

Alcune riflessioni a partire da una descrizione comparativa delle anafore del primo millennio

Rev. Gabriel Díaz-Patri¹

1. Introduzione: Le Anafore, il suo numero ed uso

L'abbondanza delle anafore è una delle caratteristiche proprie dei riti orientali, che a prima vista li differenzia notevolmente da quelli occidentali, in particolare dal rito romano. Infatti, nelle liturgie orientali, pur non cambiando nessun elemento all'interno dell'anafora a seconda della festa o tempo liturgico, si utilizza più di un'anafora, alternandole a seconda dell'anno liturgico o della scelta del celebrante, secondo il caso. Soltanto il rito armeno è attualmente l'unico ad avere una sola anafora, unica ed invariabile, dopo che le altre 11 presenti nei due codici di questo rito che ci sono pervenuti dall'Antichità sono cadute in disuso. Negli altri riti dell'oriente esiste una notevole molteplicità di anafore. Il caso estremo è rappresentato, senza dubbio, dalla tradizione siriana, poiché vi si trovano circa 80 anafore, di cui i Giacobiti ne usano normalmente una trentina. I cattolici usavano venticinque anafore nel tempo di Assemani (1709-1782), ma il messale del 1843 ne contiene solo sette; anche il messale del 1922 contiene sette anafore, ma ne ha sostituito quattro con altre appartenenti al ricco tesoro della sua tradizione. L'anafora per eccellenza nel rito siriano è quella di San Giacomo, usata nelle domeniche e nelle feste del Signore, nonché per l'ordinazione di un sacerdote, durante la sua prima Messa e quando la liturgia viene celebrata per la prima volta ad un altare; per le feste della Vergine si usa spesso l'anafora di San Giovanni Evangelista. Altrimenti, la scelta dell'anafora è lasciata alla discrezione del celebrante, anche se, in generale, nei giorni ordinari si usa comunemente quella dei dodici Apostoli.

Anche tra gli altri riti incontriamo una certa varietà di anafore, anche se il loro numero è più limitato. Così, tra gli etiopi cattolici troviamo diciassette anafore (di cui i monofisiti ne riconoscono solo quattordici).

La prima edizione del messale maronita (1594) comprendeva quattordici anafore, la maggior parte delle quali coincide con quelle siriane corrispondenti; la seconda edizione del 1716 ne mantiene lo stesso numero, ma ne sostituisce tre.

¹ Conferenza tenuta in occasione del XIV Colloquio del CIEL, Roma, 30 gennaio 2025.

I copti e caldei hanno solo tre anafore ciascuno, che utilizzano solo in occasioni stabilite. Il rito bizantino ha conservato solo due anafore, quella di San Giovanni Crisostomo e quella di San Basilio, che la prima ha soppiantato nel Medioevo e che attualmente viene utilizzata solo in dieci occasioni nell'anno liturgico. In alcune località di rito bizantino è stata introdotta l'usanza di celebrare la festa di San Giacomo con una liturgia propria, che ha al centro proprio l'Anafora di San Giacomo.

Le due chiese dell'India, malabarese e malankarese, utilizzano rispettivamente la liturgia siriana orientale e occidentale.

Nella chiesa occidentale l'unico rito che perdura senza avere adottato il canone romano è il rito mozarabico; anche in questo rito c'è una grande molteplicità di anafore, dovuta al fatto che —ad eccezione del dialogo introduttivo, del *Sanctus* e del racconto dell'Istituzione— il “canone” è composto da parti variabili che cambiano quasi ad ogni messa all'interno di una struttura altrimenti fissa. In questo modo, il contenuto dell'intera anafora varia di giorno in giorno, come avveniva, del resto, nell'antico rito gallicano del primo millennio e probabilmente anche in quello celtico. Così, la maggior parte del contenuto di quella che sarebbe strutturalmente l'anafora non appartiene propriamente all'*Ordo Missae*, ma al “proprio” per usare la terminologia del rito romano.

Il Canone Romano stesso, sebbene abbia attualmente una stabilità molto maggiore, presenta alcune parti variabili con brevi testi propri di alcune feste. Il fatto che nei Messali attuali i testi, ormai scarsi, delle prefazioni e le varianti del *Hanc Igitur* e delle *Communicantes* possano essere inseriti senza difficoltà tipografica nell'*Ordo Missae* porta a considerarli come parte dello stesso; ma in realtà anch'essi appartengono al *proprio*, anche se, per motivi pratici, è consigliabile la consueta disposizione. Infatti, la testimonianza più antica di testi liturgici romani, quello che impropriamente viene chiamato *Sacramentario Leonino* (s. VI), riporta tali testi nel *proprio* (data l'incompletezza dell'unica copia conservata, non sappiamo come sarebbe l'*Ordo missae* di questo sacramentario, ammesso che ne contenesse uno). Non potrebbe essere altrimenti, visto che nella parte che ci è pervenuta troviamo ben 267 prefazi, praticamente uno per ogni Messa, ed in alcuni casi più d'uno per Messe per lo stesso santo o per la stessa festa; ad esempio, la festa di Santa Cecilia ha cinque diversi formulari di Messa, ognuno con il proprio prefazio (fol. 120r-122r), ma in altri casi ve ne sono ancora più². Ci sono anche in questo Sacramentario quasi una decina di *Hanc igitur* propri.

2. Caratteristiche compositive

² Per esempio, sono 28 i formulari per la festa dei santi Apostoli Pietro e Paolo o 14 quelli per la festa di san Lorenzo.

Vediamo adesso le caratteristiche compositive della moltitudine di anafore sopra menzionate.

Lo schema dell'anafora può essere diviso in due sezioni: nella prima, Dio viene lodato per la sua natura divina e ringraziato per la creazione e la redenzione. La seconda sezione è un'invocazione che ha come punto focale la trasformazione dei doni nel corpo e nel sangue di Cristo.

Il tipo più diffuso in oriente è quello della tradizione antiochiana, in uso tra i siriaci occidentali, i bizantini e gli armeni che —in un certo senso— si riferiscono alla metropoli di Antiochia come loro “chiesa-madre”. Questa tradizione è rappresentata dalle anafore di san Basilio, di san Giovanni Crisostomo, di san Giacomo, dall'anafora armena ma anche dall'anafora copta di san Basilio e dalle anafore I e III dei caldei e dei malabari. Anche se ciascuna ha le proprie caratteristiche e una propria redazione, tuttavia tutte hanno una struttura comune ed alcuni temi fondamentali costituiscono la loro tematica dottrinale. Questi appaiono già nelle *Costituzioni Apostoliche*.

Di seguito riportiamo un elenco di questi temi fondamentali che, naturalmente, costituisce solo uno schema sintetico, poiché non esiste un'anafora che li contenga tutti, ma alcune anafore ne possiedono alcuni e altre anafore altri; inoltre, il loro ordine appare frequentemente alterato.

Dopo il dialogo introduttivo che termina generalmente con la risposta dei fedeli “è cosa degna e giusta”, l'idea viene ripresa dalla formula “È veramente degno e giusto”.

La preghiera è indirizzata a Dio Padre (anche se il Figlio e lo Spirito Santo sono talvolta menzionati) con l'espressione “Creatore” o “Signore della Creazione”, con la possibilità di un racconto più o meno dettagliato (nel caso delle *Costituzioni Apostoliche*, estremamente dettagliato) dell'opera della creazione.

Successivamente, si iniziano a ricordare le opere compiute da Dio a favore dell'umanità:

Ha creato l'uomo dal nulla, lo ha dotato di intelligenza e di libero arbitrio, lo ha posto nel Paradiso; dopo la sua caduta nel peccato, non lo ha abbandonato, ma anzi gli ha dato la legge, i profeti, il sacerdozio e gli olocausti prefigurativi.

Ma soprattutto gli ha dato infine il suo proprio Figlio, che si è abbassato incarnandosi e ha abitato tra gli uomini, ha compiuto l'“economia” (della salvezza), ha insegnato i precetti, ha distrutto l'idolatria, ha condotto alla conoscenza del Padre, si è acquisito un popolo eletto mediante il battesimo.

Infine si è consegnato alla passione per noi, è morto, è disceso agli inferi, è risuscitato, è salito ai cieli, si è seduto alla destra del Padre, tornerà per giudicare gli uomini secondo le loro opere.

Questo lungo racconto è interrotto a un certo punto (il posto esatto varia a seconda dell'anfora) dal canto del Sanctus: gli uomini, unendosi alle gerarchie celesti, cantano l'inno “Santo, Santo, Santo...”.

Una volta terminato, il celebrante riprende la sua preghiera con l'espressione “Tu sei Santo” o “veramente, Tu sei Santo...”, e generalmente si invocano le tre persone della Santissima Trinità, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

Il Signore, come coronamento dell'intera opera di salvezza, ha lasciato il memoriale della sua Passione, così arriva successivamente il racconto dell'Istituzione: vengono riprodotte le parole pronunciate dal Signore durante l'ultima cena al termine del quale si dice la formula “Fate questo” o “Ogni volta...” etc.

Segue quindi l'anamnesi, che può includere: le sofferenze salvifiche del Nostro Signore, la croce, la sepoltura per tre giorni, la risurrezione, l'ascensione, il suo essere seduto alla destra del Padre, la sua seconda venuta.

E si conclude spesso con l'espressione “ti offriamo ciò che è tuo di ciò che è tuo, in tutte le cose e per tutte le cose” o una simile.

Strutturalmente, queste anafore “antiochene” hanno la caratteristica di avere il “racconto dell'istituzione” inserito nella prima sezione anaforica, cioè alla fine del racconto dell'opera di salvezza.

Alle parole della consacrazione segue l'Epiclesi; successivamente, si svolgono le commemorazioni (*diptychi*).

Per quanto riguarda le intercessioni, la recensione della Chiesa di Antiochia, almeno dal VI secolo in poi, inizia a dividerle in sei parti fisse, nelle quali prima si fa una supplica per la gerarchia ecclesiastica, per i fedeli vivi e per i re; poi si fa memoria dei santi, dei dottori e dei defunti.

Le anafore di tipo “alessandrino”, cioè quelle utilizzate dalle chiese che si riferiscono alla metropoli di Alessandria come loro chiesa madre, hanno invece la caratteristica di inserire il “racconto dell'istituzione” nella seconda sezione anaforica, quella “epicletica”, dopo aver effettuato le commemorazioni (*diptychi*); si può anche osservare la presenza —sempre in questa seconda sezione— di due epiclesi: la prima è una transizione al “racconto dell'istituzione”, mentre la seconda è la vera e propria invocazione per la “trasformazione” dei doni e di coloro che partecipano all'Eucaristia, che quindi si trova alla fine dell'anafora.

