

Gregorianum

Estratto

CESARE GIRAUDO, S.I., «Pro vobis et pro multis»: Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggerci noi

Pontificia Universitas Gregoriana

Roma 2012 - 93/4

«Pro vobis et pro multis»

Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggervi noi*

I. IL DILEMMA DEL TRADUTTORE: «PER MOLTI» O «PER TUTTI?»

Con una lettera circolare del 17 ottobre 2006, il card. Francis Arinze, allora Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, chiedeva ai Presidenti delle Conferenze Episcopali Nazionali di «intraprendere la necessaria catechesi dei fedeli [...] nei prossimi uno o due anni in maniera tale da prepararli all'introduzione di una traduzione precisa in lingua vernacola della formula *pro multis* (es.: “for many”, “per molti”, ecc.) nella prossima traduzione del Messale Romano che i Vescovi e la Santa Sede approveranno per l'uso nelle loro nazioni»¹.

A chi, sentendo parlare della necessità di programmare su tempi lunghi l'accoglienza di una nuova traduzione, si interrogasse circa l'entità e la gravità del problema da risolvere, la lettera risponde con un circostanziato

* Il contenuto di questo contributo riproduce in forma abbreviata l'articolo «La formula *pro vobis et pro multis* del racconto istituzionale. La recezione liturgica di un dato scritturistico alla luce delle anafore d'Oriente e d'Occidente», apparso in *Rivista Liturgica* 94 (2007) 257-284. Per agevolare l'esposizione sono stati omessi i prospetti relativi al comportamento della formula in tutti i formulari anaforici risultanti dalla tradizione. Il lettore desideroso di accostare direttamente i testi li potrà trovare nelle pp. 266-279, insieme all'indicazione delle fonti anaforiche. In rapporto all'articolo del 2007 la presente redazione offre poi notevoli ampliamenti patristici e post-patristici, insieme ad alcuni aggiornamenti bibliografici.

¹ Dopo aver ricordato che, «d'intesa con la Congregazione per la Dottrina della Fede», la Congregazione per il Culto Divino ha provveduto a consultare i Presidenti di tutte le Conferenze Episcopali e, inoltre, che le risposte ricevute «sono state studiate dai due Dicasteri e un rapporto sulla questione è stato presentato al Santo Padre», il card. Arinze tiene a precisare che questa sua lettera è scritta «secondo le direttive ricevute dal Santo Padre». Per il testo multilingue della circolare (Prot. N. 467/05/L: italiano, inglese, spagnolo, francese, portoghese, tedesco e polacco), cf. *Notitia* 43 (2006) 441-458.

status quaestionis che viene subito al dunque. Osserva infatti che «nell’arco di tempo di questi ultimi 30 anni, alcuni testi approvati in lingua vernacola», nel rendere «la formula in uso nel Rito Romano in latino sin dai primi secoli» per la consacrazione del calice, «hanno adottato la traduzione interpretativa “for all”, “per tutti” o simili».

Dopo aver sgombrato il terreno — se mai qualcuno ne avvertisse il bisogno — da ogni possibile dubbio «sulla validità della Messa celebrata con l’uso di una formula debitamente approvata, contenente un’espressione equivalente a “per tutti”», la circolare riconosce che tale traduzione «corrisponderebbe (*would undoubtedly correspond*) a una corretta interpretazione dell’intenzione del Signore espressa nel testo», giacché «è dogma di fede che Cristo è morto sulla croce per tutti gli uomini e le donne». Quindi afferma: «Ci sono, comunque, molti argomenti a favore di una più precisa traduzione della formula tradizionale *pro multis*». Ne vengono addotti sei.

Con una riflessione di ordine scritturistico si prende atto che «(a) i Vangeli Sinottici (Mt 26,28; Mc 14,24) fanno riferimento specifico ai “molti” (*pollôn*) per i quali il Signore sta offrendo il Sacrificio, e questa espressione è stata enfaticata da alcuni biblisti in relazione con le parole del profeta *Isaia* (53, 11-12)». Si nota che «sarebbe stato del tutto possibile avere nella redazione dei testi dei Vangeli l’espressione “per tutti” (cf., ad esempio, Lc 12,41); invece, la formula data per la narrazione dell’istituzione è “per molti”, e le parole sono state fedelmente tradotte così nella maggior parte delle moderne versioni bibliche». Seguono due constatazioni in ordine alla tradizione liturgica: non solo «(b) il Rito Romano in latino ha sempre detto *pro multis* e mai *pro omnibus* nella consacrazione del calice», ma anche «(c) le anfore dei vari Riti Orientali, sia in greco, siriano, armeno, lingue slave, ecc., contengono la formula equivalente del latino *pro multis* nelle loro rispettive lingue». Quindi, con una valutazione di ordine lessicale, si prospetta l’inadeguatezza della traduzione spesso adottata, affermando che «(d) “per molti” è una traduzione fedele di *pro multis*, mentre “per tutti” è piuttosto una spiegazione che appartiene propriamente all’ambito della catechesi». Interviene a questo punto una considerazione di taglio — potremmo dire — etico-soteriologico, quella indubbiamente che motiva l’intera circolare: «(e) L’espressione “per molti”, mentre rimane aperta ad includere ogni singola persona umana, rispecchia anche il fatto che questa salvezza non è compiuta quasi in maniera meccanica, senza il proprio volere o partecipazione; invece, il credente viene invitato ad accettare nella fede il dono che viene offerto e a ricevere la vita soprannaturale che è data a quelli che partecipano a questo mistero, vivendo anche in conformità ad esso, così da essere annoverati fra i “molti” ai quali il testo si riferisce». Infine, con un richiamo di ordine metodologico «(f) in conformità all’Istruzione *Liturgiam authenticam*», si sollecitano i traduttori a sforzarsi «di rimanere più fedeli ai testi latini delle edizioni tipiche».

Prima di esaminare le singole argomentazioni, segnaliamo che, per agevolare la comparazione dei testi scritturistici e liturgici delle varie tradizioni, useremo — come da prassi — il latino. Inoltre, nel valutare l'espressione *pro multis*, non prescindere dall'espressione *pro vobis*², che la formula romana del calice congiunge a modo di endiadi (*qui pro vobis et pro multis effundetur*). La stessa scarsa ricorrenza con cui, nei racconti anaforici, l'espressione *pro multis* figura da sola ci sconsiglia dal prospettare valutazioni autonome³. La storia dell'interpretazione mostra bene a quali pericoli va incontro chi cede alla tentazione di considerare isolatamente una qualsiasi espressione, separandola dal contesto o sottraendola all'unità più ampia cui appartiene. Comunque, pur considerando congiuntamente la formula *pro vobis et pro multis*, non l'assumeremo come punto di partenza assoluto, ma ci chiederemo piuttosto quale sia l'*iter* che ha portato alla sua composizione liturgica a partire da due distinte espressioni scritturistiche.

II. IL DATO SCRITTURISTICO

Leggendo il racconto dell'istituzione eucaristica nei Sinottici e in Paolo⁴, notiamo che, mentre la tradizione matteano-marciana riporta per il calice, in Mt 26,28 e Mc 14,24, l'espressione *pro multis* (rispettivamente, *perì pollôn* e *hypér pollôn*), la tradizione lucano-paolina ha invece *pro vobis* (*hypér hymôn*): per il pane e per il calice in Lc 22,19-20, e solo per il pane in 1Cor 11,24⁵. Le due espressioni, attestate separatamente, sono — come dimostriamo più oltre — una variante l'una dell'altra, con identico significato.

Se l'espressione *pro vobis* non pone alcun problema interpretativo, dal momento che designa inequivocabilmente la concreta comunità pasquale che Gesù, in qualità di padre di famiglia, ha davanti a sé nell'ultima cena⁶, invece il problema si pone in rapporto alla comprensione di *pro multis*.

² L'espressione *pro vobis* è stata ripristinata per le parole sul pane nel messale di Paolo VI (*quod pro vobis tradetur*), in analogia con la formula *quod pro multis confringetur*, già attestata nel frammento ambrosiano del canone romano (*De sacramentis* 4,21).

³ Dall'esame di un gran numero di formulari anaforici, di cui parleremo più oltre, risulta invece che l'espressione *pro vobis*, da sola, ricorre con una elevata frequenza.

⁴ Per un'esegesi succinta del racconto istituzionale cf. C. GIRAUDO, «Eucaristia», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI, ed., *Temi Teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo 2010, 458-463; per maggiori dettagli cf. ID., «*In unum corpus*». *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Cinisello Balsamo 2007², 137-196.

⁵ Se Mt 26,26 e Mc 14,22 hanno per il pane la formula breve («Questo è il mio corpo»), 1Cor 11,25 riserva la formula breve per il calice («Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue»).

⁶ Circa la presenza nel Cenacolo di altre persone oltre i dodici, cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus* (cf. nt. 4), 143-145.

Joachim Jeremias († 1979), che si è interessato di proposito all'esegesi dei racconti istituzionali, ha messo in risalto la dipendenza della formula neotestamentaria *hypér pollôn* — provvista o sprovvista di articolo — da Is 52,13–53,12. Ha inoltre dimostrato come il termine-chiave *rabbîm* (*polloi*, *multi*), che ricorre ben cinque volte nella pericope isaiana, non sia da intendere in senso esclusivo, conforme al greco profano (*molti*, ma non tutti), bensì in senso inclusivo, secondo il modo espressivo semitico (la totalità, che comprende *i molti*, ossia *la moltitudine*)⁷.

Scriva infatti Jeremias:

Mentre in greco (come in italiano) «molti» è in contrapposizione a «tutti» e ha dunque un significato di esclusione (molti, ma non tutti), l'ebraico *rabbîm* può avere un significato inclusivo (la totalità che comprende molti singoli). Questo uso linguistico inclusivo è dovuto alla mancanza in ebraico e in aramaico di un termine per dire «tutti». In generale la forma con articolo ha significato inclusivo. In tutta la letteratura talmudica *harābbîm* è locuzione fissa per designare «la totalità» [...]. Questo uso linguistico si trasferì anche nel greco dei Giudei, come mostra Flavio Giuseppe [...]. Anche la forma senza articolo può però avere il medesimo significato inclusivo⁸.

Illuminante al riguardo è la lettura comparata di alcune tra le tante affermazioni neotestamentarie che ricalcano da vicino la tipologia vicaria del Servo sofferente. Se in Mc 10,45 si dice che «il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria anima in riscatto *al-posto-di molti* (*antî pollôn*, *pro multis*)», in 1Tm 2,6 si afferma, con una formulazione più grecizzante, che egli «diede se stesso in riscatto *al-posto-di tutti* (*hypér pântôn*, *pro omnibus*)»⁹. Inoltre, se in Gv 11,50 Caifa dichiara che «è conveniente per voi che un uomo muoia *al-posto-del popolo* (*hypér tou laoû*, *pro populo*) e non perisca l'intera nazione», in 2Cor 5,14 viene precisato che questo popolo, questa nazione, questi figli di Dio dispersi sono di fatto tutti: «[Se] uno è morto *al-posto-di tutti* (*hypér pântôn*, *pro omnibus*), dunque *tutti* (*hoi pântes*, *omnes*) sono morti».

⁷ Cf. J. JEREMIAS, s.v. *polloi*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 10, col. 1329-1354; ID., *Le parole dell'ultima cena*, Brescia 1973, 282-288. Delle cinque ricorrenze del termine, una lo attesta come aggettivo (Is 52,15: *goîm rabbîm* [molte nazioni]) e quattro come aggettivo sostantivato. Di queste ultime, due lo danno con l'articolo fuso con le preposizioni richieste dalle rispettive costruzioni (Is 53,11 e 53,12a: *ha-rabbîm* [i molti]) e due senza articolo (Is 52,14 e 53,12b: *rabbîm* [molti]). Jeremias ha mostrato che il termine, configurato come aggettivo o come sostantivo, provvisto o sprovvisto di articolo, mantiene lo stesso valore inclusivo.

⁸ J. JEREMIAS, *Le parole* (cf. nt. 7), 220-221; cf. ID., s.v. *polloi* (cf. nt. 7), col. 1330-1331.

⁹ Sull'equivalenza tra le preposizioni *antî*, *hypér* e *perî*, nonché sull'estrema convenienza di intenderle nel senso della redenzione vicaria anche quando di fatto nella traduzione ricorriamo al latino *pro* e all'italiano *per*, cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus* (cf. nt. 4), 176-177.

La stessa affermazione è ripresa e sviluppata nella lettera ai Romani, dove Paolo contrappone all'operato di un solo uomo (prima Adamo e poi Cristo) la conseguenza che ne è derivata per tutti gli altri uomini (prima in male e poi in bene):

Se, infatti, per la caduta di uno solo *i molti* (*hoi polloí, multi*) sono morti, a maggior ragione la grazia di Dio e il dono conferito in merito alla grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza *sui molti* (*eis toús polloús, in plures*) [...]. Come dunque per la caduta di uno solo [si è riversata] *su tutti gli uomini* (*eis pántas anthrópous, in omnes homines*) la condanna, così pure per l'opera di giustizia di uno solo [si riversa] *su tutti gli uomini* (*eis pántas anthrópous, in omnes homines*) la giustificazione di vita. Come, infatti, per la disobbedienza di un solo uomo *i molti* (*hoi polloí, multi*) sono stati costituiti peccatori, così pure per l'obbedienza di uno solo *i molti* (*hoi polloí, multi*) saranno costituiti giusti (Rm 5,15.18-19).

L'equivalenza pratica tra *i molti* e *tutti* è riaffermata nella lettera ai Corinzi, dove Paolo, per contrastare la tentazione di partecipare ai culti pagani, contrappone alla molteplicità dei singoli l'unicità del pane eucaristico, destinato a costituire in un unico corpo quanti lo ricevono con fede:

Poiché vi è un solo pane, [noi] *i molti* (*hoi polloí, multi*), siamo un solo corpo: *tutti* (*hoi pántes, omnes*) infatti partecipiamo di un solo pane (1Cor 10,17).

I testi qui evocati, e altri ancora sui quali si sofferma l'analisi di Jeremias, provano che in numerosi casi — principalmente nelle parole istituzionali che stiamo considerando — il neotestamentario *polloí* mantiene la sua originaria e inconfondibile colorazione semitica, in base alla quale *i molti* sono di fatto *la moltitudine*, vale a dire *tutti* senza esclusione¹⁰.

