

Valida l'anafora di "Addai e Mari"? Ripercussioni sulla teologia eucaristica romana

LUIGI SARTORI
Facoltà di Teologia, Padova

Sono passati appena due anni da un "evento teologico epocale"; ma purtroppo non mi risulta che l'eco nella riflessione teologica sia stata adeguata. Mi riferisco al riconoscimento ufficiale (con firma del Papa!) circa la validità dell'anafora siro-caldea detta "degli Apostoli Addai e Mari"¹. Il documento romano porta la data del 20 luglio 2001, eppure è apparso sull'"Osservatore Romano" solo il successivo 25 ottobre. Ma, prima ancora, per anni la Congregazione per la Dottrina della fede aveva studiato il problema, consultando parecchi esperti, ed aveva concluso, il 17 gennaio 2001, con la dichiarazione di validità dell'anafora in questione. Si è poi passati a coinvolgere il Consiglio per l'ecumenismo, per vari motivi, soprattutto perché si doveva pensare alla prassi di frequenti casi concreti, come in Iraq, che prospettavano l'opportunità di ammettere, anche se a certe condizioni, "l'intercomunione". Perciò abbiamo tra mano un testo emanato dal Pontificio Consiglio per l'Unione dei cristiani; infatti direttamente esso riguarda l'anafora della chiesa caldea, ma in origine quell'anafora era comune anche alla chiesa "assira d'Oriente" unita a Roma; soltanto in secoli più recenti i missionari cattolici che operavano in quei paesi (si pensi, per intenderci, al tormentato Iraq dei nostri giorni) sono stati sollecitati da Roma ad inserire nell'anafora antica (con notevoli difficoltà quanto ad armonizzazione dei testi; lo ammettono gli studiosi) le "parole della consacrazione" che in essa non esistevano! Purtroppo anche il «Regno - Documenti»², così sensibile ai testi che si riferiscono all'ecumenismo, ne riporta solo qualcosa (in ritardo! E di nascosto, quasi per pudore, in un quadro dentro un documento del dialogo cattolici - metodisti!).

Come spiegare tale insensibilità o disattenzione? Ritengo che la causa ecumenica sia ancora purtroppo diffusamente considerata, almeno dai teologi, come un argomento che non può incidere sull'interno del dogma; essa riguarderebbe i rapporti ad extra, in un certo senso la periferia della Chiesa cattolica, la zona degli "altri" quelli da interessare al nostro mondo se non proprio da catturare ad esso; così che si potreb-

¹ Il testo non ha le "parole della consacrazione". Fino a qualche decennio fa si poteva forse dubitare dell'autenticità del testo; ma nel 1964 è stato scoperto un codice (il più antico) a Mossul (Iraq) che ormai non lascia più dubbi.

² «Il Regno - Documenti», n. 7 (2002) 244.

be benissimo non tenerne conto... a voler restare all'essenziale! Quasi nessun teologo ammetterà di riconoscersi in pieno in tale descrizione; ma di fatto ci si cade dentro quasi senza accorgersene...

Purtroppo, nel caso specifico, sono gli stessi liturgisti, e anche gli ecumenismi, a rivelare tale scarsa attenzione³. I liturgisti – almeno quelli da me provocati – confessano di essere bene informati sul caso storico dell'anafora di Addai e Mari; ma essa rientra nell'universo delle informazioni sulle fasi e tappe della storia del formarsi del rito della Messa; ed è questo che a essi interessa in quanto specialisti (un po' positivisti?) della materia; invece le derivazioni sul fronte della riforma della Chiesa e della teologia non potrebbero riguardarli direttamente; quasi fossero distrazioni... E gli ecumenismi? Strano a dirsi, ma anche loro sembrano talmente oberati da problemi e da lavoro, che non sono disposti ad affrontarne subito il discorso; oggi c'è aria di crisi e le montagne di teologia ecumenica prodotte con le discussioni finora doverosamente svolte, e con i dialoghi ecumenici, che inizialmente furono assai fervidi e promettenti, sono già troppo pesanti e complesse, talmente che non consentono immediati ripensamenti di fondo e nuovi ricominciamenti⁴.

Del resto il card. Ratzinger aiuta tale diversione, avendo già frenato a priori il valore del documento, facendolo rientrare nella casistica dell'applicazione del n. 8 del Decreto *Unitatis redintegratio* sulla cosiddetta "communicatio in sacris" (ossia sulla [attualmente detta] "mutua ospitalità sacramentale" o "eucaristica")⁵; così, tale carattere ha accentuato il momento "disciplinare" del testo, arrivando a restringere al massimo i casi di applicazione possibile, o meglio legittima...

1. Alcune autorevoli "reazioni"

Comunque, oggi ci è dato di registrare alcune decisive reazioni di specialisti, che certamente influiranno a incoraggiare il riflettere sul documento da parte di molti altri teologi a interpreti. Mi riferisco anzitutto a due noti storici italiani della liturgia, tra i più stimati e citati nel mondo: Cesare Girando S.J., ed Enrico Mazza. Il primo, su «Rivista Liturgica»⁶, riporta il testo dell'Anafora, con alcune puntuali annotazioni, e con riferimento alle parole più decisive del documento vaticano, per concludere che

³ Per mia esperienza. Ho tentato più volte di spingerli ad organizzare qualche convegno sulla questione.

⁴ Oggi è necessario imparare a "re-interpretare", a "ri-recepire". Vedi mio studio su: *La ricezione del dogma*, in *Per una teologia in Italia (Scritti Scelti)*, a cura di E.R. TURA, Messaggero, Padova 1997, t. III, 121-134.

⁵ Cfr., a tal proposito, informazioni e riflessioni nel mio *Commento a "Unitatis redintegratio"*, Messaggero, Padova 1992, 82-86; e in: *I ministri nei testi di convergenza*, in *Teologia Ecumenica. Saggi*, Gregoriana, Padova 1987, 393-396. I "Direttori ecumenici" post-conciliari assumono l'interpretazione restrittiva del n. 8.

