

IL RICONOSCIMENTO DELL' «ORTODOSSIA» DELLA PIÙ ANTICA PREGHIERA EUCARISTICA

CESARE GIRAUDO

1. Un documento romano che si è fatto notare

Sono trascorsi cinque anni da quando il «Pontificio Consiglio per la promozione dell'Unità dei cristiani» pubblicava, sulle pagine de *L'Osservatore Romano* del 26 ottobre 2001, un documento di sapore squisitamente ecumenico, intitolato *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa caldea e la Chiesa assira dell'Oriente*. Nonostante le denominazioni diverse, le due Chiese menzionate nel titolo si richiamano a un medesimo ceppo, cioè alla Chiesa d'Oriente. Sappiamo che fin dall'epoca apostolica o sub-apostolica la fede cristiana raggiunse le coste del Kerala, dando origine ai «Cristiani di San Tommaso», vale a dire alla Chiesa malabarese¹. Quando una parte della Chiesa d'Oriente — riluttante alla trasmissione ereditaria del patriarcato da zio a nipote, che si era instaurata a metà del XV secolo — si ricongiunse con Roma nel 1552, prese a designarsi come Chiesa caldea²; invece l'altra parte, che, oltre ad aver mantenuto a lungo tale prassi, rimane tuttora una Chiesa pre-calcedonese, in quanto riconosce solo i primi due concili ecumenici (Nicea e Costantinopoli I), preferì chiamarsi Chiesa assira d'Oriente³.

Ci troviamo dinanzi a una dichiarazione teologica di calibro che, elaborata e vagliata congiuntamente da tre dicasteri della Santa Sede, ha ricevuto l'approvazione di Giovanni Paolo II⁴. È significativo notare che, accanto alla firma del cardinal Walter Kasper, presidente del «Pontificio Consiglio per la promozione dell'Unità dei cristiani» cui va il merito dell'iniziativa, e del cardinal Ignace Moussa I Daoud, prefetto della «Congregazione per le Chiese Orientali», spicca quella del cardinal Joseph Ratzinger, allora prefetto della «Congregazione per la Dottrina della Fede» e oggi Benedetto XVI.

Per comprendere il documento romano dobbiamo riportarci alla *Dichiarazione cristologica comune tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente*, sottoscritta l'11 novembre 1994 da papa Giovanni Paolo II e dal catholicos-patriarca della Chiesa assira d'Oriente Mar Dinkha IV. Consapevoli di professare una «fede comune nel mistero dell'Incarnazione» e di avere gli stessi sacramenti, i firmatari, a nome delle rispettive Chie-

¹ Sulla storia della Chiesa malabarese cfr E. TISSERANT, *Syro-Malabare (Église)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 14, 3089-3162 (= *Eastern Christianity in India. A History of the Syro-Malabar Church from earliest time to the present day*, Authorized adaptation from the French by E.R. Hambye, Bombay-Calcutta-Madras 1957).

² Cfr G. BELTRAMI, *La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione*, PIO, Roma 1933, 1-15.

³ È nota pure come Chiesa nestoriana. Di recente un Sinodo di questa Chiesa ha chiesto che si eviti tale designazione, che ha preso, negli ambienti occidentali, una connotazione peggiorativa.

⁴ *L'Osservatore Romano* del 26/10/2001, p. 7.

se, si impegnavano a fare tutto il possibile «per rimuovere gli ultimi ostacoli che impediscono ancora la realizzazione della piena comunione»⁵.

È in questo contesto che si inseriscono gli *Orientamenti* del 2001. Si trattava infatti di concedere ai cristiani, sia Caldei (cattolici) che Assiri (non cattolici), di ricevere l'Eucaristia in una chiesa e da un ministro della Chiesa sorella, quando, a causa delle circostanze legate alla diaspora, non possono riceverli da un ministro della propria comunità.

Sebbene ignorati dai *media* dell'attualità religiosa, gli *Orientamenti* del 2001 riguardanti l'inter-comunione dei fedeli, e tutta la problematica che essa presuppone, non potevano sfuggire a chiunque nutre un interesse specifico per la teologia dell'Eucaristia, sia egli professionista della liturgia, o della dogmatica o dell'ecumenismo, o ancora del diritto canonico, della storia o della pastorale.

Il punto nodale della dichiarazione riguarda il problema della validità dell'Eucaristia celebrata con l'anafora di Addai e Mari⁶ dalla Chiesa assira d'Oriente. Gli studiosi delle liturgie orientali sanno bene che, in questa antica Chiesa, tale anafora è usata ancor oggi, da tempo immemorabile, senza il *racconto di istituzione*, e pertanto senza che vengano pronunciate le parole del Signore sul pane e sul vino⁷. La Chiesa cattolica, che considera le parole istituzionali come parte integrante e perciò indispensabile di ogni preghiera eucaristica, «è giunta alla conclusione che questa anafora può essere considerata valida», e ciò sulla base di tre principali argomenti: «*In primo luogo*, l'anafora di Addai e Mari è una delle più antiche anafore, risalente ai primordi della Chiesa [...]. *In secondo luogo*, la Chiesa cattolica riconosce la Chiesa assira dell'Oriente come autentica Chiesa particolare, fondata sulla fede ortodossa e sulla successione apostolica [...]. *Infine*, le parole dell'Istituzione eucaristica sono di fatto presenti nell'anafora di Addai e Mari, non in modo narrativo coerente e *ad litteram*, ma in modo eucologico e disseminato, vale a dire che esse sono integrate in preghiere successive di rendimento di grazie, lode e intercessione»⁸.

Questo documento romano ha sollevato, da parte dei commentatori, reazioni contrapposte. Nel tentativo di chiarirci il motivo delle divergenze, diamo uno sguardo ai due diversi approcci in teologia eucaristica che possono spiegare, rispettivamente, l'entusiasmo degli uni e lo sconcerto degli altri.

⁵ *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) 685-687.