Nel tempo si è diffuso l'uso di recitare l'anafora (in tutto o in parte) a voce bassa. Sembra che la chiesa siro-orientale sia stata la prima ad adottare l'anafora silenziosa verso la fine del V secolo.

Sebbene lo schema visto, con le sue varianti in termini di ordine degli elementi e del suo contenuto, sia quello fondamentale, esistono, nel variegato mondo delle anafore, alcuni casi che se ne discostano alquanto.

L'esempio estremo di ciò è senza dubbio costituito dalle anafore 'mariane' che troviamo nella liturgia etiope (di Maria Vergine Figlia di Dio, di Nostra Signora Maria Madre di Dio), in cui tutti gli elementi sono centrati dal punto di vista della Vergine.

Come curiosità citiamo la cosiddetta "Liturgia di San Pietro", presente in alcuni manoscritti greci e slavi. In essa troviamo il canone romano leggermente modificato in modo da essere disposto alla maniera di un'anafora orientale. Il più antico manoscritto superstite della Liturgia di San Pietro, è databile intorno al 1050. Adattata alle norme liturgiche orientali, questa traduzione ha prodotto una "liturgia mista", nota anche ai monaci athoniti ma usata principalmente nell'area d'origine, cioè, al sud d'Italia. Modificata per conformarsi ai riti bizantini locali, nel XVI secolo fu ulteriormente rifiuta secondo l'ordine romano.

Tra le tre anafore aggiunte alla seconda edizione del Messale Maronita (1716) si trova la cosiddetta "Anaphora Sanctae Romanae Ecclesiae" (anafora della Chiesa romana), composta appositamente per questa edizione da André Scandar, arciprete maronita, professore di arabo all'Università romana della Sapienza e interprete ufficiale della Congregazione di *Propaganda fide*, che, mescolando le tradizioni, ha preso alcuni elementi dal canone romano e li ha inseriti nella struttura di un'anafora siriana.

In un'altra anafora maronita, quella "di San Pietro", conosciuta anche con il termine siriano "sharar", il sacerdote si rivolge al Figlio in seconda persona, invece di indirizzarsi al Padre come di consueto.

Ma il caso più sconcertante è senza dubbio quello dell'Anafora di Addai e Mari. I manoscritti più antichi che sono arrivati a noi non contengono traccia del racconto dell'istituzione quindi delle parole della consacrazione.

Nella tradizione malabarese, il racconto fu inserito, per influenza dei missionari latini, nel Messale corretto seguendo le disposizioni del sinodo di Diamper/Rozian, nel XVI secolo; il racconto è collocato tra l'anafora e i riti di frazione.

Nei Messali caldei stampati (Mosul 1901 e 1936) e siro-malabaresi (1962 e 1986), è stato invece inserito nella seconda preghiera della anafora.

Tuttavia, i non cattolici nella Chiesa d'Oriente continuano a usare l'anafora senza il racconto dell'istituzione.

Gli studiosi offrono tre spiegazioni principali per l'assenza di tale racconto nell'anafora: non lo ha mai contenuto (E. Ratcliff, G. Dix). Originariamente era presente, ma è andato perso (A. Raes, B. Botte, Bouyer, Dalmais). Nella anafora Maronita "Sharar" si potrebbe trovare la posizione e la forma del racconto mancante (W. F. Macomber).

3. Tentativi di risposta alla questione dell'origine delle anafore

Già nella descrizione della preghiera dei cristiani da parte di San Giustino, appena a un secolo di distanza dall'inizio del cristianesimo, troviamo uno schema fondamentale bipartito, in continuità con gli antecedenti biblici.

Il legame tra il culto cristiano e la liturgia ebraica è da lungo stato dato per scontato. Ma da qualche tempo gli studi sono stati specificamente rivolti a scoprire quali strutture liturgiche ebraiche debbano essere messe in relazione con l'Eucaristia cristiana e in particolare con l'anafora.

Prima di tutto, c'è un elemento comune che distingue il culto cristiano e la liturgia ebraica dalle pratiche religiose dell'antichità pagana:

La preghiera, antica quanto l'uomo, risponde ai suoi bisogni più profondi. Nelle civiltà antiche come Egitto e Babilonia, la preghiera rituale svolgeva un ruolo fondamentale nei cerimoniali e nei sacrifici, spesso dotata di poteri magici e riservata a sacerdoti esperti. Lo studioso Joseph Heinemann sottolinea che la preghiera ebraica si distingue per la visione monoteistica, l'intimità con Dio e l'assenza di magia o contrattazioni con la divinità.

Infatti, durante il periodo del Secondo Tempio nacque il culto comunitario regolare, un'innovazione straordinaria che trasformò la preghiera in un atto di culto autonomo accanto ai sacrifici del Tempio. Dopo la distruzione del Tempio, la preghiera sostituì i sacrifici, diventando centrale nella vita religiosa ebraica. I rabbini stabilirono regole precise, rendendo la preghiera comunitaria obbligatoria e accessibile, anche per chi pregava da solo, ma sempre come parte del "noi" comunitario.

Il culto ebraico influenzò le prime liturgie cristiane, che però si differenziarono per il ruolo preminente del *leiturgos* come intermediario con Dio. La formula della *berakhah*, introdotta per distinguere le preghiere fisse da quelle personali, divenne standard nel III secolo d.C., ma la sinagoga ha continuato a bilanciare uniformità e varietà, accogliendo elementi poetici per mantenere freschezza e fluidità nel culto.

Per quanto riguarda la storia delle origini del culto cristiano, gli storici del culto si sono particolarmente interessati al legame tra la preghiera liturgica cristiana e quella ebraica. Fin dal XVII secolo, si è sostenuta la tesi che la prima avesse avuto origine direttamente dalla seconda.

4. Dix y Bouyer: L'anafora derivata dalle preghiere ebraiche

Ma è stato principalmente con lo studio del monaco anglicano Gregory Dix, *The shape of the liturgy*³, che la ricerca sull'Eucaristia cristiana viene portata in primo piano per trovare la genesi, lo sviluppo e le forme principali dell'Eucaristia. Il punto fondamentale su cui Dix concentra la sua attenzione è proprio quello della derivazione dell'anafora dalla liturgia ebraica della mensa.

Nello stesso ambito si colloca il lavoro di Louis Bouyer⁴. Egli ritiene che le radici ebraiche della preghiera eucaristica cristiana siano fuori discussione: “Le prime formule dell'Eucaristia cristiana [...] non sono altro che formule ebraiche, applicate, con l'aggiunta di qualche parola, a un nuovo contenuto”⁵. Ma, mentre Dix aveva limitato la sua ricerca alla preghiera ebraica che circonda la benedizione della tavola, Bouyer rivolge la sua attenzione a tutte le preghiere ebraiche che conosciamo: le *berakot* della tavola, ma anche quelle legate alla proclamazione dello *Shema* e alla *Tefillah*, la “preghiera per eccellenza” recitata tre volte al giorno. Nota inoltre una somiglianza tra l'anafora di tipo “alessandrino” e le 18 benedizioni della *Tefillah*, soprattutto nelle intercessioni impetratorie dell'anafora, osservando un parallelo nell'ordine e nei contenuti⁶.

Molti altri studi potrebbero essere collocati sulla stessa linea rivelando un'intenzione e un metodo: illuminare la totalità della Anafora estendendo il più possibile i rapporti con la liturgia ebraica.

4. Ligier e la genesi della anafora

Nella stessa epoca (metà degli anni '60) Louis Ligier⁷, dopo accurate comparazioni testuali, osserva che un metodo di ricerca volto a massimizzare la relazione tra preghiere ebraiche e anafore cristiane rischia di essere piuttosto adatto a trovare le somiglianze e di sottovalutare le differenze e le peculiarità. Insiste, ad esempio, nel sottolineare come il “racconto dell'istituzione” costituisca un elemento che trasforma lo stile della preghiera e rende insostenibile una derivazione “meccanica” a partire dalle benedizioni ebraiche. Tuttavia, dal punto di vista formale, identifica il racconto dell'istituzione nell'Anafora con un elemento non trascurabile delle preghiere da tavola ebraiche: gli “embolismi narrativi” (*embolon*: innesto). Ne consegue che la genesi e lo sviluppo della anafora vanno da una preponderanza iniziale dello schema caratteristico delle preghiere ebraiche da tavola

³ Gregory Dix. *The shape of the liturgy*. London, Dacre Press, 1945.

⁴ Louis Bouyer. *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*. Paris, Desclée, 1966.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ L. Ligier, *Autour du sacrifice eucharistique. Anaphores orientales et anamnèse juive de Kippur*, en « Nouvelle Revue Théologique »* 82 (1960) 40-55; Idem, *De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Église*, en « La Maison-Dieu » 87 (1966) 7-49; Idem, *De la Cène du Seigneur à l'Eucharistie*, en « Assemblées du Seigneur » 1 (1968) 19-57.

(*birkat ha-mazon*) a uno schema in cui l'embolismo “storia dell'istituzione” diventa l'elemento costante e centrale.

5. Audet e la *berakah* come archetipo

Nel tracciare questo status quaestionis è necessario dare particolare rilievo allo studio di J.P. Audet⁸. Egli non si sofferma su ciascuna delle “benedizioni”, ma afferma che è il “genere letterario” della “benedizione” (*Beraka*) da lui ricostruito nella sua struttura e nelle sue leggi, quello che avrebbe prodotto il genere letterario della anafora cristiana.

Tale genere letterario ha le seguenti caratteristiche:

1. Preghiera rivolta a Dio, caratterizzata da un verbo di indirizzo e di azione (portare) costituito dal participio *bârûk* (benedetto);

2. la motivazione, la descrizione e la proclamazione del motivo per cui Dio è “benedetto”, cioè di ciò che Dio ha fatto, danno origine all'atteggiamento interiore espresso nella prima parte della benedizione: il sentimento —dice Audet— di “ringraziamento”.

Sempre secondo Audet, la *berakah* nel suo ulteriore sviluppo culturale viene ad acquisire un terzo momento o parte: quello della supplica o epiclesi; alla fine ci sarà anche un momento conclusivo, dossologico.

Questa struttura tripartita sarebbe completata, secondo il nostro autore, per il fatto che nella terminologia neotestamentaria e successivamente nelle anafore cristiane, il termine ebraico *barak* (ברך benedire, ringraziare, o anche prostrarsi o inginocchiarsi) è tradotto dal gruppo di verbi εὐλογεῖν (*eulogein*) ed εὐχαριστεῖν (*eucharistein*), e questi hanno un'identità di contenuto proiettandoli entrambi sulla radice *barak*: quella della lode. Tuttavia, la tesi ha incontrato opposizione, con alcuni studiosi che rifiutano di identificare *eucharistein* con *barak*, sostenendo che l'inserimento di questo verbo nella tradizione dell'AT non passa attraverso *barak* ma attraverso *yadah* (יָדָה)⁹. Solo per questa via *eucharistein* conserva il suo senso di lode, di ringraziamento e, soprattutto, quello più denso e importante, cioè il senso sacrificale.