⁶ C. GIRAUDDO, *Addai e Mari, L'anafora della Chiesa d'Oriente: "ortodossia" anche senza le parole istituzionali*, in «Rivista Liturgica», 89 (2002) 205-217.

il riconoscimento di validità rappresenta "un autentico miracolo dello Spirito Santo" ... e che la teologia sistematica del secondo millennio (da Pier Lombardo ad oggi) "si arrende con l'onore delle armi!", avendo essa finora ascoltato più la "scuola" che non la viva voce della preghiera della chiesa... E. Mazza ha potuto disporre di più tempo per la sua riflessione (scrive quasi un anno dopo); egli afferma che l'accordo raggiunto costituisce "un punto di non ritorno", perché chiede alla liturgia romana di "entrare in un mondo completamente nuovo": "della concezione tipologica della sacramentalità"; ma forse le sue note più interessanti sono quelle che attingono dalla sua competenza di studioso delle origini, e che gli fanno confessare che in tutta l'antichità, fin quasi alle soglie del IV secolo, ed oltre, tutte le anafore, anche quelle dalla chiesa di Roma, esprimono la stessa concezione; l'anafora di Addai e Lari non è un "apax", un caso isolato!

Su «La Maison - Dieu»⁸ interviene lo storico Matthieu Smyth. Lui pure sottolinea la molteplicità dei dati storici che rientrano nella forma e nello spirito della liturgia assiro-caldea; solo nella cultura antiochena prende corpo la sottolineatura del carattere "mimetico" della ritualità eucaristica, che dà valore al "senso sacrificale della Messa e alla recitazione delle parole istituzionali dell'Eucaristia (in seguito, però, un po' a scapito... dell'aspetto di "offerta" ed "azione di grazie": del "sacrificium laudis"). Egli si permette anche di rilevare come nella nostra attuale prassi pastorale ci si fa vivere un vero distacco, con la parte della Messa che segue il Prefazio (gli pare che il Prefazio dia quasi "l'impressione di un intermezzo corale ricreativo"⁹); alla fine si augura che l'anafora di Addai-Mari non finisca per essere soltanto "tollerata", a guisa di un "antenato un po' eccentrico", ma stimoli le nostre liturgie a dare maggiore espressione all'"economia simbolica" che è propria del sacrificio di lode, affinché l'Eucaristia risulti davvero "eucaristia".

Particolarmente ricca e documentata è la relazione che il P. Robert F. Taft S.J. (che fu già professore e rettore nel Pontificio Istituto Orientale) ha tenuto al "Centro Pro Unione" (Roma, 20 marzo 2003): *Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assirian Church of the East*¹⁰. Nella fascetta di invito curate dal "Centro", qualche mese prima, si prospettava il giudizio di p. Taft sul documento vaticano in termini di "decisione di valore *epocale*"; qui invece il titolo parla solo "storico riconoscimento"; però all'interno della relazione incontriamo più spesso termini che fanno riferimento allo stupore per il coraggio, anzi l'audacia, che la decisione romana ha dimostrato nel promuovere una teologia euca-

⁷ E. MAZZA, *L'accordo tra la chiesa caldea e la chiesa assira d'oriente sulla comunione eucaristica*, in «Rivista di Pastorale Liturgica», 41 (2003) n. 237, 55-64.

⁸ M. SMYTH, *Une avancée oecuménique et liturgique*, in «La Maison - Dieu», n. 233 (2003) 137-154.

⁹ *Ibidem*, p. 151.

¹⁰ Cfr. Bulletin del "Centro Pro Unione", n. 63, Spring 2003, 15-27.

ristica che da secoli non sembrava più di casa nella chiesa cattolica. Merita fiducia il p. Taft, perché ha fatto parte del gruppo dei consultori specialisti (ben 26! numero "inusuale", sottolinea il padre¹¹) convocati *ad hoc* dalla Congregazione per la Dottrina della Fede; e si ha l'impressione che l'enorme ricchezza di citazioni di fonti e di riferimenti bibliografici (ben 73 note e 2 Appendici, in appena 12 pagine!) attinga proprio dagli studi presentati dall'Autore e da altri amici consultori in risposta a precise richieste della Congregazione presieduta dal card. Ratzinger, e in un lasso di tempo altrettanto non usuale (quasi 10 anni!). P. Taft insiste sul fatto che la discussione non si limita a problemi di pastorale ecumenica, ma tocca davvero il cuore di una questione dogmatica: come interpretare la storia della teologia eucaristica?; egli insiste molto sui concetti di *Tradizione* e di *Apostolicità*. L'aspetto di "narratività" nella liturgia deve rispecchiare anzitutto... la "teologia della scuola"? o non piuttosto la "preghiera vissuta dalla chiesa"? (Si è vicini al problema posto da C. Girando e da E. Mazza; vedi sopra). Egli parla di *Theologia prima* (quella più antica, costante e comune, propria della "chiesa indivisa"; e presente ed attiva anche nel Canone Romano!) e di *Theologia seconda* (dall'epoca scolastica in poi; e che si è legata all'ilemorfismo!). Comunque, nel presente mio discorso attingerò molto dalle riflessioni autorevoli di p. Taft; perciò non è necessario che mi dilunghi nel riferimento a lui.

Potrei citare, qui, altri interventi autorevoli che hanno un po' vivacizzato alcune riviste più direttamente pastorali. Il primo nome sul quale amerei fermarmi è quello dell'amico R. Falsino O.F.M., noto valoroso pubblicista nel settore delle competenze liturgiche. Preferisco tuttavia (egli me lo perdonerà!) dare rilievo a una inaspettata reazione, quella del domenicano Riccardo Barile; il suo intervento "choc" su "Settimana" ha, tra l'altro, anticipato tutti¹². Egli ammette che l'anafora di Addai e Mari "pone non pochi problemi alla teologia e alla prassi eucaristica della chiesa di Roma", ma anche che essa offre "una ricchezza nuova". Il fatto che le note parole della consacrazione ormai non paiono decisive del tutto... può generare in noi "l'angoscia di un salto nel vuoto"; ma di fatto noi dobbiamo sentirci presi comunque dall'impegno di "riconsiderare la preghiera eucaristica" (A proposito di "ri-recezione del dogma!"; cfr. nota n. 3).