⁶ Secondo la tradizione, ovviamente non documentabile, Addai (o Taddeo) e Mari sarebbero stati discepoli e compagni dell'apostolo Tommaso nell'evangelizzazione dell'Oriente.

⁷ La Chiesa assira d'Oriente conosce molto bene la funzione anaforica del *racconto istituzionale*, dal momento che lo possiede nelle altre due anafore, vale a dire nelle anafore di Teodoro di Mopsuestia e di Nestorio. Tuttavia questa Chiesa si è sempre premurata di rispettare la configurazione originaria dell'anafora di Addai e Mari a motivo della sua veneranda antichità.

⁸ *L'Osservatore Romano* del 26/10/2001, p. 7.

2. Il documento romano al crocevia di due metodologie

Gli storici ci ricordano che l'Occidente latino venne a conoscenza dell'anafora di Addai e Mari quando i suoi missionari, sullo scorcio del XV secolo, cominciarono a sbarcare in Oriente. Se, ai loro occhi, già aveva suscitato enorme perplessità l'*epiclesi susseguente* dei Bizantini e di tutti gli Orientali⁹, è facile immaginare come restarono letteralmente di stucco davanti alla prassi dei Caldei e dei Malabaresi, che celebravano la Messa (*Qurbana*) con un'anafora priva delle parole istituzionali. Se è comprensibile ancor oggi la loro sorpresa, è altrettanto comprensibile, alla luce di una teologia sistematica che tutti conosciamo, la decisione di intervenire prontamente per sanare l'intollerabile *defectus*, per riportare cioè all'ortodossia celebrativa comunità che in tanti secoli di isolamento l'avrebbero persa.

I teologi di allora non potevano pensare né comportarsi altrimenti. Essi erano troppo lontani dai tempi nei quali Ambrogio di Milano († 397), dovendo istruire i neofiti sull'Eucaristia, impostava tutta la trattazione alla luce dell'intera preghiera con la quale la Chiesa la celebra. Pur sottolineando vigorosamente l'efficacia operativa delle parole istituzionali, Ambrogio non le isolava dal *racconto istituzionale*, che leggeva in rapporto con la successiva *anamnesi*¹⁰ e in funzione della domanda epicletica, vale a dire dell'*epiclesi sulle oblate* e dell'*epiclesi sui comunicanti*¹¹.

Alla metodologia mistagogica, tipica del primo millennio, subentrò più tardi la metodologia delle «idee chiare e distinte»¹², anzi di idee sempre più chiare e sempre più distinte, caratterizzata dall'abbandono sistematico del riferimento primario alla *lex orandi*. Sintomatico della nuova metodologia è il comportamento di Pietro Lombardo († 1160), padre della scolastica, il quale, convogliando tutta l'attenzione sulle parole della consacrazione, per giunta considerate nella formula più breve possibile, finì per isolarle dall'insieme del formulario anaforico¹³.

Il metodo di analisi e il pensiero del Lombardo esercitarono un'influenza determinante. Nel secondo millennio d'Occidente, infatti, la comprensione dell'unità dell'anafora

⁹ Con l'espressione *epiclesi susseguente* si intende l'invocazione per la trasformazione delle oblate che in tutte le grandi tradizioni anaforiche, ad eccezione del canone romano, «sussegue» al *racconto istituzionale*. Quella del canone romano si configura infatti come *epiclesi antecedente*, poiché «antecede» il *racconto istituzionale*. Per una corretta impostazione della questione dell'*epiclesi*, sia essa antecedente o susseguente, alla luce della *lex orandi*, cfr C. GIRAU-DO, "In unum corpus". *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Cinisello Balsamo 2001, 541-560.

¹⁰ Il termine *anamnesi* designa il paragrafo orazionale che nella preghiera eucaristica segue immediatamente il *racconto istituzionale*.

¹¹ Cfr AMBROGIO, *De sacramentis* 4,21-27, in *PL* 16, 443-446. Nel canone romano, mentre l'*epiclesi sulle oblate* corrisponde al paragrafo orazionale *Quam oblationem*, invece l'*epiclesi sui comunicanti* è rappresentata dai paragrafi *Supra quae* e *Supplices*, che richiedono congiuntamente la trasformazione dei comunicanti «in un solo corpo».

¹² Pur riconoscendo al padre della filosofia moderna che fu Cartesio († 1650) la paternità della formula, dobbiamo ammettere che la metodologia consistente nel distinguere per chiarire era conosciuta e praticata ben prima di lui.

¹³ Cfr PIETRO LOMBARDO, *Sententiae* 4,8,4, in *PL* 192, 856.

venne meno. Il canone fu inteso come una serie di preghiere indipendenti che inquadrano la consacrazione. Quale fosse il valore e la funzione di tali preghiere, i teologi e i celebranti più non lo seppero, né d'altronde si preoccuparono di saperlo. Si continuò a dire queste preghiere solo perché sono sul messale. Ma sul loro significato calò una fitta nebbia di disattenzione. Tutta l'attenzione fu polarizzata dalla preoccupazione di affermare l'efficacia assoluta *ed esclusiva* delle parole istituzionali, con la conseguente negazione, esplicitata o meno, di ogni efficacia consacratoria all'*epiclesi*.

A scanso di equivoci, diciamo subito che dell'efficacia assoluta delle parole della consacrazione la Chiesa non ha mai dubitato¹⁴. Tuttavia, mentre i Padri sapevano comporre l'efficacia assoluta delle parole della consacrazione con il ruolo parimenti efficace dell'*epiclesi*, invece i teologi della scolastica vi aggiunsero quella *esclusività* che i documenti magisteriali si sono sempre premurati di evitare¹⁵. Formati a identificare l'Eucaristia con le sole parole istituzionali, come avrebbero potuto i teologi latini non trasecolare davanti all'anafora di Addai e Mari, cioè davanti a una prassi celebrativa di cui nessuno di loro avrebbe mai potuto immaginare l'esistenza?

