

LA PREGHIERA EUCARISTICA NEL SOLCO DELLA TRADIZIONE: TRA RECEZIONE E TRASMISSIONE

Cesare GIRAUDO

1. La traduzione come tradizione

Agli occhi di molti, la nozione di tradizione si identifica con un'indiscussa voglia di passato, come se, oltre i traguardi raggiunti, l'avvenire non ci riservasse più nulla. Ognuno di noi, immerso nel fluire del tempo, avverte quanto inconsistente sia la durata del momento presente: non appena si tenta di coglierlo, già appartiene inesorabilmente al passato. Raffrontato a un passato che diviene sempre più corposo, il presente non regge, giacché è l'istante; e il futuro ancor meno, poiché non esiste.

Codesta propensione ad assolutizzare l'esperienza trascorsa risulta tuttavia ingannevole per il semplice fatto che, non riuscendo a scorgere i nessi del tempo, l'individuo considera il passato, il presente e il futuro quasi fossero compartimenti stagni, o perlomeno contigui, nel senso cioè che l'uno comincerebbe dove finisce l'altro. Ma non è così, poiché passato, presente e futuro si compenetrano, si comprendono e interagiscono con una continuità tale che impedisce a chiunque di optare senza riserve per l'uno di essi. Se, considerata limitatamente all'ambito dell'esperienza individuale, l'opzione in favore del passato merita comprensione in quanto spesso si accompagna e si spiega con l'avanzare degli anni, essa diviene preoccupante allorché si pretende di trasporla sul piano progettuale e operativo.

Sotto il profilo etimologico la nozione di tradizione appartiene all'area semantica del verbo « tramandare ». Letto nella soggiacenza latina, esso suona « trans-mandare », o più precisamente « trans-manui-dare », cioè « consegnare qualcosa in mano a qualcuno », o più brevemente « trans-dare » ovvero « tradere »¹, cioè « consegnare qualcosa a un altro ». Attraverso l'etimologia propria alla componente « manui-dare »², il

¹ « Apud Grammaticos *traducere*... est ab uno in alium sensum transferre... et ab una in aliam linguam » (FORCELLINI, *Totius Latinitatis Lexicon*, s.v. *trado*).

² Analoga a *manui-dare* (= *mandare*) è la locuzione *manui-suescere* (= *mansuescere*), donde l'aggettivo *manui-suetus* (= *mansuetus*), che dice la condizione dell'animale abituato ad

verbo latino « mandare » lascia poi emergere la connotazione del comando e dell'ordine impartito, che il « mandante » impartisce appunto a chi è fatto destinatario di un « mandato ».

Se colui che trasmette e colui che riceve si collocano nel presente, il messaggio trasmesso proviene ovviamente dall'esperienza del passato ed è ordinato a prolungare la sua operatività in un presente che è in continuo divenire. La tradizione è come una catena, cui non può mancare alcun anello. La nozione di tradizione, dopo aver detto una sola volta l'inizio assoluto, dice sempre continuità. Infatti chi trasmette, trasmette ciò che ha ricevuto da altri, che a loro volta l'hanno ricevuto da altri ancora.

La nozione di tradizione si colloca dunque nel quadro della coppia semantica « ricevere-trasmettere », largamente attestata dalla tradizione rabbinica e da Paolo tramite la formula tecnica che in ebraico suona *qibbèl min* [ricevere da] – *masàr le* [trasmettere a] e in greco παραλαμβάνειν ἀπό (+ genitivo) – παραδίδόναι (+ dativo).

Nei documenti rabbinici gli anelli della catena vengono enumerati in linea tanto discendente quanto ascendente. Ecco due esempi. Per la linea discendente: « Mosè ricevette dal Sinai la Legge e la trasmise a Giosuè, e Giosuè agli Anziani, e gli Anziani ai Profeti, e i Profeti la trasmisero agli uomini della Grande Sinagoga »³; per la linea ascendente: « Io l'ho ricevuta da Rabbi Miašà, il quale l'ha ricevuta da suo padre, il quale l'ha ricevuta dalle Coppie dei capi, i quali l'hanno ricevuta dai Profeti come norma di condotta data a Mosè dal Sinai »⁴.

Il rabbino Paolo, nel richiamare alla mente dei cristiani di Corinto la sacralità dell'eucaristia, predilige il processo discendente: « Io infatti ho ricevuto dal Signore (παρέλαβον ἀπό τοῦ Κυρίου) ciò che anch'io ho trasmesso a voi (παρέδωκα ὑμῖν)... » (1Cor 11,23)⁵. Egli è di fatto l'anello che collega l'inizio assoluto della tradizione eucaristica, ossia il Signore Gesù, ai Corinzi.

Affine all'area semantica che fa capo al verbo « tramandare » (« trans-dare ») è quella espressa dal verbo « tradurre », che deriva dal latino « trans-ducere »⁶, cioè « condurre oltre, far passare ». Quando si parla di « traduzione », si pensa immediatamente alla trasposizione di un

essere condotto dalla mano del padrone (cf. FORCELLINI, *Totius Latinitatis Lexicon*, s.v. *mando, -are; mansuesco*).

³ *Mišnà*, Trattato 'Abòt 1,1.

⁴ *Mišnà*, Trattato Peà 2,6.

⁵ Stesso procedimento per 1Cor 15,35. Per ulteriori dettagli cf. C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"*, Gregorian University Press, Roma 1989, 341-342, specialmente la nota 121.

⁶ Cf. FORCELLINI, *Totius Latinitatis Lexicon*, s.v. *trado; traduco*.

testo da una lingua a un'altra, e a tutti i problemi di forma che tale trasposizione comporta. Tuttavia, prima ancora di essere una questione di stile letterario, la traduzione dei testi liturgici, non meno che la traduzione dei testi biblici, è un intervento che tocca direttamente la trasmissione del *depositum fidei*, considerato in rapporto alle ricchezze tramandate. Il compito che si assume il traduttore risulta pertanto assai delicato e gli impone di guardarsi, da una parte, dalle lusinghe di una pastorale galoppante e, dall'altra, dalle remore imposte dalla fedeltà aprioristica a una formulazione presentata come intangibile.

Prendendo spunto dall'affinità semantica che collega i verbi « tramandare » e « tradurre », vogliamo passare in rassegna una serie di problemi che si pongono oggi al traduttore italiano delle preghiere eucaristiche. Nel tentativo di delineare il profilo del traduttore, ci domanderemo quali debbano essere le competenze richieste dalla sua funzione e come convenga che vi si prepari.

2. Il traduttore e il preliminare superamento dei preconcetti

Diciamo anzitutto che, prima ancora di comportarsi da tecnico della parola, il traduttore dev'essere un teologo della liturgia. Come tale, pur avvalendosi con giusta ammirazione dei risultati conseguiti dalla teologia speculativa del secondo millennio⁷, dovrà saper prescindere dalla metodologia messa a punto dalla speculazione scolastica, ideata e coltivata esclusivamente « nella scuola », avvezza pertanto a sondare il mistero con le sole risorse della mente umana. In concreto, il traduttore delle preghiere eucaristiche dovrà liberarsi da due preconcetti che rischiano di condizionare pesantemente il suo operato.

Si sa che la riflessione scolastica, convogliando tutta l'attenzione di teologi e oranti unicamente ed esclusivamente sulla consacrazione, ha finito per staticizzare del tutto la comprensione della presenza reale. La celebrazione dell'eucaristia, ridotta nelle nostre menti alla sola consacrazione, è stata vista come il mezzo provvidenziale che mette a nostra disposizione la presenza reale, una presenza di cui i pastori si preoccupavano di precisare la durata⁸. Il fedele, dopo aver ricevuto con devozione Gesù, si intratteneva a colloquiare privatamente con lui, in attesa di poterlo nuovamente incontrare alla prossima comunione.

⁷ Per l'eucaristia si pensi alle formulazioni che sono state recepite dal Concilio di Trento (Sessioni XIII, XXI e XXII).

⁸ Cf. C. GIRAUDDO, "In unum corpus". *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 13.

A questa comprensione dell'eucaristia in chiave statica si accompagna spesso una comprensione che, per altro verso, pecca essa pure di staticità. Si tratta della dimensione conviviale che, pur essendo essenziale all'eucaristia, è tuttavia ordinata alla dimensione sacrificale.

Mentre l'apostolo Giovanni, a nome di quanti incontrarono fisicamente Gesù nei suoi giorni terreni, ha potuto parlarne come di « colui che abbiamo udito, che abbiamo veduto con i nostri occhi, che abbiamo contemplato e che le nostre mani hanno toccato » (*JGv* 1,1), invece noi, i cristiani della beatitudine rivelata a Tommaso (cf. *Gv* 20,29), sappiamo di poter godere della sua reale presenza unicamente mediante il senso del gusto, dal momento che, con le parole « Prendete, mangiate..., bevete... », il Signore ha scelto di darsi a noi in cibo.

Legata per espressa disposizione del Signore alla modalità del nutrimento, l'eucaristia si è così configurata in dimensione necessariamente conviviale. « Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo — ha detto infatti Gesù — e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita » (*Gv* 6,53). Nel linguaggio neotestamentario, « avere la vita » significa attingere redenzione all'evento salvifico della morte e risurrezione del Signore.

Oggi si nota da più parti la tendenza a soffermarsi sulla dimensione conviviale come se questa da sola bastasse per dire che cos'è l'eucaristia. Tale tendenza traspare dalle espressioni con cui i celebranti non di rado introducono l'eucaristia domenicale, e che suonano press'a poco così: « Siamo qui riuniti, fratelli e sorelle, per fare festa..., per far festa insieme..., per far festa intorno a una stessa mensa ». Davanti a questa presentazione, suggerita dalla preoccupazione pastorale di coinvolgere sempre più l'assemblea, è giusto però domandarci: ma allora, è solo gioia, è solo convito la messa?

Certo, tirare in ballo in questo convito festoso la dottrina sacrificale della messa, quella su cui il grande Concilio di Trento ha tanto insistito, non è facile. Il celebrante stesso, da buon cattolico, è il primo ad essere convinto che la messa è sacrificio; ma, trovando ardua la spiegazione di tale verità, la salta a piè pari, per atterrare sistematicamente, senza scossoni e con legittima soddisfazione, sulla pista ben più praticabile della spiegazione festivo-conviviale.

Insomma, codeste due comprensioni dell'eucaristia, quella statica e quella esclusivamente conviviale, presentano un grave limite, evidenziato, in un caso, dall'aggettivo « statica » e, nell'altro, dall'avverbio « esclusivamente ». Se infatti da una parte si tende a ridurre il mistero della presenza reale permanente a una comprensione statica, dall'altra lo si costringe entro i confini di una presentazione conviviale, come se, al di fuori di quella, il sacramento dell'eucaristia non racchiudesse altro.

3. Il magistero della preghiera eucaristica e il traduttore

Il traduttore dei formulari eucaristici, nato e cresciuto alla scuola della teologia del secondo millennio, prima di mettersi al lavoro dovrà dunque verificare se si è affrancato — e in che misura si è affrancato — dalla comprensione statica e dalla comprensione esclusivamente conviviale, l'una non meno riduttiva dell'altra. Sarà in grado di farlo solo se avrà frequentato a lungo i formulari della *lex orandi*, al fine di abituarsi a lasciar emergere da essi i contenuti della *lex credendi*. Così facevano i Padri della Chiesa che, in compagnia dei loro neofiti, non sapevano studiare i sacramenti se non « in chiesa », cioè sempre alla scuola di quelle preghiere con le quali la Chiesa da sempre li celebra. Essi *prima pregavano e poi credevano, pregavano per poter credere, pregavano per sapere come e che cosa dovevano credere*. Allora infatti era la norma del pregare — ovvero la preghiera eucaristica — a sedere in cattedra, per dire a tutti che cosa l'eucaristia è⁹.

3.1. La preghiera eucaristica come unità dinamica

Con l'isolamento aureo in cui la teologia scolastica da mille anni a questa parte ha confinato la consacrazione, la preghiera eucaristica, non più compresa come unità letterario-teologica, è stata scambiata per un arcipelago di preghiere indipendenti e autonome che in qualche modo farebbero da cornice al *racconto istituzionale*. Sappiamo invece che la preghiera eucaristica, in quanto discorso orazionale che la comunità radunata rivolge al suo Partner divino, è un corpo vivo e pulsante, le cui membra non sono indipendenti, ma interagiscono in funzione dell'insieme.