Eppure, nonostante le voci sopra citate, che prospettano l'urgenza di ripensare la teologia eucaristica, non pare che le acque si siano mosse davvero in larghezza e in profondità. Pertanto, in questa mie breve riflessione, vorrei evidenziare proprio le conseguenze teologiche che l'intervento positivo di Roma sull'anafora di Addai e Mari dovrebbe o potrebbe provocare nella nostra teologia cattolica, considerata nel più vasto universo delle sue espressioni.

¹¹ *Ibidem*, p. 16.

¹² R. BARILE, *L'Eucaristia senza "Quelle" Parole?*, «Settimana» 37 (2002) 11, del 20 ottobre!

2. Un problema previo: l'evoluzione del dogma

Dobbiamo ri-affrontare prima di tutto i concetti di "Tradizione" e di "Apostolicità" (per riprendere le considerazioni di p. Taft). La dichiarazione di validità "anche per l'oggi", o della sua *attualità*, dell'anafora caldea in uso da due millenni circa, ci obbliga ad approfondire ed ampliare il tema dello "sviluppo del dogma", inserendolo meglio nell'ottica della "storia" e della "storicità". Non è del tutto sufficiente (sulla nota linea profetica di p. Congar: "Tradizione e tradizioni") valorizzare la "pluralità" di cammini e di percorsi storici della vita della Chiesa: nella sua liturgia, nella sua teologia, e nella organizzazione della sua visibile socialità. Occorre tenere conto molto anche delle discontinuità e delle (apparenti, più spesso!) inversioni. Uno studio ecumenico (trascuratissimo, purtroppo!) sulla storicità della tradizione (e proprio nei termini specifici sopra citati di "Cattolicità e Apostolicità") ha già offerto preziose indicazioni a tale proposito¹³. Il testo è del 1971; vi hanno partecipato illustri teologi: J. Meyendorff, W. Pannenberg, L. Vischer, J.D. Zizioulas (per la parte non cattolica), G. Alberigo, R. Brown, J. Hamer, E. Lanne, W. Schnackenburg, J. Witte (per la parte cattolica). Il lavoro è stato corredato da "relazioni", che sono state pubblicate in diverse lingue su riviste specialistiche. Io, qui, tengo presente soprattutto quella di W. Pannenberg¹⁴, perché in essa egli affronta il problema specifico dello "sviluppo del dogma".

Una prima considerazione emerge: essa riguarda la necessità di superare l'opposizione tra visione "cattolica" della storia post-biblica e visione "protestante". Non è lecito dogmatizzare né l'ottimismo né il pessimismo: dopo il tempo biblico la Chiesa non disegna né una linea di semplice esplicitazione e di crescita continua ed omogenea (cattolici), né una linea di mero allontanamento e di corruzione progressiva della purezza delle origini (protestanti). Anche nel mondo evangelico si dà ormai importanza alle "novità" che disegnano il costruirsi e l'adeguarsi della chiesa ai *tempi* e alle *culture*. È pacifico ormai, nell'ambito ecumenico, l'appello al formarsi del "Canone delle Scritture", alla strutturazione fondamentale della chiesa, ai primi concili, alla voce della tradizione dei primi secoli. Un testo di consenso ecumenico, seguendo le indicazioni emerse già nel 1963 nella riunione di Fede e Costituzione di Montréal, appoggia con favore la nuova denominazione dei vari momenti successivi della tradizione: dopo quella apostolica, detta *fondativi*, si prospetta quella det-

¹³ Cfr. *Enchiridion Oecumenicum* I, Dehoniane, Bologna 1986, Sezione "Cattolici - CEC" 3 (Terzo rapporto, 1971; Appendice III: *Documento di studio su Cattolicità e Apostolicità*, 395-432 [nn. 790-865]). Il titolo dell'Introduzione parla di "Nuova descrizione dei concetti di cattolicità e di apostolicità"; e dopo le affermazioni globali di convergenza, vengono segnalate sette aree per ulteriori ricerche; ed è in particolare dall'area aperta ed affrontata da Pannenberg (sulla storicità che è inclusa nell'Apostolicità) che io traggio suggestioni per il tema che qui sto affrontando.

¹⁴ Cfr. W. PANNENBERG, *Que peut signifier pour les Eglises séparées à un passe commun?* «Istina» 1 (1974) 6-12; tutto il numero è dedicato al tema: *La portée de l'Eglise des Apôtres pour l'Eglise d'aujourd'hui*.

ta *costruttiva* o *edificativi*, cui seguirebbe quella *“esplicativa”* o di *“adattamento”*¹⁵. Ma oggi si deve ammettere che la realtà si rivela ormai sempre più complessa; le novità sono la costante; e occorre perciò apprendere pure a *“tornare indietro”*, come il fiume Giordano, per ricominciare quasi da capo, tutto e sempre (Di nuovo: *“ri-recezione del dogma”*!).

Ecco dove va situata l'anafora di Addai e Mari. Essa è *tuttora* valida, come qualsiasi altra. Afferma il citato p. Smith: non si può soltanto *“tollerarla”*, quasi un reposito superato, un'antichità eccentrica. Il discorso teologico sullo sviluppo del dogma (sia nell'ottica cattolica come in quella protestante) implicava spesso una certa forma di orgoglio o di presunzione: *“noi soli possediamo il criterio della verità in base al quale possiamo giudicare tutti gli altri in termini di verità o non verità, o almeno di maturità o non maturità”*. Nei primi secoli incontreremmo quasi soltanto espressioni infantili!, se non proprio ambigue!; solo più tardi si raggiungerebbe la perfezione dell'età adulta! Forse è proprio per questo motivo che gli stessi *“competenti”* in materia di liturgia o di ecumenismo, non dimostrano adeguata attenzione all'evento della dichiarazione di validità da parte di Roma. Il *“dopo”* di quei tempi antichi e il nostro *“oggi”* sarebbero più decisivi quanto a riconoscere ciò che è perfetto, e per distinguere da ciò che rappresenta ancora stadi infantili. In un altro testo ecumenico *“Verso una professione di fede comune”* (1980), esso pure promosso insieme dal CEC e dal Segretariato romano per l'ecumenismo; e quindi frutto dell'incontro ufficiale fra teologi di chiese diverse, siamo consegnati a *due precisi impegni*¹⁶:

- le tradizioni che hanno curato di più l'espansione e l'esplicitazione della fede in quanto dottrina (diremmo: la *fides quae*) non devono giudicare quasi dall'alto e con arroganza e sufficienza le tradizioni che invece paiono troppo sobrie e contratte, troppo primitive, sospettandole a priori di tradimento o di soffocamento della vitalità della fede;
- ma viceversa le tradizioni più contratte e più sobrie non devono giudicare le altre, quelle più *“esplicitate ed evolute”*, in termini di *“intrinsecamente inquinanti”*, di avvolgenti e mescolanti il dono divino in involucri umani di cultura e ritualità ambigue.