3. I risvolti problematici di un'epopea missionaria

Decisi a «conquistare l'Oriente a Gesù Cristo»¹⁶, i Latini si lanciarono con zelo ammirevole, accompagnato purtroppo da scelte non sempre avvedute, in un'impresa che ha condizionato pesantemente l'espressione liturgica soprattutto della Chiesa malabarese. In seguito al conferimento nel 1534 al re del Portogallo, da parte di papa Paolo III († 1549), di una speciale competenza nota come *Padroado (jus patronatus)* su tutto ciò che riguarda la fede cattolica, furono erette diocesi latine, in primo luogo quella di Goa, la cui giurisdizione si estendeva dal Capo di Buona Speranza fino alla Cina¹⁷; in pari tempo furono aperti seminari, che videro francescani, domenicani, carmelitani e gesuiti impegnati in prima fila nella formazione latina del clero locale. Intorno a quegli anni si giunse perfino a contestare al celebre vescovo Mar Giacomo († 1550) — che, inviato dal patriarca caldeo, era nel Malabar fin dal 1503, e che san Francesco Saverio († 1552) avrà più tardi l'occasione di incontrare e

¹⁴ Ne abbiamo conferma dalle più antiche testimonianze della Chiesa sub-apostolica (cf IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai cristiani di Smirne* 7,1, in *PG* 5, 713a; GIUSTINO, *Prima Apologia* 66,2, in *PG* 6, 428c-429a).

¹⁵ Per il modo di intendere alcuni documenti pontifici minori, redatti a partire dal XVIII secolo e dettati dalla preoccupazione pastorale di evitare che qualcuno potesse disorientare i cristiani attribuendo efficacia consacratoria anche all'*epiclesi*, cfr GIRAUDDO, *In unum corpus*, cit., 549⁷².

¹⁶ Così recita il titolo di un libro: *Oriente Conquistado a Jesus Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa*, Segunda edição, Bombaim 1881 (1^a ediz. Lisbona 1710).

¹⁷ Cfr J. VELLIAN, *Raza: The most solemn Qurbana*, Kottayam [s.d.], 13-14.

di cui tesserà l'elogio in una lettera al re del Portogallo¹⁸ — la validità dei battesimi da lui amministrati, esigendo che concedesse ai missionari di ribattezzare con la formula romana quanti da lui erano stati battezzati¹⁹. Insomma, dopo una breve e difficile convivenza tra vescovi latini, sempre più potenti, e vescovi malabaresi, sempre più sotto tutela, si giunse al punto di costringerne alcuni a un ritiro forzato nei conventi latini, a volte per studiare la lingua e latinizzarsi nell'uso delle vesti liturgiche e nelle stesse celebrazioni²⁰, altre volte per metterli fuori gioco. Fu così che, sul finire del XVI secolo, la giurisdizione effettiva passò interamente nelle mani della gerarchia latina, che la mantenne per tre secoli.

Agli occhi dei conquistatori tutto sapeva di deviazioni nestoriane e di errori. Il Sinodo di Udayamperur o Diamper, svoltosi nell'omonima cittadina del Kerala dal 20 al 26 giugno 1599 e presieduto dall'energico metropolita di Goa, il portoghese Alessio de Menezes († 1617), ha lasciato nei «Cristiani di San Tommaso» il ricordo amaro di una latinizzazione ben poco rispettosa delle loro antiche tradizioni²¹. Nella sezione *De Sancto Missæ Sacrificio*, il Sinodo esordisce: «Poiché questa Chiesa per milleduecento anni non fu minimamente soggetta alla santa romana Chiesa [...], avvenne che le cose che riguardano il santo

¹⁸ Il 26 gennaio 1549 così scrive da Cochin Francesco Saverio al re Giovanni III: «Un vescovo armeno [nb: da intendere nel senso di "arameo", cioè caldeo], di nome Giacomo Abuna, da ben 45 anni serve Dio e Vostra Altezza da queste parti: uomo molto anziano, virtuoso e santo, ma al contempo sfavorito da V.A. e da quasi tutti quelli dell'India [...]. Qui soltanto è favorito dai Padri di san Francesco [...]. Voglia V.A. scrivergli una lettera piena di affetto, e in un capitolo specifico di essa lo raccomandi ai governatori, consiglieri e capitani di Cochin, perché gli riservino l'onore e l'accoglienza che merita, quando va a chiedere qualche cosa [...]. Ha fatto molto lavoro con i cristiani di San Tommaso, e ora, nella sua vecchiaia, è molto obbediente alle usanze della santa Madre la Chiesa di Roma» (G. SCHURHAMMER & I. WICKI [ed.], *Epistolæ S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, t. 2, Romæ 1945, 57-63).

¹⁹ In una lettera al re Giovanni III, scritta da Cochin intorno all'anno 1523, Mar Giacomo difende l'ortodossia della propria prassi battesimale; considera imprudente il fatto di ribattezzare con la formula romana, come pretende il missionario Alvaro Penteado, perché, così facendo, il re perderà l'amicizia dei suoi cristiani che lo stimano molto; ma, se il re lo ordina, si dichiara pronto a non opporsi (cfr G. SCHURHAMMER, *Three letters of Mar Jacob bishop of Malabar 1503-1550*, in *Gregorianum* 14 [1933] 76-78).