Tutti sono sensibili alla logica che presiede ai discorsi che si fanno in ambito profano. Si pensi, ad esempio, a una conferenza, o a un comizio elettorale, o a un qualsiasi discorso di circostanza. Se l'oratore esordisse presentando la conclusione, se poi proseguisse formulando ragionamenti slegati, se infine al momento di concludere enunciasse l'introduzione, ovviamente gli uditori protesterebbero, dicendo che quel discorso non ha né capo né coda, ovvero che l'oratore salta di palo in frasca. Non è infatti necessario aver frequentato corsi di logica formale per giudicare la conduzione di un comune discorso.

Tuttavia, mentre chiunque — anche la persona sprovvista di cultura libresca — è in grado di valutare con competenza la qualità di un discor-

⁹ Per ulteriori precisazioni sulla differenza metodologica, in teologia sacramentale, tra il primo e il secondo millennio cf. GIRAUDDO, *In unum corpus* 9-27.

so profano a partire dalla concatenazione dei suoi contenuti, pochi invece riescono a immaginare che pure il discorso orazionale possiede una sua logica interna, quella appunto che articola un insieme armonico e progressivo di enunciati.

Ciò balza all'occhio e risulta per noi evidente se, prendendo le distanze dai condizionamenti cui siamo stati abituati, prestiamo attenzione alle ascendenze veterotestamentarie e giudaiche della preghiera liturgica¹⁰. Esse infatti, pur inserendo talvolta a modo di *embolismo*, ovvero di *innesto letterario*, il *luogo teologico scritturistico* della domanda¹¹ — cioè quell'elemento che è di fatto l'antenato letterario-teologico del *racconto istituzionale* anaforico —, non hanno sofferto di quella comprensione parzializzante e statica cui la preghiera eucaristica, a causa della fisionomia propria del *racconto istituzionale*, è stata sottoposta.

L'osservazione attenta di codeste preghiere, nonché delle preghiere cristiane non-anaforiche, ci aiuta a cogliere la dinamica letterario-teologica della preghiera eucaristica, quella appunto che sulla base delle due articolazioni maggiori¹² collega tutti gli elementi interni del discorso orazionale¹³. In particolare ci fa comprendere che, pur essendo la consacrazione importante, pur essendo il cuore della preghiera eucaristica, essa non può esistere da sola, così come il cuore, da solo, non esiste, giacché non sarebbe in grado di funzionare.

In altri termini: non possiamo continuare a isolare la consacrazione come se, da sola, rappresentasse l'efficacia dell'intera preghiera eucaristica. Ciò significherebbe, in definitiva, far torto alla consacrazione stessa. Ciò equivarrebbe a chiudere gli occhi sulle potenzialità dinamiche

¹⁰ Per la necessità di prospettare la genesi della preghiera eucaristica alla luce della preghiera veterotestamentaria e giudaica cf. C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma (todà veterotestamentaria, b^e rakà giudaica, anafora cristiana)*, Biblical Institute Press, Roma 1981.

¹¹ Il termine *embolismo* — modellato sul vocabolo greco τὸ ἔμβολον, che dice « l'innesto dell'albero » — viene assunto quale denominazione tecnica di figura letteraria. Questa consiste nella formale citazione in stile diretto del luogo teologico scritturistico dell'evento che si celebra. Per ulteriori precisazioni cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 217-219, 253-256, 258.

¹² Nella terminologia di GIUSTINO le due articolazioni maggiori della preghiera eucaristica sono dette, tramite un plurale di intensità, εὐχαριστία [azioni di grazie] ed εὐχαί [suppliche] (*Prima Apologia* 65,3; 67,5). Con una terminologia più tecnica possiamo parlare di *sezione anamnetico-celebrativa* e di *sezione epicletica*. Mentre nella prima sezione l'assemblea celebra (ossia loda, benedice e confessa) Dio facendo anamnesi della storia della relazione, nell'altra sezione domanda a Dio ciò di cui ha presentemente bisogno.

¹³ Ne enumeriamo nove. Nella struttura assai lineare delle anafore siro-occidentali gli elementi sono così articolati: *prefazio*, *Sanctus*, *post-Sanctus*, *racconto istituzionale*, *anamnesi*, *epiclesi sulle oblate*, *epiclesi sui comunicanti*, *intercessioni*, *dossologia finale*. Per l'articolazione propria alle altre strutture anaforiche cf. *infra* 183¹⁵.

che essa possiede in quanto membro di quel corpo letterario-teologico che è la preghiera eucaristica. Per ovviare a questa comprensione riduttiva ci è di aiuto l'immagine del corpo, che Paolo invoca per correggere l'individualismo esasperato dei cristiani di Corinto. L'argomentazione è di una semplicità disarmante: « Ora il corpo non risulta di un membro solo, ma di molte membra... Se il corpo fosse tutto occhio, dove sarebbe l'udito? Se fosse tutto udito, dove sarebbe l'odorato? ... Se poi fosse tutto un membro solo, dove sarebbe il corpo? Invece molte sono le membra, ma uno solo è il corpo » (*ICor* 12,12-27). Proviamo ad applicare l'espressione paolina « un solo membro » alla consacrazione; e poi tiriamo le conseguenze!

La nozione di corpo diventa per noi illuminante, se ci abituiamo a ravvisare la preghiera eucaristica come un corpo letterario-teologico perfettamente strutturato attraverso la compagine delle sue membra. In codesto corpo, il *racconto istituzionale* o consacrazione, lungi dal comportarsi come azione sacra a sé stante¹⁴, è dinamicamente collegato con tutti gli altri elementi anaforici: in particolare esso interagisce, sempre allo stesso modo, con la successiva *anamnesi* e, secondo modalità varianti, con la duplice *epiclesi* di cui si configura quale luogo teologico scritturistico¹⁵.

¹⁴ I condizionamenti della « loro » teologia non hanno consentito a Jean-Michel Hanssens († 1976) e a Louis Ligier († 1989), che pure si sono interessati di proposito — soprattutto Ligier — alla genesi letteraria della preghiera eucaristica, di affrancarsi dalla comprensione del *racconto istituzionale* come azione rituale autonoma rispetto al formulario orazionale (cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 246-251).

¹⁵ Mentre nell'ambito dell'eucologia veterotestamentaria e giudaica il ricorso alla figura dell'embolismo era facoltativo, nel caso specifico della preghiera eucaristica questo medesimo ricorso si impone in maniera assoluta. Ciò dipende dal fatto che l'embolismo eucaristico si presenta, non già come uno dei tanti luoghi teologici scritturistici possibili dell'evento che si celebra, bensì come il luogo teologico scritturistico per eccellenza, provvisto di connotati letterari e di specificità teologica che lo rendono inconfondibile. Inoltre, nella preghiera veterotestamentaria e giudaica era pressoché indifferente che l'embolismo figurasse nella sezione anamnetico-celebrativa oppure nella sezione epicletica del formulario. Nel caso specifico della preghiera eucaristica, invece, l'ubicazione dell'embolismo istituzionale è di importanza e significato tali da riunire in due gruppi nettamente distinti tutte le varie tradizioni anaforiche. Infatti, è proprio in rapporto ad esso che si sono cristallizzati due particolari tipi di dinamica anaforica, dei quali l'uno colloca il blocco *racconto-anamnesi* al termine della sezione anamnetico-celebrativa, mentre l'altro lo avvolge nel movimento della sezione epicletica. Sulla base di tale distinzione possiamo parlare, rispettivamente, di *anafore a dinamica anamnetica* e di *anafore a dinamica epicletica*. Per un prospetto riassuntivo delle strutture anaforiche giunte a noi dalla tradizione cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 265.

3.2. *L'interazione tra il blocco « racconto-anamnesi » e il gruppo « epiclesi-intercessioni »*

Nel canone romano — come si sa —, nonché in tutte le nuove preghiere eucaristiche romane che su di esso sono state modellate, le parole del *racconto istituzionale* e l'*anamnesi* sono inquadrare dalle due *epiclesi*. Mentre l'*epiclesi sulle oblate* postula l'intervento divino ai fini della trasformazione del pane e del vino nel corpo e nel sangue del Signore, l'*epiclesi sui comunicanti* chiede, per chi si appresta a fare la comunione, la trasformazione in un solo corpo. Pur trovandosi materialmente separate, le due richieste costituiscono di fatto un'unica e medesima supplica.

Questa percezione unitaria delle due componenti epicletiche è resa più agevole nelle liturgie orientali. Infatti in tutte le preghiere eucaristiche orientali l'*epiclesi sulle oblate* si colloca sempre dopo il *racconto istituzionale* e la sua *anamnesi*, e pertanto immediatamente prima dell'*epiclesi sui comunicanti*¹⁶. La domanda che ne risulta è così formulata:

... manda il tuo santo Spirito su questo pane e su questo vino,
perché trasformi il pane nel corpo e il vino nel sangue del tuo Cristo,
affinché noi, che li riceviamo, siamo trasformati in un solo corpo.

In tale configurazione le due *epiclesi* sono saldamente congiunte, pur rimanendo singolarmente individuabili, nel senso che prima si ha l'*epiclesi sulle oblate* e poi l'*epiclesi sui comunicanti*. In alcune anafore orientali poi le due *epiclesi* sono addirittura incrociate, cosicché sul piano letterario risultano del tutto inseparabili. L'esempio tipico della configurazione incrociata è dato dall'anafora di san Basilio. Schematizzando la formulazione, otteniamo un eloquente chiasma letterario-teologico:

... manda il tuo Spirito su di NOI e su questi DONI,
perché trasformi i DONI nel corpo sacramentale,
affinché, comunicando ad ESSO, NOI siamo trasformati in un solo corpo,
 ossia nel corpo ecclesiale.

I meriti di questa configurazione chiastica sono tanti. Anzitutto, riferendo la transustanziazione delle oblate nel corpo sacramentale — ovvero la presenza reale — al suo costitutivo e imprescindibile rapporto a noi, ossia alla « transustanziazione » nostra nel corpo ecclesiale¹⁷, esprime la

¹⁶ Cf. il prospetto riassuntivo delle strutture anaforiche in GIRAUDO, *In unum corpus* 265.

¹⁷ La nozione di « transustanziazione », usata qui in senso analogico, allude alla felice intuizione del teologo medievale Tommaso Netter da Walden († 1430), che presenta la Chiesa come « il corpo mistico di Cristo nel quale i singoli cristiani vengono transustanziate attraverso la recezione dell'eucaristia » (per i riferimenti cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 323-324). Essa ci autorizza a descrivere l'*epiclesi* sui comunicanti come la supplica per la nostra « transustanziazione ».

duplice azione congiunta dello Spirito Santo sul corpo sacramentale e sul corpo ecclesiale. La configurazione chiasmica precisa che tutta l'azione eucaristica converge di fatto sulla Chiesa, cioè su quel corpo che si costruisce al ritmo delle nostre eucaristie. In certo senso possiamo dire che propriamente non è il « Cristo sacramentale » il termine ultimo della celebrazione eucaristica. Il termine ultimo e il fine proprio dell'azione eucaristica è il « Cristo ecclesiale », vale a dire l'edificazione della Chiesa. Dal punto di vista teologico le due *epiclesi* sono dunque inseparabili. Se poi vogliamo distinguerle logicamente, dobbiamo riconoscere che la più importante, quella alla quale l'altra è ordinata, resta la domanda per la nostra trasformazione nel corpo ecclesiale.

Inoltre la configurazione chiasmica riassume il coinvolgimento operativo delle Persone divine. Termine del discorso orazionale è Dio Padre: è lui che la comunità radunata loda e confessa; è a lui che rende grazie per la creazione e per la redenzione; è lui che supplica di mandare il suo Spirito su di noi, perché comunicando al « corpo sacramentale di Cristo » veniamo trasformati nel « corpo mistico di Cristo ». In tal modo è già enunciato il ruolo specifico dello Spirito Santo. Nell'azione eucaristica tutto si opera attraverso lo Spirito di Dio. È infatti lo Spirito che, per così dire, si rimbecca le maniche, allo scopo di garantire a Dio Padre e alla Chiesa in preghiera il fine che di comune accordo l'uno e l'altra si sono prefissi, cioè l'interazione dinamica dei due corpi di Cristo.