Il criterio essenziale non può essere che la *“fede in Cristo”*. La sola espansione delle forme espressive non è necessariamente segno di perfezione; può indicare intiere esuberanza della fede, ma potrebbe anche rivelare uno spostamento dal centro alla periferia che significherebbe in qualche modo forse anche un distacco da Cristo. Il contenimento nelle forme espressive potrebbe, sì, esso pure, derivare da uno scar-

¹⁵ Cfr. (vedi nota 13), Quarto Rapporto “Cattolici - CEC, 5: *Verso una professione di fede comune* (1980), nn. 912-915. Cfr. pure il mio studio: *Era apostolica, Chiesa apostolica: Riscoperta ecumenica di un valore*, in *Per una teologia in Italia*, cit., t. III, 47-56.

¹⁶ *Ivi*, n. 924 (462-463).

so livello di crescita della fede verso la sua maturità, ma forse anche da un'autentica preoccupazione per l'intensità e la profondità del credere *in* Cristo.

L'anafora di Addai e Mari è una "sopravvissuta"; ma chi può negare che in ciò si tratta forse di un fatto provvidenziale? Per quasi due millenni, nostri fratelli nella fede hanno vissuto in quella forma la loro fede in Cristo Eucaristia! Chi può affermare che, senza la recitazione delle parole di consacrazione, essi abbiano finora vissuto la celebrazione del mistero eucaristico in modo lacunoso, imperfetto, e siano stati privati di qualcosa nei frutti del dono testamentario di Gesù? Sarebbe lecito affermare che noi sì siamo fortunati e loro invece non lo sono stati, o d'ora in poi non lo saranno?

Concludendo: storia e storicità non consentono veloci e sbrigative valutazioni nel confronto fra itinerari diversi, tanto meno giudizi assoluti sull'autenticità o meno e sul grado di maturità della vera fede, in rapporto agli altri.

3. Cruciale l'appello ecumenico alla storicità delle forme

Si tratta del principio ecumenico che riguarda la non identità fra essenza divina della fede e forme umane storiche culturali della sua espressione.

Riducendo all'osso le questioni affrontate nel paragrafo precedente, dobbiamo rilevare la difficoltà di accettare e valorizzare quello che io sono solito denominare "il secondo dei due principi ecumenici fondamentali": il primo, più noto e di più facile verifica, riguarda la cosiddetta "gerarchia delle verità" (non tutto nella fede deve essere livellato: altro è il suo centro, altro le verità che vi fanno riferimento in quanto apporti o premesse o conseguenze e derivazioni); il secondo, però, è molto più importante ma anche più delicato e di ardua applicazione, in quanto investe di proprio il problema della "storicità" di cui abbiamo parlato sopra, e circa il quale la chiesa ha dovuto più volte affrontare gravissime crisi, soprattutto dal "modernismo" in poi. Solo la sostanza divina è eterna ed immutabile; le forme umane culturali di cui essa si veste e in cui si esprime sono nel tempo e quindi non tutte possono sfuggire al carattere di provvisorietà; solo quelle che qualificano l'incarnazione del Verbo e godono di intrinseca e inscindibile comunione con Lui, solo esse partecipano della sua insindacabilità... Quanto è difficile, allora, riuscire a distinguere i due orizzonti! La tendenza più normale sembra essere quella tuzioristica: garantire anzitutto la miglior tutela possibile dal pericolo di intaccare o di compromettere ciò che è divino. Ma è proprio qui che, in ogni religione e in ogni fede, potrebbe nascondersi e poi addirittura nascere e svilupparsi il germe del fondamentalismo.

Ma ormai siamo entrati, tutti, nell'era del pluralismo religioso, e quindi ci incombe l'onere e il dovere di accettare la scelta dell'ecumenismo. Fosse anche soltanto per amor di pace, occorre evitare ogni tipo di scontro tra "assoluti"; la fede nutra pure il suo rapporto con ciò che ritiene sia divino e assoluto, ma anche si convinca che tanta sua parte espressiva appartiene al "relativo".

Finora questo principio di "storicità" è ben presente e noto nel mondo della fede

cattolica e della sua teologia. Il papa, nella sua enciclica *Ut unum sint*, lo richiama spesso, e proprio per invocare l'incontro tra le chiese cristiane, e in concreto per rapporto allo stesso ripensamento della dottrina sul papato (al cui compito egli invoca l'aiuto di tutti i cristiani, e non solo dei cattolici); eppure anche in quel grande testo, quando si tratta di ribadire la sostanza del dogma petrino, egli fa riferimento alla formulazione del Vaticano I (cfr. nn. 88-96), senza domandarsi se in quella non sia presente, e forse in modo sovrabbondante, una forma espressiva culturale storica (quella maturata da secoli attraverso l'ottica giuridica classica del "potere" legislativo, giudiziario, ed "esecutivo"). (NB: negli anni in cui io studiavo, e poi anche in quelli in cui ho cominciato il mio insegnamento in teologia, si parlava ancora di potere "coercitivo o coattivo", al posto di "esecutivo"!). Ma anche insigni teologi, pure aperti alla discussione sul primato, sia commentando l'*Ut unum sint* e sia in convegni anche ufficiali dedicati al problema, paiono tuttora non accorgersi della facile tentazione di identificare *tout court* ciò che è l'essenza del primato con la formulazione del Vaticano I.

