

Un Congresso per auscultare i primi battiti del racconto istituzionale nella preghiera eucaristica

Liturgisti-teologi e teologi-sistematici a confronto*

1. «Chiesa orientale» o «Chiese orientali»?

Accade non di rado di sentir parlare di «Chiesa orientale», quasi a volerla contrapporre nel bene e nel male alla «Chiesa occidentale». Se la dizione al singolare non dovrebbe valere neppure per l'Occidente latino, dove hanno convissuto per secoli — e dove sopravvivono, seppure al lumicino — tradizioni e prassi ecclesiali diverse², essa stride fortemente allorché il discorso si sposta a Oriente. Infatti chiunque abbia una qualche dimestichezza con l'Oriente cristiano sa che esistono, non una, ma svariate «Chiese orientali». Di ciò dovette prendere atto la stessa Sede Romana quando, nell'immediato post-concilio, fu costretta a modificare il nome di un suo dicastero, promuovendolo da «Congregatio pro Ecclesia Orientali» a «Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus»³.

* Su invito della Direzione, presento il libro *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*. Acts of the International Liturgy Congress, Rome 25-26 October 2011 (Orientalia Christiana Analecta, 295), Edizioni "Orientalia Christiana" – Valore Italiano | Lilamé, Roma 2013; pp. 544, € 39,00.

² Storicamente le tradizioni ecclesiali di area latina, e le corrispondenti espressioni liturgiche, abbracciano le tradizioni ispanico-mozarabica, gallicana, celtica, ambrosiana e romana. Oggi poi il rito romano comprende, oltre a una forma propria alla Chiesa Zairo-congolese, la «forma ordinaria» espressa dal messale e dai rituali di Paolo VI e la «forma straordinaria» legata al messale e ai rituali di Pio V. Non si può negare che alle diversità di rito sembrano soggiacere diverse visioni di Chiesa.

³ A prescindere dai vari intrecci con il dicastero *De Propaganda Fide*, le denominazioni si riducono principalmente a tre: *Congregatio de rebus Graecorum* (nel 1573, con Gregorio XIII), *Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali* (nel 1917, con Benedetto XV), e infine *Sacra Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus* (nel 1967, con Paolo VI). Successivamente, a partire dalla pubblicazione dell'*Annuario Pontificio*

Purtroppo la distinzione tra Oriente e Occidente alimenta ancora in molti la convinzione che si tratti in definitiva, per quantità e qualità di contenuti, di due realtà reciproche ed equipollenti, dalla cui somma risulterebbe la totalità delle tradizioni ecclesiali, così come dalla somma spaziale di Oriente e Occidente si prospetta nel nostro immaginario l'intera superficie terrestre. Non è neppure da escludere che tale netta demarcazione geo-ecclesiale sia stata incentivata negli ultimi decenni da una celebre frase cara a Giovanni Paolo II: «La Chiesa deve respirare con i suoi due polmoni, quello orientale e quello occidentale». La paternità dell'espressione, come lo stesso Pontefice ebbe più volte a ricordare, spetta al poeta russo Vjačeslav Ivanov († 1949), che la formulò ricordando come, con la sua professione di fede cattolica pronunciata nella basilica vaticana il 17 marzo 1926, si sentisse, non solo cattolico, ma pienamente ortodosso; infatti, se prima respirava con un solo polmone, a partire da quel momento aveva preso a respirare con entrambi i polmoni⁴. Va tuttavia riconosciuto che, di certo nella mente del convertito Ivanov e forse anche dello stesso Giovanni Paolo II, perlomeno quando parlava in contesto europeo, il polmone orientale non andasse oltre l'Oriente bizantino-slavo.