Per accreditarsi al massimo delle sue possibilità, l'*epiclesi* — o, se preferiamo, la duplice *epiclesi* incrociata¹⁸ — va a cercare nell'*archivio delle Parole di Dio* il luogo teologico scritturistico proprio, e lo trova nel racconto istituzionale del corpo « che sta per essere dato » e del sangue « che sta per essere versato », e lo inserisce tale e quale — a modo di *embolismo*, ovvero di innesto letterario — nel corpo della preghiera, nel pieno rispetto della connotazione futura. Naturalmente il racconto istituzionale non è mai solo. Esso è sempre legato alla successiva *anamnesi*, e in alcune preghiere eucaristiche avvolto da essa. Diciamo pertanto che il blocco *racconto+anamnesi* interviene per conferire alla duplice *epiclesi* il massimo fondamento giuridico di cui essa è capace.

ziazione » nel corpo ecclesiale, grazie appunto alla nostra comunione al corpo sacramentale. Dalla precedente *sostanza di dispersione*, dovuta alla nostra fragilità e ai nostri egoismi, noi diventiamo *sostanza di raduno escatologico*, ossia membra armonicamente compaginate con Cristo, « il capo di quel corpo che è la Chiesa » (Col 1,18). Qualificando come escatologica la « transustanziazione » qui richiesta, vogliamo sottolineare che il nostro inserimento nel processo di crescita ecclesiale si realizza secondo i ritmi di una trasformazione già avvenuta e non ancora perfettamente compiuta.

¹⁸ Il chiasma letterario-teologico, cui già abbiamo accennato, è attestato in particolare dalle anafore di Giacomo, Basilio, Giovanni Crisostomo.

3.3. *Il mutuo riferimento tra epiclesi sui comunicanti e comunione sacramentale*

Se la teologia speculativa del secondo millennio, interrogandosi sul perché della celebrazione eucaristica, ha lasciato intendere che essa è di fatto destinata a rendere presente nelle specie consacrate quel Gesù che vogliamo ricevere nella santa comunione, invece il magistero della *lex orandi* non ha mai cessato di trasmetterci un insegnamento ben più ricco e completo.

Di fronte all'interrogativo « perché celebriamo l'eucaristia e per chi la celebriamo? » risponde, ad esempio, l'anafora di san Giovanni Crisostomo, dicendo che celebriamo l'eucaristia « per la sobrietà dell'anima, per la remissione dei peccati, per la comunione che si realizza ad opera del tuo santo Spirito, per il compimento del regno escatologico, per la libertà-di-parola nei tuoi confronti ». Se vogliamo riassumere attraverso una formula comprensiva questo elenco di effetti della comunione sacramentale richiesti a Dio Padre, dobbiamo dire — come suggerisce la recensione alessandrina dell'anafora di san Basilio — che celebriamo l'eucaristia per ottenere dal Padre la trasformazione « in un solo corpo », ossia nel corpo ecclesiale, escatologico, mistico. La stessa transustanziazione delle oblate, che è richiesta, è richiesta precisamente a questo scopo.

In altre parole: la presenza reale non ci è stata data solo perché possiamo adorare Cristo sotto le specie eucaristiche; la comunione non ci è data principalmente perché possiamo incontrare e ricevere nel cuore l'amico Gesù, cui tenere per alcuni istanti fervida e affettuosa compagnia. Il Signore non ha istituito l'eucaristia in funzione dei nostri occhi che la contemplanò, né delle nostre ginocchia che, piegandosi, la adorano. Egli l'ha istituita — *primo et per se* — in funzione delle nostre bocche che se ne nutrono. Insomma: l'ha istituita perché la mangiamo. È questo l'insegnamento autorevole dell'*epiclesi* eucaristica, considerata congiuntamente come supplica per la trasformazione delle oblate e supplica per la nostra trasformazione escatologica.

4. **Il traduttore delle preghiere eucaristiche al banco di lavoro. Alcune puntualizzazioni su come valutare e come tradurre**

4.1. *Prima di tradurre, verificare la redazione. Ma in base a quali criteri?*

Ogni volta che ci si dispone ad apportare una modifica o un adattamento d'un certo impegno a un qualsiasi edificio, logica e prudenza vo-

gliono che se ne verifichi attentamente la stabilità. Bisognerà indagare, ad esempio, sulla storia della costruzione e cercare di individuarne la struttura originale, se laterizia o in cemento armato. Nel primo caso occorrerà controllare la solidità delle fondamenta, la statica dei muri maestri, la tenuta degli archi e delle volte. Nell'altro caso si verificherà se i plinti sono fondati, se i pilastri sono a piombo, se le travature sono ben legate, se le gettate delle solette sono a piano, e così via. Qualora lo stato di uno di questi elementi risulti inaffidabile, si dovranno apportare prontamente le correzioni necessarie, al fine di avviare poi in tutta sicurezza la ristrutturazione o la modifica progettata.

Se questa preliminare verifica è richiesta per gli edifici architettonici, essa si impone ugualmente in rapporto a quell'edificio letterario-teologico che è la preghiera anaforica. Prima di tradurre una preghiera eucaristica, la logica e la prudenza esigono dunque che se ne verifichi accuratamente la statica, se cioè i giochi di forze sono rispettati, se i vari elementi sono armonicamente collegati, se la loro formulazione è adeguata, se la progressione tematica è osservata, e così via.

Siccome ogni traduzione rappresenta una modifica più o meno consistente all'assetto originario del testo, prima di avviarla occorrerà, in concreto, verificare se la sezione dell'azione di grazie e la sezione della supplica, sotto il profilo tematico-strutturale, sono ben articolate e sufficientemente equilibrate tra loro. Bisognerà poi esaminare le singole articolazioni interne alle due grandi sezioni, per verificare, ad esempio, se il *prefazio* o il *post-Sanctus* presentano un'adeguata consistenza storico-salvifica, se il *Sanctus* è condotto e ricondotto nel discorso orazionale senza sbalzi, se la formulazione dell'*epiclesi sulle oblate* risponde ai requisiti che le sono propri, se il *racconto istituzionale* è opportunamente avviato, se l'*anamnesi* si articola bene sull'*ordine di iterazione*, se l'*epiclesi di comunione* esprime in maniera soddisfacente il fine proprio della comunione eucaristica, se le *intercessioni* sono sufficientemente umane e aperte sulle attese della Chiesa nel mondo, se infine la *dossologia* conclude a dovere il movimento della grande preghiera.

Vogliamo illustrare la convenienza di questa preliminare verifica con un esempio concreto. A tutti è nota la fortuna riscossa negli ultimi trent'anni dal cosiddetto canone svizzero, ossia da quella preghiera eucaristica che, redatta sotto il patrocinio della Conferenza episcopale svizzera, fu approvata da Roma nel 1974 per la Chiesa svizzera e successivamente concessa a numerose conferenze episcopali. Ovviamente ad ogni richiesta per una singola Chiesa si accompagnava la traduzione nella relativa lingua. Le traduzioni andarono lisce fino a quando — come raccontò mons. Pere Tena, allora sotto-segretario della Congregazione per il

Culto Divino, « ... la Congregazione per la Dottrina della Fede, in occasione dell'approvazione della versione spagnola della Preghiera (1986), impose per essa, con richiesta di applicazione ad ogni versione, una formula di *epiclesi* che coincide praticamente con quella delle Preghiere II e III del Messale Romano »¹⁹. Il motivo di questa ferma presa di posizione era dato dal fatto che il punto debole della redazione originaria era l'assenza di un verbo atto a significare la transustanziazione. La formulazione originaria si limitava infatti a domandare una presenza reale di tipo statico-conviviale²⁰, mentre invece quella richiesta nell'*epiclesi* è una presenza reale « pro nobis », cioè dinamicamente ordinata alla nostra trasformazione nel corpo ecclesiale. La redazione definitiva, approvata dalla Congregazione per il Culto Divino nel 1991 per tutta la Chiesa latina, ha infatti adottato la formulazione che venne allora imposta dalla Congregazione per la Dottrina della Fede²¹.

Siccome nessuna preghiera eucaristica è un'isola, nessuna potrà darsi, da sola, i criteri di verifica. Pertanto i criteri di verifica strutturale e tematica emergeranno dall'osservazione congiunta delle preghiere eucaristiche dei due polmoni, di quello d'Oriente e di quello d'Occidente. Ad esempio, non potendo il canone romano, a causa dei suoi condizionamenti redazionali, indicare da solo quali siano i criteri di verifica dei suoi *prefazi*, questi risulteranno in maniera sorprendentemente chiara dall'osservazione delle preghiere eucaristiche di tutte le tradizioni orientali.

Se anche il canone romano — che pure ha attraversato i secoli — è tenuto a ricevere i criteri di verifica da una sua lettura sinottica con tutte le altre tradizioni anaforiche, a maggior ragione dovranno essere sottoposte a un'attenta, scrupolosa e periodica verifica tanto le redazioni quanto le traduzioni delle preghiere eucaristiche di recente creazione. Ora, proprio in rapporto a questi formulari — che peraltro sono di ieri — si nota talvolta una strana ritrosia a riconsiderarli, oppure una inspiegabile tendenza a non riconsiderarli a fondo, quasi a dire: ormai i fedeli si sono abituati alle loro formulazioni; lasciamole così! Invece di adagiarci

¹⁹ Cf. C. GIRAUDO, *Preghiere eucaristiche per la Chiesa di oggi. Riflessioni in margine al commento del canone svizzero-romano*, Morcelliana & Gregorian University Press, Brescia & Roma 1989, 91⁶.

²⁰ La formulazione originaria, che si legge tutt'oggi nella seconda edizione del Messale Romano-Italiano, così recita: « Ti preghiamo, Padre onnipotente, manda il tuo Spirito su questo pane e su questo vino, perché il tuo Figlio sia presente in mezzo a noi con il suo Corpo e il suo Sangue ».

²¹ Il testo latino che, approvato nel 1991, figura oggi nel nuovo Messale Romano così si esprime: « Rogamus ergo te, Pater clementissime, ut Spiritum Sanctum tuum emittas, qui hæc dona panis et vini sanctificet, ut nobis Corpus et Sanguis fiant Domini nostri Iesu Christi » (*Missale Romanum*, editio typica tertia, in Civitate Vaticana 2002, 688.693.698.703).

su queste posizioni di comodo, forse sarebbe più saggio, a livello di pastorale liturgica, domandarci: ma gli anni che hanno visto nascere tali formulari e le rispettive traduzioni bastano a fare tradizione?

4.2. Come tradurre « *gratias agere* »?

L'intuizione di Giustino, che definisce la prima parte della preghiera come εὐχαριστία [azione di grazie]²², trova conferma nei formulari greci. In essi il verbo direttivo del *prefazio* — e quindi dell'intero discorso orazionale — è incontestabilmente εὐχαριστεῖν, che già l'antica versione latina dell'anafora della Tradizione Apostolica conservata nel palinsesto di Verona rende tramite l'espressione *gratias referre*, variante di *gratias agere*.

Dovendo rendere il gruppo semantico εὐχαριστεῖν / *gratias agere*, ad esempio in italiano, e constatando che la traduzione letterale *rendere grazie* esula dal linguaggio comune, alcuni optano volentieri per il verbo *ringraziare*²³. Tuttavia, dal momento che la posta in gioco è importante, è lecito domandarsi: che cosa significa propriamente il verbo *gratias agere* nel quadro della preghiera eucaristica? È forse sinonimo di *benedicere*²⁴, con il quale forma endiadi nel *racconto istituzionale*?

²² Cf. *supra* 182¹².

²³ A parte l'adozione *de facto* che ne fanno taluni celebranti, il verbo *ringraziare* figura nella seconda edizione del Messale Romano-Italiano per i seguenti *prefazi*: Natale II, Domeniche ordinarie X, Ordine, Penitenza, Santi Pastori, Comune IV, Comune VIII, Comune IX, Riconciliazione II. Inoltre, nelle preghiere eucaristiche per le messe con i fanciulli, accanto al verbo « ringraziare », compaiono pure le espressioni « dire il nostro grazie » ed « essere riconoscenti ».

²⁴ La configurazione del gruppo *yadàh* / εὐχαριστεῖν / *gratias agere*, quale verbo direttivo principale del formulario anaforico, non va confusa con la configurazione dei verbi εὐχαριστεῖν ed εὐλογεῖν nel *racconto istituzionale*. Per comprendere questi ultimi occorre rifarsi al fenomeno della standardizzazione liturgica giudaica, che portò a privilegiare il gruppo *baràk* / εὐλογεῖν [benedire], imponendolo come inizio assoluto di ogni formulario orazionale. Lo stadio della letteratura neotestamentaria, forse per prendere le distanze dalla standardizzazione giudaica e avviare in tal modo una nuova standardizzazione cristiana, tornò a privilegiare l'antico verbo *yadàh* [confessare], rendendolo però in greco, non già con ἐξομολογεῖσθαι o ἐξαγορεύειν — entrambi nella duplice accezione della « confessione » veterotestamentaria —, bensì con εὐχαριστεῖν. Di tale processo sostitutivo i racconti istituzionali scritturistici attestano un momento di equilibrio instabile, lasciando prevalere ora l'uno ora l'altro verbo. Invece i racconti istituzionali anaforici, per la nota tendenza dei testi orazionali ad accumulare i sinonimi, riuniscono abitualmente i due verbi in endiadi. In tal caso la loro ricorrenza, che si configura in chiave immediatamente celebrativa, sta a significare quelle due brevi « benedizioni » che Gesù pronunciò in rapporto al pane e al calice istituzionali. Queste sono, rispettivamente: « Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, Re del mondo, che fai uscire il pane dalla terra » e « Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, Re del mondo, creatore del frutto della vite ».