6. Giraud e la storia delle forme

⁸ J. P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la « bénédiction » juive et de l'« eucharistie chrétienne »*, en « *Revue Biblique* » 65 (1958) 371-399; Idem, *Genre littéraire et formes culturelles de l'eucharistie*. « *Nova et vetera* », en « *Ephemerides Liturgicae* » 80 (1966) 353-385.

⁹ Questo verbo ha una serie di significati, il significato letterale di “yadah” cf. יָדָה (yad, mano) è quello di tendere o allungare la mano e poi “lanciare” o “sparare”, ma più frequentemente si riferisce, in un contesto religioso, al lodare, al rendere grazie o al confessare (il nome di Dio (Hiphil) o i peccati (Hithpael)).

Cesare Giraudo, che per molti anni ha ricercato sistematicamente le origini delle anafore, ha voluto definire la sua ricerca come un “saggio di liturgia comparata”¹⁰, più precisamente un’applicazione del metodo comparativo ai testi anaforici, alla luce della storia delle forme. Secondo lui “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. E così studiare la continuità tra la confessione veterotestamentaria, la berakah e l’anafora cristiana”¹¹. La anáfora è, prima di tutto, un fatto letterario che si sviluppa da modelli veterotestamentari ebraici, passando per la benedizione, fino alla liturgia cristiana.

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, come lui la chiama) e un’apodosi all’imperativo (o sezione epicletica). A loro volta le due porzioni della struttura bipartita sono reciprocamente collegate da un rapporto di “conseguenzialità giuridica”, spesso evidenziato dalla ricorrenza della particella logico-temporale “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.

Così identifica nella Preghiera Eucaristica una “matrice eucologica” che deriva dalla תִּדְּוּחַ (*todah*) veterotestamentaria, intesa come confessione del vassallo verso il sovrano in una struttura di alleanza. Questa si articola in due sezioni: la lode anamnetico-celebrativa (che ricorda la fedeltà di Dio e l’infedeltà del popolo) e la petizione epicletica (che invoca l’intervento divino basandosi su questa memoria). Questa forma bipartita rivela una ricchezza letteraria e teologica condivisa tra preghiera veterotestamentaria, ebraica e cristiana.

Todah —dalla radice יָדָה (*yadah*, confessare)— ha un significato che esprime la relazione interpersonale; significa effettivamente “confessare il Signore” e “confessare il proprio peccato”: è l’atteggiamento di un popolo che sa di essere “alleato” con Dio.

A livello neotestamentario *yadah* è diventato *eucharistein*, rendere grazie, che viene così inteso ben oltre il significato sommario di gratitudine, di ringraziamento per un dono. “Fare eucaristia” è certamente ‘rendere grazie’, ma è soprattutto confessare culturalmente la fedeltà di Dio e confessare

¹⁰ Cesare Giraudo, SJ. “Genesi e struttura dell’anafora alla luce del metodo comparativo. Storia di una ricerca: metodologia, acquisizioni e questioni aperte” in F. TAFT et G. WINCKLER (ed.), *Comparative Liturgy: Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, OCA 265, Roma 2001, pp 563-582.

¹¹ Ibid.

la nostra infedeltà; è fare l'anamnesi di un'azione salvifica che coinvolge le relazioni interpersonali tra Dio e l'uomo, relazioni che si sono svolte in una “storia di salvezza”.

La preghiera ebraica predilige il verbo *eulogein* (benedire) a *eucharistein* (confessare), anche se a livello celebrativo saranno intercambiabili. I testi neotestamentari, invece, forse per mantenere le distanze dal giudaismo, hanno privilegiato l'antico “confessare” e lo hanno collegato all'*eucharistein*, producendo un equilibrio instabile nel processo di sostituzione.

Ma spesso nelle preghiere dell'AT e dell'ebraismo, la comunità orante, per sostenere teologicamente la petizione che sta facendo, inserisce (innesta) un testo biblico di promessa e lo fa citando direttamente la parola di Dio, che parla in prima persona. Questo elemento è tecnicamente chiamato embolismo (*embolon*: innesto) come aveva già osservato il Ligier. Tale “innesto” è largamente attestato nell'eucologia veterotestamentaria, in tutta l'eucologia giudaica e nell'eucologia cristiana anaforica e non-anaforica. Nell'anafora cristiana, si inseriscono, a mo' di embolismo, le parole stesse, in prima persona, del “testo della promessa” con cui il Signore, alla vigilia della sua passione, si è dato profeticamente nel segno del pane spezzato e del calice di sangue versato per il perdono dei peccati, per riunire i figli di Dio dispersi (Gv 11,53).

Giraud aggiunge che si dovrebbe considerare l'anafora “in parallelo con i formulari dell'eucologia non anaforica, quali —ad esempio— la benedizione del fonte, la benedizione del crisma, la benedizione degli sposi, le preghiere di assoluzione soprattutto orientali (ma anche occidentali), le preghiere dell'unzione degli infermi, i formulari di ordinazione, l'*Exultet* romano, ecc. Tutti codesti formulari sottostanno infatti a una medesima forma letteraria”.

La linea metodologica del Giraud, esposta in diversi dei suoi scritti, prova ad indicare una genesi dell'anafora non meccanicistica, ma individuata a livello di continuità della struttura letteraria oratoria dei formulari che si rifanno alla “confessione” veterotestamentaria.

7. La liturgia della Sinagoga e l'anafora cristiana. Ipotesi, difficoltà

Secondo autori come Bouyer, la preghiera sinagogale ebraica sarebbe già fissata nel primo secolo e il rito eucaristico dei primi cristiani avrebbe semplicemente mutuato la sua prima parte da un servizio di tipo sinagogale.

Tuttavia, verso la metà del XX secolo furono avviati per la prima volta studi scientifici sulla storia della liturgia sinagogale, ad opera di studiosi ebrei, tra cui soprattutto Joseph Heinemann, in

ampie pubblicazioni, ma in particolare nel suo volume fondamentale *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*¹², così come nel suo insegnamento.

Questi studi hanno messo in luce l'eccessiva semplificazione messa in atto dalle teorie che presupponevano che la preghiera ebraica fosse rimasta immutata per otto o nove secoli, dato che il più antico rituale ebraico completo conosciuto è la compilazione di Amram Gaon, che risale solo al IX secolo, cioè un secolo dopo il più antico manoscritto del *Sacramentario Gelasiano* e diversi secoli dopo le anafore cristiane attestate in papiri come quelli di Strasburgo, Barcellona o Manchester.

Di un periodo precedente abbiamo alcuni manoscritti trovati per caso nel 1896 nella *genizah* di una sinagoga del Cairo, un'antica chiesa cristiana che era stata convertita in sinagoga nell'882: alcuni di questi potrebbero risalire all'VIII secolo. Per quanto riguarda Amram Gaon (il capo della yeshiva di Sura, in Mesopotamia), egli avrebbe ricevuto l'incarico dagli ebrei di Spagna di documentare l'ordine delle preghiere e le loro leggi; tuttavia non disponiamo di un manoscritto con la versione originale del *siddur*, ma solo di versioni vive filtrate dalle tradizioni dei suoi utilizzatori. Per questo motivo, è impossibile sapere quali parole Amram abbia effettivamente scritto.

Finalmente, nel 1486, la famiglia Soncino in Italia stampò il primo *siddur*, la qual cosa rivoluzionò il modo di pregare ebraico. Le preghiere, che inizialmente erano di competenza di coloro in grado di memorizzarle e poi di coloro che avevano accesso ai rari manoscritti, divennero infatti disponibili per tutti.

Una congregazione di fedeli poteva partecipare più pienamente che mai, anziché semplicemente ascoltare passivamente l'*hazan* e recitare qualche ritornello. La stampa standardizzò il *siddur* e allo stesso tempo contribuì alla diffusione di nuove preghiere.

In sostanza: non si conosce delle liturgie ebraiche dei primi tre secoli più di quanto non si conosca delle liturgie cristiane dello stesso tempo. Tale conoscenza viene fatta cercando di stabilire la preistoria dei testi successivi, attraverso le discussioni liturgiche riportate nella Mishna (fine del II secolo) e nel Talmud (IV-V secolo), ma si basa inevitabilmente su molte congetture che per lungo tempo sono state presentate in modo acritico come certezze. Vediamo quindi che è molto rischioso trarre conclusioni troppo precise dal confronto dei testi della liturgia cristiana antica con il rituale ebraico conosciuto ai nostri giorni.

¹² Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns* (Studia judaica): 9. Berlin -New York, Walter de Gruyter, 1977. Una revisione dell'opera originariamente pubblicata in ebraico con il titolo: *Ha-Tefilah bi-tekufat ha-Tana'im yeha-Amora'im*. Cf. anche *Literature of the synagogue Edited, with introductions and notes, by Joseph Heinemann with Jakob J. Petuchowski*. Behrman House, Inc., New York, 1975. Reprint by Gorgias Press 2006. Introduction of Richard S. Sarason. Importante è anche il suo lavoro di revisione per l'edizione ebraica riveduta del 1972 del classico studio di Ismar Elbogen del 1913, *Jewish Liturgy in its Historical Development*.

Al contempo, però, a volte l'influenza del rituale ebraico non consisteva nel fatto che i cristiani adottassero le stesse usanze degli ebrei, ma che facessero il contrario per distinguersi da loro; altre volte potevano invece essere gli ebrei a dover differenziare le loro pratiche da quelle dei cristiani. Non possiamo comunque scartare del tutto la possibilità che vi siano semplicemente casi di sviluppi paralleli del tutto indipendenti, senza relazioni causali. Infine, oggi si osserva che il cristianesimo primitivo e il giudaismo tannaitico sono due religioni formatesi nello stesso periodo e nelle stesse condizioni: non c'è motivo per non ipotizzare uno sviluppo parallelo e reciproco delle due religioni, durante il quale talvolta il giudaismo ha interiorizzato le idee del suo rivale piuttosto che il contrario.