²⁰ In una lettera da Cochin del 18 gennaio 1580 al padre Emmanuele de Góis, il giovane Matteo Ricci, nel suo breve soggiorno indiano, così fa l'elogio di un arcivescovo malabarese, la cui dottrina e prassi peraltro preoccuparono più volte l'autorità romana: «L'Arcivescovo Mar Abraham — quello vero, nominato dal Papa Pio IV —, dal momento che era un uomo buono, non proibiva ai nostri di entrare nella sua diocesi. Ora, per paura di Simone [nb: il falso vescovo] e con grande provvidenza di Dio, si è riunito a noi e professa molto più apertamente, insieme al suo arcidiacono, che è un uomo molto influente presso di loro, la Chiesa Romana, e sono già vestiti alla maniera dei chierici portoghesi (sopprimendo la barba). Dicono messa con paramenti fatti come i nostri; la dicono con l'ostia, non con pagnotte tonde (*com hostia, não com bolos*) come facevano prima. Comunicano il popolo *sub una tantum specie*» (I. WICKI [ed.], *Documenta Indica XI [Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 103], Romæ 1970, 844). A proposito del summenzionato Simone, basti dire che fu un megalomane: non essendo neppure sacerdote, si spacciò per vescovo, «turbando la pace e il governo di Mar Abraham» e, dopo infinite peripezie e un viaggio a Roma, «smascherato dalla sagacia di Sisto V», finì i suoi giorni confinato in un monastero francescano di Lisbona (cfr BELTRAMI, *La Chiesa caldea*, cit., 103-108). Per la disponibilità, spontanea o costretta, dei vescovi malabaresi ad apprendere e a celebrare la messa in latino, cfr SCHURHAMMER & WICKI, *Epistolæ S. Francisci Xaverii*, cit., 62-63⁹.

²¹ Su questo discusso Sinodo cfr G. NEDUNGATT (ed.), *The Synod of Diamper revisited*, PIO 2001.

sacrificio della Messa non furono conservate con la dovuta integrità e purezza [...]. Pertanto nella Messa siriana che si dice in questa diocesi vengono sconsideratamente tolte alcune cose, il che sembra possa introdurre e favorire errori, molti del tutto empî ed eretici. Per questo motivo [...] il Sinodo ordina che i messali siano purgati (*expurgari*) e che siano inserite le cose che seguono»²².

Per farsi un'idea delle deviazioni cui urgeva porre rimedio, basta scorrere le determinazioni prese dal Sinodo, che spesso ci consentono di intravederle in controtelaio. Ma disponiamo anche di testimonianze positive. A proposito della materia del sacrificio eucaristico, ad esempio, il gesuita Antonio de Monserrate († 1600) riferisce l'uso di consacrare focacce di riso e vino di uva passa²³, mentre lo storico carmelitano Paolino da San Bartolomeo († 1806) afferma che si usava allora farina di grano e vino di cocco²⁴. Della questione tratta pure, ma con maggior comprensione, Giuseppe l'Indiano (XVI sec.), che riconosce quanto difficile fosse per loro procurarsi il vino²⁵.

Per porre rimedio a così gravi abusi, il Sinodo ordinò che le singole chiese si procurassero i ferri idonei per la confezione di ostie rotonde, fatte di farina di grano, da non mescolare con altri ingredienti²⁶, e inoltre che il vino fosse rigorosamente portoghese, non di uva passa macerata in acqua, né mescolato con vini indigeni e tradizionali. Non mancarono precise indicazioni circa la conservazione del vino: mentre i vicari dovevano conservare le grandi quantità in botticelle di legno o in fiaschi, i sacerdoti dovevano conservare con cura le piccole quantità in fiale di vetro. Inoltre il Sinodo fece appello alla munificenza del re del Portogallo, nonché all'intraprendenza dell'arcivescovo stesso, perché si provvedesse a in-

²² J.D. MANSI (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 35, 1243 (Decreto 1).

²³ In una lettera del 12 gennaio 1579 al preposito generale Mercuriano, così scrive il padre Antonio de Monserrate: «Anticamente avevano diversi riti nella messa, poiché facevano una focaccia di farina di riso (*una torta de harina de arrós*) e nel mezzo — non sappiamo se della stessa pasta o se di farina di grano (*de harina de trigo*) — una forma rotonda (*una bola*); [né sappiamo] se consacrassero solo questa forma rotonda oppure tutta la focaccia. Il fatto è che il sacerdote consumava la porzione di mezzo e distribuiva la focaccia tra il popolo. In simile sacrificio commetteva un errore intollerabile, cioè nel dividere il sacramento, poiché non era tale se si pensa al popolo che comunicava. Consacravano vino di uva passa fatto con molta acqua e dividevano con il popolo quel vino come se fosse sangue di Cristo [...]. Dopo l'arrivo dei Portoghesi, usano ostie e vino del Portogallo e indossano tutti i nostri paramenti per il sacrificio, e danno ora la comunione *sub specie panis tantum* con molta venerazione» (WICHI, *Documenta Indica XI*, cit., 517).

²⁴ «La Messa era puramente Nestoriana: consagravasi in vino di *coco* dagli Indiani chiamato *Tàgaram* od *Aràcca*. L'ostia era una pasta di farina di grano mescolata con olio e sale. Questa ostia si faceva discendere per un buco dall'alto sull'altare del celebrante. La Messa si diceva le Domeniche, ma non vi era obbligo di sentirla» (PAOLINO DA S. BARTOLOMEO, *Viaggio alle Indie Orientali*, Roma 1796, 136).

²⁵ «Consacrano el Corpo [&] el sangue del nostro Signore como nui in azimo & [si] dice che quando non hanno uino, perche in quelle parte non nasce uua, tolgono de lua passa de la qual ne viene grandissima quantità dal Cataio [= Cina] & quella mentano in aqua & la strenzeno & ne cauano certo sucho & cum quello consacrano» (A. VALLAVANTHARA, *India in 1500 AD. The Narrative of Joseph the Indian*, Mannanam 1984, 174).

²⁶ MANSI, t. 35, 1252-1253 (Decreto 7).

viare regolarmente dal Portogallo determinate quantità di vino moscato, che meglio sopporta il clima caldo²⁷.