Richiesto di intervenire sulla rivista *Notitiae*, pubblicazione ufficiale della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, quando questa stava per approvare la traduzione *per tutti*, Max Zerwick († 1975) non faceva che confermare l'appoggio incondizionato dell'esegesi¹¹. A sostegno

¹⁰ Paul Joüon fa notare che, rispetto alla nozione di totalità quale la si intende nel parlare odierno, il semitizzante *polloí* dice di più: «*Polloí, molti*, qui [in Mt 20,28] e altrove [cf. Mt 26,28; Mc 14,24], esattamente come l'ebraico *rabbîm*, non si oppone a *tutti*, come in francese. Siccome una totalità può essere numerosa o poco numerosa, per esprimere adeguatamente la nozione di totalità numerosa, bisognerebbe esprimere sia la totalità sia il grande numero. Qui solo il grande numero è espresso, mentre noi esprimeremmo piuttosto la totalità. Per l'idea si raffronti l'espressione con Is 53,11-12, dove ricorre tre volte *rabbîm, molti*, vale a dire *tutti, i quali sono molti*». P. JOÜON, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris 1930, 125 (trad. nostra). Sul valore inclusivo di *polloí* cf. anche C. MARUCCI, «Per molti o per tutti? Sul significato delle parole *peri/hypér pollón* nei Sinottici», *Rivista Liturgica* 94 (2007) 285-300.

¹¹ Cf. M. ZERWICK, «... pro vobis et pro multis effundetur», in *Notitiae* 6 (1970) 138-140. La rivista — come l'autore fa notare — già si era pronunciata sulla questione in un precedente

di tale scelta egli leggeva in parallelo con le espressioni *anti pollôn* (*pro multis*) di Mc 10,45 (= Mt 20,28) e *hypér/perí pollôn* (*pro multis*) di Mc 14,24 (= Mt 26,28) la dichiarazione fatta da Gesù a Cafarnao:

Il pane che io darò è la mia carne *per la vita del mondo* (*hypér tês tou kósmou zōês; pro mundi vita*) (Gv 6,51).

Vedremo più oltre, nell'esame dei racconti anaforici, che un buon numero di formulari orientali privilegia proprio questa variante, esplicitando talvolta che *i molti* sono di fatto la totalità dei credenti, cioè il mondo intero. Stimolato dall'apertura universalistica della formula giovannea, Zerwick si chiedeva perché, nonostante l'equivalenza di *pro multis* a *pro omnibus*, nei racconti istituzionali scritturistici non si dice *pro omnibus*. Lo studioso rispondeva ricordando che la primitiva comunità palestinese non avvertì alcuna possibilità di equivoco nel tramandare tale e quale l'espressione *pro multis* usata dal Signore Gesù, così sensibile nel recepire e nell'applicare a sé il linguaggio dei profeti e in particolare la profezia del Servo sofferente che aveva annunciato con dovizia di dettagli la sua morte in riscatto della moltitudine (cf. Is 53,11b-12).

Dopo aver soddisfatto al primo quesito, Zerwick ne formulava un secondo, chiedendosi perché nella nostra traduzione liturgica quell'originale e venerando monumento che è il *pro multis* doveva cedere il passo all'espressione *per tutti*. E rispondeva dicendo che nella mentalità moderna, non formata alla comprensione del linguaggio biblico, l'espressione *per molti* esclude quell'universalità della redenzione che la mentalità semitica poteva leggere e che il contesto teologico indubbiamente connotava. Infatti, mentre il riferimento alla teologia del Servo sofferente era eloquente per gli antichi, oggi resta accessibile solo agli specialisti. D'altra parte non si può escludere che pure la traduzione *per tutti* sia priva di inconvenienti, dal momento che potrebbe suggerire a qualcuno che tutti, di fatto, saranno salvati. «Sembra tuttavia doversi ritenere — concludeva Zerwick — che per i cattolici il pericolo di una simile erronea comprensione quasi non esista».

III. IL DATO SCRITTURISTICO NELLE RECENSIONI LITURGICHE: TECNICHE DI RECEZIONE

Scorrendo i formulari della preghiera veterotestamentaria, giudaica e cristiana, si avverte, da parte dei rispettivi redattori, una predilezione per la sinonimia. L'esempio classico è dato dal *parallelismus membrorum*, che risente indubbiamente della tradizione orale. Questa figura letteraria consiste

numero dello stesso anno, pubblicando quattro puntuali risposte ad altrettanti *queritur* che la Redazione aveva posto verosimilmente allo stesso Zerwick (cf. *ibid.*, 39-40).

nella ripetizione di una stessa idea tramite corrispondenze formali, perlopiù, di tipo sinonimico o antitetico. Mentre nel *parallelismo sinonimico* le due porzioni si limitano a variare le parole¹², invece nel *parallelismo antitetico* la seconda affermazione rafforza il contenuto della prima tramite una contrapposizione mirata¹³. Con il ricorso frequente al parallelismo sinonimico, la preghiera liturgica si propone di favorire nei fedeli l'ascolto attivo, quello cioè che devono prestare alla preghiera presidenziale, così da riconoscersi singolarmente e comunitariamente nella voce del presidente.

Un caso tipico di parallelismo sinonimico, tramite accumulo di sinonimi, è la rosa di verbi celebrativi con cui si apre il prefazio della preghiera eucaristica. Mentre alcune anafore si mostrano parsimoniose nel loro impiego, altre tendono a cumularli. A fronte dell'anafora alessandrina di Basilio, che non dispone di alcun verbo celebrativo, hanno un solo verbo l'anafora della Tradizione Apostolica (*gratias-referre*) e l'anafora delle Costituzioni Apostoliche (*hymnis-celebrare*). Pure unico, salvo eccezioni, è il verbo nella maggior parte dei prefazi mobili del canone romano (*gratias-agere*). L'anafora di Addai e Mari mette in parallelo due locuzioni facenti funzione di verbo (*dignum-est-laude et [dignum-est]-confessione*). Presentano tre verbi l'anafora di Serapione (*laudare, hymnis-celebrare, glorificare*), l'anafora di Giovanni Crisostomo (*hymnis-celebrare, gratias-agere, adorare*), l'anafora siriana minore di Giacomo (*confiteri, adorare, laudare*). L'anafora di Marco ne ha quattro (*laudare, hymnis-celebrare, gratias-agere, confiteri*). Cinque ne ha l'anafora siriana maggiore di Giacomo (*glorificare, benedicere, proclamare, adorare, confiteri*). Ne hanno sei l'anafora greca di Giacomo (*laudare, hymnis-celebrare, benedicere, adorare, glorificare, gratias-agere*) e l'anafora bizantina di Basilio (*laudare, hymnis-celebrare, benedicere, adorare, gratias-agere, glorificare*).

L'esemplificazione è sufficiente a farci comprendere che questi verbi sono del tutto equivalenti e intercambiabili. Pertanto non avrà senso voler attribuire ai singoli specifiche tematiche da svolgere, né stabilire in rapporto all'uno o all'altro una priorità logica nella conduzione del discorso anaforico. D'altronde non è questo o quel verbo a reggere il discorso orazionale, ma è piuttosto la sua forma letteraria. Quella sola, attraverso l'articolazione delle due grandi sezioni e dei relativi elementi interni, funge da struttura portante dell'intera unità letteraria¹⁴. La presenza di uno o più verbi concatenati non fa

¹² Ad esempio: «Magnificat anima mea Dominum, et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo» (Lc 1,46-47).

¹³ Ad esempio: «Esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes» (Lc 1,53).

¹⁴ La preghiera eucaristica si struttura in due grandi sezioni: l'*azione di grazie* e la *supplica*. A loro volta, le due sezioni si articolano in una serie di elementi interni, la cui composizione e organizzazione può variare in base alle tradizioni liturgiche d'Oriente e d'Occidente. La struttura delle preghiere eucaristiche romane dispone gli elementi nel seguente ordine:

altro che evidenziare la dinamica della sezione laudativa, e con essa dell'intero formulario.

Un altro esempio di parallelismo sinonimico ci è offerto da quella nozione teologico-spirituale che figura nel secondo membro del dialogo pre-anaforico. Essa sta a indicare la disposizione, la concentrazione e la direzione di tutto l'essere verso il divino durante la preghiera. Accanto alla formula «tensione del cuore», già la mistica giudaica parla di «tensione della mente». In ambito cristiano questa variante del più comune *Sursum corda* è attestata dall'anafora di Addai e Mari (*Sursum sint mentes vestrae*), dall'anafora delle Costituzioni Apostoliche (*Sursum mentem*), nonché dalle mistagogie di Cipriano¹⁵, di Teodoro di Mopsuestia¹⁶, di Giovanni Crisostomo¹⁷, di Cirillo di Scitopoli¹⁸. È interessante notare che l'anafora di Giacomo compone i termini provenienti dalla duplice tradizione giudaica, facendo dire al sacerdote: *Sursum habemus mentem et corda* (recensione greca), oppure *Sursum sint mentes et corda omnium nostrum* (recensioni siriane). Ovviamente non avrebbe senso ipotizzare una contrapposizione tra «mente» e «cuore».

Come si può facilmente constatare, gli esempi di parallelismo sinonimico non mancano. Ne abbiamo ancora un altro nella coppia *discipuli et apostoli*, che si incontra spesso nel racconto istituzionale delle anafore orientali. I redattori, preoccupati di non perdere nulla del dato scritturistico, hanno abbinato i due termini, precisamente i «discepoli» (Mt 26,17-19.26; Mc 14,12-14.16; Lc 22,11.39) e gli «apostoli» (Lc 22,14), dizione che si identifica a sua volta con i «dodici» (Mt 26,20; Mc 14,17.20). Ovviamente, in questo loro contesto specifico, *discipuli et apostoli* sono del tutto equivalenti e non sopportano conflittualità.

1) prefazio; 2) *Sanctus*; 3) *post-Sanctus*; 4) *epiclesi sulle oblate*; 5) *racconto istituzionale*; 6) *anamnesi*; 7) *epiclesi sui comunicanti*; 8) *intercessioni*; 9) *dossologia finale*.

¹⁵ «Per questo anche il sacerdote, prima della preghiera [eucaristica], avendo premesso un preambolo (*præfatione præmissa*) prepara le menti dei fratelli, dicendo: *Su[r]sum corda*, affinché il popolo, mentre risponde: *Habemus ad Dominum*, sia ammonito che non deve pensare ad altro se non al Signore». CIPRIANO, *De dominica oratione* 31, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 3, 289.

¹⁶ «Dopo questa benedizione [cioè dopo il saluto], il sacerdote prepara il popolo dicendo: *In alto le vostre menti*». TEODORO DI MOPSUESTIA, *Seconda omelia sulla Messa* 3, in R. TONNEAU – R. DEVREESSE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique du ms. Mingana Syr. 561*, Vaticano 1949, 538-541.

¹⁷ Giovanni Crisostomo così rimprovera coloro che trascurano l'assemblea liturgica: «Che fai, o uomo? Al sacerdote che ti diceva *Teniamo in alto la nostra mente e i nostri cuori*, non hai tu promesso e detto: *Già li teniamo rivolti al Signore?*». *Omelia 9, Sulla penitenza*, in *PG* 49, 345.

¹⁸ Una testimonianza di Cirillo di Scitopoli conferma che a Gerusalemme i due termini erano effettivamente congiunti nel dialogo invitatorio: «Per ciò il sacerdote che offre a Dio il sacrificio inкруento, prima di cominciare, attesta e proclama a tutti, dicendo: *Teniamo in alto la mente e i cuori*». CIRILLO DI SCITOPOLI, *Vita di Sant'Eutimio abate*, in *Analecta Græca*, Lutetiae Parisiorum 1688, t. 1, 62.

Analoga a quest'ultima sotto il profilo del parallelismo sinonimico, ma ben più significativa a causa del materiale scritturistico che entra in composizione, è l'endiadi *gratias-agens benedixit*, che l'antica tradizione del canone romano ha adottato nella formulazione del racconto istituzionale. Per comprendere il valore dei due verbi occorre partire dalla considerazione della teologia, e della conseguente normativa rubricale, che il giudaismo post-biblico sviluppa intorno alla nozione di *benedizione* (*b^erākā*). In contesto conviviale il verbo *benedixit*, usato in assoluto, si riferisce alla breve benedizione giaculatoriale che il padre di famiglia rivolge a Dio prima di gustare i due alimenti più nobili di natura. Prima di mangiare il pane, dirà: «Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, che fai uscire il pane dalla terra»; così pure, prima di bere il vino, dirà: «Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, creatore del frutto della vite».

Raffrontando i dati della letteratura talmudica con i racconti dell'istituzione eucaristica notiamo che, mentre nei testi talmudici si parla unicamente di *benedizione*, nei racconti neotestamentari intervengono alternativamente il verbo *benedicere* e il verbo *gratias-agere*. Mentre la tradizione matteano-marciana usa *eulogēsas* (*benedixit/benedicens*) per il pane (Mt 26,26; Mc 14,22) ed *eucharistēsas* (*gratias-egit/gratias-agens*) per il calice (Mt 26,27; Mc 14,23), invece la tradizione lucano-paolina si serve di un *eucharistēsas* (*gratias-egit/gratias-agens*) unico, che esprime per il pane (Lc 22,19; 1Cor 11,24), e tramite la locuzione «allo stesso modo» sottintende per il calice (Lc 22,20; 1Cor 11,25). Perché questa alternanza? Rispondono forse i due verbi a connotazioni diverse?

Dal momento che abbiamo trattato più volte in altra sede questa particolare questione, qui ci limitiamo a riaffermare la loro assoluta equivalenza¹⁹. Pertanto, se ci domandiamo con quali parole Gesù «ha reso grazie», rispettivamente, sul pane e sul calice, rispondiamo senza esitazione dicendo: «Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, ecc.»²⁰. L'assoluta preminenza del verbo *benedicere* nella preghiera giudaica è dovuta al fenomeno della standardizzazione rabbinica, risalente a un'epoca che corrisponde grosso modo agli eventi neotestamentari. I rabbini stabilirono infatti che ogni preghiera iniziasse con la formula «Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re del mondo». Attraverso l'impiego alternativo di *eulogēsas* [avendo-pronunciato-la-benedizione] e di *eucharistēsas* [avendo-pronunciato-l'azione-di-grazie], lo

¹⁹ Cf. C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma*, Roma 1981 (rist. 1989), 260-269; ID., *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"*, Brescia - Roma 1989, 192-200.

²⁰ In questo senso dobbiamo riconoscere che l'espressione italiana «rese grazie con la preghiera di benedizione» è una traduzione felice.

stadio della letteratura neotestamentaria rappresenta un momento di equilibrio instabile, che vede emergere ora l'uno ora l'altro verbo direttivo²¹.

Particolarmente significativa e determinante risulta l'osservazione dei testi siriaci sia biblici che liturgici. Anzitutto la radice siriana *yd'*, presente negli scritti neotestamentari come retroversione semitica di *eucharisteîn*, ci permette di collegare con assoluta certezza il neotestamentario *eucharisteîn* all'ebraico *ydh* [confessare, rendere-grazie]²². Inoltre nei testi siriaci è evidente l'equivalenza e l'intercambiabilità tra il gruppo semantico *brk/ eulogeîn* [benedire] e il gruppo semantico *ydh/eucharisteîn* [confessare, rendere-grazie]. Infatti chi ha la pazienza di confrontare i testi biblici nota assai spesso che là dove l'ebraico o il greco hanno *brk/eulogeîn*, il siriano traduce con *yd'* (= ebraico *ydh*); viceversa, là dove l'ebraico o il greco hanno *ydh/eucharisteîn*, il siriano traduce talvolta con *brk* o con altri verbi celebrativi affini²³.