Per con queste limitazioni storicamente contestualizzate e del tutto comprensibili, la metafora dei due polmoni ha spinto Sebastian P. Brock a rivendicare, accanto alle due tradizioni che Ivanov compendia nell'immagine dei due polmoni, l'esistenza di un «terzo polmone», quello dell'Oriente siriano, disatteso tanto dai latini quanto dai bizantini⁵. A questa appassionata e doverosa rivendicazione, da parte di un noto orientista, della uguale dignità che l'Oriente siriano riveste rispetto all'Occidente latino e all'Oriente bizantino, oggi un orientista di area alessandrina potrebbe dire: «E perché non parlare anche di un "quarto polmone", vale a dire quello rappresentato dalle tradizioni copta ed etiopica?». E chi potrebbe dargli torto?

Personalmente, per non esasperare la metafora, sono dell'idea che converrebbe fermarci all'immagine dei due polmoni, precisando però che il cosiddetto «polmone orientale» dispone di un apporto ossigenante di gran lunga più ricco e variegato rispetto a quello del «polmone occidentale», peraltro in analogia con il diverso flusso d'aria che passa attraverso il mantice respiratorio dei polmoni fisiologici. Il «polmone orientale» dovrebbe pertanto restare come emblema comprensivo di quelle numerose tradizioni ecclesiali, distinte non solo da quella latina, ma distinte pure tra loro, variamente sfaccettate, non ancora sufficientemente conosciute, giacché troppo poco studiate.

Un vigoroso invito a prestarvi attenzione lo troviamo nella lettera apostolica *Oriente lumen* di Giovanni Paolo II, che dice testualmente: «Lasciandoci interpellare dalle domande del mondo, ascoltandole con umiltà e tenerezza, in piena

del 1985, la denominazione sarà decurtata, per tutti i dicasteri romani, con l'abbandono del qualificativo «sacro/a».

⁴ Cf. V. POGGI, «L'Oriente cristiano e i due polmoni», in B. LUISELLI, ed., *Saggi di storia della cristianizzazione antica e medievale*, Roma 2006, 345-384 (per la cronistoria della metafora da parte di Giovanni Paolo II cf. pp. 349-358; per il contesto spirituale e familiare che può averla suggerita a Ivanov cf. pp. 358-368).

⁵ S. P. BROCK, «The Syriac Orient: a third "lung" for the Church?», *Orientalia Christiana Periodica* 71 (2005) 5-20.

solidarietà con chi le esprime, noi siamo chiamati a mostrare con parole e gesti di oggi *le immense ricchezze che le nostre Chiese [orientali] conservano nei forzieri delle loro tradizioni*»⁶.

La porzione di testo qui intenzionalmente evidenziata, mentre afferma l'esistenza di «immense ricchezze» ecclesiali, segnala con un plurale non certo casuale dove esse si trovano. All'originale latino che dice «in arcis traditionum suarum» rispondono bene alcune traduzioni esemplificative: «nei forzieri delle loro tradizioni» (italiano), «dans les trésors de leurs traditions» (francese), «nos cofres das suas tradições» (portoghese), «en los cofres de sus tradiciones» (castigliano), «in the coffers of their traditions» (inglese), «in den Schatzkammern ihrer Überlieferungen» (tedesco). Insomma, a ogni tradizione corrisponde un suo proprio e distinto «forziere», vale a dire il suo specifico «scricigno» o «cassaforte». Oggi, per custodire ingenti riserve in valuta o in metalli preziosi, ogni istituto di credito appronta un locale segreto, sotterraneo, blindato, protetto da sofisticatissimi sistemi di sicurezza, che nel gergo bancario ha nome «caveau», accessibile unicamente a pochi addetti, dei quali neppure si fa menzione, poiché i loro ingressi sono coperti dal più assoluto riserbo. Purtroppo la notizia del «caveau» di una banca diventa di dominio pubblico solo quando sono riusciti a penetrarvi i soliti ignoti.