Il problema maggiore, con il quale i sinodali di Diamper dovettero confrontarsi, fu indubbiamente, in rapporto all'anafora di Addai e Mari, la questione del *racconto istituzionale*. Già abbiamo accennato all'assenza del *racconto* nella configurazione tradizionale di quella che resta l'anafora per eccellenza di tutta la Chiesa d'Oriente. Sulla necessità di inserirlo non v'era dubbio. Ma dove inserirlo? Mentre nel messale cattolico dei Caldei il *racconto istituzionale* era stato inserito d'ufficio dai missionari latini subito dopo il *Sanctus*, invece nel messale cattolico dei Malabaresi qualcuno aveva avuto l'idea di collocarlo al di fuori dell'anafora, precisamente tra le preghiere preparatorie alla frazione. Molti addebitano tale curiosa collocazione ai sinodali di Diamper. Indubbiamente, non mancava loro l'ardire di fare questo e altro. Tuttavia, a onor del vero, dobbiamo riconoscere che i sinodali di Diamper si limitarono a convalidare una prassi che era già in vigore da almeno quarant'anni.

Nella Biblioteca Apostolica Vaticana si conserva un codice, siglato *Vat. Syr. 66*, che riporta il *racconto istituzionale*, ma — si noti — distintamente dal formulario anaforico, a modo di aggiunta, peraltro ben evidenziata dall'annotazione, ovviamente in siriano, «*Sopra il corpo*» che la stessa mano si è premurata di apporre sul margine superiore. Al testo, il cui tenore echeggia quello del canone romano, fa seguito, inquadrata dalle relative rubriche, la formula caldeo-malabarese, che in traduzione italiana recita: «*E quindi: La grazia del Signore nostro Gesù Cristo, l'amore di Dio Padre e la comunione dello Spirito Santo sia con voi, ora. E si fa il segno di croce*»²⁸.

Sebbene affine al saluto iniziale che precede l'anafora, questa formula augurale è quella che nell'assetto tradizionale della Messa caldeo-malabarese viene a seguito della formula che suona: «Gloria a te, mio Signore; Gloria a te, mio Signore; Gloria a te, mio Signore, per il tuo ineffabile dono a noi, nei secoli»²⁹. Ora, quest'ultima formula prova, al di là di ogni dubbio, che siamo nell'area della frazione, cioè prima della comunione, e che pertanto il *racconto istituzionale* qui attestato è vistosamente fuori dell'anafora. Ma a chi si deve questa preziosa testimonianza trasmessa dal foglio solitario del nostro codice?

I commentatori sottolineano che il *racconto istituzionale* compone formule orientali e formule latine e ne fanno risalire la redazione all'anno 1556, attribuendola a Mar Giuseppe

²⁷ MANSI, t. 35, 1253-1254 (Decreti 8 e 9).

²⁸ *Vat. Syr. 66*, folio 101 (recto).

²⁹ Cfr, ad esempio, *Ordo Missæ Syro-Chaldæo-Malabaricæ cum Translatione Latina*, Puttenpally 1912, 40-

Sulaqa († 1569)³⁰, che fu inviato dal patriarca caldeo Mar Abdišo († 1567) come primo metropolita cattolico delle Indie. Egli era fratello del primo patriarca cattolico caldeo Mar Simone (Giovanni) Sulaqa, colui che realizzò l'unione con Roma nel 1552, e poco dopo, nel gennaio 1555, venne ucciso su istigazione del rivale patriarca nestoriano, e pertanto è giustamente considerato come il primo martire della causa ecumenica della Chiesa d'Oriente. È nota la simpatia che i due fratelli Sulaqa nutrivano per i Latini, con la cui teologia e prassi rituale avevano dovuto confrontarsi, oltre che nei continui contatti con i missionari occidentali, pure in occasione dei rispettivi viaggi a Roma.

Tornando al Sinodo di Diamper, dobbiamo dunque riconoscere che, pur innovando in merito alla formulazione del *racconto istituzionale*, non innovò quanto alla sua collocazione, che recepì come una tradizione già assestata. Infatti, dopo aver precisato che i criteri per la valutazione delle formule devono essere rigorosamente scritturistici, fatta eccezione per alcune poche aggiunte che portano il crisma del canone romano — tra cui la congiunzione *enim*, l'aggettivo *aeterni* e l'inciso *Mysterium fidei* —, conclude la lunga disquisizione dicendo: «Poi, dopo quelle parole, il sacerdote proceda immediatamente, come avviene nella Messa, [dicendo] *Gloria a te, mio Signore; Gloria a te, ecc.*»³¹.

Nel tentativo di comprendere la logica che ha portato a collocare la consacrazione prima della frazione, tra la preghiera *Gloria al tuo Nome santo, ecc.* e la preghiera *Gloria a te, mio Signore, ecc.*³², possiamo ipotizzare che, per ovviare alla problematica assenza del *racconto istituzionale*, inteso come consacrazione, ovvero come *forma sacramenti*, sia intervenuta, negli anni a cui risale il summenzionato codice *Vat. Syr. 66*, una sorta di istituzionalizzazione della normativa rubricale del *Missale Romanum* circa il *defectus formæ*, inteso in analogia con il *defectus materiæ*.

Per chiarire meglio la nostra ipotesi, basti pensare alla casistica del messale romano relativa al *defectus materiæ*. Se il sacerdote, al momento di comunicare, si accorge che «l'ostia non è pane (*hostiam esse corruptam, aut non esse triticeam*)», o che «nel calice non c'è vino, ma acqua (*vinum non fuisse positum, sed aquam*)», deve provvedere immediatamente alla materia valida e pronunciare su quella le parole della consacrazione, cominciando rispettivamente da *Qui pridie quam pateretur* o da *Simili modo*. Accanto al *defectus ma-*

³⁰ Per l'analisi e l'attribuzione cfr S.E. & J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Apostolica Vaticanae Catalogus*, t. 2, Romæ 1758, 370; A. RAES, *Le Récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres*, in *Orientalia Christiana Periodica* 10 (1944) 217-219; D. WEBB, *Mar Joseph Sulaqa et la liturgie du Malabar*, in *L'Orient Syrien* 3 (1958) 200-203.