Nei racconti istituzionali anaforici si incontrano casi di estrema sobrietà, quali ad esempio la totale assenza di entrambi nell'anafora di Serapione, oppure la presenza di un unico *gratias-agens* nell'anafora della Tradizione Apostolica. I due verbi figurano invece in coppia — come preciseremo più oltre — in un gran numero di anafore, quasi sempre con *gratias-egit* (o *gratias-agens*) prima e *benedixit* dopo. Talvolta poi in parecchie anafore, a cominciare da quelle di Giacomo, di Basilio e di Marco, la coppia si amplia in una sequenza celebrativa a tre membri: *eucharistêsas*, *eulogêsas*, *hagiâsas*, usati in assoluto e pertanto riferiti a Dio, anche se dalle rubriche risulta che successivamente sia *benedixit* che *sanctificavit* vennero intesi in funzione consacratoria, con implicito e talvolta esplicito riferimento al pane e al vino²⁴. Pure qui, l'accumulo di sinonimi, mentre fornisce un'ulteriore conferma dell'equivalenza e intercambiabilità tra i diversi verbi celebrativi, si spiega con la preoccupazione di non lasciar cadere nulla dei dati scritturistici concernenti il racconto istituzionale, e in pari tempo con la tendenza a provvedere al medesimo una base letteraria sempre più corposa.

A questo punto non ci resta che applicare alla formula *pro vobis et pro multis* la stessa conclusione, cioè che per la sua spiegazione non possiamo prescindere dalla tecnica di recezione propria ai formulari liturgici. Questi, infatti, preoccupati di non lasciar cadere nulla dei dati scritturistici concernenti il racconto dell'istituzione eucaristica, hanno cumulato e giustapposto

²¹ Il fatto potrebbe spiegarsi ipotizzando, o che al tempo della redazione degli scritti neotestamentari la standardizzazione giudaica fosse ancora relativamente fluida, oppure che gli agiografi abbiano inteso prendere le distanze dalla standardizzazione in *eulogeîn* e avviare così una nuova standardizzazione cristiana in *eucharisteîn*. Per queste due ipotesi complementari, cf. GIRAUDO, *In unum corpus*, 158-164.

²² Sulla questione, cf. GIRAUDO, *In unum corpus* (cf. nt. 4), 292-294.

²³ Nell'antica versione siriana, ad esempio, di 1Cor 10,16 si legge: «Il calice dell'azione di grazie che noi benediciamo».

²⁴ La coppia *benedixit et sanctificavit* è frequente nelle anafore siriane ed etiopiche.

l'espressione *pro vobis* della tradizione lucano-paolina e l'espressione *pro multis* della tradizione matteano-marciana, riguardate come due varianti di identico significato, che si confermano e si rafforzano a vicenda.

IV. LA RECEZIONE LITURGICA DEL DATO SCRITTURISTICO NELLE ANAFORE D'ORIENTE E D'OCCIDENTE

Possiamo dimostrare quanto abbiamo appena affermato con dati precisi che risultano dall'osservazione di centoventi anafore d'Oriente e d'Occidente. Rinviando per il raffronto dei testi e l'indicazione delle relative fonti a un precedente articolo pubblicato su una rivista liturgica specialistica²⁵, in questa sede ci limitiamo a riferire, per sommi capi, alcune constatazioni che sono emerse, prima fra tutte la grande oscillazione delle formule. In base ai diversi comportamenti delle espressioni in questione, possiamo dividere le varie anafore in sei gruppi.

Il primo gruppo²⁶, composto di dieci anafore (tra cui l'anafora di Addai e Mari), non presenta né *pro vobis* né *pro multis* tanto in rapporto al pane quanto in rapporto al calice. Capofila di questi formulari, difettivi a vario titolo, è proprio l'anafora caldea di Addai e Mari, che a motivo della sua veneranda antichità ancora non possiede il racconto istituzionale, o meglio, lo possiede per così dire «in germe». La seguono sette anafore siriane e due anafore etiopiche che, pur presentando un racconto istituzionale in fase di progressiva definizione, non hanno le parole che ci interessano. Quattro di queste anafore danno una formulazione congiunta delle parole sul pane e sul calice, oppure si limitano a evocare i due momenti istituzionali.

Il secondo gruppo²⁷, composto di quindici anafore (tra cui l'anafora della Tradizione Apostolica e l'anafora di Serapione), ha *pro vobis* sia per il pane sia per il calice, tranne due anafore che lo riportano solo per il calice.

²⁵ Cf. C. GIRAUDO, «La formula *pro vobis et pro multis* del racconto istituzionale. La recezione liturgica di un dato scritturistico alla luce delle anafore d'Oriente e d'Occidente», *Rivista Liturgica* 94 (2007) 257-284. Dai prospetti contenuti nelle pp. 266-279 e dalla relativa documentazione in nota risultano pure alcune varianti, che in questa sede non è possibile segnalare.

²⁶ Primo gruppo: otto anafore siriane (Addai e Mari, Giovanni Saba, Pietro 2^a, Tommaso Apostolo, Dioscoro Alessandrino 2^a, Giovanni di Haran, Ignazio il Giovane, Mosè Bar-Kefa 2^a); due anafore etiopiche (Atanasio Alessandrino, Giacomo di Sarug). Sull'interesse che l'anafora di Addai e Mari rappresenta per la genesi del racconto anaforico, cf. C. GIRAUDO, «Un Congresso "eucaristico" all'Università Gregoriana promosso dal Pontificio Istituto Orientale», *Orientalia Christiana Periodica* 78 (2012) 5-14; ID., «The Genesis of the Anaphoral Institution Narrative in the Light of the Anaphora of Addai and Mari: Between Form Criticism and Comparative Liturgy», *ibid.*, 15-27.

²⁷ Secondo gruppo: tre recensionii dell'anafora della Tradizione Apostolica (latina, etiopica e siriana [*Testamentum Domini*]); due anafore greche (Serapione e Dêr Balyzeh); due

Sebbene limitato a tre soli formulari, il terzo gruppo²⁸ è accreditato da quei due autorevoli testimoni che sono il canone romano del *De sacramentis* e l'anafora delle Costituzioni Apostoliche. Mentre in due casi il *pro multis* è attestato solo nell'una o nell'altra formula, nel terzo caso, precisamente nell'anafora delle Costituzioni Apostoliche, ricorre in entrambe.

Il quarto gruppo²⁹, che dispone di ventuno anafore (tra cui Giacomo, Basilio bizantino, Crisostomo, Marco e il canone romano), ha quasi sempre *pro vobis* per il pane e *pro vobis et (pro) multis* per il calice. L'assenza del *pro vobis* nel *textus receptus* del canone romano, dovuta all'adozione della formula breve («Hoc est enim corpus meum»), si è replicata in due anafore siriane, precisamente: nell'anafora della Santa Chiesa Romana, che traspone alcune tematiche del canone romano nella struttura anaforica siro-occidentale, e nella più antica recensione del racconto istituzionale inserito nella Messa malabarese, intorno all'anno 1556, tra i riti preparatori alla comunione, e pertanto al di fuori dell'anafora di Addai e Mari³⁰. In cinque anafore (una ispanica, una copta e tre siriane) la formula del calice ha semplicemente *pro multis*.

Il quinto gruppo³¹, composto da ben trentatré anafore (tra cui Basilio alessandrino), è il più uniforme per l'impiego di *pro vobis et (pro) multis* in entrambe le formule.

Infine il sesto gruppo³², con trentotto anafore, presenta nell'una o nell'altra formula, oppure in entrambe, espressioni varie e composite. Alcune

anafore siriane (Michele di Antiochia, Giovanni Crisostomo 2^a); otto anafore etiopiche (318 Padri Ortodossi, Basilio, Cirillo Alessandrino 2^a, Epifanio di Salamina, Gregorio Armeno, Nostra Signora Maria Madre di Dio, Nostro Signore Gesù Cristo, Messa di Maria).

²⁸ Terzo gruppo: due anafore greche (Costituzioni Apostoliche e anafora di Barcellona [solo per il calice]) e un'anafora latina (*De sacramentis* [solo per il pane]).

²⁹ Quarto gruppo: quattro anafore greche (Basilio bizantino, Giacomo, Giovanni Crisostomo, Marco); nove anafore siriane (Santa Chiesa Romana, quattro recensioni varianti di Addai e Mari, Filosseno di Bagdad, Abramo il Cacciatore, Nestorio e una recensione variante di Teodoro); due anafore ispaniche; due anafore armene (Basilio 2^a, Epifanio di Salamina); un'anafora etiopica (Marco); un'anafora copta (codice di Lovanio); due recensioni del canone romano (testo ripristinato da Paolo VI e *textus receptus* [solo per il calice]).

³⁰ Per maggiori dettagli su questa curiosa operazione, cf. C. GIRAUDO, «Il riconoscimento dell'«ortodossia» della più antica preghiera eucaristica», *La Civiltà Cattolica* 157/4 (2006) 226-229.

³¹ Quinto gruppo: due anafore greche (Basilio alessandrino, Gregorio Nazianzeno); ventun anafore siriane (Celestino Romano, Ciriaco di Antiochia, Dionigi Areopagita, Dodici Apostoli 1^a e 2^a, Filosseno di Mabbug 1^a, Giacomo 1^a e 2^a, Giacomo di Sarug 1^a, 2^a e 3^a, Giovanni Crisostomo 1^a, Giovanni di Bostra, Giulio Papa Romano, Gregorio Nazianzeno, Pietro 1^a e 2^a [variante], Santi Dottori, Severo di Antiochia, Sisto Papa, Timoteo Alessandrino); sei anafore armene (Atanasio Alessandrino, Basilio 1^a, Cirillo Alessandrino, Giacomo, Gregorio Nazianzeno, Isacco); tre anafore copte (Basilio, Cirillo Alessandrino, Gregorio); un'anafora etiopica (Giacomo).

sottolineano che l'istituzione dell'Eucaristia è per tutti: *pro salute mundi; pro salute totius mundi; pro mundi vita; pro sæculi vita; pro vita creaturæ; pro vita et salute totius humani generis*. Altre precisano che i destinatari dell'istituzione sono tutti i credenti: *pro omnibus in me credentibus; pro omnibus fidelibus mihi adhærentibus; pro humano genere in me credente*. Altre ancora menzionano, tra i destinatari, le generazioni future, senza alcuna esclusione: *pro vobis et posteris vestris; pro vobis et omnibus qui in me credituri sunt; pro omnibus qui hoc adorabunt in circuitu et pro crucifixoribus*.

Dalla lettura delle varie formulazioni si ricava la netta convinzione che le recensioni anaforiche confermano, tramite significative esplicitazioni, due tesi. In primo luogo, come i biblisti sostengono da tempo, non esiste una tradizione del testo originario unica ed esclusiva, ma esistono piuttosto diverse tradizioni testuali. La loro molteplicità, lungi dall'infirmare la verità storica delle *ipsissima verba*, la rafforza e l'arricchisce, perché ne mostra le molteplici sfaccettature gelosamente custodite nella memoria orante, ovvero nel *depositum fidei* della Chiesa in preghiera. In secondo luogo, la formula semitica *pro multis*, anche quando in ossequio alla tradizione testuale viene resa nelle lingue moderne in maniera letterale, è comprensiva della totalità³³.

V. POSSIBILITÀ E LIMITI DELLA DISCUSSIONE «MIDRASHICA» DI UNA FORMULA LITURGICA

Dopo aver preso atto che la formula *pro vobis et pro multis* risulta dalla composizione liturgica di due espressioni attestate nei racconti scritturistici come tradizioni originarie autonome, dobbiamo riconoscere la possibilità, che si offre all'esegeta, di estrapolarle dal contesto biblico-liturgico proprio, al fine di disquisire, tramite raffronto ed eventuale contrapposizione, sul loro significato. L'interpretazione di porzioni scritturistiche tramite isolamento e successiva estrapolazione è largamente praticata tanto dai Padri della Sinagoga quanto dai Padri della Chiesa. Il fatto che si parli, in rapporto agli

³² Sesto gruppo: un'anafora gallicana; ventotto anafore siriane (Dioscoro Alessandrino 1^a, Pietro Apostolo 3^a, Teodoro, Maruta di Takrit, Giacomo di Edessa, Giovanni Akoimeto, Dioscoro di Kardu, Giacomo Baradeo, Giovanni Bar-Ma'dani, Gregorio Giovanni, Addai e Mari (altra variante), Matteo il Pastore, Mosè Bar-Kefa, Ignazio di Antiochia, Cirillo di Gerusalemme, Clemente Romano, Eustachio di Antiochia, Dionisio Bar-Šalibi, Marco Evangelista, Filosseno di Mabbug 2^a, Gregorio Barebreo, Giovanni Evangelista, Cirillo di Ḥaḥ, Ignazio Bar-Wahib, Basilio 'Abd 'al-Gani, Sisto Papa, anafora frammentaria del VI secolo, Giovanni Bar-Šušān); nove anafore etiopiche (Beata Maria Vergine Figlia di Dio, Dioscoro Alessandrino, Nostri Santi Padri Apostoli, Nostro Signore Gesù Cristo, Cirillo Alessandrino 1^a, Giovanni Crisostomo, Giovanni Figlio del Tuono, Giovanni Evangelista, Gregorio Niseno).

³³ Cf., ad esempio, in *La Bible de Jérusalem* e in *Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB) le note a Mt 26,28; Mc 10,45; 14,24; Rm 5,15.

uni, di esegesi midrashica³⁴ e, in rapporto agli altri, di esegesi omiletica, non cambia nulla alla specificità del metodo. Indagando sulle parole e postulando l'esistenza di sfumature diverse, la tecnica midrashico-omiletica isola un determinato segmento biblico, quindi ne forza l'interpretazione, allo scopo di trarre considerazioni perlopiù parenetiche, cioè esortative, vale a dire comportamentali. Diciamo subito che la riflessione sul *pro multis* si intreccia, fin dal suo primo apparire, con le problematiche complesse circa il delicato rapporto tra l'azione salvifica di Dio e l'impegno dell'uomo, dove la speculazione va ben oltre il dato testuale, per farsi teologica, e non di rado ideologica.

Origene († 254 ca.), che tra i Padri greci più ha riflettuto sul tema della predestinazione, così commenta l'autodonazione di Gesù «in riscatto per molti» (Mt 20,28):

Anche se fu servito quando «gli Angeli si avvicinarono e lo servivano» [Mt 4,11], anche se fu nuovamente servito da Marta [cf. Gv 12,2], tuttavia [il Figlio dell'uomo] non venne per essere servito; ma abitò nel genere umano per servire e per giungere, servendo alla nostra salvezza, fino a dare la sua anima in riscatto *per i molti* (*anti pollôn*) che in lui avrebbero creduto; se poi, per ipotesi, *tutti* (*pántes*) avessero creduto in lui, in tal caso egli avrebbe davvero dato la sua anima in riscatto *per tutti* (*anti pántôn*)³⁵.