A mio parere, la discussione sull'Eucaristia provocata dalla ammissione di validità della anafora di Addai Mari si presenta finalmente come il primo caso serio e decisivo di verifica del principio della "storicità" di cui stiamo parlando. D'altra parte, l'Eucaristia costituisce una vetta (se è vero che la liturgia rappresenta "culmen et fons" di tutta la vita della chiesa); più del Battesimo, e ovviamente più dello stesso primato papale. È proprio questo che fa problema: cioè il fatto che l'anafora è "senza le parole della consacrazione" (o "dell'istituzione", come meglio dicono alcuni commentatori). Secondo la tradizione latina, da Pier Lombardo e S. Tommaso, passando per Trento e Vaticano I, per arrivare fino a noi, l'essenza dell'Eucaristia non soltanto includeva "quelle parole", ma talora sembrava, almeno nella prassi della celebrazione della s. Messa, ridursi ad esse. Ecco invece che ora siamo provocati a dover rintracciare tale essenza in qualcosa d'altro, di più profondo; senza per questo dover fuggire in un mondo etereo, irreali, e uscire fuori della concreta ritualità di una vera celebrazione visibile.

Forse sarà necessario verificare in altri casi il principio sopra annunciato. Si possono passare in rassegna, uno per uno, tutti i sacramenti, tutti i dogmi, tutti gli aspetti della struttura e missione della chiesa. Ma devo dire che più o meno tutto questo campo di verifica è stato già esplorato (e ancora una volta aggiungo: purtroppo!, perché lo si ignora!) dal lavoro teologico ecumenico. Basterebbe rifarsi ai 4 volumi (ma è già in programma una continuazione!) del lavoro di raccolta di tutti i relativi documenti, in italiano¹⁷. Ma quali teologi vi fanno riferimento? (Parlo anche dei non cattolici! Anzi...!). Confessavo all'inizio: l'ecumenismo sembra essere qualcosa d'altro, avere un'altra teologia!... Allora?... resti in attesa!, resti periferia!

Mi permetto comunque di segnalare almeno un'iniziativa che riguarda il sacramento della Riconciliazione. Presso i padri Cappuccini di Padova da anni si cerca di

¹⁷ *Enchiridion Oecumenicum*, Devonianae, Bologna.

riflettere sulla sin golare figura ecumenica di s. Leopoldo Mandic, che i Papi Paolo VI e Giovanni Paolo II hanno proclamato ufficialmente «precursore e modello dell'«ecumenismo spirituale»». Si sa che, invece, s. Leopoldo è più conosciuto nella veste di «confessore» e apostolo della Penitenza; un po' meno si fa attenzione alla sua tensione verso l'Oriente cristiano. Ebbene, gli studi finora fatti (da competenti di notevole valore¹⁸) hanno rivelato che p. Leopoldo esercitava il «ministero della confessione» ricorrendo sì alla forma rituale latina (ed ovviamente!), nella quale prevale la dimensione quasi giuridica dell'*Io ti assolvo*; mentre la forma orientale evidenzia l'aspetto di preghiera e di invocazione dello Spirito («*Dio ti assolve!*»); ma al tempo stesso, per sua intensità spirituale e per immensa partecipazione vissuta con i penitenti (con ogni singolo penitente), egli riusciva a vivere l'atto del sacramento della riconciliazione come un condividere lo spirito della Chiesa penitente, facendosi carico del sentirsi peccatore con i peccatori, bisognoso di perdono con loro, e con loro invocando misericordia e assoluzione dei peccati, anche lui da vero destinatario e recettore di esse. In seguito a tali risultati, si progetta un convegno che approfondisca la rilevanza teologica di questo modo di unire insieme «forma latina» del sacramento e «spirito della tradizione orientale». Potrebbe nascere addirittura un modello di soluzione del problema del rapporto tra forme diverse di vita di fede: «non primato di una, inteso come esclusione di altre»; «ma nemmeno semplice tolleranza reciproca, che ridurrebbe il pluralismo di culture (e di riti e di teologie) a una mera coesistenza pacifica e rafforzare il principio illuministico dell'indifferenza; bensì mutuo e fecondo scambio di esperienze e di vita». Ecco come io sogno il futuro delle provocazioni dell'anafora in questione.

4. La questione centrale: tra «epiclesi» e «anàmnesi»; per una viva fede eucaristica

Ascoltando le reazioni dei liturgisti, notiamo l'enfasi che l'Anafora riserva all'aspetto di «epiclesi», ossia al carattere di culto, di preghiera specifica e singolare, rivolta al Padre, affinché, nel nome di Cristo, Egli effonda lo Spirito Santo, non solo sulla comunità celebrante ma anche sui doni offerti in memoria dell'ultima cena del Signore, al fine di «santificarli» (e ciò significa «trasformarli» nel corpo e sangue di Lui, Gesù). Si potrebbe dire che tutta l'Anafora non è altro che l'espansione del Prefazio: la comunità riunita con il suo vescovo, con i presbiteri e con gli altri ministri, presenta sull'altare i propri doni, in stretto legame con tutte le comunità e i ministri del passato, anzi a partire dagli Apostoli e dai Martiri (la Tradizione entra in vivo a far parte costitutiva della celebrazione!), e come loro e con loro si unisce agli angeli e santi del cielo per il culto della liturgia celeste: nella lode, nell'adorazione, nel rendimen-

¹⁸ Cfr. AA.VV. (a cura di A. FREGONA), *Il mio Oriente. L'ecumenismo spirituale di san Leopoldo Mandic*, Ed. «Portavoce di san Leopoldo», Padova 2002, 254.

to di grazie indirizzati a Dio Trinità; in particolare in unione con il Cristo sacerdote che si è offerto ed eternamente si offre in sacrificio di redenzione per gli uomini. L'aspetto di "memoriale" (di "anàmnesi") c'è senz'altro; ma obbedisce al "*Fate questo in memoria di me*" in maniera globale; è tutta intera la celebrazione, appunto in quanto "epicletica", ad assumere in sé l'obbedienza e la fedeltà al testamento di Gesù; l'"anàmnesi" sta dentro all'"epiclesi", come del resto l'"epiclesi" sta dentro all'"anàmnesi": tutto è preghiera e in tutto c'è un "fare memoria".