³¹ MANSI, t. 35, 1244 (Decreto 1).

³² Cfr A. DE GOUVEA, *Iornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes, primaz da India Oriental*, Coimbra 1606, [nelle pp. non numerate a fine libro]; J.F. RAULIN, *Historia Ecclesiae Malabaricae cum Diamperitana Synodo apud Indos Nestorianos, S. Thomae Christianos nuncupatos, coacta ab Alexio De Menezes*, Romæ 1745, 316-318.

teriæ la stessa normativa rubricale contempla pure il *defectus formæ*. Ecco la parte che ci interessa: «Se il sacerdote ha la certezza, o gli risulta come estremamente probabile, di avere omesso alcunché di quelle cose che sono necessarie al sacramento, cioè la forma della consecrazione, ripeta la forma e proceda poi con ordine nel fare ciò che è stabilito (*Si tamen certo ei, vel valde probabiliter constet, se omisisse aliquid eorum quæ sunt de necessitate sacramenti, idest, formam consecrationis: resumat ipsam formam, & cetera prosequatur per ordinem*)»³³.

Si può dunque supporre che, nel caso specifico dell'anafora di Addai e Mari, ci sarebbe stata una sorta di constatazione — di fatto istituzionalizzata — relativamente al *defectus formæ*, la quale imponeva, al fine di poter ricevere una comunione valida, di fare *in extremis* quella consecrazione che ancora non s'era fatta.

La testimonianza del foglio aggiuntivo del *Vat. Syr 66* sembra accreditare questa nostra ipotesi. Un'ulteriore conferma risulta poi dal comportamento dei sinodali di Diamper, i quali, pur attentissimi a contrastare tanto le deviazioni dottrinali quanto le derive liturgiche, si limitarono a ritoccare la formulazione del *racconto istituzionale* per adeguarla meglio al tenore del canone romano, per nulla sorpresi della sua collocazione al di fuori dell'anafora. Così facendo, erano perfettamente in linea con l'assolutizzazione esclusiva che la sistematica scolastica riconosceva all'efficacia del *racconto istituzionale* inteso come consecrazione, e con l'isolamento aureo entro il quale l'aveva confinato.

Tale è dunque l'assetto della Messa malabarese, che figura nel primo messale cattolico a stampa del 1774³⁴. In ogni caso, comunque siano andate le cose, guardiamoci dal processare le intenzioni dei sinodali di Diamper, o di chiunque sia all'origine di questa curiosa sistemazione. Sarebbe anacronistico, oggi, voler gettare sassi conto di loro. Le considerazioni che abbiamo fatto ci convincono che la teologia sistematica di allora non consentiva di comportarsi altrimenti.

Per il momento, prescindendo dal fatto di questa collocazione anomala del *racconto* che si è mantenuta nella Chiesa malabarese per ben quattrocento anni, cioè fino alla revisione del 1960³⁵, rivolgiamoci all'anafora di Addai e Mari senza *racconto*, qual è in uso tutt'oggi nella Chiesa assira d'Oriente. È infatti con questa sua configurazione che dialoga il documento romano.

³³ M. SODI & A.M. TRIACCA (ed.), *Missale Romanum. Editio Princeps (1570)*, Città del Vaticano 1998, 23-24 [*De defectibus Missæ*].

³⁴ *Taksa d'Quddaša*, vel *Ordo Chaldaicus Missæ juxta morem Ecclesie Malabaricæ Superiorum permissu editum*, Romæ 1774.

³⁵ *Taksa d'Quddaša* [*Ordo Missæ*], Alway 1960. Sulla revisione del messale malabarese, cfr VELLIAN, *Raza*, cit., 59-62.

4. Addai e Mari: un'anafora senza le parole del Signore o senza consacrazione?

A favore dell'originaria assenza del *racconto istituzionale* nell'anafora di Addai e Mari depone il suo più antico codice scoperto nel 1964 da William F. Macomber nella chiesa parrocchiale di Mar Isaia in Mosul³⁶. Per esigenze di spazio, appunteremo subito la nostra attenzione sulla porzione tipica dell'anafora³⁷, quella cioè che dall'*intercessione* unica, passando attraverso l'*anamnesi*, conduce alla duplice *epiclesi*. Vedremo che l'anafora di Addai e Mari, pur non disponendo ancora del *racconto istituzionale*, ne possiede «in germe» gli elementi essenziali, interamente avvolti dalla sua caratteristica *anamnesi*.

La porzione in esame, che corrisponde alla seconda parte dell'anafora o sezione della supplica, si apre con l'*intercessione* unica. A prima vista il fatto sorprende, e ci domandiamo perché mai l'antico orante siro-orientale abbia voluto iniziare proprio con quella. Tuttavia a un esame più attento risulta che il suo comportamento è motivato da una precisa intenzione. Ecco il testo: «Tu, Signore, nelle tue molte misericordie, di cui non riusciamo a parlare, fa' memoria buona di tutti i padri retti e giusti che furono graditi dinanzi a te nella commemorazione del corpo e del sangue del tuo Cristo, che ti offriamo sopra l'altare puro e santo come tu ci insegnasti [...]».

Sulla base delle misericordie divine predicate nella prima parte dell'anafora o sezione della lode, Dio è pregato di rivolgere le sue misericordie ineffabili sui padri defunti. Ma vi è qui più di un semplice «Memento» dei morti. Qui si chiede a Dio di ricordarsi, non di chiunque, bensì di quei padri pii e giusti che «furono graditi» proprio attraverso le loro iterazioni del memoriale che l'assemblea sta facendo. In tal modo la celebrazione eucaristica viene immediatamente proiettata e radicata nella tradizione ininterrotta dei padri, che hanno trasmesso l'insegnamento del Signore fino alla presente generazione. Infatti, alla memoria richiesta a Dio in favore dei padri che gli furono graditi nella commemorazione del corpo e del sangue di Cristo, fa riscontro la dichiarazione con cui la comunità radunata notifica a Dio che sta facendo proprio quella stessa commemorazione.