In questa lettura, che lega per la prima volta l'espressione *pro multis* alla problematica della predestinazione, l'esegeta alessandrino si lascia guidare dalla tesi che identifica la predestinazione con la prescienza divina³⁶. Sapendo

³⁴ Il termine *midraš*, che significa «indagine», designa un particolare metodo di esegesi rabbinica, di indole prevalentemente omiletica, che si propone di esortare a partire da estrapolazioni e liberi accostamenti di testi scritturistici.

³⁵ ORIGENE, *In Matthæum*, in PG 13, 1397-1398; cf. E. KLOSTERMANN – E. BENZ, ed., *Origenes Werke*, X, Leipzig 1935, 498. Nel successivo commento a Mt 26,28 Origene, che non sembra più interessato al *pro multis*, si limita a spiegare il significato di *effuditur*: «[il sangue della nuova alleanza], che è bevuto e versato: è bevuto di fatto dai discepoli, ma è versato in remissione dei peccati commessi da coloro dai quali è bevuto e versato. Se poi tu domandi in qual modo viene versato, collega con questo verbo anche quello che è stato scritto: “poiché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori” [Rm 5,5]. Se poi il sangue dell'alleanza è stato versato nei nostri cuori in remissione dei nostri peccati, ne consegue che attraverso l'effusione di quel sangue bevibile nei nostri cuori sono rimessi e cancellati tutti i peccati che abbiamo precedentemente commesso». *In Matthæum*, in PG 13, 1736c; cf. E. KLOSTERMANN – E. BENZ, ed., *Origenes Werke*, XI/2, Leipzig 1941, 199. In questa sua lettura spirituale Origene sembra dunque intendere il verbo *effuditur* nel senso che viene versato nelle bocche e nei cuori dei comunicanti.

³⁶ Così Origene commenta il testo paolino che più ha alimentato la problematica della predestinazione: «Infine pure lo stesso [Paolo], allargando la riflessione dice subito dopo: “Quelli che ha pre-conosciuto li ha anche pre-destinati a divenire conformi all'immagine del Figlio suo” [Rm 8,29], mostrando all'evidenza che quelli di cui Dio ha saputo in precedenza che si sarebbero conformati alle sofferenze di Cristo, quelli li ha anche predestinati ad essere conformi e simili alla sua immagine e alla sua gloria [...]. Infatti ciò che presso gli uomini è

pertanto che non tutti avrebbero creduto alla sua parola, come gli evangelisti ripetono di continuo (cf. Gv 12,37; 13,10-11), il Signore avrebbe detto intenzionalmente non «per tutti», bensì «per molti», dove il pronome riveste un evidente valore esclusivo.

Contro l'interpretazione restrittiva di Origene depongono due catene, vale a dire due frammenti patristici. La loro fisionomia di sentenze anonime, o di non sicura attribuzione, nulla toglie alla loro autorevolezza.

Il primo frammento, forse da ascrivere ad Apollinare di Laodicea († 392 ca.), così commenta Mt 26,28:

Dicendo che il sangue stava per essere versato *per i molti* (*perí pollôn*), [il Signore] intende dire *per tutti* (*perí pántôn*), perché per mezzo di un solo giusto sarebbero stati costituiti [giusti] *i molti* (*toús polloús*)³⁷.

Il secondo frammento, spesso attribuito a Vittore di Antiochia (V-VI sec.), ripropone con espressioni similari la medesima lettura, questa volta però in riferimento a Mc 14,24:

Dicendo che il sangue stava per essere versato *per i molti* (*perí pollôn*), [il Signore] intende dire *per tutti* (*perí pántôn*). Infatti *i molti* (*polloí*) sono *tutti* (*hoi pántes*), come lo stesso Paolo disse mostrando che per mezzo di uno solo sarebbero stati costituiti [giusti] *i molti* (*toús polloús*). Ciò pertanto significa che uno solo ha sofferto *per i molti* (*hypér pollôn*)³⁸.

Pur essendo sotto il profilo linguistico ugualmente sostenibili, queste due interpretazioni — l'una proposta da Origene, l'altra congiuntamente attestata dalle due catene³⁹ — pongono la successiva esegesi davanti all'alternativa di dover scegliere.

pesato come merito di ognuno in rapporto alle opere compiute, quello presso Dio viene giudicato in rapporto alle cose future». *Commentarium in epistolam ad Romanos* 1,5,3, in *Sources Chrétiennes* 532, 168-171; *PG* 14, 846. Già da questi esordi della riflessione teologica risulta che tutta la problematica sulla predestinazione ruota intorno alla questione del merito, comunque la si voglia impostare.

³⁷ J. REUSS, ed., *Mattäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Texte und Untersuchungen 61, Berlin 1957, 46-47, frammento 134. Per la restante porzione del frammento (riprodotto, commentato e attribuito ad Apollinare) cf. E. CATTANEO, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée. Attribution et étude théologique*, *Théologie historique* 58, Paris 1981, 143-155.

³⁸ J.A. CRAMER, ed., *Catenæ Græcorum Patrum in Novum Testamentum*, I (*In Evangelia S. Matthæi et S. Marci*), Oxonii 1844, 423 (rr. 30-33). La catena di Marco, cui appartiene il frammento, è attribuita dalla tradizione manoscritta perlopiù a Vittore di Antiochia, talvolta anche a Cirillo Alessandrino, e perfino allo stesso Origene.

³⁹ L'interpretazione inclusiva delle due catene è ripresa in due passi di Teofilatto di Acrida († 1108). A proposito, rispettivamente, di Mt 20,28 e di Mt 26,28, il vescovo bulgaro ascrive al Signore queste parole: «[...] pur essendo io il capo e il re delle cose celesti, ho umiliato me stesso, così da servirvi in vista della salvezza, e vi ho serviti al punto da dare la mia anima quale riscatto *per i molti* (*anti pollôn*), cioè *tutti* (*pántôn*). Infatti *tutti* (*pántes*) sono *i molti*

Perplesso nell'operare la scelta pare essere Giovanni Crisostomo († 407), che due volte opta per la lettura inclusiva e una volta per la lettura esclusiva. Ponendo in bocca a Gesù stesso la spiegazione delle parole ai figli di Zebedeo (cf. Mt 20,25-28), Crisostomo gli fa dire, in un'omelia sul Vangelo di Matteo, che il sangue versato «pro multis» è di fatto versato «per i nemici», vale a dire indistintamente per tutti coloro che, nemici del Regno, sono bisognosi di redenzione:

«E non mi sono limitato a queste cose [— dice il Signore —, cioè che dovevo essere disprezzato e oltraggiato], ma sono arrivato fino alla morte». Perciò dice: «Poiché il Figlio dell'uomo che non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto *per i molti (anti pollôn)*. «Non mi sono fermato a questo — dice —, ma ho dato la mia vita in riscatto; e *per chi (hypér tinôn)? Per i nemici (tôn echthrôn)*»⁴⁰.

In un'altra omelia sullo stesso Vangelo, dove raffronta l'efficacia del sangue di Cristo con l'efficacia del sangue dell'antico agnello pasquale, Crisostomo precisa che il sangue del Signore fu versato per la remissione dei peccati di tutti gli uomini:

Volendo qui mostrare che stava per morire, egli menziona l'alleanza e ricorda quella precedente: infatti anche quella era stata sancita per mezzo del sangue. E di nuovo parla del motivo della [sua] morte, dicendo: «[il mio sangue] che sta per essere versato *per i molti (hypér pollôn)* in remissione dei peccati»; e dice «Fate questo in memoria di me». Vedi come li distoglie e li allontana dalle consuetudini dei Giudei? «Come facevate quello [cioè il sacrificio dell'agnello pasquale] — egli dice — in memoria dei prodigi avvenuti in Egitto, così fate questo in memoria di me». Quel [sangue] fu versato per la salvezza dei primogeniti, questo *per la remissione dei peccati del mondo intero (eis áphesin hamartiôn tês oikouménēs hapásēs)*⁴¹.

(*polloí*)». *Enarratio in Evangelium Matthæi 26*, in PG 123, 365-366. «[Il Signore] disse che [il sangue] sarebbe sparso *per i molti (peri pollôn)*, in luogo di *per tutti (peri pántōn)*. Infatti *tutti (pántes)* sono *i molti (polloí)*». *Ibid.*, 443-444d.

⁴⁰ GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthæum homilia 65,4*, in PG 58, 622.

⁴¹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthæum homilia 82,1*, in PG 58, 738-739. Questa interpretazione inclusiva di Crisostomo sarà più tardi ripresa dallo scrittore bizantino Eutimio Zigabeno (XII sec.) in due passi a proposito di Mt 20,28: «Ora con *molti (polloús)* dice *tutti (toús pántas)*. Infatti molte volte la Scrittura usa *molti (polloús)* per *tutti (toús pántas)*. *Per tutti (hypér pántōn)* diede la sua anima e *tutti (pántas)* redense, anche se *molti (polloí)*, di loro spontanea volontà, restarono nella schiavitù»; «infatti quel sangue [cioè quello dell'agnello pasquale] veniva sparso per i soli Ebrei; questo invece *per tutti gli uomini (hypér pánton anthrōpōn)*. Qui, con *molti (polloús)*, intende dire *tutti (toús pántas)*; infatti *tutti (hoi pántes)* sono *i molti (polloí)*. Oppure [il testo] dice *per molti (pollôn)* in rapporto ai membri del popolo ebreo; infatti più numerosi di questi sono coloro che, fra tutti, sono liberati e salvati, per i quali Cristo è morto». *In Matthæum*, in PG 129, 544d.668a.

Altrove, venendo a commentare Eb 9,28 («Cristo si offrì una sola volta per togliere i peccati di molti»), lo stesso Crisostomo, in analogia con l'impostazione di Origene, formalizza nella maniera più esplicita una domanda cui prontamente risponde:

Perché disse *molti* (*pollôn*) e non *tutti* (*pántôn*)? Perché non tutti hanno creduto. Certo, *per tutti* (*hypér hapántôn*) è morto, per salvare tutti, per quel che dipendeva da lui; la sua morte, infatti, fu il contrappeso della perdizione di tutti; ma non tolse i peccati di tutti, per il fatto che alcuni non vollero⁴².

Pure Gerolamo († 419), nel commentare Mt 20,28, adotta l'interpretazione esclusiva:

E non disse che [era venuto] per dare la sua vita in riscatto *per tutti* (*pro omnibus*), ma *per molti* (*pro multis*), cioè per quelli che avrebbero voluto credere⁴³.

A questo punto non bisogna dimenticare che, tra il periodo patristico e la sistematica scolastica, si colloca la controversia carolingia del IX secolo sulla predestinazione, dove l'esegesi del *pro multis* e delle espressioni affini — se ancora si può parlare di esegesi — viene asservita alle tesi di scuola, cosa che non aveva fatto neppure Agostino († 430)⁴⁴, la voce indubbiamente più

⁴² GIOVANNI CRISOSTOMO, *In epistolam ad Hebræos, Homilia 17*, in PG 63, 129.

⁴³ GEROLAMO, *In Matthæum*, in *Sources Chrétiennes* 259, 96-97. L'interpretazione esclusiva di Gerolamo sarà più tardi ripresa da vari autori. Ne citiamo alcuni. Beda il Venerabile († 735): «E non disse che dava la sua anima in riscatto *pro omnibus*, ma *pro multis*, cioè per coloro che avrebbero voluto credere». In *Marci Evangelium expositio*, in *Corpus Christianorum. Series Latina* 120, p. 566; PL 92, 236. Rabano Mauro († 856): «E non disse che dava la sua anima in riscatto *pro omnibus*, ma *pro multis*, cioè per coloro che avrebbero voluto credere». *Expositio in Matthæum*, in *Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis* 174A, 534; PL 107, 1032d. Pascasio Radberto († 859): «Là dove Luca disse *pro vobis*, Matteo pose *pro multis*. Perciò bisogna credere che Cristo abbia detto l'uno e l'altro, poiché questo sangue fu sparso sia *per gli apostoli* e *per i molti* (*pro apostolis et pro multis*) che avrebbero creduto per mezzo della loro parola». *De corpore et sanguine Domini* 15, in CC.CM 16, 95; PL 120, 1323c. «Non dice *pro omnibus*, ma *pro multis*; poiché, anche se patì *per tutti* (*pro omnibus*) per dare a tutti il perdono, *non tutti* (*non omnes*) lo ricevettero perfettamente, come del resto Giuda, che era uno dei presenti quando Gesù diceva queste cose: era certo nel numero, ma non nel merito». *Expositio in Mathæo libri XII*, in CC.CM 56B, 1000-1001; PL 120, 692b.

⁴⁴ Agostino, che non sembra interessato al *pro multis*, vi si riferisce tuttavia occasionalmente, ad esempio, quando include tra i beneficiari del «pro multis effundetur in remissionem peccatorum» anche i bambini battezzati, e in ogni caso tutti i credenti. Cf. *De peccatorum meritis et remissione*, 1,24,34; 2,30,49, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 60, 34.120. Il dilemma per Agostino è piuttosto come spiegare l'angoscioso problema del «quare non omnibus», vale a dire perché la *voluntas credendi* di fatto non sia data a tutti. Cf. *De spiritu et littera* 33,57, *ibid.*, 216. Un'analoga allusione alla tensione tra salvezza offerta a tutti, ma non da tutti conseguita, si trova in Ambrogio: «Il prezzo del sangue è il prezzo della passione del Signore. Perciò con il prezzo del sangue il mondo è acquistato da Cristo [...]. Ma se il mondo include tutti, non tutti contiene». In *Lucam* 10,96, in PL 15, 1828. Cipriano, nel commentare la domanda «panem nostrum quotidianum da nobis

autorevole in tema di predestinazione. I titoli stessi degli scritti in cui ricorre, d'ora in poi, la discussione sul *pro multis* già sono significativi dell'impianto dialettico che la riflessione va assumendo e dalle cui preoccupazioni la successiva riflessione sul valore del *pro multis* non riuscirà più a liberarsi. Valga per tutti un passo di Incmaro di Reims († 882), il controversista più rappresentativo del tempo, il quale, riprendendo l'interpretazione restrittiva di Giovanni Crisostomo a proposito di Eb 9,28 («Cristo si offrì una sola volta per togliere i peccati di molti»), scrive:

Perché *di molti (multorum)*, e non *di tutti (omnium)*? Per il fatto che non tutti hanno creduto. Per tutti, infatti, è morto, vale a dire che, per quanto dipende da lui, la sua morte ha la stessa ampiezza salvifica di quella che è la perdizione di tutti. Ma non tolse via i peccati di tutti, perché [alcuni] non vollero⁴⁵.

L'interpretazione esclusiva è ripresa, ad esempio, da Pier Damiani († 1072), che così commenta le parole della consacrazione sul calice:

Quanto a efficacia, [il sangue] fu sparso *per i soli predestinati (pro solis destinatis)*; quanto a sufficienza, *per tutti (pro omnibus)*⁴⁶.