D'altra parte, c'è stata la tendenza di molti studiosi cristiani, come di molti studiosi ebrei del passato, a limitare la loro indagine sugli antecedenti ebraici esclusivamente alle tradizioni rabbiniche presenti nella Mishnah, nel Talmud e in altri scritti. Sebbene siano state queste tradizioni a formare l'ortodossia ebraica successiva e, di conseguenza, a creare l'impressione che esse avessero costituito anche la corrente dominante della pratica ebraica all'inizio del I secolo, dobbiamo guardarci dal prendere questa impressione come un dato di fatto. Il più delle volte le influenze sembrano invece provenire dalle tradizioni dei movimenti ebraici presenti nel primo secolo, ma scomparsi dalla circolazione dopo la distruzione del Tempio, piuttosto che dalle tradizioni rabbiniche codificate come giudaismo ortodosso nei secoli successivi. Il celebre liturgista Paul Bradshaw afferma che “Non abbiamo motivo di supporre che i primi convertiti cristiani provenissero dal partito farisaico, e, dalle controversie documentate nel Nuovo Testamento, abbiamo tutte le ragioni per aspettarci il contrario, e quindi dobbiamo guardare a ciò che sappiamo su altre forme di credenze e pratiche ebraiche nel primo secolo per individuare possibili influenze sulle prime tradizioni del culto cristiano”¹³.

A conferma di questo c'è il fatto che una recente, anche se controversa, scuola di studi ebraici ha sostenuto che il movimento rabbinico rimase periferico nella società ebraica almeno fino al terzo o quarto secolo dell'era cristiana, e che anche allora acquisì influenza in modo molto graduale e divenne socialmente e religiosamente dominante solo nel sesto secolo o anche più tardi. È possibile che ulteriori scoperte siano ancora da fare nella ricerca in questo campo.

¹³ Cf. Paul Bradshaw, *La Liturgia chrétienne en ses origines*, Cerf, 1995.

In una conferenza del 2007¹⁴, lo stesso Bradshaw, proponendosi di arrivare a una valutazione più realistica e di evitare molte delle false conclusioni a cui si è giunti assai spesso, diceva:

Parte del problema deriva dalla propensione di alcuni studiosi cristiani a continuare a utilizzare materiale di studio ebraico ormai obsoleto per dimostrare un collegamento tra le pratiche. Nonostante molti dei testi ebraici con i quali si cercava un parallelo fossero conosciuti solo da fonti risalenti a epoche molto più recenti del primo secolo, in passato questo non era considerato un problema: le generazioni anteriori di studiosi ebrei ritenevano che la tradizione liturgica ebraica avesse mostrato una notevole stabilità nel corso dei secoli, e quindi un riferimento a qualche usanza nel Talmud poteva essere tranquillamente considerato come una prova della sua esistenza molti secoli prima, soprattutto se ciò che veniva detto al riguardo era attribuito a qualche figura dell'antichità¹⁵.

Perciò Bradshaw ritiene sia urgente arrivare a una valutazione più realistica e rivisitare molte delle false conclusioni a cui si è giunti¹⁶. È ormai riconosciuto dall'erudizione ebraica prevalente che, come la liturgia cristiana, le pratiche ebraiche abbiano subito cambiamenti e sviluppi significativi nel corso della loro storia, e soprattutto dopo la distruzione del Tempio, che ha comportato una trasformazione fondamentale dell'ebraismo.

Per esempio, oggi gli studiosi ebrei sono quasi completamente concordi nell'affermare che il seder pasquale successivo non esisteva durante il periodo del Secondo Tempio e, sebbene alcuni abbiano tentato di ricostruire il modello rituale della festa prima della distruzione del Tempio, anche questi sforzi sono stati messi in discussione. Pertanto, gli studiosi più prudenti esiterebbero a tracciare qualsiasi parallelo diretto tra l'Ultima Cena e il seder rabbinico. Altrettanto destinati a fallire sono i frequenti tentativi di trovare strette somiglianze verbali tra i testi di preghiera ebraici tardivi e quelli dei primi cristiani.

Allo stesso modo —e cito ancora una volta il Bradshaw— anche quelle che sembrano essere le prime preghiere cristiane per i pasti, contenute nell'ordine ecclesiastico noto come *Didachè*, sono state oggetto di particolare attenzione nel tentativo di trovare dei paralleli. Bouyer, ad esempio, ha fatto la sorprendente affermazione che qui non sono state cambiate più che poche parole e frasi dal presunto originale ebraico, la *Birkat ha-mazon*, o grazia

¹⁴ Paul Bradshaw “Jewish Influence on Early Christian Liturgy: A Reappraisal”, In: *Liturgies in East and West. Ecumenical relevance of early liturgical development* p. 47-60. Acts of the International Symposium Vindobonense I, Vienna, November 17-20, 2007. Feulner, Hans-Jürgen [Publ.]. - Münster i. W. (2013).

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

dopo i pasti. Questa affermazione è diventata, alla luce delle ricerche attuali, palesemente falsa¹⁷.

8. Il canone inafferrabile: L'origine e la forma primitiva del Canone Romano, varie ipotesi

È sufficiente uno sguardo per rendersi conto che il Canone Romano presenta una struttura molto diversa da quella abbastanza lineare e chiara delle anafore orientali descritta sopra. I medievali però, non hanno discusso la questione storica del Canone; hanno accettato il testo così com'era, considerandolo in qualche modo sacro (talvolta attribuendolo, almeno in modo generale, allo stesso San Pietro), limitandosi a commentarlo e a interpretarlo misticamente e teologicamente. Allo stesso modo, autori più recenti come Gehr o Thalhoffer, appartenenti alla vecchia scuola, si sono accontentati di spiegare qua e là aggiunte o cambiamenti, principalmente sulla base delle informazioni trasmesse dal *Liber Pontificalis*; tuttavia, non si sono interessati all'indagine sull'origine e lo sviluppo dell'intero Canone.

D'altra parte, già all'inizio del XX secolo gli studiosi cominciarono a domandarsi se l'ordine ricevuto fosse l'originale. Duchesne, per esempio pensava nel fine del XIX secolo che nel Canone Romano molte parti non si trovavano nella loro posizione originaria¹⁸.

Un'ulteriore analisi della struttura del Canone e dell'ordine delle preghiere che lo compongono, la comparazione con altre preghiere antiche e alcune variazioni del suo testo nelle diverse versioni che ci sono state tramandate confermano l'impressione che molte parti non si trovino nella loro posizione originaria, il che indicherebbe la presenza di uno sviluppo storico.

Infatti, sono state trovate ragioni sia interne (una maggiore coerenza di alcuni elementi del Canone quando vengono riorganizzati secondo un ordine che sembra più naturale o logico) che esterne, come il confronto con altri riti in cui passaggi paralleli, spesso corrispondenti esattamente, si trovano in un ordine diverso.

Diverse teorie sono state proposte per spiegare quale fosse l'antico ordine degli elementi del Canone, perché e quando esso sia stato cambiato. Sebbene all'inizio del XX secolo sia stato generalmente accettato che sia avvenuta una rielaborazione, esistono teorie differenti nelle ricostruzioni concrete proposte e nella datazione di tale rielaborazione. Un'altra questione che può essere affrontata solo tramite congetture è quella della relazione tra il Canone Romano e le altre antiche Anafore liturgiche.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Cf. Louis Duchesne, *Origines du culte chrétien : étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*. Paris: Thorin. 1889.

Lo studioso che si trova di fronte a tutte queste varie ipotesi non troverà facile determinare quale di esse abbia la maggiore probabilità. Tutte, o quasi tutte, possiedono almeno un certo grado di probabilità, ma tutte presentano delle difficoltà, generalmente perché i documenti a nostra disposizione possono essere interpretati in modi diversi.

In molti autori c'è un'ottimistica fiducia di poter risolvere tutte le difficoltà con la propria teoria. Il Drews, ad esempio, è emblematico. Nel presentare la sua soluzione, che ritiene "definitiva", dice: "Tutti gli sforzi che gli interpreti della Messa hanno compiuto finora sono stati vani; ma ora spero che il loro lavoro sia giunto al termine." Tuttavia, quattro anni dopo, dopo aver letto la teoria di Baumstark, cambiò idea su un punto importante e modificò la propria teoria.

Fortescue, che aveva ironizzato sul caso di Drews, dice: "Non aggiungeremo ulteriore confusione proponendo un'altra soluzione che, come i suoi predecessori, dovrebbe risolvere tutte le difficoltà e soppiantare le altre". Tuttavia, dichiara: "sembra possibile scoprire, almeno per congettura, qualcosa in più sull'origine del nostro rito. Si può considerare certo e accettato da tutte le parti che il nostro Canone non è ora nella forma in cui fu originariamente composto. Si tratta di un riarrangiamento e quasi sicuramente di un frammento. La Messa che celebriamo oggi è una forma notevolmente abbreviata e rifatta". E continua: "Possiamo, con ragionevole certezza, distinguere due fasi in questo sviluppo: Prima, il testo del Canone in latino fu composto o tradotto dal greco. Questo ha prodotto almeno in gran parte le preghiere che conosciamo, ma in un ordine diverso. In secondo luogo, a un certo punto queste preghiere furono riarrangiate (ed abbreviate se non lo fossero già) in modo da formare il Canone gelasiano."

Tra le teorie proposte per spiegare questo, distingue Fortescue due linee principali:

C'è la scuola dei Benedettini francesi Dom Cagin e l'Abate Cabrol, che cerca la soluzione nel rito gallicano; e la scuola della maggior parte degli studiosi tedeschi, che guarda ai riti orientali (Antiochia o Alessandria).

La principale questione su cui queste scuole divergono è il luogo originario delle preghiere, ora sparse, che costituivano l'Intercessione (Cioè i due *Memento*, il *Communicantes*, il *Nobis quoque*).

I Benedettini pensano che queste preghiere una volta venissero recitate durante l'Offertorio, i tedeschi che fossero sempre appartenute al Canone, ma che un tempo si trovassero in un ordine diverso.

La lettera di Papa Innocenzo I a Decenzio è forse il documento su cui ruota la questione nel V secolo: infatti c'è una dichiarazione importante sulla lettura dei *diptychi* e quindi sul luogo dell'Intercessione. Decenzio era solito collocarla prima della forma della Consacrazione, come fa anche *de Sacramentis*. Ma Innocenzo sembra dire che dovrebbe venire dopo: "Prima devono essere

fatte le offerte e poi, quelli a favore di cui le offerte sono state fatte, dovrebbero essere nominati; dunque dovrebbero essere nominati durante i santi misteri, non nella parte che viene prima, affinché possiamo aprire la via per le preghiere che seguono attraverso i misteri stessi.”

Poiché lo stato attuale dell'Intercessione romana è uno dei principali problemi della Messa, questa dichiarazione è di grande importanza, tuttavia, siamo ben lontani dall'aver risolto la questione: Se Innocenzo intende solo che l'Intercessione debba essere fatta nel Canone invece che prima di esso, come pensano l'Abate Cabrol e Dom Cagin, non c'è dubbio che ci sia molto da dire a favore della loro teoria. Ma se intende che debba seguire la Consacrazione, abbiamo una chiara prova che a Roma una volta si manteneva l'ordine di Gerusalemme-Antiochia (e quello delle *Constituzioni Apostoliche*).