Il formulario anaforico così prosegue: «E anche noi, Signore, tuoi servi deboli e infermi e miseri, che siamo radunati e stiamo dinanzi a te in questo momento, abbiamo ricevuto nella tradizione la figura che viene da te, giacché ci allietiamo e lodiamo, ed esaltiamo e commemoriamo, e celebriamo e facciamo questo mistero grande e tremendo della passione e morte e risurrezione del Signore nostro Gesù Cristo».

Queste espressioni, a prima vista, fanno pensare a un'*anamnesi*, ma esse sono di fatto ben più di un'*anamnesi*, dal momento che fondono la dichiarazione anamnetico-

³⁶ Cfr W.F. MACOMBER, *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*, in *Orientalia Christiana Periodica* 32 (1966) 335-371.

³⁷ Per un commento dettagliato dell'intera anafora cfr C. GIRAUDDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"*, Roma 1989, 455-464.

offeritoriale con il contenuto di quell'elemento che, nella storia dell'anafora, sta per configurarsi come *racconto* vero e proprio. Ci troviamo di fatto davanti a un elemento composito, che denominiamo (*quasi*)*racconto-anamnesi*. Infatti, nonostante la materiale assenza del *racconto istituzionale*, possiamo parlare di *quasi-racconto*. Vediamo subito la base testuale che autorizza tale nostra denominazione.

Il passaggio dalle eucaristie dei padri alla presente celebrazione eucaristica si stabilisce attraverso una duplice dichiarazione, che la comunità «radunata» fa per bocca del suo presidente. In primo luogo, con un unico verbo di forma finita che contraddistingue la proposizione principale, essa dichiara: «Anche noi tuoi servi [...] *abbiamo ricevuto* nella tradizione la figura che [per mezzo del tuo Cristo] viene da te». Quindi, con una serie di forme participiali subordinate, che dicono proposizioni sintatticamente dipendenti e logicamente consequenziali alla prima, la comunità culturale dichiara che, in questo momento, «noi stiamo appunto [...] *commemorando* [...] e *facendo* questo mistero grande e tremendo della passione e morte e risurrezione del Signore nostro Gesù Cristo».

Vi abbiamo riconosciuto le componenti essenziali dell'*anamnesi* liturgica, ossia la dichiarazione anamnetica, espressa dal verbo «commemorare», e la dichiarazione offeritoriale, qui affidata al verbo «fare», che dice l'intensità dell'azione oblativa. Abbiamo inoltre riconosciuto che, se questa è un'*anamnesi*, essa è più che una comune *anamnesi*, a causa dell'insistenza sulla *figura* data e ricevuta nella tradizione. Qui il termine *figura* va inteso come designazione dei segni sacramentali, ossia del pane e del calice. Sono essi che in questo momento figurano realmente, poiché a livello sacramentale realmente sono, il corpo spezzato e il sangue versato.

Pur non disponendo del *racconto istituzionale*, il formulario giudeo-cristiano di Addai e Mari lo possiede in maniera incipiente, come riconoscono gli *Orientamenti* del 2001 quando precisano che «le parole dell'Istituzione eucaristica sono di fatto presenti nell'anafora di Addai e Mari, non in modo narrativo coerente e *ad litteram*, ma in modo eucologico e disseminato»³⁸. Per una formale conferma di tale assunto è sufficiente raffrontare questa porzione di Addai e Mari con una quindicina di anafore siriane che del *racconto istituzionale* presentano una formulazione anomala, sia per la totale o parziale assenza delle parole istituzionali, sia per una loro formulazione altrimenti difettiva³⁹. Da un'osservazione attenta di questi casi, comunemente ritenuti «anomali», la nostra ipotesi circa la progressiva configurazione del *racconto istituzionale* come *embolismo* (ovvero come *innesto letterario*)⁴⁰ riceve un sostegno non trascurabile. A partire dalla configurazione imperfetta di qua-

³⁸ *L'Osservatore Romano* del 26/10/2001, p. 7.

³⁹ Per l'analisi di queste anafore, cfr GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa*, cit., 350-359.

⁴⁰ Intendiamo per *embolismo* la formale citazione in stile diretto del *luogo teologico scritturistico* dell'evento che si celebra. L'espressione, assunta quale denominazione di figura letteraria, è modellata sul vocabolo greco *to embo-*

si-embolismo, il *racconto* giungerà assai presto a configurarsi come *embolismo* anaforico pieno⁴¹.

Qualche studioso, prendendo atto che l'inserimento del *racconto istituzionale* non può essere considerato come originario e primitivo, ha parlato di «interpolazione». Facciamo però notare che la nozione di *interpolazione*, per il fatto stesso che evoca l'aggiunta di una porzione testuale a un precedente testo che non la possedeva, né di per sé la poteva prevedere, è quanto mai inadeguata a far luce sulla genesi del *racconto istituzionale*, dal momento che finirebbe inevitabilmente per relativizzarne la presenza e la funzione. L'attenzione che abbiamo prestato alla storia delle forme, a partire dall'eucologia veterotestamentaria e giudaica, ci convince piuttosto ad affermare, sotto il profilo letterario-teologico, che il *racconto istituzionale* — inteso tanto nella forma germinale quanto nella forma pienamente assestata — è nel DNA dell'anafora, ovvero nel suo codice genetico, nel senso cioè che è compreso nella sua programmazione interna.