La distinzione attestata da Pier Damiani, e spesso ripetuta in analoghi commenti, è ripresa da Tommaso d'Aquino († 1274), il quale, nella sua riflessione circa le parole necessarie per la consacrazione del vino, dopo aver ricordato che la redenzione «quanto a sufficienza giovò a tutti (*ad sufficientiam profuit omnibus*), ma quanto ad efficacia giovò a molti (*ad efficaciam profuit multis*)», afferma:

[...] il sangue della passione di Cristo non solo ha efficacia per la porzione eletta dei Giudei, ai quali fu dato il sangue dell'antica alleanza, ma anche per i gentili; e non solo per i sacerdoti, che producono questo sacramento, o per gli altri che lo ricevono, ma anche per quelli per i quali viene offerto. Per questo [il Signore] dice espressamente: «*per voi (pro vobis)*» Giudei, «*e per molti (et pro multis)*», cioè per i gentili; vale a dire: «*per voi (pro vobis)*» che lo mangiate, «*e per molti (et pro multis)*» per i quali viene offerto⁴⁷.

hodie» scrive: «Infatti questo pane è Cristo; e questo pane non è di tutti, ma è nostro. E come diciamo "Padre nostro", poiché egli è il padre di quanti lo conoscono e in lui credono, così pure lo chiamiamo "pane nostro", poiché Cristo è pane di quanti gustano il suo corpo». *De oratione dominica* 18, in *PL* 4, 531a.

⁴⁵ INCMARO DI REIMS, *De prædestinatione Dei et libero arbitrio. Posterior dissertatio adversus Gothescalcum et ceteros Prædestinatianos*, in *PL* 125, 286cd.

⁴⁶ PIER DAMIANI, *Expositio canonis Missæ* 7, in *PL* 145, 884b.

⁴⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiæ* III, q. 78, a. 3, 8 et ad 8 (cf. inoltre q. 79, a. 7). L'esegesi qui proposta trova conferma nella riflessione di Remigio di Auxerre († 908) su Mt 26,28, che san Tommaso così riferisce: «Remigio [afferma:] E si deve notare che [il Signore] non disse *pro paucis*, o *pro omnibus*, ma *pro multis*, poiché non era venuto per redimere una sola nazione (*unam tantum gentem*), ma molti da tutte le nazioni (*multos de omnibus gentibus*)». *Catena Aurea super Matthæi Evangelium*, cap. 26, lectio 8.

Questa distinzione tra sufficienza ed efficacia della passione di Cristo è ripresa dal Concilio di Trento nel decreto sulla giustificazione (Cap. 3: «Qui per Christum iustificantur»), che dichiara:

In verità, anche se egli «è morto per tutti» [2Cor 5,15], tuttavia non tutti ricevono il beneficio della sua morte, ma solo quelli cui viene comunicato il merito della sua passione (*DS* 1523).

Sulla linea di san Tommaso e del Concilio di Trento si muove ovviamente il Catechismo Tridentino. Dopo aver ricordato che il sangue del Salvatore, pur essendo stato sparso «per la salvezza di tutti (*pro omnium salute*)», «non giovò a tutti, ma solo a molti (*non ad omnes, sed ad multos tantum*)», prosegue:

Pertanto, quando disse *pro vobis*, [il Signore] si riferì ai presenti, ossia agli eletti del popolo giudaico, cioè ai discepoli — ad eccezione di Giuda — ai quali parlava. Quando poi aggiunse *pro multis*, volle che si intendessero tutti gli altri eletti tra i Giudei e tra i gentili. Perciò a ragione non si disse *pro universis*, dal momento che qui si trattava soltanto dei frutti della passione, che procurò la salvezza solo agli eletti⁴⁸.

Se è importante prendere atto della legittimità dell'esegesi midrashico-omiletica di cui abbiamo riportato alcuni saggi, nonché dell'aiuto che essa può offrire alla spiritualità e alla pastorale, non meno importante è riconoscerne i limiti. Ogni volta, infatti, che la proponiamo, non dobbiamo però dimenticare che essa non è primaria, bensì seconda, giacché non lavora sul testo, bensì su un particolare trattamento del testo. Dopo averla praticata per un tempo limitato, dovremo tornare al rispetto scrupoloso del dato testuale, rinunciando pertanto a mettere sulle labbra del Signore quella contrapposizione che, ai fini della nostra riflessione, abbiamo provvisoriamente prospettato. Eviteremo in tal modo di trarre conclusioni operative, di traduzione non meno che di interpretazione, nelle quali un'esegesi più rigorosa non si riconosce.

VI. DALLE PREMESSE DI «LITURGIAM AUTHENTICAM» ALLE ESIGENZE DELLA MISTAGOGIA

Siccome l'ultimo argomento addotto dal card. Arinze in favore di «una precisa traduzione in lingua volgare della formula *pro multis*» si richiama alle

⁴⁸ *Catechismus Romanus, seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus. Editio critica*, Roma 1989, 250 (Pars II, cap. 4). Le prime due edizioni (latina e italiana) del Catechismo Tridentino sono del 1566.

linee programmatiche contenute nell'istruzione *Liturgiam authenticam*⁴⁹, che si configura come «Quinta istruzione per la retta applicazione della costituzione del Concilio Vaticano II sulla sacra liturgia», è doveroso accennarvi.

Scorrendo le pagine di questo documento dal quale nessuno può oggi prescindere circa *L'uso delle lingue popolari nell'edizione dei libri della liturgia romana*, il liturgista si compiace, ad esempio, dell'attenzione prestata alle lingue moderne, perché è importante che Dio Padre e l'assemblea liturgica possano interloquire sulla stessa lunghezza d'onda. Parimenti si rallegra quando l'istruzione ricorda che «il Concilio ecumenico Vaticano II, nelle sue deliberazioni e nei suoi decreti, ha riconosciuto una grande importanza ai riti liturgici [...] delle Chiese particolari, soprattutto orientali, illustri per veneranda antichità e che pertanto manifestano in vari modi la tradizione ricevuta dagli Apostoli attraverso i Padri»⁵⁰. L'istruzione ribadisce che le traduzioni vanno programmate a partire dall'originale latino e, per quanto concerne i testi scritturistici, dall'ebraico, dall'aramaico e dal greco⁵¹. Essa fa presente la necessità di elaborare, per ogni area linguistica, «uno stile sacrale, che si possa riconoscere come linguaggio propriamente liturgico»⁵². Raccomanda poi di non appiattare l'espressione liturgica con termini astratti e vaghi, dal

⁴⁹ A questa istruzione della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti del 28 marzo 2001 si è riferito di recente Benedetto XVI in una lettera indirizzata al Presidente della Conferenza episcopale tedesca il 14 aprile 2012 e pubblicata in italiano in *L'Osservatore Romano* del 7-8 maggio 2012 (p. 7). In essa si legge: «[...] l'Istruzione sulle traduzioni *Liturgiam authenticam* [...] ha posto di nuovo in primo piano il principio della corrispondenza letterale, senza ovviamente prescrivere un verbalismo unilaterale. L'acquisizione importante che è alla base di questa Istruzione consiste nella distinzione [...] fra traduzione e interpretazione. Essa è necessaria sia nei confronti della parola della Scrittura, sia nei confronti dei testi liturgici [...]». Più oltre il Pontefice, pur esprimendo la sua preferenza per la resa letterale «per molti», riconosce che «la dialettica "molti-tutti" ha il suo proprio significato. "Tutti" si muove sul piano ontologico: l'essere ed operare di Gesù comprende tutta l'umanità, il passato, il presente e il futuro. Ma di fatto, storicamente, nella comunità concreta di coloro che celebrano l'Eucaristia, Egli giunge solo a "molti". Allora è possibile riconoscere un triplice significato della correlazione di "molti" e "tutti". Innanzitutto, per noi, che possiamo sedere alla sua mensa, dovrebbe significare sorpresa, gioia e gratitudine, perché Egli mi ha chiamato [...]. Poi, però, in secondo luogo questo significa anche responsabilità [...]. Infine, si può aggiungere un terzo aspetto. Nella società attuale abbiamo la sensazione di non essere affatto "molti", ma molto pochi: una piccola schiera, che continuamente si riduce. Invece no: noi siamo "molti" [...]. Noi siamo molti e rappresentiamo tutti. Così ambedue le parole "molti" e "tutti" vanno insieme e si relazionano l'una all'altra nella responsabilità e nella promessa». Per quanto stimolanti siano queste riflessioni, non si può negare che esse, proprio perché stimolanti l'etica del singolo cristiano, si inquadrano in un contesto omiletico-parenetico-midrashico, analogo alle considerazioni del Catechismo Tridentino, nonché di quegli antichi Autori che l'hanno preceduto. Ma il volerle proiettare sulle parole e sulle intenzioni di Gesù è un'altra cosa.

⁵⁰ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Liturgiam authenticam* 4.

⁵¹ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Liturgiam authenticam* 24.

⁵² CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Liturgiam authenticam* 27; cf. 47.50c.

momento che «la traduzione letterale di locuzioni che nella lingua popolare suonano inconsuete può di fatto stimolare l'interesse dell'uditore e dare l'occasione di trasmettere una catechesi»⁵³. Siccome «i testi liturgici sono per natura destinati a essere proclamati e ascoltati durante la celebrazione liturgica», l'istruzione sollecita i traduttori a prestare una particolare attenzione alle tecniche di trasmissione orale, quali sono la sintassi e lo stile, il tono solenne, l'allitterazione e l'assonanza, le immagini concrete e vivaci, le ripetizioni, il parallelismo e la contrapposizione, il ritmo⁵⁴.

Dovendo applicare questi criteri alla retta interpretazione e traduzione di *pro vobis et pro multis*, pur dando atto che l'espressione italiana *per voi e per tutti* è traduzione interpretativa esatta, dobbiamo riconoscere la possibilità di una resa più letterale. Si potrebbe dire — sul modello della traduzione francese che in questo caso si è rivelata eccellente⁵⁵ — *per la moltitudine* o *per le moltitudini*, dal momento che, come s'è visto, la triade semantica *rabbîm-polloi-multi* evoca e include l'idea di totalità. Una simile traduzione avrebbe il merito di fornire l'occasione per mistagogie promettenti, analoghe alla riflessione che san Tommaso fa, e che il Catechismo Tridentino riprende, per armonizzare l'efficacia universale della passione di Cristo con la necessità del nostro personale coinvolgimento. Vedo positivamente il ricorso a una traduzione più aderente, a un linguaggio per così dire più semitizzante e sacrale. La Chiesa è infatti il nuovo Israele. Meno ci discostiamo dallo stile semitico ogni volta che esiste una ragionevole possibilità, più siamo in grado di cogliere il linguaggio dell'uno e dell'altro Testamento. Appianando il testo ed evitando la difficoltà, la traduzione — peraltro esatta — *per voi e per tutti*, rischia di sottrarre al mistagogo uno stimolo e un'occasione efficace per aiutare i fedeli a crescere nella comprensione del mistero.

Se un'area linguistica sopporta la traduzione *per la moltitudine* o *per le moltitudini*, converrebbe orientarsi su una di quelle⁵⁶. Al limite si potrebbe

⁵³ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Liturgiam authenticam* 43.

⁵⁴ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Liturgiam authenticam* 59.

⁵⁵ Insieme alla traduzione *pour la multitude* del messale francese, mi piace menzionare la traduzione altrettanto felice del messale malgascio *ho an'ny be-sy-ny-marô*, che tramite il ricorso a una locuzione stereotipa suona alla lettera «per i multi-e-i-numerosi».

⁵⁶ Recentemente F. PIERI (*Per una moltitudine. Sulla traduzione delle parole eucaristiche*, Presentazione di S. Dianich, Bologna 2012, 48 pp.) ha proposto «per voi e per una moltitudine». Analogamente, S. Barbaglia, nell'articolo reperibile online «*Per tutti oppure per molti?* Un'alternativa infeconda nel dettato delle parole della consacrazione nella liturgia della Chiesa latina», ha proposto «per voi e per moltitudini immense». In favore del mantenimento, in area tedesca, dell'attuale traduzione «für alle» si sono espressi alcuni contributi raccolti nel volume M. STRIET, ed., *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das «pro multis»*, Freiburg im Breisgau 2007 (cf. recensione di C. MARUCCI, in *Orientalia Christiana Periodica* 75 [2009] 223-226).

dire *per i molti*, ma non certo *per molti*⁵⁷, perché davanti a una simile traduzione molti a ragione si domanderebbero: «Ma allora, l'Eucaristia è stata istituita solo per alcuni?». Siccome le lingue moderne sono lingue vive, il traduttore deve evitare formule ambigue. Altro è il caso del latino che, dopo aver adottato il biblico *pro multis* in un'epoca ancora vicinissima alla mentalità semitica, è giunto a noi come lingua morta. La preoccupazione di far collimare oggi il lessico italiano con la materialità lessicale del latino sarebbe un anacronismo, né potrebbe soddisfare da sola alle esigenze espresse dai quattro avverbi che *Liturgiam authenticam* menziona come criteri per la traduzione dei testi scritturistici: «in maniera fedele ed esatta [...], con la massima integrità e accuratezza (*fideliter et accurate* [...], *integerrime et peraccurate*)»⁵⁸. Qualora poi per una determinata lingua non si riuscisse a trovare una traduzione soddisfacente, invece di avventurarsi in formule che complicherebbero inutilmente la spiegazione, converrebbe ripiegare sul *per voi e per tutti* attualmente in uso. In ogni caso, il motivo che spinge alla revisione di questa specifica traduzione non deve essere la preoccupazione etico-soteriologica cui abbiamo accennato⁵⁹, bensì la ricerca di una maggiore aderenza — *quantum fieri potest* — alla formula tradizionale, cioè al semitico *rabbîm* e ai semitizzanti *polloî* e *multi*⁶⁰.

Perciò alla domanda «Che cosa dunque ha voluto dire Gesù con *pro vobis et pro multis?*», rispondiamo che il Signore, da vero semita qual era, si è espresso con parole che, parafrasate, suonano press'a poco così: «L'Eucaristia che vi do è per i *rabbîm*, per i *polloî*, per i *multi*, cioè per la *moltitudine* che voi rappresentate e siete; vale a dire: è per *tutti*». Le contrapposizioni che possiamo cogliere e le restrizioni che possiamo fare, disquisendo su quelle parole, sono tutte nostre. Avremmo torto se le mettessimo sul conto del Signore.

Mentre ammiriamo il coraggio e apprezziamo la tenacia con cui la Congregazione per il Culto Divino porta avanti la revisione delle traduzioni liturgiche, ci auguriamo che, attraverso una intelligente e ponderata applicazione dei criteri esposti in *Liturgiam authenticam*, le Conferenze Episcopali giungano a programmare una revisione rigorosa di tutto il complesso delle parole

⁵⁷ In favore della traduzione «per voi e per molti» si è espresso M. HAUCKE, «*Versato per molti*». *Studio per una fedele traduzione del «pro multis» nelle parole della consacrazione*, Siena 2008, 108 pp. (cf. recensione di E. TURA, in *Studia Patavina* 55 [2008] 955-957).