Se vogliamo comprendere l'ampiezza teologica del verbo *gratias agere*, dobbiamo disporci a compiere un lungo cammino retrospettivo. Rinunciando a intenderlo alla luce del significato ricorrente nel latino comune sulla base dell'etimologia immediata, ci vediamo costretti a risalire al verbo greco εὐχαριστεῖν, che esso è chiamato a tradurre. A sua volta l'εὐχαριστεῖν del Nuovo Testamento, delle liturgie e delle mistagogie patristiche non potrà essere inteso alla luce del significato ricorrente nel greco comune sulla base dell'etimologia immediata. L'impiego cristiano di εὐχαριστεῖν appartiene infatti a quel particolare linguaggio religioso e sacrale che è il greco biblico. Di conseguenza andrà letto alla luce dell'originaria matrice ebraica, che esso è chiamato a tradurre.

In questo cammino a ritroso interviene, quale guida sicura, la lingua siriana. Questa ha il privilegio di essere una lingua cristiana, ben radicata nel greco neotestamentario, e in pari tempo una lingua semitica, giacché il siriano — detto pure aramaico orientale — è una variante della lingua in cui si esprimevano Gesù e la generazione apostolica.

Ora tutta la letteratura siriana, sia biblica sia liturgica sia patristica, attesta quale matrice della coppia semantica εὐχαριστεῖν / εὐχαριστία la coppia *yadà*²⁵ / *tawdita*²⁵, che è identica alla coppia ebraica *yadàh* / *todà* [confessare / confessione], tipica dell'eucologia veterotestamentaria. Per comprenderne il significato esatto è sufficiente prestare attenzione al racconto che inquadra la lunga preghiera penitenziale di *Ne* 9,6-37. Ivi si precisa che i figli d'Israele « ... si tennero [in atteggiamento sacrale] e confessarono i loro peccati e le colpe dei loro padri... e confessarono [*il Signore*]²⁶ e adorarono il Signore... » (*Ne* 9,2-3).

L'impiego sacrale della radice veterotestamentaria *yadàh* esprime in maniera eminente i sentimenti del vassallo — e pertanto dell'orante — sul punto di venir reintegrato nella relazione. Infatti l'ebraico *yadàh*, riferito a un termine di colpevolezza, significa che il vassallo orante confessa il proprio peccato; riferito invece a Dio, significa che il partner umano confessa il suo Signore. Non si tratta tuttavia di due confessioni distinte, in quanto le due connotazioni si implicano a vicenda. Considerato nel momento culturale, l'atteggiamento del partner umano che « si confessa » e « confessa » non è né una contemplazione autolesionistica

²⁵ Accanto alla coppia originaria *yadà*²⁵ / *tawdita* [confessare / confessione] esiste una coppia direttamente modellata sul verbo εὐχαριστεῖν, etimologicamente inteso come χάριτι ἔχειν o *gratias agere*. Si tratta della coppia *qabbèl taybùta* / *qubbàl taybùta* [rendere grazie / rendimento di grazie], che a volte si alterna con la coppia originaria. L'anafora del *Testamentum Domini* la predilige.

²⁶ Per la necessità di esplicitare, in rapporto alla seconda ricorrenza del verbo « confessarono », il complemento « il Signore », cf. GIRAUDO, *La struttura letteraria* 128⁶.

della propria condizione di peccatore, né una pura contemplazione della trascendenza divina. Il partner umano, proprio quando si risolve a confessare le proprie colpe, avverte che il termine ultimo della confessione non è il « suo » peccato, bensì quel Signore cui solo compete di ristabilirlo in una relazione d'alleanza perennemente nuova.

Quantunque il verbo *confessare* (*rendere grazie*), considerato nella dimensione propriamente laudativa, si copuli facilmente con tutta la rosa dei verbi celebrativi — i quali sono praticamente intercambiabili — e divenga in tal modo sinonimo di *benedire*, *lodare*, *celebrare*, ecc., tuttavia il gruppo semantico *yadhàh* / εὐχαριστεῖν / *gratias agere* non perde l'altra sua originaria connotazione in rapporto alla confessione del peccato. È per questo che la prima sezione della preghiera eucaristica è anamnesi culturale di una duplice storia relazionale, e cioè: è confessione storica della fedeltà di Dio e confessione storica della nostra infedeltà, confessione storica di peccato e confessione storica di grazia.

Nonostante l'equivalenza pratica della dimensione celebrativa del predetto gruppo semantico con i verbi affini, la sua totale ampiezza in nessun modo potrà essere ridotta al nostro povero moderno *ringraziare* o *dire grazie*. Sappiamo che, quando si rivolge a Dio, l'orante biblico — e quindi la Chiesa che celebra l'eucaristia — è tutto proteso verso Colui dal quale provengono i *mirabilia* della comune storia relazionale, senza soffermarsi a considerare piccino a piccino l'entità di singoli doni ricevuti²⁷.

Il fatto che il veterotestamentario *yadhàh* sia divenuto nel greco neotestamentario εὐχαριστεῖν e nelle antiche versioni latine *gratias agere*, va considerato nel quadro della storia delle traduzioni e degli inevitabili slittamenti semantici: una volta messo in alternanza col verbo *benedire*, il verbo *confessare* venne compreso limitatamente alla connotazione della lode e della gratitudine. Di ciò dobbiamo prendere semplicemente atto, preoccupandoci in pari tempo di non intendere il termine da tradurre alla luce di quanto esso possa rappresentare nella lingua profana, bensì alla luce dei suoi ascendenti semantici compresi come espressione della lingua sacrale.

Nel pieno rispetto per le scelte dei traduttori antichi — d'altronde anche in linguistica la storia è storia —, riteniamo che il voler proseguire oggi sulla china che da *gratias agere* conduce a *ringraziare* non farebbe altro che rendere ancor più difficoltoso l'accesso a quella ricchezza teologica che la primitiva coppia semantica *yadhàh* / *todà* [confessare / con-

²⁷ È vero che in ebraico moderno il nostro « Grazie! » è reso abitualmente con l'espressione « Todà! ». Tuttavia l'amico Mansur Haddad mi fa notare che una persona coltivate nella tradizione — ad esempio, un rabbino —, invece di dire al suo benefattore « Todà! », gli dirà piuttosto « 'Ani modèh! » [Io ti confesso].

fessione] ci ha effettivamente trasmesso e trasmette tuttora alle Chiese di lingua aramaico-siriaca. In rapporto poi alla nostra situazione va tenuto presente che, mentre il mantenimento lungimirante di un linguaggio sostenuto può offrire ai pastori spunti per catechesi feconde, invece l'adozione affrettata del linguaggio comune²⁸ vanifica tale possibilità.

4.3. *Come valutare un prefazio e un post-Sanctus? In base a quali criteri?*

Premettiamo che, sotto il profilo tematico-strutturale, il *prefazio* va considerato unitamente al *post-Sanctus*, in quanto quest'ultimo prolunga la lode precedentemente avviata, e apparentemente interrotta — o meglio, rafforzata — dal *Sanctus*. È quanto emerge dalle tradizioni anaforiche che comportano un *post-Sanctus* storico-salvifico²⁹. Prima di interrogarci sulla configurazione ideale di un *prefazio* e di un *post-Sanctus*, è bene considerarne la natura e la funzione nel quadro della forma letteraria dell'anafora.

Dall'articolazione bipartita della preghiera veterotestamentaria risulta che la *sezione della lode*, sempre condotta su base storica, pone il fondamento logico e teologico per chiedere a Dio, attraverso la *sezione della supplica*, un intervento nuovo, presente, puntuale in quella storia che abbiamo in comune con lui. La storia presente, nostra e di Dio, si carica di novità salvifica solo se messa in rapporto con la storia passata, di Dio e nostra.

Un significativo esempio di percezione, da parte di una comunità culturale, del proprio radicamento nella storia ci è offerto dalla confessione dei peccati in *Ne* 9,6-37. Quando Israele nella terra del suo esilio rientra in sé e prende coscienza del suo peccato, non si limita a una spoglia richiesta di perdono, ma avverte l'esigenza di rivolgere a Dio un vero e proprio discorso d'alleanza.

La comunità orante, che parla a Dio per bocca del suo presidente, ripercorre in dettaglio le alterne vicende della relazione, a cominciare dall'elezione di Abramo (cf. *Ne* 9,7-8); non solo, ma si preoccupa di

²⁸ Qualora poi una lingua moderna disponga solo di un termine che esprime unicamente la nozione di gratitudine, il traduttore che ovviamente deve farvi ricorso, lascerà al mistagogo il compito di illuminarne il significato alla luce della tradizione biblico-liturgica.

²⁹ A parte il caso del canone romano, che ne è notoriamente privo, il *post-Sanctus* è attestato da tutte le anafore della grande tradizione. Tuttavia nelle anafore alessandrine esso si configura strutturalmente come *post-Sanctus* epicletico. Si tratta di un paragrafo orazionale che, riprendendo la nozione di « pienezza » presente nella lode angelica (« pieno è il cielo... ») — peraltro sprovvista del *Benedictus* —, la svolge in quella che, tecnicamente designata come « prima *epiclesi* alessandrina », inizia con il precativo « Riempi ». Per ulteriori ragguagli sulla questione cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 364-366.378-380.

scandire la dimensione storica della propria lode attraverso una serie di verbi di azione: « vedesti la miseria dei nostri padri in Egitto, e il loro grido ascoltasti al Mare dei Giunchi; e facesti segni e prodigi contro Faraone..., e il Mare dividesti...; e con una colonna di nube li guidasti...; e sul monte Sinai discendesti...; ecc. » (*Ne* 9,9-13).

Quindi alla proclamazione della storia della fedeltà divina affianca la storia delle ripetute infedeltà dei padri, che « agirono con superbia, indurirono la loro cervice, non ascoltarono..., non vollero ascoltare..., si diedero un capo per tornare alla loro servitù con ribellione » (*Ne* 9,16-17). Dio, che per un po' pazienta, finisce per adottare la pedagogia del castigo medicinale, che produce l'effetto sperato, riportando di volta in volta Israele sulla giusta via (cf. *Ne* 9,27-31).

Con la proclamazione sacrale di questa duplice storia misteriosamente intrecciata, la comunità orante ha così predisposto la base su cui costruire la propria domanda. A prima vista il contenuto di tale richiesta potrebbe apparire di scarsa consistenza o perlomeno di sorprendente modestia. Ci si limita a chiedere a Dio che la prova dovuta al presente castigo « non sia poca cosa dinanzi a te » (*Ne* 9,32). Però, se consideriamo la richiesta alla luce della struttura d'alleanza, in base alla quale *la proclamazione sacrale della storia passata fonda giuridicamente la domanda*, allora riconosciamo in quest'ultima il grido imperioso del vassallo. Questi, basandosi sul raffronto tra la storia della fedeltà di Dio e la storia della sua presente tribolazione, *umilmente ingiunge*³⁰ al suo Signore di intervenire, per reintegrarlo nella relazione e ridare a lui la terra.

Per farci un'idea della percezione che le assemblee dei primi secoli cristiani avevano del proprio coinvolgimento nella storia salvifica, basta dare uno sguardo al *prefazio* e al *post-Sanctus* dell'anafora delle Costituzioni Apostoliche, un antico formulario che è alla base di gran parte delle preghiere eucaristiche orientali. Nel lunghissimo *prefazio* Dio viene lodato anzitutto in se stesso, quindi per la generazione eterna del Figlio, poi per la creazione delle Schiere angeliche, in seguito per la creazione di « questo mondo visibile » e, infine, per la creazione dell'uomo e per tutta la storia veterotestamentaria. Dopo l'acclamazione del *Sanctus* il discorso celebrativo riprende con uno stupendo *post-Sanctus* cristologico. Attraverso la proclamazione culturale della storia di Dio e nostra, ossia di quella storia che si è definitivamente incrociata, intrecciandosi nella persona del Figlio, l'assemblea orante pone la base giuridica che le consentirà di formulare la sua umile e autorevole richiesta.