Di tutt'altro ordine sono invece i «caveaux» delle tradizioni orientali. Essi infatti, in analogia con il «tesoro inesauribile che è nei cieli» (Lc 12,33), non temono la mano dei ladri. Anzi, di questi forzieri ecclesiali, non solo si afferma l'esistenza, ma ne viene segnalata l'ubicazione; si precisa inoltre che essi sono tanti quante sono le tradizioni orientali; si ricorda infine che il loro accesso non solo è libero, ma è vivamente incoraggiato per chiunque nutra interesse per il patrimonio delle Chiese. Quando poi l'interesse assurge a investigazione scientifica, ogni assiduo ricercatore dovrebbe essere lieto di ritrovarsi tra quei diseredati che il servo del padrone di casa raccoglie per le strade e lungo le siepi di una sistematica sacramentaria ormai esausta, con l'ordine tassativo di spingerli a entrare (cf. Lc 14,23). Dove?

2. *Un libro-guida per entrare nei forzieri delle venerande Chiese orientali*

In merito a quella preghiera con cui la Chiesa da sempre celebra l'eucaristia e che la tradizione romana chiama «canon Missae», non è certo avventato dire che oggi — a cinquant'anni dalla riforma liturgica — molti fedeli, numerosi sacerdoti e parecchi teologi, non si sono ancora affrancati dai condizionamenti imposti da una sistematica che dei forzieri delle tradizioni orientali neppure conosceva l'esistenza. Li possiamo ricordare aiutandoci con le rubriche generali del Messale tridentino, dove il termine «canone» interviene per descrivere, a modo di riferimento pratico, due delle dieci parti in cui allora si amava dividere la Messa: la 6^a, «De Canone Missae usque ad Consecrationem» e la 7^a, «De Canone post Consecrationem usque ad Orationem Dominicam». Siccome il prefazio e il «Sanctus» erano classificati tra «le altre cose» che precedono il canone⁷, non rimaneva, nell'ottica dei rubricisti, che

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Orientalis lumen*, n. 4, 2 maggio 1995.

⁷ Così recita la quinta parte delle rubriche generali: «De Offertorio et aliis usque ad Canonem».

una «consecratio» del tutto isolata, devotamente contemplata e accuratamente delimitata da un «canon Missae ante consecrationem» e da un «canon Missae post consecrationem»⁸. Questa comprensione disarticolata e frammentaria di quello che complessivamente si continuava ancora a chiamare «canone» mostra all'evidenza che il termine indicava ormai un arcipelago di preghiere che, contornando la consacrazione, erano — per rispetto alla consacrazione stessa — mormorate «submissa voce».

Avendo infatti assolutizzato e conseguentemente isolato le parole istituzionali e il racconto che le contiene, i teologi pre- e post-tridentini hanno inteso quest'ultimo nella funzione di «actio sacra» a sé stante, riferibile tanto all'istituzione del cenacolo quanto alle eucaristie delle nostre chiese. Di conseguenza, la constatazione che il racconto figura in maniera sostanzialmente identica nel momento istituzionale e nei successivi momenti rituali, li ha indotti a postulare tra le due situazioni un rapporto di parità: come Gesù nel cenacolo celebrò *in persona sua* la prima messa, della quale i racconti neotestamentari hanno tramandato i gesti e le parole, così gli apostoli e i loro successori celebrano *in persona Christi* le successive messe attraverso l'iterazione pura e semplice di quei gesti e di quelle parole. Il fatto poi che le parole istituzionali, da quando ne conosciamo con certezza l'impiego rituale, siano poste costantemente in quel preciso quadro orazionale che è l'anafora, non era tale da turbare il precedente postulato, in quanto le porzioni orazionali — si diceva, e non manca chi ancora lo sostiene — sono richieste «ad solam liceitatem» e non «ad validitatem sacramenti».