⁵⁸ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Liturgiam authenticam* 20; cf. 23-24.

⁵⁹ Per evitare che i fedeli si adagino su una comprensione automatica e meccanicistica della salvezza, il pastore farà ricorso a un'adeguata catechesi sacramentale, che sappia comporre in maniera armonica l'*ex opere operato* e l'*ex opere operantis* della teologia.

⁶⁰ Mentre l'ebraico (*b^e ad*) *rabbîm* si prolunga nel siriano *ḥalaf sagî'ê* e nell'etiopico *ba^enta b^ezuḥān* [per molti], il greco *hypér pollōn* e il latino *pro multis* hanno il loro corrispettivo nel copto boairico *hankemēs* [e anche per delle moltitudini] e nel copto saidico *ha hah* [per molti], nonché nell'armeno *vasn bazmac'* [per i molti]. Ringrazio i professori Tedros Abraham, Philippe Luisier e Marco Bais per le informazioni avute in merito alle anafore, rispettivamente, in lingua *ge'ez*, boairica/saidica e armena.

della consacrazione⁶¹, nonché delle singole preghiere con le quali la Chiesa fa l'Eucaristia⁶².

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore, 7
I-00185 Roma
cesare.giraudoj@gmail.com

CESARE GIRAUDO, S.I.

SOMMARIO

Per rispondere al dilemma se l'espressione *pro multis* significhi «per molti» o «per tutti», ci si interroga sull'*iter* che ha portato alla sua fusione anaforica con *pro vobis*. Si scopre allora che la liturgia, preoccupata di non perdere nulla del dato scritturistico, ha composto la tradizione lucano-paulina (*pro vobis*) con la tradizione matteano-marciana (*pro multis*), riguardate come due varianti che si confermano e si rafforzano a vicenda. Solo in un secondo momento, in contesto parenetico, la teologia ha postulato l'esistenza di una contrapposizione allo scopo di proporre una riflessione etico-spirituale. L'osservazione di tutte le anafore d'Oriente e d'Occidente conferma che non è possibile immaginare che il *pro multis* intervenga a restringere l'ampiezza del *pro vobis*. Il valore inclusivo di *pro multis*, sostenuto da tutta l'esegesi, trova conferma nella variante giovannea *pro mundi vita* che figura in numerose anafore orientali.

To answer the question of whether the phrase *pro multis* means «for many» or «for all», we wonder about the *iter* which led to its anaphoric merger with *pro vobis*. It turns out that the liturgy, worried about not losing any scriptural datum, composed the Lucan-Pauline tradition (*pro vobis*) with the Matthean-Marcian tradition (*pro multis*), regarding them as two variants that confirm and reinforce each other. Only later, in the parenetical context, did theology postulate the existence of an opposition in order to propose an ethical and spiritual reflection. The observation of all the anaphoras of East and West confirms that it is not possible to imagine that the *pro multis* would intervene to restrict the extent of the *pro vobis*. The inclusive value of the *pro multis*, supported by the whole exegesis, is confirmed by the Johannine variation *pro mundi vita* appearing in many Eastern anaphoras.

⁶¹ Pensiamo soprattutto alle espressioni *quod pro vobis tradetur* e *qui pro vobis et pro multis effundetur*, la cui connotazione futura è stata completamente disattesa da molte traduzioni, in particolare da quella italiana.

⁶² Cf. C. GIRAUDO, «La preghiera eucaristica nel solco della tradizione: tra recezione e trasmissione», in ID., ed., *Il messale romano. Tradizione, traduzione, adattamento*, Roma 2003 (rist. 2007), 177-222; ID., «Traduzione e tradizione. Dinamica e implicanze di un rapporto alla luce dell'istruzione *Liturgiam authenticam*», *Rivista Liturgica* 92 (2005) 91-110.

APPENDICE

**Alcune considerazioni in merito all'articolo
«Eucharistie “für alle” oder “für viele”?»
di N. BAUMERT e M. I. SEEWANN
(cf. *Gregorianum* 89 [2008] 501-532)**

Siccome il tema affrontato nel mio contributo tocca in parte quanto è apparso in un corposo saggio pubblicato su questa medesima Rivista, è sembrato opportuno alla Direzione di *Gregorianum* invitarmi a confrontare la mia posizione con quella dei co-Autori Norbert Baumert S.I. e Maria-Irma Seewann (che indicherò con l'abbreviazione AA.). Il loro saggio, che si presenta come analisi semantico-lessicale, si articola in sei punti: (1) La base semantica delle parole istituzionali (pp. 501-508); (2) Contesti biblico-teologici (pp. 508-511); (3) I testi giovannei e la loro interpretazione (pp. 511-517); (4) Le vie della tradizione (pp. 517-526); (5) Ulteriori riflessioni teologiche (pp. 526-529); (6) I testi liturgici (pp. 529-532).

Pur figurando nel titolo a modo di interrogativo problematico («Eucaristia “per tutti” o “per molti”?»), la questione del valore da riconoscere al *pro multis* non rappresenta lo scopo primario dell'indagine. Il vero obiettivo degli AA. è piuttosto quello di rivendicare l'originaria indipendenza dell'istituzione eucaristica, nonché delle nostre celebrazioni, dall'evento del Calvario, attribuendo di conseguenza, tanto all'istituzione del Cenacolo quanto alle nostre Messe, una dimensione esclusivamente conviviale. Attraverso la chiarificazione di questo punto nodale della teologia, gli AA. si propongono, come obiettivo subordinato, di rispondere a quanti, preoccupati di salvaguardare l'universalità della redenzione, vorrebbero che si continuasse a tradurre il *pro multis* delle preghiere eucaristiche con «per tutti», come fanno oggi molti messali. Se però nelle parole istituzionali Gesù non ha inteso riferirsi alla sua morte in croce, ma semplicemente all'azione sacramentale in corso, allora una simile preoccupazione non ha ragione di sussistere — sostengono gli AA. —, in quanto l'universalità della redenzione non viene neppure sfiorata dal fatto istituzionale. Ne consegue che il *pro multis* dovrà essere tradotto con «per molti», vale a dire limitatamente ai destinatari dell'istituzione stessa, cioè agli «undici» presenti nel Cenacolo e a quei «molti» che, in seguito alla loro predicazione, procureranno di trovarsi nelle condizioni richieste per fruire del sacramento⁶³.

L'attenzione degli AA. è attratta dai participi attributivi, che nelle dichiarazioni istituzionali scritturistiche specificano il corpo e il sangue. Siccome i participi riferiti al corpo (*didómenon* [dato], *klómenon* [spezzato], *thryptómenon* [fatto-in-pezzi]) non sembrano fare difficoltà, perché facilmente riconducibili alla dimensione conviviale, l'intera riflessione si incentra sul più problematico, e peraltro unico, participio riferito

⁶³ Questo secondo intento degli AA. è formulato con chiarezza a conclusione dello studio: «Zur gegenwärtigen Diskussion: wenn “sein Blut ausschenken” bezogen ist auf das Sakrament, dann wird das “für viele” der Evangelien verständlich und darf dann nicht durch “die vielen = alle” interpretiert werden. Diejenigen, die “alle” beibehalten möchten, haben das berechtigte Anliegen, es dürfe nicht der Eindruck entstehen, Jesus sei nicht für alle Menschen gestorben. Aber wenn in diesen Worten nicht von seinem Tod (“Blutvergießen”) die Rede ist, wird dies mit “für viele ausgeschenkt werdend” auch nicht geleugnet» (p. 531).

al sangue (*ekchynnómenon* [versato]). Pertanto la domanda se Cristo sia morto «per tutti» o «per molti» viene immediatamente subordinata a un'altra, che gli AA. pongono in maniera ancora più radicale, chiedendosi se abbia senso parlare di «spargimento di sangue» per le parole sul calice⁶⁴. Siccome nel suo collegamento all'espressione «calice del mio sangue», il participio *ekchynnómenon* [versato] dispone di due possibili termini di riferimento (*potérion* [calice] e *haíma* [sangue]), entrambi neutri in greco, gli AA. si domandano se questo participio determinato dall'articolo *tó* [il] rimandi al *sangue* versato sulla croce, oppure al *calice* contenente il sangue che viene versato e distribuito nell'atto sacramentale⁶⁵.

La prima interpretazione («sangue versato»), che pure è qualificata come generalmente accolta dagli esegeti, viene subito accantonata: (a) perché negli annunci della passione non si parla di versare il sangue; (b) perché il riferimento alla passione richiederebbe in greco un participio futuro, mentre invece c'è il presente; (c) perché le liturgie, che sono ovviamente post-pasquali, dovrebbero esprimersi al passato dicendo, ad esempio, «il sangue che è stato versato sulla croce», cosa che non fanno; (d) perché un eventuale riferimento, da parte delle liturgie, alla passione significherebbe prescindere espressamente dalla risurrezione⁶⁶.

Resta in campo la seconda interpretazione («calice versato»), che gli AA. accreditano: (a) perché, riferito al calice, il participio presente significa l'atto sacramentale in corso di svolgimento, tanto nel Cenacolo quanto nelle successive celebrazioni⁶⁷; (b) perché, stante il divieto del sangue per gli Ebrei, il participio *ekchynnómenon* [versato], contrariamente a quanto avviene nella maggior parte delle traduzioni, non può essere riferito al sangue del Venerdì santo, che peraltro non era ancora stato sparso⁶⁸; (c) perché, con l'avallo di una citazione di Omero, il greco *ekchýnnō/ekchéō* [versare] va inteso nel senso figurato di versare il vino da un recipiente, ovviamente a persone presenti, con la sfumatura della distribuzione generosa⁶⁹; (d) perché nel contesto le espressioni *hypér hymôn / hypér pollôn* [per voi / per molti] sono limitate agli undici del Cenacolo e a quanti riceveranno il sacramento, non «per la remissione dei peccati», bensì «per una remissione di peccati», cioè in vista della conferma di un perdono suffragato da disposizioni adeguate⁷⁰; (e) perché il pronome neutro *toúto*

⁶⁴ «Doch wir fragen hier radikaler: Ist in dem Kelchwort überhaupt von "Blut vergießen" die Rede?» (p. 501).

⁶⁵ «Die Frage ist nun, welche Rücksicht mit dem Partizip gemeint und durch den spezifizierenden Artikel noch besonders hervorgehoben wird. Weist das spezifizierte Partizip hin auf das Blut als ein am Kreuz vergossen werdendes Blut oder als hier und jetzt ausgegossen werdend, also auf das Austeilen des Blutes, wie es in dieser sakramentalen Handlung geschieht?» (p. 502-503).

⁶⁶ «Außerdem bleibt die sakramentale "Vorwegnahme" jenes Geschehens seltsam. Schließlich müßten wir, nachösterlich, sagen: "Das Blut, das am Kreuz vergossen worden ist als solches". Würde dann von der Auferstehung ausdrücklich abgesehen werden?» (p. 503).

⁶⁷ «Das Nächstliegende ist, *ekchynnómenon* als ein Deutewort für die sich vollziehende sakramentale Handlung aufzufassen: der Wein / das Blut als "für euch ausgegossen / ausgeteilt werdend"» (p. 503).

⁶⁸ «[...] dieses Partizip bei Lk nicht vom "Blut", sondern vom Becher gesagt wird: Der *Becher* ist ein ausgegossen werdender! (Das paßt also nicht für das Blutvergießen am Karfreitag). Unkorrekterweise beziehen die meisten Übersetzungen dieses *tó* auf das Blut» (p. 503; cf. pp. 504.506-509.511.517.526).

⁶⁹ «Auch in unserem Falle wäre der lokale mit dem übertragenen, distributiven Sinn verbunden (also multivalent): "ausgießend austeilen"; und oft enthält *ekchéō* auch den Nebenton des *großzügigen, freigebigen Schenkens*, also: "aus-schenken" im vollen wörtlichen Sinn» (p. 504).

⁷⁰ «Dagegen kann *hypér* sehr wohl, ebenso wie *perí*, "für = euch betreffend, in Bezug auf euch" bedeuten (vgl. Lk 5:14), und dann hier besagen: "ausgeschenkt werdend für euch, nämlich in Bezug auf

[questo], contenuto nel comando «Fate questo in memoria di me», connota un'azione da fare, come se Gesù avesse detto: «Continuate a produrre il mio corpo/sangue, ogni volta che prenderete il pane/vino, per poi offrirlo in cibo/bevanda, affinché io sia ricordato e la mia memoria non venga meno»⁷¹.

Negando al participio *ekchynnómenon* [versato] ogni collegamento con il Venerdì santo, gli AA. ritengono: (a) di aver spiegato il perché dell'assenza, nelle parole istituzionali, di un qualsiasi cenno alla passione, cosa invece che Gesù avrebbe dovuto fare se avesse davvero inteso riferirsi alla morte violenta del giorno dopo; (b) di aver eliminato ogni odioso riferimento alla mano di un carnefice⁷²; (c) di aver affrancato il sacramento dalla convinzione che in esso si svolgerebbe il martirio di Gesù, con la conseguente ripugnante idea di dover bere il sangue versato sulla croce⁷³.

Insomma, nella convinzione degli AA. più volte ribadita, esistono due eventi distinti, e perciò da non confondere: l'uno è la morte di Gesù in croce il Venerdì santo, evento di salvezza che riguarda «tutti» gli uomini (romani compresi, in rappresentanza dei pagani), ben interpretato da Is 53,10-12⁷⁴; l'altro è il dono dell'eucaristia, evento esclusivamente conviviale⁷⁵, limitato per sua natura a una cerchia ristretta, nascosta, al riparo anche dagli avversari, ben illustrato dal discorso sul pane di vita (cf. Gv 6) e da analoghi testi giovannei: la promessa dell'acqua viva alla Samaritana (cf. Gv 4), la promessa di fiumi di acqua viva a coloro che «hanno sete, vengono a lui, confidano/credono in lui e bevono» (cf. Gv 7,37-39), e la spiegazione della lavanda dei piedi destinata ai dodici (cf. Gv 13,1-18)⁷⁶. È dunque alla luce di queste cerchie ristrette di precisi destinatari che — nell'esegesi degli AA. — vanno intesi i destinatari dell'eucaristia: gli undici del Cenacolo e, più tardi, i due di Emmaus⁷⁷.

euch alle, die ihr hier seid" [...]. In *eis áphesin hamartiôn* aber stehen beide Substantive ohne Artikel, dürfen also nicht mit "die Vergebung der Sünden" übersetzt werden (was passen würde, wenn vom Kreuzestod die Rede wäre), sondern es heißt offensichtlich bewußt: "zu einer Vergebung von Sünden" [...]. Doch war es stets Praxis der Kirche, daß die Empfänger der Eucharistie schon eine Umkehr vollzogen haben und disponiert sein müssen. Dennoch bedürfen sie und empfangen sie in diesem Sakrament noch ("eine") weitere und tiefere Vergebung» (p. 505).