³⁰ Per la nozione di *ingiunzione supplichevole* e per l'interesse che essa rappresenta per la teologia anaforica cf. GIRAUDDO, *In unum corpus* 203-206.319.

Si sa che nella tradizione del canone romano il *prefazio* è mobile. Ciò significa che il suo canovaccio fundamentalmente identico — rappresentato dall'antico « prefazio comune » — viene riempito, di volta in volta, da una motivazione anamnetico-celebrativa che si specifica in rapporto al mistero del tempo liturgico. Un rapido sguardo alle raccolte eucologiche è sufficiente per dirci che il numero dei *prefazi* ha conosciuto lungo i secoli oscillazioni non piccole. Il sacramentario Veronese (VII sec.) ne contiene ben 267. Nel Gelasiano antico (VIII sec.) essi sono ridotti a 54, per diventare 14 soltanto nel Gregoriano-Adrianeo (VIII sec.). Il messale di Pio V non ammette che 11 *prefazi*. Il messale di Paolo VI, considerato insieme ai propri diocesani e religiosi, li ha riportati a un numero notevolmente elevato, peraltro in situazione di continua crescita.

La molteplicità dei *prefazi* non deve però indurre a pensare che, sotto il profilo della forma e del contenuto, tutti si equivalgono. Per una loro corretta valutazione occorre prestare attenzione alle costanti che emergono dalla lettura trasversale di tutte le tradizioni anaforiche, tanto occidentali quanto orientali.

Una di queste costanti — direi la principale — è la dimensione trinitario-cristologica del *prefazio*, la quale non deve cedere troppo facilmente il passo a una dimensione di tipo agiologico, come accade nei nuovi *prefazi* dei Santi, o di tipo parenetico, come si nota nei *prefazi* di Avvento o di Quaresima.

In rapporto soprattutto al pullulare di sempre nuovi *prefazi* nei propri diocesani e religiosi, forse c'è ragione di ritenere che l'autorità competente sia troppo tenera, anzitutto nel riconoscere l'idoneità a redigere un *prefazio* a chiunque sia in grado di comporre un *oremus*, e successivamente largheggiando nelle approvazioni. Mentre nei confronti della redazione dei formulari della preghiera eucaristica l'autorità competente nutre una giusta e santa gelosia, invece nei confronti della redazione dei *prefazi* si dimostra eccessivamente prodiga.

Di qui la domanda: il fatto di approvare la redazione dei nuovi *prefazi* dei Santi con la stessa facilità con cui si approvano le orazioni del relativo formulario, non sarebbe forse un indizio che l'autorità competente — seppure in maniera inconscia — è ancora tributaria della convinzione che il *prefazio* non sarebbe parte della preghiera eucaristica?

Dal canto suo, la polarizzazione agiocentrica, che traspare dalla motivazione centrale di non pochi *prefazi*, fa realmente problema in quanto, se non raggiunge i toni del panegirico del Santo, essa tende al panegirico della spiritualità della famiglia diocesana o religiosa che lo venera.

Per non restare nel vago, proviamo a confrontare la motivazione centrale di due *prefazi* mobili della recente eucologia romana: quella del

prefazio comune VI — che peraltro sarebbe bene riguardare a tutti gli effetti come il *prefazio* proprio della preghiera eucaristica II — e quella del *prefazio* dei Santi Pastori. Ecco i testi:

... per Gesù Cristo, tuo dilettestimo Figlio. Egli è la tua Parola vivente, per mezzo di lui hai creato tutte le cose, e lo hai mandato a noi salvatore e redentore, fatto uomo per opera dello Spirito Santo e nato dalla Vergine Maria. Per compiere la tua volontà e acquistarti un popolo santo, egli stese le braccia sulla croce, morendo distrusse la morte e proclamò la risurrezione... (*prefazio comune VI*)³¹.

... per Cristo nostro Signore. Tu doni alla tua Chiesa la gioia di celebrare la memoria di san N., con i suoi esempi la rafforzi, con i suoi insegnamenti l'ammaestri, con la sua intercessione la proteggi... (*prefazio dei Santi Pastori*)³².

Dal semplice raffronto appare che, mentre la motivazione anamnetico-celebrativa del primo *prefazio* è dominata da una preoccupazione squisitamente trinitario-cristocentrica, quella del secondo è tutta polarizzata sulla figura del Santo del giorno. Né si può pensare che, nei *prefazi* dei Santi, la necessaria dimensione trinitario-cristologica sia sufficientemente assicurata dal riferimento iniziale al Padre e dalla clausola *per Christum Dominum nostrum*, che perlopiù segue — oppure a volte precede — la motivazione centrale. In ogni caso, la motivazione centrale di questo *prefazio* del comune dei Santi è ancora sobria. Ben maggiori sono invece le polarizzazioni agiocentriche che traspaiono dalla motivazione centrale dei *prefazi* contenuti nei propri diocesani e religiosi³³.

Un'analogia riflessione va fatta per alcuni *prefazi* del tempo. Leggendo, ad esempio, i *prefazi* di Avvento o di Quaresima, si ha l'impressione che il redattore, approfittando del discorso orazionale a Dio Padre, si prefigga soprattutto di catechizzare i fedeli sull'importanza della preparazione al Natale, oppure sulla necessità della penitenza e del digiuno quaresimale. Di codeste preoccupazioni eminentemente parenetiche danno conferma, tanto il II *prefazio* di Avvento quanto il III *prefazio* di Quaresima che così recitano:

... Ora egli viene incontro a noi in ogni uomo e in ogni tempo, perché lo accogliamo nella fede e testimoniamo nell'amore la beata speranza del suo regno... (*prefazio di Avvento I/A*)³⁴.

³¹ *Messale Romano-Italiano* (1983²), 373.

³² *Messale Romano-Italiano* (1983²), 366.

³³ Traggo alcune osservazioni qui riprodotte dal mio contributo *I Santi nella Messa o la Messa dei Santi? Riflessioni sulla spiritualità della Chiesa*, in M. GIOIA (ed.), *Teologia spirituale. Temi e problemi*, AVE, Roma 1991, 155-159.

³⁴ *Messale Romano-Italiano* (1983²), 313.

... Tu vuoi che ti glorifichiamo con le opere della penitenza quaresimale, perché la vittoria sul nostro egoismo ci renda disponibili alle necessità dei poveri, a imitazione di Cristo tuo Figlio, nostro salvatore... (*prefazio di Quaresima III*)³⁵.

Di per sé il contenuto di queste esortazioni indirette — l'una ad accogliere con fede in ogni uomo il Signore che viene, l'altra a renderci disponibili alle necessità dei poveri — sarebbe di pertinenza dell'omelia, non dell'eucologia prefaziale. Se poi si vorrà ricondurre la relativa tematica al momento eucologico, non è al *prefazio* che si dovrà pensare, bensì alle *intercessioni*. Nelle *intercessioni* infatti si può chiedere a Dio Padre, rispettivamente, che ci aiuti a riconoscere il Signore in ogni uomo e che, attraverso le opere della penitenza quaresimale, ci renda disponibili alle necessità dei poveri.

Intimamente connessa alla precedente costante — quella rappresentata dalla dimensione trinitario-cristologica del *prefazio* — sta la seconda costante, che consiste nella perfetta continuità tematica tra il *prefazio* e il *post-Sanctus*, cioè tra i due elementi che sono separati dall'inno angelico. La si nota con particolare evidenza nella grande famiglia delle anafore siro-occidentali, che in fatto di profondità storica sono maestre. In esse i due elementi si muovono nell'ambito dell'anamnesi laudativa con un ruolo complementare. Se ad esempio in una anafora il *prefazio* svolge la celebrazione anamnetica veterotestamentaria, il *post-Sanctus* svolgerà la celebrazione anamnetica neotestamentaria³⁶. Se invece in un'altra anafora si affida al *prefazio* la lode di Dio in se stesso, al *post-Sanctus* si affiderà l'anamnesi storico-salvifica³⁷.

Finché nella Chiesa latina di fatto esisteva solo il canone romano, la questione del rapporto organico tra *prefazio* e *post-Sanctus* non si poneva a motivo della misteriosa assenza di quest'ultimo³⁸. Ma ora che nelle nuove preghiere eucaristiche romane il *post-Sanctus* è stato felicemente ripristinato, il rapporto organico va ricercato. Da parte sua, il redattore della preghiera eucaristica III a *prefazio* mobile ha risolto il problema con un *post-Sanctus* generico, che si adatta più o meno a qualsiasi *prefazio*. Se resta problematico il *post-Sanctus* della preghiera eucaristica II a

³⁵ *Messale Romano-Italiano* (1983²), 322.

³⁶ È questa la configurazione dell'anafora delle Costituzioni Apostoliche (cf. GIRAUDDO, *In unum corpus* 269-274.276-280) e dell'anafora di san Giovanni Crisostomo (cf. *ib.* 331-334).

³⁷ Così si configurano le anafore di san Giacomo (cf. GIRAUDDO, *In unum corpus* 298-299.304-310) e di san Basilio (cf. *ib.* 313-314.316-317).

³⁸ Cf. GIRAUDDO, *In unum corpus* 388.

motivo di un'esiguità che rasenta l'inconsistenza³⁹, esemplare è invece la redazione del *post-Sanctus* nella preghiera eucaristica IV, la quale, pur configurandosi secondo la struttura del canone romano, si avvale della tematica di storia salvifica vetero- e neotestamentaria che è classica delle anafore siro-occidentali⁴⁰.

Nel suo *prefazio*, di ottima fattura, predomina il tema della luce. Dio è lodato perché, pur « abitando una luce inaccessibile », ha voluto circondarsi di creature per allietarle con il chiarore della sua luce. In tal modo la transizione al *Sanctus* è assicurata, poiché il tema della luce si prolunga nella descrizione delle Schiere angeliche. Il *post-Sanctus* presenta una profondità storico-salvifica esemplare. Infatti, dopo l'anamnesi di *Gen 2* (« A tua immagine formasti l'uomo, ecc. »), si passa all'anamnesi di *Gen 3* (« E quando, per la sua disobbedienza, ecc. »), che a sua volta avvia l'anamnesi della storia veterotestamentaria (« ... molte volte offrì alleanze agli uomini, ecc. »). Dall'anamnesi veterotestamentaria si passa infine all'anamnesi neotestamentaria (« E a tal punto amasti il mondo, ecc. »), che ripercorre i momenti forti della cristologia storica, dall'incarnazione fino alla pentecoste, cioè all'invio dello Spirito di santificazione.

Riassumendo, già possiamo notare, in base all'osservazione storico-formale della preghiera liturgica veterotestamentaria, che la sezione della lode (o *sezione anamnetico-celebrativa*) — in concreto, la sezione che nelle anafore romane va dal *prefazio* al *post-Sanctus* — è caratterizzata dall'anamnesi delle alterne vicende della storia relazionale trascorsa. Si tratta della storia di Dio e della storia dell'uomo, ovvero della storia della sua grazia e della storia del nostro peccato. Solo sulla base dell'anamnesi culturale di quella sua storia « passata », la comunità orante sarà in grado di costruire la sezione della supplica (o *sezione epicletica*) che riguarda la sua storia « presente ». Pur non comportando l'ampiezza storico-salvifica di numerose preghiere veterotestamentarie né delle anafore orientali, la sezione anamnetico-celebrativa delle preghiere eucaristiche romane

³⁹ Quantunque sufficiente a livello formale nella redazione latina (« Vere Sanctus es, Domine, fons omnis sanctitatis! »), nella traduzione italiana ufficiale il *post-Sanctus* si è volatilizzato. Infatti una mancata attenzione ai criteri di struttura letteraria ha fatto sì che l'originaria affermazione latina si riducesse nella traduzione italiana a un duplice vocativo, che già fa parte della *sezione epicletica* (« Padre veramente santo, fonte di ogni santità, ... »).

⁴⁰ La preghiera eucaristica IV è un ottimo esempio di interazione e arricchimento tematico tra anafore aventi struttura diversa, quali sono appunto il canone romano e le anafore siro-occidentali. Non per nulla M. ARRANZ può ora parlare di un'anafora antiochena (o siro-occidentale) che — ovviamente solo sotto il profilo tematico — è apparsa « chez les Romains » (*L'économie du salut dans la prière du Post-Sanctus des anaphores de type antiochén*, in *La Maison-Dieu* 106 [1971] 46).

deve poter disporre di una motivazione anamnetica che sia davvero « storica », ossia che si svolga in rapporto alla storia della salvezza « passata ».