Insomma, mentre in passato l'*opinio communis* di teologi e liturgisti dava per scontata l'originaria e autonoma preesistenza del racconto istituzionale, ora invece, confortati dalla promulgazione della dichiarazione *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia tra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira d'Oriente*⁹ a proposito dell'anafora di Addai e Mari, i medesimi liturgisti e teologi si vanno familiarizzando sempre più con l'idea di una genesi dinamica della preghiera eucaristica e, conseguentemente, di un progressivo inserimento del racconto istituzionale in una preesistente preghiera. Con il riconoscimento della perfetta ortodossia dell'anafora giudeo-cristiana di Addai e Mari, considerata nella sua configurazione originaria provvista di un'anamnesi che porta in grembo un racconto istituzionale ancora «in germe», il pronunciamento romano ha invitato i teologi a ripensare, non solo la genesi del racconto istituzionale anaforico, ma la stessa comprensione dell'eucaristia, superando quelle formule e quei limiti metodologici che hanno spesso condizionato la comunione tra le Chiese.

È dunque in questo quadro che si sono mossi i lavori del Congresso Internazionale di Liturgia, organizzato dal Pontificio Istituto Orientale in seguito a una

⁸ Questa concezione disarticolata del canone che si andava imponendo — e che nella mente dei più permane tuttora — è confermata dal «Ritus servandus in celebratione Missarum» del Messale di Pio V, considerato a partire dalla prima edizione del 1570 fino all'ultima del 1962 (cf. M. SODI – A. TRIACCA, ed., *Missale Romanum. Editio Princeps 1570*, Città del Vaticano 1998, 13-16; M. SODI – A. TONIOLO, ed., *Missale Romanum. Editio Typica 1962*, Città del Vaticano 2007, LVIII-LXI).

⁹ Cf. *L'Osservatore Romano*, 26 ottobre 2001, 7.

precisa richiesta della Congregazione per la Dottrina della Fede e svoltosi nella sede dell'Università Gregoriana il 25-26 ottobre 2011, i cui Atti sono confluiti in un ponderoso volume di 544 pagine, da me curato. Mentre la copertina a colori porta il titolo in inglese, il frontespizio interno lo ripropone nelle lingue cui fanno capo i vari contributi, cioè inglese, italiano e francese, contributi che a loro volta vengono riassunti, singolarmente, da un sommario trilingue. Il materiale è organizzato in cinque sezioni: più corpose la terza e la quarta che riportano i contributi, più contenute le altre.

Nella prima sezione (*Il Congresso di Addai e Mari tra retrospettive e prospettive*, pp. 7-34) Cesare Giraud (Un Congresso «eucaristico» all'Università Gregoriana promosso dal Pontificio Istituto Orientale) dà uno sguardo retrospettivo ai lavori congressuali, e Dietmar W. Winkler (*The Ecumenical Context of the Agreement on the Anaphora of Addai and Mari*) offre uno sguardo prospettivo sui risvolti ecumenici connessi alla dichiarazione romana. La seconda sezione (*L'anafora degli apostoli Addai e Mari nella più antica recensione e la dichiarazione della Santa Sede del 26 ottobre 2001*, pp. 35-62) riproduce due documenti ormai classici: prima, in stampa anastatica, il celebre articolo di William F. Macomber che nel 1966 portava a conoscenza del mondo scientifico la scoperta del più antico codice dell'anafora; poi la dichiarazione romana con il testo ufficiale inglese e la traduzione italiana a fronte, cui fa seguito il consueto commentario ufficiale ad opera del Dicastero promotore.