A Fortescue sembra che Innocenzo intenda proprio questo; le ultime parole paiono decisive: “ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus”. Lui non vede come questo possa essere inteso se non come significato che le preghiere seguano la Consacrazione. “Questo ci porta, conclude Fortescue, all'elemento principale della teoria di Drews. Che tutto sommato, sembra essere più probabile di qualsiasi altra”.

Ma, continua Fortescue, “la questione è tale che forse le persone avranno sempre opinioni diverse”, per cui la sua conclusione è principalmente un rimpianto per il fatto che non possiamo avere certezza sull'origine del nostro Canone.

Alla fine, l'unica cosa che si può dire che non sia una pura congettura è ciò che lui stesso stesso aveva detto all'inizio: “Si potrebbe iniziare con il *Sacramentario gelasiano* come nostra prima fonte e dire che non sappiamo come, quando o dove è stata composta la Messa romana così come vi appare. Questo eviterebbe ogni problema.”¹⁹ Anche se poi, come abbiamo visto, lo stesso Fortescue non ha resistito alla tentazione di pronunciarsi sulle ipotesi avanzate.

All'inizio del XX secolo, Herbert Lucas s. j., pur assumendo una posizione eminentemente apologetica, non manca di fare alcune importanti osservazioni sul rigore scientifico di alcune di queste posizioni: “Non si deve mai dimenticare che, sebbene l'esercizio di una congettura ragionevole non possa essere escluso completamente, la congettura è, dopo tutto, ammissibile solo quando manca una prova, diretta o indiretta; e, soprattutto, che non si dovrebbe mai ricorrere al metodo congetturale eccetto quando ci siano basi forti e positive per credere che ci sia un problema reale da risolvere. Nel caso delle formule liturgiche, per esempio, la semplice circostanza che un

¹⁹ “One could begin with the Gelasian book as our first source and say that we do not know how, when or where the Roman Mass as shown there was composed. This would save all trouble.” Adrian Fortescue *The Mass: A Study of the Roman Liturgy*. London; New York: Longmans, Green. 1914.

erudito immagina di poter disporre una serie di preghiere in un ordine più logico, o che potrebbe migliorare la loro formulazione, di per sé non costituisce una ragione sufficiente per intraprendere il compito di una ricostruzione congetturale”²⁰. E continua, citando il Brightman: “È facile confrontare i paragrafi romani con i loro paralleli nel rito siriano, e poi riordinarli in ordine siriano; ma questo difficilmente dimostra che siano mai stati collocati in quell'ordine”²¹.

Inoltre, bisogna usare grande cautela affinché non venga attribuito un peso eccessivo agli esempi di semplice parallelismo verbale tra preghiere che possono trovarsi in due o più liturgie. E a ragione, infatti, tale parallelismo verbale di per sé non prova nulla: si trovano paralleli quasi ovunque. Un autore può elencare i paralleli più evidenti tra Roma e Gerusalemme e, basandosi su di essi, ricostruire il Canone seguendo le linee della liturgia di San Giacomo. Ciò sembra convincente, fino a quando non si scopre che un altro autore individua somiglianze altrettanto evidenti con Alessandria, la Gallia o la Spagna, proponendo una riorganizzazione altrettanto ingegnosa secondo il loro ordine.

D'altra parte, le ragioni interne, come è il criterio di “una maggiore coerenza”, sono in gran parte soggettive. Ciò che può sembrare una spiegazione convincente per alcuni non risulta sufficientemente obiettiva per convincere tutti.

Lucas conclude: “Il presupposto sembra essere a favore di coloro che vogliono difendere per il Canone Romano una certa unità organica più o meno perfetta, piuttosto che a favore di quella classe di scrittori che immaginano di vedere in esso una sorta di pasticcio, di cui la maggior parte delle parti componenti si pensa siano state in qualche modo spostate dal loro posto giusto. Essi sono, non posso fare a meno di pensare, sintomatici di una certa inquietudine critica che è caratteristica del nostro tempo, e che può facilmente portare anche gli studiosi più eruditi troppo lontano nel campo delle congetture prive di fondamento. [...]”.

Più recentemente Giraud, che, come abbiamo detto, ha lavorato a fondo allo studio comparativo dell'anafora, dirà che 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, a Drews e a dom Cagin”. Egli classifica quindi l'anafora in due gruppi²²:

- Anafora a dinamica anamnetica: sono le anafore antiochene o siriano-occidentali e, perlomeno

²⁰ Herbert Lucas s.j. *Holy mass: the Eucharistic sacrifice and the Roman liturgy*. St. Louis : B. Herder ; London: Manresa Press. 1914

²¹ Ibid.

²² Ibid.

tendenzialmente, le anafore ispaniche, gallicane e ambrosiane, la cui struttura assai lineare é di facile comprensione.

- Anafore a dinamica epicletica: sono le anafore caldee (Addai e Mari e Sarar), le anafore alessandrine e il canone romano.

9. Difficoltà inerenti a qualsiasi tentativo di ricostruzione storica

A questo punto, consentitemi una digressione che mi sembra di grande importanza. A volte coloro che fanno ricerca storica hanno un atteggiamento che ricorda quello di chi, leggendo un giallo, cerca per deduzione di scoprire l'autore del crimine. In questo caso, sarebbe logico partire dal presupposto che il colpevole debba necessariamente essere uno dei personaggi citati a un certo punto della storia, anche se alla fine, nelle opere più riuscite del genere, è quello che meno ci si immagina. Ma non si verificherà mai un caso di trama così maldestra che nel finale della storia l'assassino finisca per essere qualcuno che non è mai apparso prima sulla scena, che non solo non è mai stato menzionato, ma che non è nemmeno in relazione con nessuno dei personaggi della storia.

Nella vita reale, tuttavia, non si può escludere che il “colpevole” di un reato sia una persona del tutto sconosciuta, di cui non si è mai avuto notizia; anzi, non di rado questo è proprio questo il caso.

Ed è proprio ciò che si verifica molto spesso nella ricerca e nella ricostruzione storica: l'autore di un dato testo non deve necessariamente essere uno dei noti autori dell'epoca; la tentazione di attribuirlo sistematicamente a uno di loro denoterebbe l'atteggiamento inadeguato del lettore di romanzi gialli di cui ho appena parlato.

Un altro paragone valido è quello del ricercatore che si trova di fronte al materiale raccolto come se si trovasse di fronte a un'acozzaglia di pezzi di un puzzle che ha trovato per caso e che è ostinato a combinare ed incastrare, senza ricordarsi che non ha alcuna certezza che i pezzi che ha trovato siano completi, o addirittura che appartengano tutti a un unico puzzle. A questo proposito, si potrebbero applicare le parole che Shakespeare mette in bocca al suo Amleto: “There are more things on heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy.” (“Ci sono più cose in cielo e in terra, Orazio, di quante ne sogni la tua filosofia”).

10. Elemento chiave spesso trascurato: la cultura orale come contesto culturale

Il già citato Heinemann avvertiva gli studiosi di non applicare gli strumenti della critica testuale, sviluppata per la trasmissione scritta, ai formulari liturgici ebrei, che derivano dall'oralità. Questo si vede quando, una volta fissati anche in forma scritta, tali formulari mantengono caratteristiche orali nei risorsi letterari come parallelismi, simmetrie e sinonimi.

Lo stesso criterio dovrebbe essere applicato alla liturgia cristiana antica, anch'essa sviluppatasi in una cultura orale. Giraudò dirà, mettendo in guardia dai pericoli di una visione sbagliata: “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”²³.

Metzger descrive le difficoltà inerenti come segue:

Le vestigia che sono sfuggite alle varie cause di distruzione e al deterioramento dovuto al tempo rappresentano solo una parte, a volte estremamente ridotta, dei monumenti e degli scritti che potevano esistere in un determinato luogo in una determinata epoca. Inoltre, i cristiani moderni che vogliono studiare la liturgia dei primi secoli devono fare una vera e propria acrobazia mentale. Sono talmente abituati a rituali scritti, completi e obbligatori, che rischiano di proiettare il modo di funzionamento attuale della liturgia sui primi secoli della Chiesa. La verità è che per il primo millennio la liturgia è stata organizzata secondo pratiche molto diverse dalle nostre: tradizione orale e autonomia istituzionale erano la regola. Per questo motivo, la documentazione disponibile sui primi secoli è per forza di cose limitata, e la sua interpretazione è tanto più difficile in quanto ci si chiede continuamente se si tratti di un campione sufficientemente rappresentativo.²⁴

La cultura orale è infatti un aspetto fondamentale per comprendere la liturgia del primo millennio. Ma concetti come apprendimento e trasmissione “a memoria”, ad essa strettamente legati, non hanno in questo caso il significato che evocano per noi, cioè un testo fisso che si impara memorizzando fedelmente e poi si ripete tale e quale. Infatti, la cultura orale include sempre in qualche misura un elemento di “improvvisazione” che porta a un'inevitabile variabilità del testo, che pur conservando la sua identità essenziale è “incarnato” in formulazioni diverse. “Riproduzione fedele” in queste culture non è sinonimo di “letteralità” (che, come lo dice il nome stesso, presuppone l'esistenza di “lettere”, che però per definizione qui non ci sono, visto che si parla proprio di trasmissione “orale”).

²³ Ibid.

²⁴ “One should not forget either the destruction that can be termed natural, through the wear and tear on the books destined not to remain in good order in libraries but to pass from hand to hand for repeated use. As a result, the vestiges that have escaped the various causes of destruction and the deterioration due to time represent only a part, sometimes extremely small, of the monuments and writings that may have existed in a given place at a given time. Furthermore, modern Christians who want to study the liturgy of the first centuries must turn a real mental somersault. They are so used to written rituals, complete and obligatory, that they risk projecting the present mode of functioning onto the first centuries of the Church. The truth is that for the first millennium, the liturgy was organized according to practices other than our own: oral tradition and institutional autonomy were the rule. For this reason, the available documentation concerning the early centuries is perforce limited, and its interpretation is the more difficult as one is constantly wondering whether it amounts to a sufficiently representative sample.” Marcel Metzger. *History of the Liturgy. The Major Stages*. The Liturgical Press. Collegeville, Minnesota, 1997, p. 8.

Anche il termine “improvvisazione”, che, come abbiamo appena detto, è strettamente legato alla cultura orale, è causa di equivoci. Perché in epoca moderna “improvvisazione” è esattamente il contrario dell'idea di “previsione”; è sinonimo di “imprevedibilità”, “irriflessione”, qualcosa che non è stato preparato in anticipo e in molti contesti ha meritatamente acquisito una connotazione fortemente negativa.