Né va dimenticato, in fatto di profondità storica, che pure la tradizione romana ci ha trasmesso ottimi *prefazi*. Si pensi a quelli di Natale o di Pasqua, la cui motivazione centrale è squisitamente trinitario-cristologica. L'unica loro fragilità sta nell'eccessiva concisione con cui viene espressa la motivazione centrale. Se poi ci mettessimo a sfogliare i codici antichi, scopriremmo con gradita sorpresa che anche in area romana esistono *prefazi* che non sono da meno dei *prefazi* o dei *post-Sanctus* orientali⁴¹.

4.4. *Come tradurre i verbi storici del prefazio e del post-Sanctus?*

La storia di ognuno di noi, pur situandosi nel momento presente, è intimamente radicata nel passato da cui proviene ed è tutta quanta protesa al futuro. Così la preghiera eucaristica, pur collocandosi nel presente puntuale di un'assemblea radunata, è in vivace tensione tra il passato dei *mirabilia Dei* e il futuro dell'attesa escatologica.

Ne abbiamo conferma se consideriamo la struttura anaforica, la quale possiede la sua logica ben precisa, la sua progressione, i suoi ritmi, il suo respiro. Ogni celebrazione eucaristica si situa ovviamente in un presente concreto, ben sottolineato dalla triplice sequenza « *gratias agimus... offerimus... et petimus* »⁴². Da questo suo presente, ognuno dei tre verbi si apre su tutto l'orizzonte del tempo. Infatti, se l'*anamnesi* (*offerimus*) è in grado di riferire dinamicamente la presente oblazione eucaristica all'evento storico della morte e risurrezione del Signore — che ora assurge per noi ad eterno presente —, se la duplice *epiclesi* (*et petimus*), che si prolunga nelle successive *intercessioni*, è in grado di coinvolgerci nel futuro di un'escatologia già in atto, ciò si deve al fatto che il contenuto della lode iniziale avviata dal *prefazio* (*gratias agimus*) e continuata nel *post-Sanctus* è comprensivo della storia della fedeltà divina e della storia delle nostre infedeltà. È importante prestare attenzione alla consistenza e alla profondità di questa duplice storia che non è di ieri, giacché si snoda tra la colpa del primo Adamo e la redenzione ad opera del Nuovo Adamo. Codesta progressione letterario-teologica va riconosciuta e in nessun caso potrà essere mortificata.

⁴¹ Si veda, ad esempio, il *prefazio* del sacramentario Gelasiano che ho riprodotto nel libro *In unum corpus* 382.387³⁹.

⁴² Questa sequenza di verbi si riferisce alla progressione lineare delle anafore siro-occidentali, rappresentata nella sua essenzialità dall'anafora della Tradizione Apostolica.

Sorprende notare che, nel rendere i verbi storici del *prefazio* e del *post-Sanctus*, il traduttore italiano ha adottato nella quasi totalità dei casi il passato prossimo, e si è mostrato assai restio nei confronti del passato remoto. Con questo suo comportamento non certo casuale, egli ha creduto che, riducendo le distanze, si potesse coinvolgere meglio l'assemblea nell'evento che si celebra. Ma non si è accorto che la sua scelta, schiacciando al limite del possibile l'azione di grazie sul presente, ha finito per appiattirne la profondità storica, e cortocircuitare di conseguenza il vero momento presenziale, ovviamente a danno dell'*anamnesi*, della duplice *epiclesi* e delle *intercessioni*.

Di rimando, questa mancata attenzione alla profondità storica del formulario anaforico ha fatto sì che taluni *prefazi* mobili⁴³, come pure il *prefazio* di alcune nuove preghiere eucaristiche, sono stati indebitamente invasi — senza che i redattori se ne avvedessero — da polarizzazioni di tipo pneumatologico, ecclesiale ed escatologico, le quali appartengono propriamente all'oggi epicletico-intercessionale. Le esemplificazioni non mancano. Per convincersene, basta dare un'occhiata al quarto *prefazio* del canone svizzero, quello che ha per titolo « La Chiesa in cammino verso l'unità »:

... Per mezzo del tuo Figlio, splendore d'eterna gloria, fatto uomo per noi, *hai raccolto tutte le genti nell'unità della Chiesa*. Con la forza del tuo Spirito *continui a radunare in una sola famiglia i popoli* della terra, e offri a tutti gli uomini la beata speranza del tuo regno. Così la Chiesa risplende come segno della tua fedeltà all'alleanza, promessa e attuata in Gesù Cristo, nostro Signore. Per questo mistero di salvezza...⁴⁴.

Collocata in questo preciso momento, la tematica del raduno ecclesiale costituisce un'anticipazione indebita di quanto, in maniera più appropriata, dovrebbe intervenire più oltre. Infatti, ponendoci a livello di logica letterario-teologica, ci possiamo domandare: se la Chiesa è presentata già nel *prefazio* come perfetta e radunata⁴⁵, allora che bisogno

⁴³ Si veda il prefazio Comune VII (*Messale Romano-Italiano* 1983², 374). I propri diocesani e religiosi offrono una messe abbondante di simili anomalie. Ad esempio, in un proprio religioso figura un *prefazio* che dice: « Tu hai voluto che la beatissima Vergine Maria... fosse anche madre della nostra Compagnia, perché tutti noi che hai radunati in un solo corpo da tutte le nazioni... possiamo servire in ogni parte del mondo alla tua maestà... » (*Messale proprio della Compagnia di Gesù*, Roma 1975, 43.160).

⁴⁴ *Messale Romano-Italiano* (1983²), 915. La formulazione non è migliorata nel testo che, pur rivisto dalla Congregazione per il Culto Divino nel 1991, si legge ora nel *Missale Romanum* (2002³), 687.

⁴⁵ Nelle redazioni originarie di questo *prefazio* si può notare che, mentre la formulazione tedesca (« ... zur Gemeinschaft... zur Einheit... ») e quella italiana (« ... nell'unità... in una sola famiglia... ») si contentano della nozione generica di unità, invece la formulazione francese

abbiamo ancora noi di radunarci nel momento cultuale per celebrare l'eucaristia? Oppure, in considerazione della celebrazione eucaristica già avviata, che bisogno abbiamo di procedere oltre, facendo intervenire gli elementi più impegnativi della preghiera eucaristica, che sono appunto il *racconto*, l'*anamnesi*, le due *epiclesi* e le *intercessioni*? Coerenti con la consapevolezza di essere già ciò che desideriamo, non avremmo che da sciogliere l'assemblea e tornare alle nostre case.

Per evitare di produrre formulazioni deboli, il redattore deve preoccuparsi di programmare gli sviluppi tematici alla luce della struttura che li regge. A sua volta il traduttore, all'atto di trasporre nella lingua italiana la motivazione centrale dei *prefazi* e dei *post-Sanctus* redatti a dovere — e questi per fortuna non mancano —, non deve rifuggire dall'uso del passato remoto, di cui dispone la lingua di Dante. Esso è il tempo che meglio si addice alla celebrazione anamnetica di Dio che « operò » per noi così grandi prodigi.

Un bell'esempio di profondità storica è dato dal *post-Sanctus* della IV preghiera eucaristica, la cui proclamazione risulterebbe ancor più efficace se provassimo a leggere tutti i verbi storici al passato remoto, evitandone l'anomala alternanza attuale con il passato prossimo. Una traduzione attenta al testo latino suonerebbe press'a poco così:

Noi ti confessiamo, Padre santo, perché tu sei grande, e con sapienza e carità *facesti* ogni tua opera. A tua immagine *formasti* l'uomo, e a lui *affidasti* la cura del mondo intero, perché, servendo a te solo il Creatore, esercitasse il dominio su tutto il creato. E quando, per la sua disobbedienza, egli *perse* la tua amicizia, tu non lo *abbandonasti* in dominio della morte. Infatti a tutti *venisti* misericordiosamente incontro, perché quelli che ti cercavano ti potessero trovare. Non solo, ma molte volte *offristi* alleanze agli uomini, e per mezzo dei profeti li *educasti* all'attesa della salvezza. E a tal punto *amasti* il mondo, Padre santo, da mandare a noi, una volta compiuta la pienezza dei tempi, l'Unigenito tuo come salvatore. Egli *si incarnò* per opera dello Spirito Santo e *nacque* da Maria vergine, prese parte alle vicende della nostra condizione umana in tutto, tranne il peccato; *annunciò* il vangelo di salvezza ai poveri, il riscatto ai prigionieri, agli afflitti di cuore la letizia. Inoltre, per portare a compimento la tua economia, *consegnò* se stesso alla morte e, risorgendo dai morti, *distrusse* la morte e *rinnovò* la vita. E perché non vivessimo più per noi stessi, ma per lui che per noi era morto e risorto, *mandò* dalla tua dimora,

brucia vistosamente le tappe: « ... *en un seul corps... dans l'unité...* » (per l'analisi del formulario cf. GIRAUDO, *Preghiere eucaristiche* 52-55). Una analoga insistenza sulla tematica di « una sola famiglia » ricorre pure nel *prefazio* della II preghiera eucaristica per le messe con i fanciulli.

o Padre, lo Spirito Santo, primizia per i credenti, a perfezionare la sua opera nel mondo e compiere ogni santificazione.

A proposito del passato remoto non bisogna certo confondere o identificare la lingua parlata e la lingua scritta. Per esperienza tutti sanno che, mentre la lingua parlata dell'Italia settentrionale di fatto ignora il passato remoto che sostituisce sistematicamente con il passato prossimo, invece la lingua parlata dell'Italia centro-meridionale abusa del passato remoto, ricorrendovi sistematicamente in luogo del passato prossimo. Ma tutti sanno pure che nella lingua italiana scritta il passato remoto conosce un impiego preciso, in rapporto cioè alla storia « remota ». Le regole che valgono per la lingua scritta, ossia per il linguaggio sostenuto, valgono pure per la lingua liturgica, che è lingua sacrale e pertanto lingua sostenuta. Non rispettando le esigenze del linguaggio, si finisce per impoverire, non solo le risorse della lingua letteraria, ma la realtà stessa del discorso culturale.

Qualcuno potrebbe obiettare che il passato remoto, in quanto indica un'azione conclusa, prescinde dal suo eventuale rapporto con il presente e dice pertanto chiusura; invece il passato prossimo, proprio perché prolunga e proietta fino a noi gli effetti dell'azione, si apre sul presente. A questa obiezione, indubbiamente valida a livello del narrato comune, si può rispondere che non tutte le azioni espresse dai verbi sono da porre sullo stesso piano. Esistono infatti azioni trascorse che non hanno più alcuna relazione con il nostro presente: si tratta perlopiù di azioni di poco o nessun peso. Vi sono invece altre azioni, che pur collocandosi in un passato a noi cronologicamente lontano, prolungano nel presente i loro effetti. Codesti eventi del passato — nel caso specifico: gli eventi della storia salvifica — sono come le radici dell'albero. Più esse provengono da lontano, più nutrono la pianta, più si aprono sul suo presente.

In altri termini: il passato remoto dei testi eucologici non chiude affatto. Se poi al letterato profano esso dà l'impressione di chiudere, il mistagogo lo rassicura, ricordandogli che la storia della salvezza passata non è mai trascorsa. Allorché confessa il suo Signore, la Chiesa in preghiera non fa altro che rimemorare a lui quella storia di fedeltà misericordiosa che, continuando a gravitare con tutto il suo peso teologico sulle nostre vicende, è per noi garanzia della sua rinnovata fedeltà.

4.5. Come tradurre la formula « *Deus Sabaoth* »?

Il testo del *Sanctus*, che appare nitido e lineare, presenta però una difficoltà con l'espressione *Deus Sabaoth*. Ai fini della traduzione ci soccorrono poco le antiche anafore, che si limitano a traslitterare il ter-

mine ebraico *Sabaoth* senza proporre un'interpretazione⁴⁶. Al traduttore non resta che affrontare il problema dal punto di vista teologico, rivolgendosi alla storia dell'eucologia.