⁷¹ «Dann wäre der Auftrag Jesu genauer: "Macht dieses", d.h. "stellt meinen Leib und mein Blut her" (wobei ihr Brot und Wein nehmet), und zwar "zu meinem Gedächtnis", d.h. zu meinem Erinnerungwerden, dazu, daß ich in Erinnerung gebracht werde, daß man sich meiner erinnert [...]» (p. 506).

⁷² Il riferimento alla mano del «carnefice» (Henker) figura due volte a p. 507 e una volta a p. 528.

⁷³ Cf. pp. 508-511.

⁷⁴ «Und wie ist es mit Jes 53:10-12? Diese Stelle paßt inhaltlich nicht für die Einsetzung der Eucharistie, wohl aber zur Deutung des Todes Jesu. Was den Wortgebrauch betrifft, so ist "viele" in 53:11b durch "die vielen" interpretiert (also mit Artikel) und somit offen auf "alle" hin» (p. 511).

⁷⁵ A conferma della natura esclusivamente conviviale dell'eucaristia gli AA. adducono spesso considerazioni di ordine linguistico; ad esempio, che un eventuale accenno al darsi di Gesù sulla croce avrebbe richiesto un *para-didómenon* [tra-dito] invece del *didómenon* [dato] attestato: («So ist es näherliegend, daß mit *didómenon* auf den sakramentalen Akt des Gebens verwiesen werden soll; ein Hinweis auf die Hingabe am Kreuz hätte eher ein *para-didómenon* erfordert [s. 1 Kor 11:23; vgl. Lk 22:21]»: p. 508; cf. pp. 509.523.525).

⁷⁶ Cf. pp. 511-517.

⁷⁷ L'episodio di Emmaus costituisce un riferimento privilegiato dagli AA., che lo menzionano almeno tre volte (cf. pp. 511.516.526).

Se poi esiste un nesso tra la morte di Gesù e l'ultima cena — nesso che gli stessi AA. si vedono costretti ad ammettere⁷⁸ —, in tal caso il riferimento alla morte si configura come semplice annuncio (cf. 1Cor 11,26), ed è da intendere come una sorta di cornice entro la quale è avvenuta l'azione del mangiare e del bere⁷⁹. Sarà solo più tardi che le antiche liturgie amplieranno questa sobria cornice paolina, includendo nell'interpretazione dell'eucaristia, non solo la risurrezione, ma l'intera opera salvifica di Gesù. Si tratta però — nel pensiero degli AA. — di appesantimenti che travisano, cioè mettono in secondo piano, l'elemento originario e decisivo, cioè la comunione, intesa come unione da persona a persona⁸⁰.

A questo punto, attraverso una rassegna di testi patristici⁸¹, un fugace cenno a Trento⁸², e uno sguardo ad alcune liturgie orientali⁸³, gli AA. si propongono di dimostrare come all'originaria connotazione conviviale dell'eucaristia si sia successivamente affiancata la connotazione sacrificale. In rapporto alle testimonianze più antiche, che riferiscono i primi nomi dell'eucaristia, ci si domanda, ad esempio, se non sarebbe stato più logico — qualora le parole istituzionali avessero davvero contenuto la memoria della morte di Gesù — celebrarla il venerdì piuttosto che la domenica⁸⁴. Si afferma che l'altare cristiano, anche se deriva il nome dall'altare sacrificale, è tuttavia il luogo della dedizione spirituale dei credenti, e non ancora segno del sacrificio di Gesù morente o morto sulla croce⁸⁵. Si dice che sia stato Giustino a inserire per primo nella comprensione dell'eucaristia la sofferenza di Gesù, che fino allora ne costituiva la cornice esteriore, confondendo di conseguenza due contesti originariamente autonomi⁸⁶. Ma è soprattutto con i teologi greci del IV

⁷⁸ «Gewiß besteht ein *Zusammenhang* zwischen Jesu Tod und dem Abendmahl, weil er diese Speise kurz vor seinem Sterben gibt [...]» (p. 509).

⁷⁹ «Wenn Paulus ausdrücklich hinzufügt: „Sooft ihr esst dieses Brot und den Becher trinkt, *verkündet* ihr den *Tod des Herrn*“ (1 Kor 11:26), will er damit hervorheben, daß es bei *diesem* Essen und Trinken um die *Verkündigung* seiner *Liebe bis zum Tod* geht und man sich deshalb nicht vorher beim „Liebesmahl“ lieblos verhalten dürfe. Aber er vermischt diesen Gedanken nicht mit den Einsetzungsworten selbst, die er so zitiert, wie er sie „empfangen“ hat. Das eine ist Jesu Geschenk von „Leib und Blut“, das andere ist unsere „Verkündigung seines Todes“, gleichsam der Rahmen, in dem jenes Essen und Trinken stattfindet und stattfand» (p. 509; cf. pp. 515-516.519.521.526).

⁸⁰ «Auch wenn man *in der Feier* an all das denken mag (siehe das Kirchenjahr), sollte man es nicht in die Gestalten selbst hineinprojizieren und damit das Essen und Trinken von Leib und Blut des Herrn gedanklich völlig überfrachten und das entscheidende Element, das der Kommunion (d.h. Vereinigung von Person mit Person), überdecken» (p. 510).

⁸¹ Cf. pp. 517-523.

⁸² «Zur Zeit des Tridentinums wird als katholische Überzeugung festgehalten, daß die heilige Messe ein „Opfer“ sei (sacrificium) [...]. In den Schrifttexten steht nichts davon» (pp. 523-524).

⁸³ Cf. p. 525.

⁸⁴ «Man spricht zunächst vom „Brotbrechen“ (das selbstverständlich das Ausschneiden des Bechers mit einschließt, also von einem Mahlvorgang), und zwar „am ersten Tag der Woche“, später von „Eucharistia“, niemals von einer Gedächtnisfeier an das Sterben Jesu. Wäre Letzteres nicht auch eher an einem Freitag zu halten gewesen?» (p. 517).

⁸⁵ «[...] denn der christliche „Altar“ ist, auch wenn der Name von „Opferaltar“ herkommt, der Ort der geistlichen Hingabe der Gläubigen, (noch) nicht einer im Zeichen geschehenden „Darbringung“ des am Kreuz sterbenden oder gestorbenen Jesus [...]» (p. 519).

⁸⁶ «Hier werden, von Justinus nicht verstanden, Dinge, die nicht zusammengehören, verbunden und vermischt, und da taucht zum ersten Mal unser Problem „alle oder viele“ auf! Es ist Justinus, der nun das Leiden Jesu, bisher der äußere Rahmen, sowie den Opfergedanken im Sinne eines Kultes in die eucharistischen Gaben selbst hineinträgt» (p. 521).

secolo che si profila ad Antiochia l'idea dell'autosacrificio di Cristo sul Golgota⁸⁷; di tale idea, che poi si impone nell'intera tradizione, è tributario anche Lutero, il quale, pur rifiutandosi di riconoscere che la Messa è sacrificio, riferisce il «versare il sangue» alla morte di Gesù⁸⁸.

Il contesto pre-pasquale dell'istituzione eucaristica, decisivo nell'analisi degli AA., significa che Gesù ha inteso darsi agli apostoli come carne e sangue del vivente, non come sangue versato sulla croce. Il fatto poi che la dedizione del Gesù terreno al Padre sia passata attraverso i dolori della crocifissione non è tale da trasformarla in un atto sacrificale di natura culturale, bensì è fin dall'inizio un sacrificio spirituale della persona stessa⁸⁹.

Insomma, a mano a mano che si avanza nella lettura del saggio, si avverte come la nozione di sacrificio risulti sempre più indigesta agli AA., che, ogniqualevolta sono costretti a prenderne atto, si affrettano a precisare — anche con il sostegno di una preghiera di suor Faustina Kowalska — che il donarsi di Gesù non deve significare una sorta di sacrificio della croce incruento⁹⁰.

In merito alla revisione delle parole istituzionali operata dalla riforma liturgica del Vaticano II, gli AA. lamentano tanto il mantenimento dell'*effundetur* quanto l'aggiunta del *tradetur* (voci verbali al futuro), mentre la fedeltà al greco avrebbe imposto l'*effunditur* e il *datur* (voci verbali al presente), peraltro receipti dalla Neo-Vulgata. Pur riconoscendo che sarà difficile correggere questi due problematici futuri latini, gli AA. suggeriscono che si potrebbe inserire nel messale, a modo di nota a piè pagina, la chiarificazione seguente: «Nell'eucaristia “Gesù dona il suo corpo” e “versa il suo sangue” *per molti* (non dice: “per pochi”, ma non dice neppure “per tutti”), precisamente per i suoi discepoli e per coloro che attraverso il battesimo e la conversione appartengono con essi al Signore e sono pronti ad accettare nella comunione anche una “remissione di peccati”. “Molti” ha anche un *significato positivo, non esclusivo*, vale a dire che questo invito può essere allargato ogni volta che una persona abbia una disposizione giusta. Ma sulla croce invece Gesù ha dato *la*

⁸⁷ «Für die griechischen Theologen rückt (im 4. Jh.) zunächst im Umkreis um Antiochien das Selbstopfer Christi auf Golgotha ins Zentrum; in Ägypten sprechen die Gebete des Herrenmahles weiter noch lange allein vom Lobopfer der Gemeinde» (p. 522).

⁸⁸ Cf. p. 524.

⁸⁹ «Die Hingabe Jesu *an den Vater* ist der Grundvollzug seines ganzen Lebens und in ihrer letzten Phase die Basis des Abendmahles, ist jedoch nicht mit “seinen Leib geben — sein Blut ausschenken” angesprochen, denn dies ist eine *Hinwendung zu den Elf und zu “vielen”*. Es ist Leib und Blut *dessen, der Mensch geworden ist, der gelebt und gelitten hat und nun verherrlicht ist, also lebendiges Fleisch und lebendiges Blut des Lebendigen, aber nicht Blut “als am Kreuz vergossen werdend”*. Daß die Hingabe des irdischen Jesus an den Vater unter den Schmerzen der Kreuzigung ihren letzten Vollzug erhält (“in Deine Hände lege ich meinen Geist”), macht diese Hingabe nicht zu einer kultähnlichen “Opferhandlung” (bei der dann die Henker dieses “Opfer” vollziehen würden?), sondern ist von vornherein ein “geistliches Opfer” der Person selbst» (pp. 527-528).

⁹⁰ «Wenn die heilige Schwester Fausztyna Kowalska vom Barmherzigen Jesus das Gebet erhalten hat: “Ewiger Vater, ich opfere Dir auf den Leib und das Blut, die Seele und die Gottheit Deines über alles geliebten Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus...”, dann ist das nicht speziell das Blut als am Kreuz vergossenes, sondern es wird die Person Jesu, sein lebendiges Fleisch und Blut dem Ewigen Vater hingehalten, da Jesus sich uns in die Hand gelegt hat (und das *auch* in einer besonderen Weise in der Eucharistie). Es geht bei der heiligen Schwester Fausztyna in diesem Fall freilich nicht um ein Eucharistiegebet, zeigt aber, daß das “Darbringen Jesu” nicht eine Art unblutiges Kreuzesopfer bedeuten muß» (pp. 528-529).

sua vita per tutti gli uomini. Un'altra questione è se tutti l'accolgono (libertà degli uomini). Nelle parole istituzionali stesse non si parla però della sua morte o del suo "spargimento di sangue sulla croce"⁹¹.

Dopo aver ripercorso dettagliatamente le argomentazioni di questo lungo saggio, propongo ora alcune riflessioni, che elenco schematicamente.

1. Pur riconoscendo i meriti dell'analisi semantico-lessicale, non bisogna neppure ignorarne i limiti, soprattutto quando il contenuto da analizzare diventa impegnativo sotto il profilo teologico. Converrebbe, ad esempio, non insistere troppo nel trarre conclusioni ferme dalla presenza o meno dell'articolo. Nelle lingue moderne si sa per esperienza quanto aleatoria sia la presenza o meno dell'articolo, poiché là dove uno lo vorrebbe, un altro lo toglie, e viceversa. Anche per le lingue bibliche gli stessi studiosi invitano alla prudenza. Il linguaggio, infatti, non è come le formule matematiche, che, una volta dimostrate, sono leggi ferree. Il linguaggio invece, oltre a disporre di innumerevoli sfumature e varianti, contempla di norma le eccezioni. Ora mi pare imprudente stabilire una netta distinzione tra le espressioni «per la remissione dei peccati» e «per una remissione di peccati», riferendo la prima al Calvario, l'altra all'istituzione del Cenacolo e alla celebrazione dell'eucaristia.

2. Quanto ai participi greci *didómenon* [dato], *klómenon* [spezzato], *thryptómenon* [fatto-in-pezzi], *ekchynnómenon* [versato], variamente attestati nelle recensioni scritturistiche, nonché nell'esuberante ricchezza delle formulazioni della *lex orandi*, direi proprio che sono da intendere con connotazione futura. L'affermazione non deve sorprendere, dal momento che qui il dato linguistico è subordinato alla teologia e come tale va inteso. Infatti, sebbene i participi attributivi riferiti al corpo e al sangue siano resi in greco con forme morfologicamente presenti, essi comportano tuttavia la tonalità dell'oracolo profetico, e sono pertanto da leggere come proposizioni future. La tonalità futura, propria di ogni oracolo profetico, si trova a volte esplicitata nelle antiche versioni latine, sia bibliche sia liturgiche, che — obbligate a rendere con una proposizione relativa il participio presente passivo che il latino non ha — attestano *quod tradetur / qui effundetur*. Tale fatto, sintomatico di un'intenzione teologica, ci autorizza ad affermare, sulla base di considerazioni letterario-teologiche ben documentabili, che la formulazione futura dev'essere ritenuta normativa rispetto all'altra (*traditur/effunditur*), parimenti attestata⁹². Pensando poi alla traduzione delle preghiere eucaristiche nella terza edizione del messale romano, ci auguriamo vivamente che la connotazione futura delle proposizioni relative (*quod tradetur / qui effundetur*) sia rispettata.

3. L'esegeta dei racconti istituzionali non può prescindere dal fatto che tali racconti, pur configurandosi originariamente come sommari kerigmatico-culturali autonomi (cf. 1Cor 11,23-25), sono stati recepiti assai presto entro due contesti specifici, vale a dire: nel contesto storico dei Sinottici e nel contesto eucologico di formulari anaforici. Quanto al loro inserimento in questi ultimi, dobbiamo riconoscere che esso è stato condotto in ottemperanza a una dinamica orazionale comprovata da tutta l'eucologia biblica e giudaica. Infatti, allo scopo di accreditarsi al

⁹¹ Cf. p. 530.