Ma, nella cultura orale (predominante nella cultura antica, ma ancora presente in tempi recenti presso alcuni popoli) è esattamente il contrario: l'improvvisazione implica una preparazione anticipata, non a livello di previsione dettagliata di ciò che deve essere detto o fatto in ciascuna delle sue parti e dettagli, ma nella lunga e difficile acquisizione dell'abitudine che consentiva all'improvvisazione di essere sempre “sotto controllo”.

La differenza tra l'improvvisazione e la lettura di un testo stabilito in precedenza (e questo vale sia per la letteratura che per la musica) potrebbe essere paragonata alla differenza tra chi solo è in grado di leggere correttamente un testo scritto in una lingua di cui conosce la fonetica, le regole di pronuncia e almeno vagamente il vocabolario e chi è in grado di trasmettere lo stesso contenuto parlando in una lingua che padroneggia.

Nel caso dell'improvvisazione, ciò che è “previsto”, ciò che è già “sistemato”, è il regolamento dell'improvvisazione, la sua ‘grammatica; una volta che questo è padroneggiato, è possibile esprimere fedelmente i contenuti senza avere un testo fisso. Sia detto per inciso che questo regolamento costituisce per altro un'efficace protezione contro la mediocrità.

L'improvvisazione, intesa come era intesa in quel contesto, lungi dal “rendere le cose più facili”, le rende molto più complesse, poiché non si tratta di fare spontaneamente ciò che viene in mente. Da un lato, è necessario conoscere le regole dell'improvvisazione, il che implica un lungo processo di acquisizione di queste regole, dall'altro, bisogna avere un bagaglio sufficiente di elementi (equivalente al “vocabolario” nel esempio di sopra) da utilizzare per dare contenuto a questa improvvisazione e, soprattutto, bisogna essere in grado di prevedere, strada facendo, dove si andrà a parare.

Su questo bagaglio di risorse dice il Giraud:

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 é 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 tramandato²⁵.

Questo ricco mondo della cultura orale e le sue caratteristiche sono state ignorate negli ultimi secoli, quando si pensava che la memoria e l'improvvisazione fossero qualcosa di imperfetto e difettoso nel mondo della comunicazione, come se si trattasse solo di un'opera di cultura scritta "mancata". La trasmissione scritta ed il successivo processo di decodificazione di un testo già fissato hanno costituito ormai il paradigma della fedeltà all'"originale".

Solo all'inizio del XX secolo si è cominciato a studiare seriamente la cultura orale e a scoprire la sua ricchezza culturale e soprattutto la sua importanza per capire le culture antiche. Un pioniere in questo senso è stato il gesuita francese Marcel Jousse (1886-1961), nato in un ambiente rurale della Francia che conservava ancora molto della cultura orale. Egli ha riflettuto su di essa dopo aver acquisito una profonda formazione scientifica e realizzato studi di sociologia del linguaggio. Si interessò in particolare a quelli che chiamava i popoli "verbomotori"²⁶, applicandosi soprattutto allo studio della trasmissione della cultura religiosa nel giudaismo biblico e successivo, proponendo nuovi modi di comprendere questa letteratura che potevano essere applicati a temi difficili come la "questione sinottica" nello studio del nuovo testamento. È stato professore di *anthropologie linguistique* nella *École d'Anthropologie* e direttore del *Laboratoire de rythmo-pédagogique de Paris*. I suoi corsi alla *École d'Anthropologie de Paris*, alla Sorbona e al *Collège de France*, fra il 1920 e il 1950, erano sempre affollatissimi²⁷.

In seguito, anche altri ricercatori si sarebbero dedicati allo studio delle culture orali sia dall'antichità o dal Medioevo, sia da popoli geograficamente isolati. La popolarizzazione di alcuni di questi aspetti di contrasto culturale raggiunse il suo apice con la pubblicazione nel 1962 dell'opera di ampia divulgazione *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, cioè, *La galassia Gutenberg* di Marshall McLuhan²⁸.

²⁵ Ibid.

²⁶ L'unica opera che pubblicò fu : *Études de psychologie linguistique. Le Style oral rythmique et némotéchnique chez les Verbo-moteurs*. Paris, Gabriel Beauchesne, Éditeur, 1925. Postumamente Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*. Tomo I Paris : Les Éditions Resma, 1969. E posteriormente i tre volumi insieme furono pubblicati per Gallimard en 2008.

²⁷ L'Association Marcel Jousse ha pubblicato i suoi corsi originali inediti distribuiti così : 12 lezioni *École d'Anthropobiologie* 1948, 246 lezioni alla Sorbonne 1931-1957, 300 lezioni a la *École de Hautes Études* 1934-1945, 351 lezioni *École d'Anthropologie* 1932-1951 e circa 90 lect *Laboratoire de rythmo-pédagogique*. Un totale di 20.000 pagine.

²⁸ McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: the making of typographic man*. Toronto, Canada: University of Toronto Press. 1962

Negli anni Sessanta Joseph Heinemann ha evidenziato nel ambito della liturgia ebraica l'importanza di tenere in conto la cultura orale: secondo lui le preghiere ebraiche erano originariamente creazioni della gente comune. Gli idiomi e le forme di preghiera caratteristici, ed in effetti le stesse preghiere statutarie della sinagoga, non erano in primo luogo prodotti della deliberazione dei rabbini nelle loro accademie, ma erano piuttosto le improvvisazioni spontanee e sul posto della gente che si riuniva in varie occasioni per pregare nella sinagoga. Poiché le occasioni e i luoghi di culto erano numerosi, era naturale che dessero origine a un'abbondanza di preghiere, che presentavano un'ampia varietà di forme, stili e modelli.

Così, la prima fase dello sviluppo della loro liturgia fu caratterizzata dalla diversità e dalla varietà e il compito dei rabbini fu quello di sistematizzare e imporre un ordine a questa molteplicità di forme, modelli e strutture. Sempre secondo l'Heinemann, questo compito fu intrapreso a posteriori; solo dopo che le numerose preghiere erano nate e divenute familiari alle masse, i Saggi decisero che era giunto il momento di stabilire una qualche misura di uniformità e standardizzazione. Solo allora procedettero a ispezionare attentamente le forme e i modelli esistenti, a squalificarne alcuni e ad accettarne altri, a decidere quali preghiere dovevano essere obbligatorie in quali occasioni e con quali preghiere un uomo "adempiva ai suoi obblighi". Questo processo di standardizzazione avvenne solo gradualmente.

Sebbene alcune delle sue conclusioni siano state contestate da studiosi ebrei più recenti —per esempio, che si potesse tracciare una linea evolutiva diretta da quelle che egli chiamava "le creazioni della gente comune" ai successivi testi di preghiera rabbinici—, tuttavia molto di ciò che egli scrisse è diventato generalmente accettato, in particolare l'opinione che non sia mai esistito un unico testo standard originale di preghiere ebraiche, ma piuttosto un'ampia gamma di varianti esistenti tra i diversi gruppi ebraici. Alcune di queste varianti precedenti possono infatti essere individuate nelle prescrizioni successive.

Heinemann vede il lavoro dei primi rabbini nello stabilire la struttura e il contenuto di base di ciascuna delle principali rubriche liturgiche —la sequenza dell'Amidah e le benedizioni che circondano la recita dello Shema— incluso il numero e la progressione tematica delle singole benedizioni e le loro formule benedicienti di apertura e conclusione, ma non la loro esatta formulazione. La formulazione precisa delle preghiere, sempre secondo Heinemann, sarebbe stata improvvisata di volta in volta da chi le recitava, utilizzando sicuramente frasi di uso comune e un vocabolario stereotipato, con la ripetizione di alcune espressioni felici, come è tipico della recitazione e della trasmissione orale.

Molti studiosi accettano oggi una versione più circoscritta della tesi di Heinemann sulla fluidità iniziale nella formulazione precisa delle preghiere, ma il contributo duraturo di questo autore agli studi liturgici ebraici è stato il suo lavoro sulla retorica e sullo stile dei diversi generi di preghiera (le loro “forme e modelli” retorici). Egli ha associato in modo convincente i diversi tratti retorici e stilistici alle diverse funzioni e contesti situazionali dei generi di preghiera (come la preghiera pubblica, la preghiera privata, le litanie da recitare in processione, le preghiere penitenziali per le situazioni di estrema necessità, ecc.).

Nell’ambito cattolico, fu soltanto nel 1981 con l’opera di Allan Bouley, O.S.B. che porta il suggestivo titolo *Dalla libertà alla formula: L'evoluzione della preghiera eucaristica dall'improvvisazione orale ai testi scritti*²⁹ che la questione viene affrontata in modo sistematico e approfondito. Stabilendo chiaramente la coesistenza della preghiera libera, della preghiera scritta individuale e dell’inizio di formule fisse, l’anafora eucaristica classica può ora essere compresa in termini che non richiedono un collegamento diretto tra le frammentarie e disparate testimonianze manoscritte. Si fornisce pertanto un bilanciamento alle opere che si occupano della preghiera eucaristica solo attraverso uno studio testuale e risolvono i problemi in termini di formule fisse.

D'altra parte, si cercano di individuare le ragioni che hanno spinto la preghiera libera e individuale a cedere il passo a formule fisse che sarebbero le stesse in Oriente come in Occidente: la preoccupazione per l'ortodossia, l'influenza delle sedi ecclesiastiche dominanti, la frequenza delle celebrazioni e le limitate doti del celebrante.

Per concludere, vorrei mostrarvi un esempio concreto di questa identità profonda, rigorosamente fedele al contenuto ma allo stesso tempo decisamente lontana dalla “letteralità” come la intendiamo nei tempi moderni della cultura scritta, e soprattutto della stampa.

A questo scopo ho scelto di utilizzare il racconto dell'istituzione dell'Eucaristia contenente le parole della Consacrazione, confrontando il modo in cui esso appare in un campione preso della foresta di anfore orientali e occidentali arrivate fino a noi. Non solo perché queste parole costituiscono una parte centrale dell'anafora, ma anche perché intendono riprodurre fedelmente il testo trasmesso dalla Sacra Scrittura. Ma c'è l'ulteriore particolarità che tale testo è giunto fino a noi in quattro versioni diverse (i tre Vangeli sinottici e San Paolo), che a loro volta mostrano lo stesso fenomeno che abbiamo descritto sopra: unità e identità essenziali, ma concretizzate in forme redazionali assai diverse.

²⁹ Allan Bouley. *From Freedom to Formula: The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1981. *Studies in Christian Antiquity*, Vol. 21.

In particolare, vorrei sottolineare come da un lato i testi liturgici riproducano elementi delle quattro fonti scritturali, combinandoli abbastanza liberamente e aggiungendo pure nuovi termini ed espressioni secondari assolutamente assenti nei testi scritturali, e come dall'altro presentino brani con coincidenze “intersecanti” tra le formulazioni orientali e occidentali.