L'impiego del *Sanctus* nella liturgia giudaica è attestato in primo luogo dal formulario delle *Due benedizioni che precedono la recita dello Š'emàc' Israèl* [ascolta, Israele], che si dice due volte al giorno: quando spunta il sole e quando tramonta. In esso Dio viene benedetto in quanto creatore della luce del sole, della luna e delle stelle. La tematica relativa al dono della luce spinge la comunità orante a raffigurarsi la lode tributata a Dio dalle innumerevoli creature di luce che formano la corte celeste: mentre le creature astrali lodano Dio dando luce alla terra, le creature angeliche con voce personale e intelligente cantano senza posa un inno che accosta il *Sanctus* dei Serafini (cf. *Is* 6,3) e il *Benedictus* dei Cherubini (cf. *Ez* 3,12). Attraverso la proclamazione incessante della loro lode, gli Angeli si sottomettono al « giogo del regno dei cieli », ossia riconoscono la superiorità santa di Dio e la loro conseguente dipendenza relazionale da lui.

Il *Sanctus* viene recitato pure nella *T^efillà* [supplica] che si pronuncia tre volte al giorno: al mattino, a vespro e prima del riposo. Ivi è presentato come lode che unisce l'assemblea terrena all'assemblea celeste. Infatti l'*assemblea di quaggiù*, siccome a causa della sua condizione di esistenza frammentata nel tempo e nello spazio si sente inadeguata a lodare Dio come egli merita, si congiunge all'*assemblea di lassù*, perennemente assorta nella proclamazione sacrale della santità divina.

Il cristianesimo ha dunque ereditato l'inno angelico dalla mistica giudaica, l'ha fatto suo, inserendolo nella quasi totalità delle anafore e ha continuato ad esplorarne il significato teologico. Non è a caso che un ulteriore tassello, prezioso per la piena comprensione della teologia del *Sanctus*, ci venga offerto proprio dall'anafora di san Giacomo, che è la preghiera eucaristica dell'antica Chiesa di Gerusalemme e per ciò stesso la più prossima alla tradizione giudaica. Così si chiude il *prefazio* di questa preghiera:

⁴⁶ Mentre le anafore greche mantengono « Signore *Sabaoth* », quelle latine, sulla scorta della Volgata, vi inseriscono « Dio ». Da queste si differenziano tutte le anafore in lingua siriana, che, in dipendenza dalla *P^ešittà*, rendono l'epiteto divino *YHWH Š^eba'òt* [Signore delle Schiere] con l'espressione *Maryà 'Alahà hayltàna* [Signore Dio potente]. Nelle anafore caldee poi, tale formula consente la riconduzione del *Sanctus* tramite la nozione di potenza: « E con queste potenze celesti ecc. » (per l'anafora di Addai e Mari cf. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* 456.458). L'anafora maronita, preoccupata di comporre l'apporto della tradizione siriana con la tradizione comune, recita « Signore, Dio potente *Sabaoth* ».

Te celebrano con inni i cieli e i cieli dei cieli e tutte le loro potenze, il sole e la luna e tutto il coro degli astri, la terra, il mare e tutto ciò che è in essi,

la Gerusalemme celeste, il raduno degli eletti, la Chiesa dei primogeniti scritti nei cieli, gli spiriti dei giusti e dei profeti, le anime dei martiri e degli apostoli,

gli Angeli, gli Arcangeli, i Troni, le Dominazioni, i Principati e le Potestà e le Virtù tremende, i Cherubini dai molti occhi e i Serafini dalle sei ali..., che gridano l'uno all'altro, con bocche che non cessano e con teologie che mai tacciono, l'inno trionfale della magnifica tua gloria, con voce chiara, cantando, vociferando, glorificando, gridando e dicendo: Santo, ecc.⁴⁷

Oltre alla menzione della lode che Dio riceve dalle creature cosmiche (« sole, luna e tutto il coro degli astri, ecc. ») e dalle creature angeliche (« Angeli, Arcangeli, ecc. »), compare qui la menzione della *Gerusalemme celeste*. Questa espressione indica coloro che, dopo essersi avviandati quaggiù in mezzo a mille occupazioni e preoccupazioni, ora lassù non hanno altro da fare che cantare « con bocche che non cessano e con teologie che mai tacciono » l'inno della sottomissione creaturale a Dio. In tal modo la nostra momentanea debole lode riveste tutto il vigore della loro lode perenne.

Su questa linea si è posta di recente la preghiera eucaristica zairese, che introduce il *Sanctus* così:

Per questo, con tutti gli Angeli,
con tutti i Santi, *con tutti i Defunti che sono presso di te,*
noi cantiamo: Santo, ecc.⁴⁸

Anche se nell'introduzione al *Sanctus* dell'anafora di san Giacomo i Defunti erano già compresi nella menzione della *Gerusalemme celeste*, dobbiamo riconoscere che la loro presenza non era esplicitata attraverso il nome specifico che li contraddistingue. È merito della liturgia zairese averli posti in evidenza proprio come *Defunti*. Non sappiamo se i liturgisti zairesi si siano ispirati all'anafora di san Giacomo. Forse si sono lasciati guidare semplicemente dalla venerazione che l'uomo africano ha in misura eminente per i suoi *Antenati*. In ogni caso riconosciamo che hanno arricchito la formulazione della fede cristiana, incontrandosi peraltro con l'antica tradizione liturgica.

⁴⁷ Per il testo e l'analisi dell'anafora di Giacomo cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 297-312.

⁴⁸ Per una succinta analisi dell'anafora zairese cf. GIRAUDO, *Pregchiere eucaristiche* 306-317; ID., *In unum corpus* 419-424.

Dai testi biblici, riletti e arricchiti dalle eucologie giudaica e cristiana, risulta pertanto che *Deus Sabaoth* non è affatto una vaga espressione, per la cui interpretazione ci si può affidare alla sensibilità moderna. Qui è in gioco un Nome divino di sapore prettamente biblico-liturgico, la cui interpretazione non può prescindere dalle ricchezze teologiche dell'eucologia. Prescindere da queste comporta il rischio di una reale incomprendimento della funzione teologica che l'inno angelico è chiamato a svolgere nel quadro della struttura anaforica. Ma come rendere l'appellativo *Deus Sabaoth*?

L'espressione *Dio dell'universo*, adottata dal Messale Romano-Italiano, è suggestiva, ma risulta del tutto inadeguata, perché riduce l'ampiezza del Nome divino alla sola evocazione degli elementi cosmici. Se nel formulario giudaico delle *Due benedizioni che precedono la recita dello Šemàc Israèl* l'orante menziona la lode tributata a Dio dagli elementi di luce astrale, egli però si affretta a precisare che la porzione eminente della corte celeste sono « i Santi », ossia quelle creature di luce personale che sono gli Angeli, i soli in grado di proclamare la santità divina « con quiete di spirito, con labbra elette e con soavità santa »⁴⁹. Inoltre, limitandosi a evocare gli elementi cosmici, la traduzione *Dio dell'universo* prescinde dall'autorevole arricchimento apportato alla teologia del *Sanctus* dall'anafora di san Giacomo.

Forse si potrebbe dire *Dio delle Schiere celesti* o *Dio dell'Assemblea celeste*. L'una o l'altra traduzione troverebbe appoggio nella formula « *cumque omni militia caelestis exercitus* » che figura nell'antica conduzione latina « *Et ideo cum Angelis...* ». Siccome questa formula, che peraltro rende bene la nozione di Schiere culturali propria dell'ebraico *Sabaoth*⁵⁰, è stata tradotta « con l'assemblea degli Angeli e dei Santi », forse sarebbe il caso di prenderla in considerazione, per parlare o di « Schiere celesti » o di « Assemblea celeste ». Questa traduzione, opportunamente spiegata, darebbe spunto per mistagogie promettenti sulla teologia degli Angeli, dei Santi e dei Defunti. In ogni caso verità esige che l'opzione fatta nelle prime due edizioni del Messale Romano-Italiano non sia data per scontata, ma sia rimessa *sub iudice*, in considerazione anche delle traduzioni adottate per altre lingue⁵¹.

⁴⁹ Per il testo e l'analisi del formulario giudaico dal quale sono tratte queste espressioni cf. GIRAUDD, *In unum corpus* 227-232.

⁵⁰ Sulla valenza biblico-liturgica del termine ebraico *Šeba'òt*, assolutamente privo di risvolti militareschi, cf. GIRAUDD, *La struttura letteraria* 216-218.

⁵¹ Mentre il Messale Italiano rende « *Dominus Deus Sabaoth* » con « il Signore, Dio dell'universo », così hanno tradotto altri messali: (tedesco) « *God, Herr aller Mächte und Gewalten* »; (francese) « *le Seigneur, Dieu de l'univers* »; (inglese) « *Lord, God of power and*

Queste considerazioni sul significato di *Deus Sabaoth* suggeriscono inoltre come dovrà essere, a conclusione del *prefazio*, un'appropriata conduzione del *Sanctus*. Il redattore o il traduttore che si apprestano a formularla o a riformularla non dovranno aver timore dell'enumerazione tradizionale delle Schiere angeliche, le quali si sono viste spesso pudicamente e drasticamente ridotte nei nuovi *prefazi* romani⁵². Se vi è un ambito teologico dove l'angelologia è d'obbligo, questo è precisamente l'area del *Sanctus*. Senza una solida teologia degli Angeli e della Gerusalemme celeste, il *Sanctus* della preghiera eucaristica rimane incomprensibile.

4.6. Come tradurre le espressioni « *quod pro vobis tradetur* » e « *qui pro vobis effundetur* »?

Bisogna riconoscere che il testo latino delle parole istituzionali, voluto dalla riforma liturgica per tutte le nuove preghiere eucaristiche, è perfetto⁵³. La considerazione che ci disponiamo a fare riguarda una coerente traduzione delle espressioni « *quod pro vobis tradetur* » e « *qui pro vobis... effundetur* », l'una felicemente ripristinata per la formula del pane e l'altra mantenuta per la formula del calice dal Messale di Paolo VI⁵⁴. Sul-

might »; (castigliano) « el Señor, Dios *del universo* »; (portoghese) « Senhor, Deus *do universo* »; (malgascio) « ny Tompo, Andriamanitry ny *hery rehetra* [il Signore, Dio di tutte le potenze] ».

⁵² Mentre diamo pieno assenso alla formula « E noi... uniti... ai Santi... », non possiamo non lamentare la riduzione delle Schiere angeliche all'espressione « ... uniti agli Angeli... ». Dalla tradizione abbiamo ereditato ben di più, ed è proprio questo di più che va trasmesso.

⁵³ Si sa che il testo delle parole istituzionali, adottato per tutte le preghiere eucaristiche romane, è sempre identico. Così ha stabilito Paolo VI nella costituzione apostolica *Missale Romanum*: « ... in considerazione delle ragioni di ordine pastorale, e al fine di facilitare la concelebrazione (*ut concelebratio expeditius procederet*), abbiamo decretato che le parole del Signore in qualsiasi formulario del Canone siano sempre uguali. Pertanto vogliamo che in ogni Preghiera eucaristica esse siano così proferite: sopra il pane: *Accipite et manducate ex hoc omnes: Hoc est enim Corpus meum, quod pro vobis tradetur*; e sopra il calice: *Accipite et bibite ex eo omnes: Hic est enim calix Sanguinis mei novi et aeterni testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem* » (testo in *Missale Romanum* [1970], 13-14).

⁵⁴ Per le parole da pronunciare sul pane, la formula breve tramandata dal « *textus receptus* » del canone romano (*Hoc est enim corpus meum*) è stata integrata, sulla scorta della Volgata di *1Cor* 11,24 (*Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur*), alla luce della formula lunga che figura nel canone romano di AMBROGIO (*Hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur* [De sacramentis 4,21]). Per comprendere l'*iter* che, in occasione della discussione previa alla redazione di nuove preghiere eucaristiche, ha condotto all'adozione — anche per il canone romano — della formula lunga, cf. gli schemi di lavoro del *Cætus X* riprodotti in M. BARBA, *La riforma conciliare dell'“Ordo Missæ”*. *Il percorso storico-redazionale dei riti d'ingresso, di offertorio e di comunione*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2002, 489-495.

la base di una convergenza di argomentazioni storico-letterarie, linguistiche e teologiche, vedremo che è importante cogliere e rispettare a livello di traduzione la tonalità futura, giacché essa ci riporta al contesto preciso dell'istituzione « *pridie quam pateretur* ».

