Nel 2022, il patriarcato ha pubblicato un libro di rubriche *ad experimentum*. Esso proponeva che i conceleberranti fossero completamente vestiti, che non allungassero mai le mani e che recitassero tutte le preghiere insieme al celebrante, dal post-Sanctus all'epiclesi. Non ho mai visto nessuno seguire queste rubriche perché sono indifendibili e contraddicono la logica della liturgia contemporanea. Da un

⁵⁸ Rajji, *Du pontifical maronite*, 33-4.

⁵⁹ Rajji, «De la liturgie maronite», 80. Rajji scrive in modo caustico nell'articolo: «Siamo lontani, come si vede, dalle disposizioni romane del XIII^e e XVI^e secolo!».

punto di vista funzionale, è impossibile recitare all'unisono preghiere destinate ad essere cantate per 10 minuti. Ciò che è stato prescritto non è certamente ciò che viene fatto.

Conclusione

Questo articolo ha presentato un ampio studio sulla concelebrazione maronita attraverso le prove testuali a nostra disposizione. Quello che possiamo dire è sicuramente meno di quanto vorremmo. Tuttavia, in questo piccolo studio microcosmico su una Chiesa di cui forse non avete mai sentito parlare prima, non è possibile fare grandi generalizzazioni sulle caratteristiche e le intenzioni durature della concelebrazione nel corso di pochi secoli. Oltre alle peculiarità storiche qui studiate per la prima volta, ciò dovrebbe portarci a riflettere sull'uso monolitico del termine «concelebrazione», sia attraverso il tempo che le tradizioni, e a chiederci se esista davvero una celebrazione singolare; sembra certamente che anche quando si è tentata una normalizzazione nella Chiesa maronita, essa non abbia chiarito la prassi una volta per tutte. E tutto ciò esclude la domanda «cosa pensa di fare il concelebrente?».