Conclusioni

È urgente una seria revisione della metodologia utilizzata per lo studio dello sviluppo della liturgia nel primo millennio, e in particolare dell'anafora. La metodologia solitamente utilizzata, che cerca di ripristinare un ipotetico “urtext” applicando i principi sviluppati nel XIX secolo per realizzare una “edizione critica” di un testo classico, presuppone l'esistenza, a un certo punto, di un testo unico prodotto da un Virgilio, un Cicerone o un Orazio. Tuttavia, questo metodo, applicato a testi liturgici (sia cristiani che ebraici) nati in un contesto totalmente diverso, è chiaramente inadeguato. Diventa dunque necessaria una revisione della visione abituale, che tenga conto delle caratteristiche della cultura orale in cui i testi liturgici sono nati e che è stata presente in qualche forma fino all'epoca carolingia e anche dopo (sarebbe interessante applicare questa prospettiva, per esempio, allo studio delle abbondanti varianti di testi più recenti come le “apologie” e altri testi corrispondenti alle cosiddette “parti molli” della liturgia). Una lettura alla luce della cultura orale, che, per quanto più limitata nel corso del tempo, era ancora predominante, e del suo “parente prossimo”: l'improvvisazione sulla base di schemi prefissati, potrebbe far luce su aspetti in cui l'identità essenziale e allo stesso tempo l'aggiunta o la sottrazione di elementi, così come le variazioni di vocaboli ed espressioni, non si spiegano a sufficienza se viste come varianti testuali dovute all'intervento di un copista in un contesto di cultura scritta.

D'altra parte, questi testi, pur essendo nati in un contesto di oralità di cui crediamo sia essenziale tenere conto, sono stati gradualmente fissati nella scrittura; questo fatto non va neppure trascurato, in quanto i testi inizialmente orali sono poi giunti a costituire una realtà ibrida dal punto di vista della loro trasmissione, portando infine al solo testo scritto, motivo per cui vanno considerati come testi legati non solo all'oralità, ma anche alla scrittura.

Nota esplicativa delle tabelle

Per dare un esempio delle coincidenze e delle discrepanze tra anafore di origine diversa che potrebbero essere spiegate dall'ipotesi di un'improvvisazione nel contesto della cultura orale, prenderemo un elemento che, con l'eccezione del già citato caso dell'anafora di Addai e Mari, è comune a tutte: le parole dell'istituzione e il loro contesto.

Innanzitutto confronteremo il canone romano con i quattro luoghi della Scrittura che ne fungono da fonte (Seguiamo per questo il testo latino della *Vetus latina*).

Il canone romano coincide principalmente con il testo del Vangelo di Matteo, ad eccezione delle parole “*Simili modo postquam cœnatum est*” che trovano un parallelo solo in ICor e in Luca, che riportano entrambi lo stesso testo: “*Similiter ... postquam cœnavit*”.

D'altra parte, il “*pro vobis*” della consacrazione del *Sanguis* si trova solo nel Vangelo di Marco.

Confronteremo poi il canone romano con altre anafore della tradizione occidentale e orientale.

Vedremo che la maggior parte degli elementi del Canone Romano che non sono presenti nella Scrittura³⁰, si trovano anche in una o nell'altra delle anafore poste in parallelo. Questi elementi, presentano coincidenze piuttosto con il testo di San Paolo da I Corinzi che va in una colonna alla fine.

Nella seconda tabella le colonne corrispondono ai riti occidentali: Romano, Gallicano, Mozarabico e il testo citato nel *De Sacramentis* IV, 6, 27, considerato oggi come autentico di Sant' Ambroggio.

Poi i seguenti esempi di tipo antiocheno: Teodoro di Mopsuestia, la anafora maronita conosciuta come “*Sharar*”, il testo delle *Constitutiones Apostolicae* e quello di Ippolito,

Infine, il gruppo di anafore della tradizione alessandrina (quella custodita nella John Rylands Library è dal VI secolo), l'*Anaphora Cyrilli Alexandrini*, la recensio *Coptica Anaphorae S. Marci Graecae*, l'*Anaphora Basilii Caesariensis Alexandrina*, tutto questo confrontato con quella di San Marco, che, ripetuto nella prima colonna, funge da collegamento tra i due gruppi.

I testi sono presi da Hänggi, Pahl *Præx eucharistica; textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* Fribourg, Éditions universitaires, 1968.

³⁰ Il testo del canone include tra parentesi la formulazione del Canone per il Giovedì santo e le parti aggiunte da una mano più tarda nel cosiddetto “*Canon dominicus papae Gelasii*” (Missale di Stowe Roy. Irish Acad. Dublin, Ms. D II 3).

Spiegazione dei font e dei segni utilizzati:

Grassetto: elementi in comune con le fonti bibliche o con un'altra anafora.

Corsivo: si trovano solo nel canone romano rispetto agli altri esempi della tabella.

Sottolineato: elementi in comune ma spostati.

CANON ROMANUS	<i>Mt.</i>	<i>Mc.</i>	<i>Lc.</i>	<i>ICo.</i>
	<p>Prima autem die azymorum [...]</p> <p>Vespere autem facto,</p> <p>discumbebat cum duodecim discipulis suis.</p> <p>Et edentibus illis[...]</p>	<p>Et primo die azymorum quando Pascha immolabant, Vespere autem facto, venit <u>cum duodecim</u>. Et discumbentibus eis,</p> <p>et manducantibus...</p>	<p>Venit autem dies azymorum, in qua necesse erat <u>occidi</u> pascha. [...]. Et cum facta esset hora,</p> <p>discubuit, et duodecim apostoli cum eo. [...]</p> <p>Et accepto calice gratias egit, et dixit : Accipite, et dividite inter vos. Dico enim vobis quod non bibam de generatione vitis donec regnum Dei veniat.</p>	<p>Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis, quoniam</p>
<p><i>Qui pridie quam pateretur,</i></p> <p>accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas et elevatis oculis in cælum ad te</p>	<p>Cœnantibus autem eis, accepit Iesus panem</p>	<p>manducantibus illis accepit Iesus panem</p>	<p>et accepto pane</p>	<p>Dominus Iesus in qua nocte tradebatur</p> <p>accepit panem</p>

<p><i>Deum Patrem suum omnipotentem tibi gratias agens benedixit fregit deditque discipulis suis dicens:</i></p>	<p>et gratias agens et benedixit ac fregit deditque discipulis suis dicens</p>	<p>et benedicens fregit et dedit eis dicens</p>	<p>gratias egit et fregit et dedit eis dicens</p>	<p>et gratias agens fregit et dixit</p>
<p>Accipite et manducate ex hoc omnes: Hoc est enim corpus meum</p>	<p>Accipite et comedite Hoc est corpus meum</p>	<p>Sumite Hoc est corpus meum</p>	<p>Hoc est corpus meum quod pro vobis datur. Hoc facite in meam commemorationem.</p>	<p>Accipite et manducate Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur. Hoc facite in meam commemorationem.</p>
<p>Simili modo <u>postquam cœnatum est accipiens et hunc præclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas:</u></p> <p><i>item tibi gratias agens benedixit deditque discipulis suis dicens:</i></p>	<p>et accipiens calicem gratias egit et dedit illis dicens:</p>	<p>et accepto calice gratias agens dedit eis et biberunt ex illo omnes Et ait illis:</p>	<p>Similiter et calicem, postquam cœnavit dicens:</p>	<p>Similiter et calicem, postquam cœnavit dicens:</p>

<p><i>Accipite et bibite ex eo omnes.</i> Hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni testamenti <i>mysterium fidei:</i> qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum</p>	<p>Bibite ex hoc omnes Hic est enim sanguis meus, novi testamenti qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum</p>	<p>Hic est sanguis meus, novi testamenti qui pro multis effundetur.</p>	<p>Hic est calix novum testamentum in sanguine meo qui pro vobis fundetur.</p>	<p>Hic calix novum testamentum est in <u>meo sanguine</u></p>
<p><i>Hæc <u>quotiescumque</u> feceritis in mei memoriam <u>facietis</u>.</i></p>	<p><i>Dico autem vobis: non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei. (Cf. Mc. Supra)</i></p>		<p>[Hoc facite in meam commemorationem] <i>[Vide supra]</i> <i>[Dico enim vobis quod non bibam de generatione vitis donec regnum Dei veniat.]</i> <i>[Vide supra]</i></p>	<p>Hoc facite quotiescumque bibetis in meam commemorationem. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat.</p>

MARCI EVAN.	Theod. Mops.	Sharar	Const. Apost.	Hyppol.	ICor
<p>Qui ipse Dominus et Deus, et summus rex noster Iesus Christus nocte qua tradebat seipsum pro peccatis nostris,</p> <p>et mortem pro omnibus subibat carne,</p>	<p>Qui cum apostolis suis</p> <p>ea nocte qua traditus est,</p>	<p>Memoriam facimus, Domine, passionis tuae,</p> <p>quemadmodum docuisti nos.</p> <p>In qua nocte tradebaris Iudaeis,</p>	<p>Memores igitur eorum, quae propter nos pertulit, gratias agimus tibi, Deus omnipotens, non quantum debemus, sed quantum possumus, et mandatum eius implemus.</p> <p>In qua enim nocte tradebatur,</p>	<p>Qui</p> <p>cumque traderetur</p> <p>voluntariae passioni, ut mortem solvat</p> <p>et vincula diaboli dirumpat, et infernum calcet et iustos illuminet, et terminum figat et resurrectionem manifestet,</p>	<p>Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis, quoniam</p> <p>Dominus</p> <p>Iesus in qua nocte tradebatur</p>

<p>recumbens cum sanctis discipulis et apostolis,</p> <p>accepit pa- nem in sanctas, et immaculatas, et inculpatas manus suas, suspiciens in caelum ad te Patrem suum, Deumque nostrum et Deum universorum, gratias egit, benedixit,</p> <p>sanctificavit, fregit, deditque sanctis et beatis discipulis et apostolis dicens:</p>	<p>celebravit mysterium hoc magnum, tremendum, sanctum et divinum: accipiens pa- nem</p> <p>in manibus suis sanctis,</p> <p>benedixit</p> <p>et fregit, deditque</p> <p>discipulis suis</p> <p>et dixit:</p>	<p>accepisti, Domine, pa- nem in manus tuas puras et sanctas,</p> <p>et elevasti oculos in caelum ad Patrem tuum glorio- sum,</p> <p>benedixisti, signasti, sanctificasti, Domine, fregisti et dedisti</p> <p>discipulis tuis, beatis apostolis, et dixisti eis:</p>	<p>sumpsit pa- nem</p> <p>sanctis et immaculatis</p> <p>manibus suis et elevatis oculis ad te, Deum suum et Patrem,</p> <p>fregit ac dedit</p> <p>discipulis</p> <p>dicens:</p>	<p>accipiens pa- nem,</p> <p>gratias tibi agens</p> <p>dixit:</p>	<p>accepit pa- nem</p> <p>et gratias agens</p> <p>fregit</p> <p>et dixit</p>
--	---	--	--	--	---