Con il suo *quasi-embolismo* o *quasi-racconto*, l'anafora di Addai e Mari, lungi dal presentarsi come un'anomalia, documenta una fase nella quale il *luogo teologico scritturistico del corpo sacramentale* si avviava rapidamente ad essere inserito nel formulario orazionale al fine di conferire all'*epiclesi*, cioè alla *domanda per la nostra trasformazione nel corpo ecclesiale*, il massimo credito di cui essa è capace. L'attenzione prestata alla forma letteraria della preghiera eucaristica e alla sua genesi si rivela dunque proficua per la teologia. Essa proietta una luce rassicurante su una questione che ha incuriosito i liturgisti occidentali e messo in allarme quei pastori che, venuti da Occidente, non si erano preoccupati di spogliarsi della loro *forma mentis* incapace di mettersi alla scuola della *lex orandi*.

Pienamente convinti dell'ortodossia di questa «gemma orientale» della *lex orandi*, procediamo all'esame della duplice *epiclesi*, per la trasformazione delle oblate e per la trasformazione escatologica dei comunicanti: «Venga, Signore, lo Spirito tuo santo, e riposi sopra questa oblazione dei tuoi servi, e la benedica e la santifichi, affinché sia per noi, Signore, per l'espiazione dei debiti e per la remissione dei peccati, e per la grande speranza della risurrezione dai morti, e per la vita nuova nel regno dei cieli con tutti coloro che furono graditi dinanzi a te».

lon, che dice appunto «l'innesto dell'albero». Questa nostra accezione tecnica non va confusa con l'accezione generica, comune presso i liturgisti classici, di «orazione complementare» (con particolare riferimento all'«embolismo» del *Pater noster*, ovvero all'orazione della messa romana *Libera nos*).

⁴¹ A sostegno descrittivo della nozione di *quasi-embolismo*, che dice l'innesto letterario del *luogo teologico scritturistico* della domanda allorché si rivela allo stadio incipiente, prima attraverso un riferimento allusivo al momento istituzionale e successivamente attraverso il riferimento indiretto delle parole divine, la nozione di *quasi-racconto* evoca un *racconto* appena abbozzato, e pertanto ancora in germe (cfr GIRAUDDO, *In unum corpus*, cit., 221.244). La nozione di *quasi-embolismo* prelude all'*embolismo*, inteso come figura letteraria piena.

Nella sua formulazione arcaica, la prima componente epicletica si limita a chiedere a Dio Padre che il suo Spirito Santo «venga [...] e riposi sopra questa oblazione [...] e la benedica e la santifichi». La motivazione di questa domanda, così spoglia sulle labbra della Chiesa orante ma così impegnativa agli orecchi di Dio, viene adottata con la seconda componente epicletica, la quale elenca gli effetti di riconciliazione che la comunione sacramentale è destinata a produrre in noi.

5. Il documento romano, ovvero il riconoscimento del primato della «lex orandi»

Le considerazioni sulla dinamica orazionale, che abbiamo qui riassunto, ci consentono di arricchire ulteriormente il terzo argomento addotto dagli *Orientamenti* del 2001. Infatti, a favore della indiscussa «ortodossia» di Addai e Mari depone, oltre alla sua stupenda *epiclesi*, la constatazione che la sua *anamnesi* è ben più che una comune *anamnesi*, giacché porta in grembo — a uno stadio ancora embrionale — il suo *quasi-racconto*⁴², che essa interamente avvolge.

Sulla base di consistenti indizi di struttura letteraria, raccolti a partire dall'eucologia veterotestamentaria, giudaica e cristiana, e soprattutto a partire dall'osservazione di Addai e Mari, possiamo dunque affermare che il formulario orazionale con cui si celebra l'Eucaristia dev'essere considerato come preesistente al *racconto istituzionale* anaforico; inoltre che la genesi del *racconto istituzionale* anaforico va compresa alla luce della dinamica orazionale embolistica; infine che la Chiesa primitiva, pur avendo ereditato dall'eucologia veterotestamentaria e giudaica la dinamica embolistica, dovette necessitare di un certo periodo di tempo per rendersi conto dell'effettiva possibilità di tradurla in atto, proprio in rapporto al *luogo teologico scritturistico* dell'Eucaristia, ossia alle *ipsissima verba* pronunziate dal Signore Gesù *pridie quam pateretur* e trasmesse dai *sommari kerigmatico-culturali* recepiti nelle redazioni neotestamentarie e patristiche⁴³.

Certo, sbaglierebbe chi pensasse che il documento romano apra ora la via alla redazione di anafore sprovviste delle parole istituzionali o, ancora, provviste di una formulazione — per così dire — libera e liberale delle parole dell'istituzione. Sappiamo che il *racconto istituzionale* si è imposto, nella sua configurazione piena, in tutte le tradizioni anaforiche, come è attestato a partire dall'anafora della Tradizione Apostolica. Ora però il fatto che il documento romano abbia voluto riconoscere la validità e la perfetta «ortodossia» di

⁴² La stessa nozione di *quasi-racconto* è stata recepita nel commento ufficiale al documento romano, che ha per titolo *Ammissione all'Eucaristia in situazioni di necessità pastorale*. Così l'estensore si esprime: «Tutti questi elementi [= i precisi riferimenti al mistero eucaristico “disseminati in modo eucologico”] costituiscono un “quasi-racconto” dell'Istituzione Eucaristica» (*L'Osservatore Romano* del 26/10/2001, p. 8).

⁴³ Per il progressivo inserimento del *racconto istituzionale* nei formulari eucologici, cfr GIRAUDDO, *Eucaristia per la Chiesa*, cit., 329-345; ID., *In unum corpus*, cit., 245-266.

quell'anafora che, a motivo della sua veneranda antichità, ancora non possiede le parole istituzionali, invita il teologo sistematico a riflettere e a riaggiustare, alla luce del magistero della *lex orandi*, le proprie posizioni.

Da ultimo non possiamo ignorare che, in questo caso specifico, il merito di aver interpellato e fatto evolvere la teologia (*lex credendi*) spetta proprio alla liturgia (*lex orandi*), stimolata da un'istanza di pastorale ecumenica.

Cesare Giraudo, sj
Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore, 7
I-00185 Roma
<giraudo@pio.urbe.it>