La teologia scolastica ha fatto prevalere la riflessione analitica, ricercando ad esempio quel momento o quella parte dell'anafora di cui si può parlare in termini di principio attivo, diretto e specifico, della "transustanziazione", riconoscendolo presente solo nelle "parole dell'istituzione"; ed ovviamente, quindi, valorizzando al massimo il compito e l'azione del "presidente". La "narratività" dell'"istituzione dell'Eucaristia" è stata ridotta al minimo, anche se non annullata. Certamente la teologia non ha inteso ribellarsi alla sequenza più complessa (e potremmo dire: "ordinata") delle espressioni del testo biblico: *Gesù ha preso il pane, ha reso grazie* (ogni "anafora" ha svolto questo aspetto in modo globale: tutta la celebrazione, soprattutto a partire dal Prefazio, esprime questo carattere)...; poi *Gesù spezzò il pane e lo distribuì dicendo: prendete e mangiate, questo è il mio corpo* (quindi, osservano tutti i liturgisti, soprattutto in riferimento alle anafore che sono "senza le parole dell'istituzione", il comando primario è quello di "prendere e mangiare", quindi di riconoscere implicitamente che la "trasformazione del pane" è già avvenuta (e questo, p. Taft lo sottolinea forte); soprattutto se si dà risalto al carattere di vera e suprema epiclesi nella preghiera di Gesù: è lo Spirito invocato e donato che "*santifica*" i doni; la comunità e i presidenti sono certo degli "strumenti" nelle mani dello Spirito, ma in quanto essi agiscono in tutta la celebrazione.

5. Il ruolo del "Presidente"

A questo punto ci si accorge che il vero nodo da affrontare e da sciogliere è appunto quello del significato e ruolo del "presidente" in genere: del "presbitero"). Riconosco che qui entriamo nel *mare magnum* di una discussione che ormai si dilata nell'ambito ecumenico da oltre quarant'anni; mentre la teologia interna alla Chiesa non se fa eco che in minima parte. Non posso pretendere qui di offrire ragguagli di esiti da ritenere sufficientemente fondati, tanto meno di presentare qualche mia tesi risolutiva. Suppongo, comunque, che per quanti sopravvivranno la storia della teologia potrà riservare domani (quale? vicino? lontano?) grandi e insperate sorprese positive in materia.

Nel frattempo navighiamo nel provvisorio, nell'ipotetico. Tuttavia oso additare alcune piste. Anzitutto, come ci si sarà accorti dal mio modo di esprimermi appena sopra, c'è da sperare che la terminologia inaugurata (anche se non in maniera dogmatica) dal Concilio, riprenda vigore e si solidifichi. Mi riferisco ai due termini: "*cele-*

brante e *“presidente”*; il primo qualifica il soggetto *“assemblea”*: è l'assemblea che celebra, che è soggetto della celebrazione liturgica, in ogni suo atto e momento; e non solo nella celebrazione dell'Eucaristia, ma anche nella celebrazione di tutti gli altri sacramenti e riti liturgici; il secondo qualifica il *“ministro”* che guida e dà unità organica alla assemblea. Purtroppo in pochi anni di dopo-Concilio si è tornati (anche a livello magisteriale) a riferire solo al ministro il termine *“celebrante”*; rafforzando così le distanze dal popolo.

Non è detto che il ruolo del ministro, in quanto lo si qualifica per la presidenza, venga con ciò compromesso; in fondo senza di lui l'assemblea manca del principio visibile della sua unità organica; manca di guida e di chi la può rappresentare come sua personificazione. Ma come è bello e confortante pensare (segua riflessioni teologiche profonde offerte dall'allora vescovo ausiliare di Bologna, Mons. Cè, nel 1973, quando si progettava il piano pastorale CEI su *“Evangelizzazione e sacramenti”*¹⁹) che ogni assemblea, per quanto piccola e povera, è soggetto di tutte le molteplici e le più varie celebrazioni liturgiche (non solo la Messa; anche battesimi, conferme, matrimoni...), e non solo a livello attivo ma anche *“passivo o recettivo”*: è essa che opera la celebrazione, ma è essa pure che ne riceve il dono; è come se ogni volta, in un certo senso, essa ricevesse da capo il battesimo, la cresima e gli altri sacramenti... Chissà!, quando mai arriveremo a recuperare la perduta nuova terminologia avviata dal Concilio?

Ma al di sotto di tutto si nasconde un problema più grosso. Sembra che la teologia scolastica abbia operato un salto di qualità selezionando il momento delle cosiddette *“parole della istituzione”*; lo avrebbe caricato di valenza giuridica. Fino a quel momento (sancito spesso dal suono monotono di un campanello) il presidente appare solo come principio di *“presidenza”*, di guida autorevole della preghiera, ma subito dopo si è avvertiti che in qualche modo egli cambia quasi di natura e funzione: è portatore di autorità creativa, è operatore della transustanziazione, personificando *da solo* il Cristo che intende farsi presente sotto le specie del pane (e del vino). In questa sua veste egli si distanzia e si stacca quasi dall'assemblea; compie azioni che sono solo sue proprie, in esclusiva, e per le quali egli non può confrontarsi con alcun altro ruolo dei fedeli; egli è *“vicario di Gesù”*; anzi talora si rafforza l'impressione che egli quasi *“sostituisca Gesù”*.

Eppure le anafore antiche (ormai, seguendo E. Mazza, vedi sopra, non mi limito a quella di Addai e Mari) non inducono a prospettare tale salto di qualità; in tutta la celebrazione il presidente loda Dio col popolo, con lui adora e rende grazie al Padre tramite il Figlio, nello Spirito Santo, e invoca la discesa santificatrice di Questi; e poi, anche quando *“recita le sante parole”*, egli rimane all'interno di una comunità che è da lui guidata e resa unita per una *“grande preghiera”* che ha, tutta, il carattere di *“fare memoria”* del mistero testamentario di Gesù.

¹⁹ Cfr. la sua relazione in «Regno-Documenti» n. 13 (1973) 327-335.