<p>Accipite, comedite. Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur, et distribuitur in remissionem peccatorum.</p>	<p>Hoc est corpus meum, quod pro vita mundi frangitur in remissionem peccatorum.</p>	<p>Hic panis est corpus meum, quod pro mundi vita frangitur et datur, et erit sumentibus in remissionem delictorum et veniam peccatorum; accipite et manducate ex hoc, et sit vobis ad vitam aeternam.</p>	<p>Hoc est mysterium novi testamenti, accipite ex eo, manducate: hoc est corpus meum, quod pro multis frangitur in remissionem peccatorum.</p>	<p>Accipite, manducate, Hoc est corpus meum quod pro vobis confringetur.</p>	<p>Accipite et manducate Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur. Hoc facite in meam commemorationem.</p>
<p>Similiter et calicem postquam cenavit accipiens, miscensque vino et aqua, suspiciens in caelum ad te Patrem suum, Deumque nostrum, et Deum universorum, gratias egit, benedixit,</p>	<p>Similiter et super calicem gratias egit,</p>	<p>Etiam super calicem similiter</p>	<p>Similiter calicem ex vino et aqua mixtum</p>	<p>Similiter et calicem</p>	<p>Similiter et calicem, postquam cœnavit</p>

<p>sanctificavit, implevit Spiritu sancto, et tradidit sanctis et beatis discipulis suis et apostolis dicens:</p>	<p>et dedit illis</p>	<p>laudasti, glorificasti</p>	<p>sanctificavit et dedit iis</p>		
<p>Bibite ex eo omnes. Hic est</p> <p>sanguis meus Novi testamenti, qui pro vobis et multis effunditur, et distribuitur in remissionem peccatorum.</p> <p>Hoc facite</p>	<p>Hic est</p> <p>sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effunditur</p> <p>in remissionem peccatorum. Accipite igitur vos omnes, edite ex hoc pane, et bibite ex hoc calice,</p> <p>et ita facite quotiescumque congregabimini</p>	<p>Hic calix</p> <p>[est] sanguis meus testamenti novi, qui pro multis effundetur</p> <p>in remissionem peccatorum; accipite</p> <p>et bibite ex eo omnes, et prosit ad redemptio- nem delictorum et ad remissionem peccato- rum, et ad vitam aeter- nam. Amen.</p>	<p>Bibite ex eo omnes, hic est</p> <p>sanguis meus, qui pro multis effunditur</p> <p>in remissionem peccatorum;</p> <p>hoc facite</p>	<p>Hic est</p> <p>sanguis meus, qui pro vobis effunditur.</p> <p>Quando hoc facitis,</p>	<p>Hic calix novum testamen- tum est in meo sanguine.</p> <p>Hoc facite quotiescumque bibetis</p>
<p>dixitque:</p>	<p>dixitque:</p>	<p>et dixisti, Domine:</p>	<p>dicens:</p>	<p>dicens:</p>	<p>dicens:</p>

in meam commemorationem.	in mei memoriam.		in meam commemorationem;	meam commemorationem facitis.	in meam commemorationem.
<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem meam annuntiabitis, et resurrectionem meam, et ascensionem confitebimini, donec veniam.</p>		<p>Quotiescumque enim ex hoc sancto corpore illo manducaveritis, et ex hoc calice vitae et redemptionis biberitis, mortis</p> <p>et resurrectionis Domini vestri memoriam faciatis</p> <p>usque ad diem magnum adventus eius. P.: Mortis tuae, Domine, memoriam facimus, etc.</p>	<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et bibetis hunc calicem, mortem meam annuntiabitis,</p> <p>donec veniam.</p>		<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis</p> <p>donec veniat.</p>

MARC (Vide supra)	J. RYLANDS LIBR.	CYR. ALEX.	BAS. ALEX.	ICor
Qui ipse	Quoniam ipse	Quippe Filius tuus unigenitus		
Dominus et Deus,	Dominus et Deus	Dominus, Deus,		
et summus rex noster	et salvator	salvator		
	et summus rex noster	et rex noster		
Iesus Christus	Iesus Christus,	omnium Iesus Christus,		Dominus Iesus
			Reliquit nobis hoc magnum pietatis mysterium.	
nocte qua tradebat seipsum	nocte qua tradebat seipsum	ea nocte qua tradidit se ipsum,	Cum enim traditurus foret se ipsum	in qua nocte tradebatur
		ut pateretur		
pro peccatis nostris, et mortem	pro peccatis nostris et perferebat mortem	pro peccatis nostris, ante mortem, quam propria sua voluntate suscepit	in mortem	
		pro nobis omnibus. <i>P.: Credimus.</i>	pro mundi vita. <i>P.: Credimus.</i>	
pro omnibus subibat carne, recumbens cum sanctis discipulis et apostolis, accepit panem	pro omnibus,			
	panem accepit	Accipit panem in manus suas	Accipit panem	accepit panem
in sanctas, et immaculatas, et inculpatas	in sanctas et immaculatas	sanctas, immaculatas,	in sanctas, immaculatas,	
		puras, beatas,	et beatas	
	et intemeratas			
manus suas,	manus suas,	et vivificantes,	suas manus,	

<p>suspiciens in caelum</p> <p>ad te Patrem suum, Deumque nostrum et Deum universorum, gratias egit, benedixit,</p> <p>sanctificavit,</p> <p>fregit, deditque sanctis et beatis discipulis et apostolis dicens: (elata voce) Accipite, comedite.</p> <p>Hoc est corpus meum,</p> <p>quod pro vobis frangitur,</p> <p>et distribuitur in remissionem peccatorum. <i>P.: Amen.</i></p> <p>Similiter et calicem postquam caenavit accipiens,</p>	<p>suspexit in caelum</p> <p>ad te, Deus, suum Patrem,</p> <p>gratias egit, benedixit,</p> <p>sanctificavit,</p> <p>fregit, dedit sanctis discipulis et apostolis dicens: Accipite, manducate ex hoc omnes.</p> <p>Hoc meum est corpus novi testamenti, et quod pro multis distribuitur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem.</p> <p>Similiter, postquam cenavit, accepit calicem,</p>	<p>et suspexit in caelum,</p> <p>ad te Deum Patrem suum,</p> <p>et omnium Dominum, et gratias egit. <i>P.: Amen.</i> Et benedixit illum. <i>P.: Amen.</i> Et sanctificavit illum. <i>P.: Amen.</i> Et fregit illum, et dedit illum suis discipulis sanctis, et apostolis puris dicens: Accipite, manducate ex eo vos omnes.</p> <p>Hoc est corpus meum</p> <p>quod pro vobis frangitur, et pro multis tradetur</p> <p>in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem. <i>P.: Amen.</i> Similiter et calicem post cenam,</p>	<p>cumque aspexisset in excelsa caelorum</p> <p>ad te Patrem suum, Deum nostrum et Deum universorum, gratias egit. <i>P.: Amen.</i> Benedixit. <i>P.: Amen.</i> Sanctificavit. <i>P.: Amen.</i> Fregit, dedit sanctis suis discipulis et apostolis dicens: Accipite, manducate.</p> <p>Hoc est corpus meum</p> <p>quod pro vobis et multis frangitur et datur</p> <p>in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem.</p> <p>Similiter et calicem postquam cenassent,</p>	<p>et gratias agens</p> <p>fregit</p> <p>et dixit Accipite et manducate</p> <p>Hoc est corpus meum</p> <p>quod pro vobis tradetur.</p> <p>Hoc facite in meam commemorationem.</p> <p>Similiter et calicem, postquam cœnavit</p>
---	---	--	---	---

<p>miscensque vino et aqua, suspiciens in caelum ad te Patrem suum, Deumque nostrum, et Deum universorum, gratias egit, benedixit, sanctificavit, implevit Spiritu sancto, et tradidit sanctis et beatis discipulis suis et apos- tolis dicens: Bibite ex eo omnes. Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro vobis et multis effunditur, et distribuitur in remissionem pecca- torum. P.: Amen. Hoc facite in meam commemora- tionem.</p>	<p>gratias egit, communicavit cum propriis suis discipulis et apos- tolis dicens: Bibite omnes ex eo. Hic meus est sanguis qui pro vobis et pro multis effunditur et datur in remissionem pecca- torum. Hoc facite in meam commemora- tionem.</p>	<p>miscuit vino et aqua, et gratias egit. <i>P.: Amen.</i> et benedixit eum. P.: Amen. et sanctificavit eum. P.: Amen. et gustavit, deditque eum suis, praeclaris, sanctis discipulis et apos- tolis dicens: Accipite, bibite ex eo vos omnes. Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro vobis effunditur et pro multis dabitur in remissionem pecca- torum. Hoc facite in meam commemora- tionem. <i>Amen.</i></p>	<p>cum miscuisset ex vino et aqua, gratias egit. <i>P.: Amen.</i> benedixit. P.: Amen. sanctificavit. P.: Amen. gustavit, et iterum dedit sanctis suis discipulis et apos- tolis dicens: Accipite, bibite ex eo omnes. Hic est sanguis meus novi testamenti qui pro vobis et multis effunditur in remissionem pecca- torum. Hoc facite in meam commemora- tionem.</p>	<p>dicens: Hic calix novum testamentum est in meo sanguine. Hoc facite quotiescumque bibetis in meam commemora- tionem.</p>
--	--	--	--	---

<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis,</p> <p>mortem meam annuntiabitis,</p> <p>et resurrectionem meam, et ascensionem confitebimini,</p> <p>donec veniam.</p>	<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, bibetis autem et calicem hunc,</p> <p>meam mortem annuntiate</p> <p>et meam resurrectionem</p> <p>confitemini.</p>	<p>Quotiescumque enim manducabitis ex hoc pane, et bibetis ex hoc calice,</p> <p>annuntiate mortem meam,</p> <p>et confitemini resurrectionem meam,</p> <p>et memoriam mei agite, donec veniam.</p>	<p>Quotiescumque enim manducaveritis panem hunc et calicem hunc bibetis,</p> <p>mortem meam annuntiatis</p> <p>et resurrectionem, ascensionemque meam confitemini,</p> <p>donec veniam.</p> <p><i>P.: Amen. Amen. Amen.</i></p> <p><i>Mortem tuam, Domine (annuntiamus et tuam sanctam resurrectionem atque ascensionem confitemur).</i></p>	<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis,</p> <p>mortem Domini annuntiabitis</p> <p>Donec veniat.</p>
--	---	---	--	--