⁹² Cf. C. GIRAUDDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla «lex orandi»*, Brescia – Roma 1989, 214-218.231-234; ID., *In unum corpus* (cf. nt. 4), 175-177.187-189.

meglio, l'epiclesi per la trasformazione nostra nel corpo ecclesiale è andata a cercare nell'archivio delle parole di Dio il luogo teologico scritturistico del corpo sacramentale (cioè il racconto istituzionale), che è stato così innestato nel corpo del formulario anaforico nel pieno rispetto della connotazione futura delle parole dette dal Signore «*pridie quam pateretur*». Pertanto, affermare che, se le parole istituzionali facessero davvero riferimento al Calvario, la Chiesa che celebra — ovviamente in contesto post-pasquale — avrebbe dovuto esprimersi al passato, dicendo «il sangue che è stato versato sulla croce», significa ignorare il motivo che ha determinato l'innesto del racconto istituzionale nell'anafora⁹³.

4. Parimenti, se si prescinde dall'appartenenza del racconto istituzionale all'anafora, e di conseguenza se lo si interpreta come elemento autonomo, si corre pure il rischio di intendere il «Fate questo in memoria di me» in maniera fantasiosa, come se Gesù avesse detto: «Fate questo affinché io sia ricordato e la mia memoria non venga meno». In questo errore è incorso anche J. Jeremias, che precisa «affinché Dio si ricordi di me»; ma la sua interpretazione non ha avuto seguito. L'esegesi di queste parole rappresenta uno di quei casi sintomatici in cui il biblista non dispone degli strumenti necessari per la sua analisi. Egli dovrà dunque rivolgersi al mistagogo, che lo aiuterà a leggere l'ordine di iterazione alla luce della successiva anamnesi, ottenendo così l'esegesi seguente: «Fate questo [segno del pane e del calice] in memoriale di me [morto e risorto]»⁹⁴.

5. A proposito della frazione del pane nella quale i discepoli di Emmaus riconobbero il Signore, occorre precisare che non si è certo trattato di una celebrazione eucaristica. Contrariamente a quanto molti pensano — cioè che Gesù, dopo aver celebrato la prima Messa nel Cenacolo alla presenza degli undici⁹⁵, ne avrebbe celebrata un'altra in compagnia dei due discepoli —, diciamo piuttosto che Gesù non ha mai celebrato l'eucaristia. Nel Cenacolo, infatti, Gesù l'ha istituita, dando modo alla Chiesa post-pentecostale di celebrare le sue eucaristie. Non bisogna confondere la semantica di due verbi ben distinti: «celebrare» connota un'azione rituale, e come tale iterabile; «istituire» riferisce invece un'azione unica. Diremo pertanto che, mentre stava celebrando nell'ultima sua cena la pasqua ebraica, quella cioè che si iterava ogni anno, Gesù ha istituito l'eucaristia, cosicché, se a livello di economia veterotestamentaria la sua azione è rito, a livello neotestamentario è istituzione. Non va poi dimenticato che quanto è accaduto lungo la via e nell'abitazione dei due discepoli (cf. Lc 24,13-35) si riferisce a una visione, mentre invece l'istituzione del Cenacolo e le nostre eucaristie sono episodi reali. Considerata nella mente dell'evangelista che scrive, la frazione del pane ad Emmaus, da semplice segno conviviale, assurge a segno intenzionale che evoca quelle celebrazioni eucaristiche che le comunità lucane effettivamente già facevano. Sono queste le ragioni che hanno

⁹³ Cf. C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* (cf. nt. 92), 340-343; ID., *In unum corpus* (cf. nt. 4), 256-259.

⁹⁴ Cf. C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* (cf. nt. 92), 224-225.237-243; ID., *In unum corpus* (cf. nt. 4), 182-183.191-196. Un caso analogo è rappresentato dall'esegesi mistagogica di Es 13,8. Cf. ID., *Eucaristia per la Chiesa* (cf. nt. 92), 143-146.223-224; ID., *In unum corpus* (cf. nt. 4), 122-124.181-182.

⁹⁵ Sulla consistenza numerica della comunità del Cenacolo, se cioè la menzione dei «Dodici» (o, se si vuole, degli «Undici») debba intendersi con valore esclusivo o inclusivo, cf. C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* (cf. nt. 92), 170-172; ID., *In unum corpus* (cf. nt. 4), 143-145.

determinato la Congregazione del Culto Divino a lasciar cadere la menzione dei discepoli di Emmaus nella revisione dell'originario canone svizzero⁹⁶.

6. Il disagio che oggi molti provano dinanzi alla nozione di sacrificio, e che li costringe a interpretazioni edulcorate tanto del sacrificio del Calvario quanto del sacrificio eucaristico, probabilmente è dovuto a una scissione inconscia — nella loro mente — dell'evento pasquale, quasi che la morte di Gesù fosse una cosa e la sua risurrezione un'altra. Non dobbiamo dimenticare che le espressioni «sacrificio del Calvario» e «sacrificio della croce» sono brachilogie, cioè formule convenzionali contratte, dal momento che il referente proprio della nozione di sacrificio è e rimane l'intero evento pasquale di Cristo morto e risorto. Se infatti la nostra fede si fermasse al Venerdì santo, noi saremmo — come dice Paolo — i più infelici degli uomini (cf. 1Cor 15,13-19). Pure l'espressione «voi annunziate la morte del Signore» (1Cor 11,26), che Paolo riferisce all'eucaristia, è da intendere come brachilogia, e pertanto deve essere completata alla luce del riferimento che lo stesso Paolo, parlando del battesimo, fa alla morte e risurrezione del Signore (cf. Rm 6,3-5). Sarà infatti l'anamnesi liturgica a interpretare fedelmente il pensiero dell'Apostolo, integrando costantemente il riferimento della morte con quello della risurrezione, momenti inseparabili di un unico evento salvifico⁹⁷.

7. Un'altra osservazione va fatta a proposito dell'equivalenza tra l'uso che in 1Cor 11,26 si fa del verbo *kataggéllein* [annunziare] e la coppia *zkr/mimnēskesthai* [fare-memoria]. Infatti il *kataggéllete* di Paolo significa ben più del semplice annuncio di tipo kerigmatico: esso significa esattamente «fate-memoria», come i testi siriaci sia biblici sia liturgici confermano. Tali testi rendono il *kataggéllete* ricorrendo direttamente alla radice siriana *dkr* (= ebraico *zkr*), che significa appunto «fare-memoria», oppure alla radice siriana affine *'hd* che alla luce dell'etimologia originaria significa «commemorare in qualità di testimoni»⁹⁸.

8. In merito alla nozione di sacrificio è di somma importanza, se non ci si vuole arenare nelle paure di Lutero, distinguere bene tra «sacrificio unico» (cruento e per ciò stesso *ephapax*) e «sacrificio sacramentale» (incruento e pertanto *iterabile*). Sappiamo infatti che la ragione per cui Lutero rifiutava di riconoscere che la Messa è sacrificio era il suo timore — peraltro comprensibile, dato il linguaggio spesso poco esatto da parte cattolica — che si intendesse rinnovare con essa il sacrificio del Calvario⁹⁹. Sappiamo pure che i Padri tridentini, colti alla sprovvista da questo attacco imprevedibile, si sono limitati a dire che la Messa è «verum et proprium sacrificium» (*DS* 1751), sacrificio nel quale «è contenuto e immolato in maniera incruenta quello stesso Cristo che offrì se stesso una volta per tutte sull'altare della croce in maniera cruenta» (*DS* 1743)¹⁰⁰. Con queste affermazioni il Concilio

⁹⁶ Cf. C. GIRAUDO, *Preghiere eucaristiche per la Chiesa di oggi. Riflessioni in margine al commento del canone svizzero-romano*, Brescia – Roma 1993, 84-86.

⁹⁷ Cf. C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* (cf. nt. 92), 241-242; ID., *In unum corpus* (cf. nt. 4), 195.

Cf. C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* (cf. nt. 92), 242; ID., *In unum corpus* (cf. nt. 4), 195.

⁹⁹ Per venire incontro a questa preoccupazione di Lutero (cf. C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* [cf. nt. 92], 559; ID., *In unum corpus* [cf. nt. 4], 474-475) e per rettificare in pari tempo la conclusione che egli trae, diremo che la Messa è «la rinnovazione del memoriale del sacrificio della croce».

¹⁰⁰ È particolarmente grave, per un cattolico, sostenere che «il donarsi di Gesù [nella Messa] non deve significare una sorta di sacrificio della croce incruento» (p. 529; cf. *supra* nota 90). Un'affermazione che nega la dimensione sacrificale della Messa e riduce questa alla sola dimensione conviviale, contrasta all'evidenza con l'insegnamento costante della Chiesa.

stimolava la ricerca di formulazioni teologiche appropriate; e bisogna riconoscere che, da allora, di cammino se n'è fatto parecchio, in aderenza alla tradizione e — nel corso del XX secolo — con una notevole sensibilità ecumenica.

9. Pur mantenendo l'affermazione tridentina che «la Messa è sacrificio», dobbiamo oggi precisare — a partire dalla proposta caseliana e dai successivi apporti di cui ha potuto beneficiare — che essa è «sacrificio sacramentale», cioè «sacramento di quel sacrificio», vale a dire che essa è «la ripresentazione sacramentale nostra all'efficacia salvifica del sacrificio unico»¹⁰¹. Quanto poi alla nozione di sacrificio cruento riferita all'evento del Calvario, bisogna dare atto che questa è la comprensione cui è pervenuta la fede. Considerata limitatamente all'annuncio profetico del Cenacolo e al compimento fisico del Calvario, la morte di Gesù resta un crimine, uno «spargimento di sangue (*haimatekchysia*)» perpetrato in un luogo profano, fuori delle mura di Gerusalemme (cf. Gv 19,20), in piena consonanza con le predizioni fatte da Gesù stesso nei drammatici annunci della passione. Sarà solo più tardi che, accogliendo la terminologia cultuale veterotestamentaria, si giungerà a parlare con Eb 12,24 del sangue di Gesù come del «sangue dell'aspersione», e della sua morte come del sacrificio unico, infinitamente superiore ai sacrifici antichi (cf. Eb 9,23)¹⁰². Ignorando queste necessarie precisazioni, si finisce col ricusare alla Messa ogni dimensione sacrificale, nel timore ben poco illuminato di vedere intervenire nelle nostre Messe «la mano del carnefice»¹⁰³.

10. Un autorevole invito a non perdere di vista la dimensione sacrificale dell'eucaristia è contenuto nell'enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, che Giovanni Paolo II ha indirizzato all'intera comunità dei credenti il Giovedì santo 2003. Ivi si legge: «Emerge talvolta una comprensione assai riduttiva del Mistero eucaristico. Spogliato del suo valore sacrificale, viene vissuto come se non oltrepassasse il senso e il valore di un incontro conviviale fraterno [...]. L'Eucaristia è un dono troppo grande, per sopportare ambiguità e diminuzioni»¹⁰⁴. Solo se sapremo tenere strettamente congiunti i due volti dell'eucaristia, subordinandone la *dimensione conviviale* alla sua irrinunciabile *dimensione sacrificale*, solo allora la comunione al pane e al calice tornerà ad essere compresa come la reale *ripresentazione sacramentale* nostra a quell'eterno presente che è l'evento del Signore morto e risorto.

11. Aggiungiamo: solo se ci preoccuperemo di non disgiungere il Cenacolo dal Calvario, solo allora riusciremo a comporre in unità dinamica tre momenti che, in rapporto alle rispettive coordinate spazio-temporali, sono ovviamente distinti: il Cenacolo, il Calvario, e la Messa. È evidente che, sotto il profilo salvifico, l'unità è reale, poiché ognuno di questi tre momenti implica necessariamente gli altri due. Ora, se non vogliamo cadere in contraddizione affermando puramente e semplicemente delle identità o repliche fisiche, e inoltre, se vogliamo mantenere fermamente la dimensione sacrificale della Messa, non abbiamo altra via che lasciarci illuminare da quell'intuizione di fede che è legata alla nozione biblico-liturgica di *sacramento* e alla

¹⁰¹ Per la riscoperta, ad opera di Odo Casel, della nozione tridentina di «ripresentazione misterico-sacramentale» e per la scoperta della sua base biblica, che Casel non conosceva, cf. C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* (cf. nt. 92), 577-579.606-616; ID., *In unum corpus* (cf. nt. 4), 495-497.522-535.

¹⁰² Cf. C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* (cf. nt. 92), 557-581; ID., *In unum corpus* (cf. nt. 4), 473-499.

¹⁰³ Per questo timore, più volte espresso dagli AA., cf. *supra* nota 72.

¹⁰⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 10.

rosa dei termini affini, quali principalmente *memoriale* e *ripresentazione*. È chiaro che, alla luce della ragione, la Messa non può essere fisicamente il Cenacolo, né può essere fisicamente il Calvario, eventi unici e irripetibili nella loro fisicità. Ma, alla luce della fede, è altrettanto chiaro che la Messa è «sacramentalmente» il Calvario, e che tale identificazione «sacramentale» è resa possibile grazie alla mediazione dei segni profetici del pane e del vino dati nel Cenacolo¹⁰⁵.

12. A mio parere, il punto che, sotto il profilo teologico, più fa problema nel saggio degli AA. consiste proprio nella sottolineatura della differenza, ribadita innumerevoli volte, tra un raggio d'azione limitato («per molti», ma non «per tutti») dell'eucaristia istituita e dell'eucaristia celebrata — entrambe intese in chiave esclusivamente conviviale — e un raggio d'azione universale («per tutti») della morte di Gesù, però di una morte confinata al Venerdì santo, e peraltro concettualmente svincolata dalla risurrezione. Qualora il sacrificio della croce non fosse compreso nell'interezza dell'evento pasquale, che va dalla «pasqua di crocifissione (*páscha staurósimon*)» alla «pasqua di risurrezione (*páscha anastásimon*)», e per giunta venisse privato di quella dinamica sacramentale che l'istituzione del Cenacolo gli conferisce e che le nostre Messe rendono operativa, in tal caso il sacrificio della croce, pur riaffermato come evento universale di salvezza, finirebbe inesorabilmente per chiudersi in una sua assurda solitudine, che mortificherebbe, di rimando, le nostre Messe, ricusando loro quello che effettivamente sono, vale a dire: tutto il Calvario e tutto il fulgore del mattino di Pasqua.

CESARE GIRAUDO, S.I.

¹⁰⁵ Facendo eco alla dichiarazione tridentina circa l'unità inscindibile tra l'istituzione «*pridie quam pateretur*», l'evento pasquale e le nostre Messe (cf. *DS* 1741), così recita il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Celebrando l'ultima Cena con i suoi Apostoli durante un banchetto pasquale, Gesù ha dato alla Pasqua ebraica il suo significato definitivo. Infatti, la nuova Pasqua, il passaggio di Gesù al Padre attraverso la sua morte e la sua risurrezione, è anticipata nella Cena e celebrata nell'Eucaristia, che porta a compimento la Pasqua ebraica e anticipa la Pasqua finale della Chiesa nella gloria del Regno» (n. 1340).