Purtroppo la questione a questo punto ci appare insuperabile. Mi limito, allora, a dare un po' di spazio ad alcuni studi che ho svolti in passato, ma che sono rimasti quasi sepolti sotto il peso di complessi Atti che hanno documentato convegni in cui hanno preso, forse giustamente, maggiore rilevanza altri autorevoli interventi. *Due questioni:*

- quella dei "tre poteri della Chiesa",
- e quella della figura del "pastore" in quanto primariamente "personificazione" (di Cristo? o della Chiesa?).

Ho riflettuto abbastanza sul rapporto fra i tre classici "poteri" (o "munera", compiti, ruoli; come li chiama il Concilio): di insegnare, di santificare, di governare²⁰; e ho sempre messo in evidenza il fatto che, nella chiesa latina dal Medioevo in poi, il potere di governo non solo si è enfatizzato in se stesso, ma è giunto a dominare anche sugli altri due, fino a quasi trasfigurarne l'identità. Per sé ha attinto modelli di formazione e di stabilizzazione dalle realtà esterne, dal potere politico e dalla riflessione delle scienze giuridiche; ecco allora il suo prendere nome e figura di netto "potere di giurisdizione" (articolato nei tre momenti: emanare leggi, giudicare, farle eseguire anche ricorrendo alla forza: potere coercitivo, quest'ultimo, o addirittura coattivo). Più interessante però è lo sviluppo di penetrazione nelle altre due funzioni messianiche della Chiesa: quella di "evangelizzazione" è stata sempre di più impregnata di "dottrina" (per di più di "teologia di scuola"); il Magistero produce ormai in crescendo imponenti e numerosi "corpi dottrinali", caratterizzati da obbligatorietà anche giuridica; la funzione sacerdotale o liturgica si è sempre di più articolata in ritualità normativa. Chi non rammenta come il p. Haering dal suo buon umore fosse portato a segnalare anche numericamente quanti peccati, perfino mortali, il prete di ieri correva il rischio di commettere nel dir Messa?!

Ma, più tremenda ancora è un'altra questione: quella della relazione del "ministro o presidente" con la comunità e con Cristo. il dibattito è stato abbastanza fervido alcuni anni fa in Italia²¹. Qualche passo in avanti è stato fatto quanto a terminologia; è prevalsa la distinzione tra l'espressione "persona" e l'espressione "(in) nomine": per rapporto a Cristo vale maggiormente la prima (il presbitero agisce "*in persona Christi*"); per rapporto alla chiesa prevale la seconda (il presbitero agisce "(in) nomine ecclesiae"). Ma contro questo pur consolidato modo di parlare io oppongo anzitutto un mio timore: che l'"*in nomine ecclesiae*" echeggi ancora, anche verbalmente, la dimensione giuridica; per cui la Chiesa di cui si parla sembra fare riferimento più alla istituzione che non alla comunità, almeno non alla comunità che celebra. Inoltre, seguo

²⁰ Cfr. ad es. il mio studio: *Potere e consenso*, «Studi Ecumenici» 15 (1997) 187-213.

²¹ Cfr. ad es. il mio studio: "*in persona Christi*", "*In persona Ecclesiae*". *Considerazioni sulla mediazione ministeriale nella Chiesa*, in AA.Vv., *Sacerdozio e mediazioni* (a cura di R. CECOLIN), Messaggero e Abbazia di Santa Giustina, Padova 1991, 72-98.

la teologia d'oltralpe circa la priorità tra le due "personificazioni"; ritengo che il presidente (senza democraticismi, qui fuori luogo) rivesta anzitutto il ruolo di "in persona ecclesiae", intesa concretamente anzitutto come la sua comunità locale (anche se legata e in comunione con tutta la chiesa universale), e che solo a tale condizione egli possa agire "in persona Christi". Perfino nella dottrina sulla infallibilità del papa si sottolinea la condizione che egli debba parlare "non come persona privata!"; allora io dico che a più forte ragione si deve ritenere che ogni presidente di comunità celebrante non può agire da persona privata; egli è "persona pubblica", al di là delle sue doti o meno, e delle sue virtù o meno; egli dà forma pubblica e rappresentativa alla comunità, così che davanti ad essa egli è richiamo della reale anche se misteriosa presenza di tutte le comunità passate e future e di tutta intera la chiesa di tutti gli spazi e di tutti i tempi, e viceversa davanti a tutte le altre comunità e a tutta la chiesa egli si pone ed agisce come personificazione concreta della sua propria comunità.

Comprendo la fatica che si impone alla nostra teologia nel dover riprendere quasi da capo la riflessione su temi e questioni che sembravano già approdati a soluzione. Ma ripeto: l'esperienza teologica ecumenica costituisce ormai una sorta di "tradizione" che attende di essere riconosciuta ed ospitata nella "grande Tradizione teologica"²². Forse il nodo occulto che va messo in luce e che va affrontato è ancora quello della piena "storicità" del *cercare la verità* anche religiosa, anche di fede. La Chiesa cattolica, e *in primis* il suo Magistero, nell'ambito dei rapporti con le altre Chiese e con le rispettive loro teologie (ovviamente ci si riferisce soprattutto a quelle evangeliche; ma si tenga presente che negli incontri teologici del CEC, che sono "multilaterali", operano anche alcuni teologi ortodossi), danno l'impressione che il momento della ricerca costituisca qualcosa di "estraneo", di "lavoro più propriamente umano che non divino"; perché solo ciò che è certezza, traguardo e frutto finale "autorevolmente garantito" ha valore, e può essere considerato pertinente ed appartenente alla fede e alla Chiesa. La Chiesa deve esprimere eternità più che non storia e temporalità. I quarant'anni finora passati, nei quali la teologia ecumenica ha lavorato e con frutto, sono guardati con simpatia, ma non come cammino a tappe di cui si debba tener conto; perché solo quando Roma avrà concesso il suo sigillo si potrà parlare di "dati acquisibili". Ecco allora l'ingigantirsi del fossato e del divario. Ogni conquista di dialogo teologico ecumenico va lasciata da parte, non certo attraverso censura giuridica o sfavore, ma di fatto come se fosse un oggetto su cui pesi ancora e legittimamente un certo sospetto di sua normale provvisorietà e discutibilità; il lavoro svolto viene per così dire quasi azzerato, è come se non esistesse. Ecco il disagio. Anche il papa, nella pur mirabile enciclica *Ut unum sint*, addita sì la meta del ripensamento del primato papale, ma quando elenca le tematiche teologiche da trattare (n. 79), le richiama come