La terza sezione (*L'habitat ecclesiale dell'anafora di Addai e Mari*, pp. 63-234) si apre con uno studio biblico-liturgico di Sebastian P. Brock (*Variety in Institution Narratives in the Syriac Anaphoras*) che, dopo aver raffrontato le quattro recensioni scritturistiche del racconto istituzionale con le molteplici varianti delle recensioni anaforiche siriane, conclude: «Se l'uniformità non deve essere considerata un preliminare all'unità, come il moderno dialogo ecumenico sulla cristologia ha dimostrato, è lecito ritenere che ciò vale pure per la liturgia». Seguono due contributi di taglio storico-ecclesiale: l'uno di Mar Aprem Mookan (*The Assyrian Church of the East throughout History*) e l'altro di Mar Antoine Audo (*L'Église Chaldéenne dans l'Église Catholique d'aujourd'hui: identité liturgique et communion universelle*). Dopo una riflessione biblico-patristica di Massimo Pampaloni (*La fecondità del fuoco: un'applicazione del patrimonio liturgico siriano alla teologia dell'Eucaristia*) si collocano tre contributi storico-canonistici: il primo di George Nedungatt (*The Synod of Dadisho revisited in the Light of the Typology of Peter*) si interessa alla Chiesa Assira, e spiega come la cosiddetta dichiarazione di indipendenza del 424, opportunamente contestualizzata nella storia dei conflitti tra impero romano e impero persiano, meriti oggi di essere riletta come una misura di autodifesa e non come un vero e proprio scisma; gli altri due, rispettivamente, di Sunny Kokkaravalayil (*The Sixteenth-Century Encounter of St Thomas Christians with the Latin Missionaries and its Consequences*) e di Paul Pallath (*The Vicissitudes of the Anaphora of Addai and Mari among the St Thomas Christians of the Syro-Malabar Church*) evocano le sofferenze inferte alla Chiesa Siro-Malabarese dalla latinizzazione forzata, che ebbe nel Sinodo di Diamper del 1599 un momento tristemente celebre. L'ultimo contributo di questa terza sezione, che fa da

ponte con quella successiva, è offerto da Cesare Giraudo (*L'anafora di Addai e Mari, banco di prova per la teologia sistematica dell'Eucaristia*), che formula la tesi seguente: se la teologia odierna accetterà di confrontarsi con la *lex orandi* eucaristica, testimoniata da quell'autorevole banco di prova che rappresenta il formulario giudeo-cristiano di Addai e Mari, non solo non perderà nulla delle grandi conquiste della scolastica, ma le ritroverà in una luce a un tempo nuova e antica, in piena sintonia con la metodologia dei Padri, sia d'Oriente che d'Occidente.

La quarta sezione (*L'anafora di Addai e Mari: la «gemma orientale» della «lex orandi»*, pp. 235-454) si apre con due studi sulla più celebre anafora della Chiesa Maronita, denominata «Terza anafora di San Pietro Apostolo», o più brevemente *Sharàr* [Conferma] a motivo di un suo *incipit*. Essa ha il merito di costituire, con l'anafora di Addai e Mari, gli unici due testimoni di un'intera tradizione anaforica. Mentre Augustin Mouhanna (*La troisième anaphore de Saint Pierre Apôtre, dite Sharàr, en usage dans l'Église Maronite*) illustra il carattere semitico dell'anafora e difende la ricorrenza in essa dell'antica formula «questo pane è il mio corpo», indebitamente contestata dai latini, Bryan D. Spinks (*A Tale of two Anaphoras: Addai & Mari and Maronite Sharàr*) procede a un accurato raffronto tra i due testi, ricordando che con questi due formulari si può oggi parlare di «testi vivi per Chiese vive», in quanto *Sharàr*, dopo secoli di abbandono, è stata di recente restituita all'uso liturgico, mentre Addai e Mari non è mai venuta meno. A sua volta Emmanuel Fritsch (*The Anaphoras of the Ge'ez Churches: A Challenging Orthodoxy*), dopo aver fatto un quadro delle anafore etiopiche, ne analizza due provviste di una formulazione delle parole istituzionali diversa da quella che si è unanimemente imposta, ma assai significativa per la genesi del racconto stesso. Avvalendosi della sua personale esperienza, Robert F. Taft (*The 2001 Vatican Addai and Mari Decision in Retrospect: Reflexions of a Protagonist*) spiega come la dichiarazione vaticana giunse in porto ed esamina le reazioni conseguenti alla sua promulgazione. A sua volta Enrico Mazza (*Due differenti concezioni del racconto istitutivo: «consacrazione» o «trasmissione» del typos dell'Eucaristia*) distingue tra il «racconto» dell'ultima cena comprensivo delle parole del Signore, ben rappresentato dalla tradizione che si è imposta, e la semplice «menzione» dell'istituzione attestata in un certo numero di formulazioni arcaiche tramite un riferimento all'azione di Cristo che, nel Cenacolo, consegnò ai discepoli il *typos* dell'azione eucaristica. Con la sua relazione (*The Sacrament of the Holy Leaven in the Assyrian Church of the East*) Mar Awa Royel tratta un tema che solo un assiro conosce per esperienza, vale a dire la prassi del Santo Lievito (o *Malka*), che la Chiesa Assira d'Oriente conserva. Con il suo contributo (*The Mesopotamian Anaphora of Addai and Mari: the organic Dialectic between its apostolic Core and eucharological Growth*) Mar Sarhad Y. Jammo, protagonista egli pure dell'elaborazione della dichiarazione romana, si propone di individuare i vari strati soggiacenti all'odierno testo anaforico e affronta la problematica relativa all'eventuale inserimento del racconto istituzionale nell'uso liturgico odierno, in coerenza con il modello particolare dell'anafora mesopotamica. Chiude la serie dei contributi lo studio di Cesare Giraudo (*La genesi anaforica del racconto istituzionale alla luce dell'anafora di Addai e Mari: tra storia delle forme e liturgia comparata*), nel quale avanza la tesi che la Chiesa primitiva, pur avendo

ereditato dall'eucologia veterotestamentaria e giudaica la dinamica embolistica — quella cioè che contempla l'innesto di parole divine al fine di accreditare al massimo la domanda —, dovette necessitare di un certo periodo di tempo per rendersi conto dell'effettiva possibilità di applicarla all'anafora, innestando pertanto su formulari provenienti dall'eucologia giudaica, domestica e sinagogale, le parole pronunziate dal Signore nel momento istituzionale e trasmesse dai sommari kerigmatico-culturali della tradizione neotestamentaria.

La quinta sezione (*Documentazione complementare e strumenti di analisi*, pp. 455-543) non manca di interesse. Essa riporta 18 pagine di strumenti di lavoro: Abbreviazioni; Indice Scritturistico; Indice delle Anafore (con titolature in latino per ovviare alle citazioni in varie lingue); Indice degli Autori; Indice dei Nomi (Persone, Concili, Sinodi, Opere e Tematiche scelte). Segue un dossier fotografico di 32 pagine a colori, che oltre a documentare lo svolgimento del Congresso, riproduce pagine preziose finora inedite di codici e di antichi messali. Infine viene messa a disposizione degli studiosi una rassegna bibliografica di 22 pagine (*L'anafora di Addai e Mari nei libri liturgici e nella letteratura scientifica*), con oltre trecento titoli. Conclude il tutto un dettagliato Indice Generale.

3. «*De Eucharistia numquam satis...*»

A tutti è noto l'aforisma «*De Maria numquam satis*»¹⁰. Sorto nel contesto della devozione mariana, esso evoca per contrapposizione due atteggiamenti estremi: mentre in chi lo accoglie, esprime la convinzione di dover parlare di Maria, per così dire, «opportune et importune» (2Tm 4,2), invece, in chi lo rifiuta, lascia trasparire il timore che un'accentuazione troppo forte della mariologia potrebbe offuscare la cristologia, e che pertanto converrebbe parlare un po' meno di Maria e un po' più di Gesù Cristo¹¹. In ogni caso, pur nel rispetto delle diverse sensibilità, si può convenire che, se in ambito mariologico il «*numquam satis*» potrebbe indurre a eccessi, soprattutto in chi lo prendesse in maniera sconsiderata, invece, se applicato all'eucaristia, il medesimo «*numquam satis*» non si presta a equivoci né presenta inconvenienti. L'eucaristia è infatti, come dicevano i Padri tramite un superlativo di