²² Cfr. il mio studio: *Tradizione ecumenica. Tra memoria e profezia*, «Studi Ecumenici» 13 (1995) 203-213.

se ancora non fossero quasi entrate nella riflessione teologica ecumenica, come se ci si trovasse davanti a compiti nuovi e non ancora affrontati. Voglio accennare ad un evento recentissimo. In vista del *Kirchentag* di Berlino, 28 maggio - 1 giugno dell'anno 2003, in cui per la prima volta nella storia si è registrato l'incontrarsi unito tra le Chiese evangeliche e Chiesa cattolica, tre importanti "Istituti di teologia ecumenica" (nei quali operano teologi delle due diverse confessioni) hanno redatto una Nota in 7 punti nella quale esprimevano la convinzione che i passi finora compiuti legittimavano una certa ponderata possibilità di "mutua ospitalità eucaristica"²³. Di fatto si è registrato un caso del genere; ma senza dura collisione con la celebrazione ufficiale del *Kirchentag*, che si è svolta rispettando le riserve delle chiese²⁴. Comunque, si è reso evidente il contrasto con la posizione cattolica (ma non esclusivamente!), che disattende quasi del tutto "ciò che è cammino per gradi, con esiti parziali", e che ritiene valido e di comunione solo ciò che può costituire meta finale, in quanto legittimamente approvata.

L'enciclica sull'Eucaristia, del 17 aprile 2003²⁵, si collega con questo spirito di estraneità rispetto ai passi di ricerca. Ovviamente molti suoi contenuti sono splendidi e mirabili; non poteva essere diversamente, perché troppo ricca è la tradizione teologica sull'Eucaristia. Tuttavia parecchie reazioni all'enciclica hanno messo in rilievo la predilezione per la teologia anteriore al Concilio, e la scarsa attenzione alla ricchezza delle prospettive conciliari. Ma i limiti riguardano forse ancora di più le censure allegate nei confronti della teologia e della prassi ecumenica. Chissà quanti, però, leggeranno con irritazione e sospetto tali mie osservazioni, giudicandole impertinenti e irrispettose!

Eppure, questo mio discorso è rivolto anche, e addirittura *in primis*, alle altre Chiese; la crisi dell'ecumenismo tocca tutti; è tanto difficile aprirsi ad extra". È tanto facile ridurre l'ecumenismo a predica rivolta agli altri "perché facciano ritorno a noi!" (e ciascuno pensa a se stesso!). Questo tipo di ecumenismo lo vivono tutte le Chiese, fatta eccezione delle loro minoranze (tali ancora oggi!) che invece si affidano alla causa ecumenica. Ma... sulle "carte" pare invece che, finora, dai cristiani e dalle Chiese siano fatti passi da gigante!

6. Quali conclusioni trarre, allora?

Non penso che l'anafora cattolica venga messa in crisi. Anzi: nessuna chiesa può vantarsi di tale e tanta ricchezza e varietà di "Canoni" di preghiera eucaristica, quanta oggi ci viene messa a disposizione per la liturgia cattolica. È vero che le citate reazioni alla dichiarazione di validità dell'anafora calde parlano del dovere di una "rela-

²³ Cfr. il testo in «Regno-Documenti» n. 11 (2003) 351-371.

²⁴ Cfr. il resoconto in «Regno-Attualità» n. 12 (2003) 367-377.

²⁵ "Ecclesia de Eucharistia", in «Regno-Documenti» n. 9 (2003) 257-270.

tivizzazione" della forma cattolica romana. Ma il mio giudizio è più complesso. Normalmente ricorro a 5 affermazioni in successione:

- ovviamente, la forma romana è almeno "*legittima*" quanto le altre;
- essa poi è "*bella, mirabile, splendida*" (tengo conto soprattutto della sopra accennata varietà di Canonici);
- anzi, nel confronto con le altre, può vantare una certa "*relativa superiorità*" (nel senso che può ben donare ad esse qualche valore, e non solo può da essa ricevere; ma concedendo, quindi, che anche le altre possono vantarsi di una loro relativa superiorità),
- tuttavia essa *non* può ritenersi *l'unica, la sola valida*, ad esclusione di altre;
- e nemmeno, da sola, può costituire il *criterio dell'"ortodossia e normatività"* delle altre.

Ma qui non finisce il discorso. L'ecumenismo riconosce e valorizza la pluralità, la diversità; ma non intende affatto cedere all'indifferentismo, non può identificarsi con la tolleranza. Il mettersi in comunione con altri comporta l'impegno a verifica critica mutua, a reciproco aiuto e vicendevole scambio e fecondazione. Certamente, solo chi si trova all'interno di una viva tradizione culturale e religiosa può (e deve!) far maturare con autentica vitalità e coerenza la "recezione" degli apporti altrui. L'imposizione *ab extra* non è intrinsecamente adeguata, anche se il riferimento a un centro e a un principio di unità organica e universale conserva sempre un suo grande valore, in quanto apre gli occhi e il cuore alla ricchezza dell'intero corpo della Chiesa.

Ultima domanda: siamo lontani da questa meta? Risposta: ciò che importa è cominciare bene; partire con adeguate buone intenzioni e soprattutto con retti criteri di orientamento e metodo. Quanta dovizia di dottrina teologica sull'Eucaristia si potrà capitalizzare domani! Personalmente mi sono spesso rivolto al noto testo del BEM quando sono stato chiamato a predicare e a donare riflessioni di spiritualità su l'uno o l'altro dei tre sacramenti: Battesimo, Eucaristia e Ordine; non solo non ho avvertito il bisogno di defraudare in qualcosa la mia dottrina teologica cattolica, ma mi è parso che riuscivo a farla respirare più in grande e più in profondità.

Questo saggio già edito in Facoltà Teologica Italia Settentrionale, *L'intelletto cristiano. Studi in onore di mons. Giuseppe Colombo in l'LXXX compleanno*, Glossa, Milano 2004, pp. 453-472, ci è stato concesso dalle Edizioni Glossa, che ringraziamo.