¹⁰ In un articolo, inteso a chiarire l'origine e il contenuto del noto detto *De Maria numquam satis*, Stefano De Fiore rivendica a Louis-Marie Grignion de Montfort († 1716) la paternità della formulazione, che si incontra per la prima volta nel *Trattato della vera devozione a Maria*, «scritto verso il 1712, ritrovato nel 1842 ed edito nel 1843», e aggiunge: «Il contenuto fondamentale dell'aforisma, come interpretato dalla tradizione ecclesiale, non riguarda il *parlare* indefinitamente di Maria, ma il poterla *lodare* come conviene alla sua condizione di *Theotokos* e secondo le esigenze di un sentito amore. In questo senso l'aforisma assume un valore permanente, in quanto attuazione storica della profezia neotestamentaria: "D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata" (Lc 1,48)». «*De Maria numquam satis*», in S. DE FIORES, ed., *Maria. Nuovissimo Dizionario*, 1, Bologna 2006, 446-462; qui 457-458.

¹¹ Questo timore è ben illustrato da quanto ebbe a dire, in un'intervista, l'allora cardinale Joseph Ratzinger: «Quando ero un giovane teologo, prima del Concilio, avevo qualche riserva su certe antiche formule, come ad esempio quella famosa *De Maria numquam satis*, "su Maria non si dirà mai abbastanza". Mi sembrava esagerata». V. MESSORI, *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo 1985, 106.

stile semitico, «la perfezione delle perfezioni»¹², ovvero il sacramento dei sacramenti, quello che più di tutti coinvolge il cristiano, individuo e comunità, nell'evento di Cristo morto e risorto. Ovviamente ci riferiamo all'eucaristia vera, quella che sgorga dalla preghiera eucaristica, quella che si realizza nella comunione sacramentale, la vera comunione istituita dal Signore «*pridie quam pateretur*», quella cui alludevano i cristiani di Abitene quando gridavano in coro il loro «*sine dominico [memoriali] non possumus*»¹³, quella di cui neppure oggi può fare a meno ogni battezzato e cresimato che voglia davvero vivere.

Tre erano gli obiettivi che il Congresso si era proposto: (a) offrire un contributo scientifico alla ricerca sulla genesi del racconto istituzionale nella preghiera eucaristica, alla luce della più antica anafora che ci sia pervenuta; (b) favorire il dialogo tra liturgisti-teologi e teologi-sistematici in merito alla teologia dell'eucaristia e alla *forma Eucharistiae*, cioè alle parole con cui si fa l'eucaristia; (c) estendere la conoscenza delle ricchezze orientali anche all'area occidentale, spesso confinata entro orizzonti liturgico-teologici angusti. Gli obiettivi sono stati raggiunti? Mi auguro di sì. In ogni caso resto in fiduciosa attesa che altri, a partire dalla lettura degli Atti di questo speciale Congresso «eucaristico» — accolti dal prof. Edward Farrugia nella prestigiosa Collana «*Orientalia Christiana Analecta*» e curati con tanto amore e professionalità dal co-editore dr. Mario Pirolli —, ne diano conferma.

CESARE GIRAUDO, S.I.

¹² PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* 3,1, in PG 3, 424c.

¹³ Il neutro sostantivato *dominicum* era in origine un aggettivo inteso a designare, in base alla disciplina dell'arcano, l'eucaristia stessa, nel senso cioè del *dominicum [memoriale]* che si celebrava nel *dominicus [dies]*. La traduzione abituale di *dominicum* con «giorno del Signore», peraltro esatta, rappresenta la comprensione immediata che dell'espressione iniziatica potevano avere i pagani. Anche se le due accezioni di fatto coincidono, in quanto la celebrazione eucaristica nasce con la domenica, resta pur vero che, per i cristiani di Abitene come per i cristiani di Colla, il raduno nel «giorno del Signore» è finalizzato *primo et per se* alla comunione al «memoriale del Signore».