I participi greci *διδόμενον* [dato], *κλώμενον* [spezzato], *θρυπτόμενον* [fatto-in-pezzi], *ἐκχυννόμενον* [versato], variamente attestati nelle recensioni scritturistiche, nonché nell'esuberante ricchezza delle formulazioni della *lex orandi*, 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 future⁵⁵. La tonalità futura, propria di ogni oracolo profetico, si trova a volte esplicitata nelle antiche versioni latine, sia bibliche sia liturgiche, che attestano *quod tradetur / qui effundetur*⁵⁶. Tale fatto, sintomatico di un'intenzione teologica, ci autorizza ad affermare, sulla base delle considerazioni letterario-teologiche relative all'oracolo profe-

⁵⁵ Indipendentemente dal riferimento che qui facciamo all'oracolo profetico, va notato che la connotazione futura è comunemente riconosciuta in ambito esegetico. Prestando attenzione alla soggiacenza semitica, J. JEREMIAS scrive: « La forma del presente sorprende, ma si spiega in quanto l'ebraico e l'aramaico, diversamente dal greco, non possiedono forme diverse di participio per i diversi tempi. Il participio è a-temporale; la sua sfera temporale è determinata dal contesto. In particolare in aramaico il participio viene spesso usato per un avvenimento atteso nel prossimo futuro » (*Le parole dell'ultima cena*, Paideia, Brescia 1973, 219). E, in rapporto al greco neotestamentario, J. DUPONT afferma: « On ne peut conclure de ces présents que les disciples ont sous les yeux le corps du Seigneur déjà actuellement livré, son sang déjà actuellement versé. Le participe futur n'est presque plus employé par les auteurs du Nouveau Testament; c'est le présent qu'on emploie lorsqu'il s'agit, en particulier, d'un futur proche ou d'un futur certain... Il s'agit du corps qui va être livré, du sang qui est sur le point d'être versé » (*Ceci est mon corps, Ceci est mon sang*, in *Nouvelle Revue Théologique* 80 [1958] 1037-1038).

⁵⁶ È noto il disagio che le formulazioni future della Volgata e del canone romano creano per i teologi della manualistica classica. Costoro infatti, preoccupati di salvaguardare ai loro occhi una certa autonomia costitutiva del « sacrificio della cena (e della messa) » rispetto al « sacrificio della croce », pur optando per la connotazione presente, si videro costretti a giustificare le locuzioni future. Così si esprime J.B. FRANZELIN: « Verba scilicet græci textus: "quod pro vobis frangitur", significant directe sacrificium corporis Christi in statu cibi, et in obliquo sacrificium crucis ut terminum relationis; verba ut sunt in latina vulgata: "quod pro vobis tradetur", significant directe terminum relationis, et in obliquo sacrificium Eucharistiae, quod ad illum refertur » (*Tractatus de SS. Eucharistiae sacramento et sacrificio*, Romæ 1932⁵, 405; cf. L. BILLOT, *De Ecclesiae Sacramentis*, 1, Romæ 1931⁷, 620-621). Un simile discorso teologico, che tende a fondare l'indole sacrificale dell'ultima cena sui soli participi presenti, è qualificato da M. ZERWICK come « argumentum admodum precarium » (*Gracitas biblica*, Romæ 1966, § 283).

tico, che la formulazione futura dev'essere ritenuta normativa rispetto all'altra (*quod traditur / qui effunditur*), parimenti attestata⁵⁷.

La comprensione delle parole istituzionali come l'oracolo di promessa con cui il Signore Gesù, la vigilia della sua passione, si diede profeticamente, sotto il segno del pane spezzato e del calice del sangue versato, alla comunità del cenacolo, e per mezzo di essa alla Chiesa di tutti i tempi, apporta chiarificazioni fondamentali per la teologia eucaristica. Essa pone in luce a un tempo la diversità e l'intimo nesso che corre tra l'ultima cena, la morte-risurrezione del Signore e le nostre messe. Questi tre momenti, pur essendo diversi in rapporto alle rispettive coordinate spazio-temporali, sono di fatto destinati a divenire nel rito un unico e medesimo momento, quello cioè della nostra rappresentazione sacramentale al sacrificio della croce, attraverso la formale ripresa, non solo dei segni appositamente dati nell'ultima cena, ma delle parole stesse con le quali essi ci furono dati.

Inoltre, tale comprensione ci obbliga a intendere le parole istituzionali nella loro interezza e nella loro finalità dinamico-sacramentale. Infatti la loro portata non si ferma alle espressioni « Questo è il mio corpo/sangue », per concludere, in chiave di teologia statica, unicamente alla presenza reale. Ne risulterebbe una visione monca e gravemente riduttiva del mistero stesso. La portata teologica delle parole istituzionali e la conseguente comprensione dinamico-sacramentale della presenza reale si riferiscono alle espressioni nella loro integralità, quale risulta dalla lettura comparata delle redazioni bibliche e dalle recensioni liturgiche soprattutto orientali, sempre preoccupate di integrare ed equilibrare la trasmissione delle parole del Signore⁵⁸.

⁵⁷ Nelle antiche testimonianze latine la forma futura è rappresentata da *tradetur* (*1Cor* 11,24 [Vg]); *confringetur* (anafora della Tradizione Apostolica; *De sacramentis* 4,21); *effundetur* (*Mt* 26,28 [Vg]; *Mc* 14,24 [Vg]; canone romano; CIPRIANO, *Ep.* 63,9 [CSEL 3/2, 708]); *fundetur* (*Lc* 22,20 [Vg]). Per la forma presente si ha *effunditur* (anafora della Tradizione Apostolica) e *datur* (*Lc* 22,19 [Vg]).

⁵⁸ Un'esegesi biblico-liturgica delle parole istituzionali induce a considerare la formula lunga (ad es.: « Questo è il mio corpo che sarà dato per voi ») come primaria, e la formula breve (ad es.: « Questo è il mio corpo ») come derivata per abbreviazione da quella; e non viceversa. Pertanto in *Mt/Mc* la mancata esplicitazione della finalità nei confronti del pane dev'essere intesa e completata alla luce di *Lc/1Cor*, e di quanto *Mt/Mc* stessi dicono nei confronti del calice. Analoghe riduzioni si notano presso i Padri: GIUSTINO, pur citando le formule di *Mt/Mc*, abbrevia in rapporto al calice (*Prima Apologia* 66,3); CIRILLO DI GERUSALEMME, pur citando *1Cor* 11,23-25, abbrevia in rapporto al pane (*Catechesi mistagogiche* 4,1). Un esempio di reciproca riduzione alternata risulta dalla comparazione tra il canone romano e il corrispondente frammento ambrosiano (*De sacramentis* 4,21-22): mentre il canone romano abbrevia la formula relativa al pane, il frammento contenuto nella catechesi ambrosiana abbrevia la formula relativa al calice. Accanto a queste considerazioni, che depongono in favore

Se dalle espressioni latine *quod pro vobis tradetur / qui pro vobis effundetur* passiamo a considerare le traduzioni, notiamo in particolare che il traduttore italiano, oltre a ignorare in entrambi i casi la connotazione futura a beneficio di una implicita connotazione presente (« [che è] *offer-to* / [che è] *versato* »)⁵⁹, si è contentato per la formula del pane di parafrasare liberamente la proposizione che esprime la finalità. Infatti tra *quod pro vobis tradetur* e *offer-to in sacrificio per voi*⁶⁰ la distanza è così grande che solo le buone intenzioni dei traduttori di allora sono riuscite a colmarla. Nel tradurre le parole istituzionali sarebbe bene attenersi al tenore delle parole istituzionali stesse, rinunciando pertanto a proiettare su di esse una problematica sacrificale che non è loro⁶¹.

In rapporto alla duplice dichiarazione istituzionale sarebbe più semplice e, in ogni caso, più esatto dire: *che sarà consegnato* (oppure: *che sta per essere consegnato*) e *che sarà versato* (oppure: *che sta per essere versato*). La costruzione perifrastica futura ha il vantaggio di evidenziare

dell'originarietà della formula lunga sia per il pane che per il calice, va comunque riconosciuta nei testi anaforici la consueta tendenza ad ampliare, in parte anche per esigenze di simmetria, le parole istituzionali (cf. ad es. la frequente integrazione, nelle anfore orientali, dell'espressione « in remissione dei peccati » in rapporto al pane).

⁵⁹ L'opzione per la connotazione presente risente della tesi di scuola volta a salvaguardare una certa autonomia del « sacrificio della cena (e della messa) » rispetto al « sacrificio della croce » (cf. *supra* 206⁵⁶; cf. inoltre GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* 215¹⁵³).

⁶⁰ È noto che il motivo addotto da molti vescovi e teologi in favore del ripristino della formula lunga, tramite l'aggiunta della clausola *quod pro vobis tradetur*, era di ovviare al pericolo di una comprensione esclusivamente conviviale, e pertanto non sufficientemente sacrificale, della messa (cf. A. BUGNINI, *La riforma liturgica [1948-1975]*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1983, 377.446-447; BARBA, *La riforma conciliare* 489.494). Ciò detto, dobbiamo prendere atto che la traduzione « offerto in sacrificio per voi », adottata dal messale italiano, ricade nell'eccesso opposto, calcando la dimensione sacrificale in una misura che il testo biblico-anaforico non sopporta.

⁶¹ La duplice dichiarazione istituzionale non consente di riguardare immediatamente la morte di Gesù come azione sacrificale. Se prestiamo attenzione in particolare all'espressione ἄϊμα ἐκχυννόμενον [sangue che sta per essere versato], notiamo che nel cenacolo Gesù annuncia la propria morte in termini assolutamente esistenziali come la soppressione violenta di una vita, ossia come un omicidio; e come tale essa si compirà l'indomani sul Calvario. È solo a partire dalle ripresentazioni rituali che l'accettazione volontaria da parte di Cristo della sua morte, superando le coordinate di spazio e di tempo nelle quali fu posta, assurge a eterno presente e a sacrificio *ephàpax* della nuova alleanza, come vuole la lettera agli Ebrei. Infatti la Chiesa post-pentecostale riconosce nell'avvenuta morte di Gesù il compimento delle profezie in merito alla redenzione vicaria. Con questa puntualizzazione terminologica si vuole semplicemente ricordare che nel contesto anaforico la terminologia sacrificale, siccome presenta una specifica connotazione sacramentale, ha un preciso momento in cui intervenire. Questo non è dato dalle parole istituzionali, bensì dall'*anamnesi*. In essa la Chiesa in preghiera, dichiarando che sta offrendo « il pane santo e il calice di eterna salvezza », dichiara in pari tempo che lo fa « in memoriale della sua morte e risurrezione », ossia al fine di venire salvificamente coinvolta nell'evento centrale della nostra redenzione.

meglio il riferimento delle parole istituzionali al futuro immediato della morte di Gesù in croce⁶².

In vista di una revisione, il traduttore italiano dovrebbe dunque preoccuparsi — come peraltro hanno fatto altri traduttori⁶³ — di rispettare la connotazione futura contenuta tanto nell'espressione *quod pro vobis tradetur* quanto nell'espressione *qui pro vobis effundetur* del Messale Romano. Un eloquente esempio di adeguamento della « traduzione » alla « tradizione » ci è stato offerto dalla Chiesa brasiliana. Infatti i vescovi del Brasile si sono fatti promotori presso la competente autorità romana di una coraggiosa revisione, conclusasi con l'approvazione in data 24 luglio 1990 — per tutte le Chiese di espressione portoghese — di una nuova traduzione delle parole istituzionali anaforiche che rispetta pienamente la connotazione futura⁶⁴.

4.7. Come rispettare nella traduzione la consequenzialità logica dell'epiclesi e dell'anamnesi?

Il primo fattore letterario che balza agli occhi in apertura della sezione epicletica del canone romano è la particella logica *igitur* [dunque]. Non si tratta in alcun modo di una particella espletiva⁶⁵, che possa di-

⁶² Sulla distinzione tra futuro immediato e futuro lontano cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 85-102.

⁶³ Riportiamo alcuni esempi di traduzioni liturgiche adeguate, in quanto rispettose della connotazione futura: (inglese) « This is my body *which will be given up* for you... This is the cup of my blood..., *it will be shed* for you... »; (castigliano) « Esto es mi cuerpo, *que será entregado* por vosotros... Éste es el cáliz de mi sangre..., *que será derramada* por vosotros... »; (malgascio) « Vátako ity, *hatólotra* [che sta per essere offerto] ho anaréo... Kalísy mísy ny ráko ity, ra... *halátsaka* [che sta per essere versato] ho anaréo... »; (portoghese [nuova traduzione approvata il 24.7.1990]) « Isto é o meu corpo, *que será entregue* por vós... Este é o cálice do meu sangue..., *que será derramado* por vós... ». Decisamente meno felice era la precedente traduzione portoghese, che faceva ricorso a un verbo presente: « Isto é o meu corpo, *que é dado* por vós... Este é o cálice do meu sangue..., *que é derramado* por vós... ». Il tedesco si contenta di un presente che potrebbe avere una certa connotazione futura: « Das ist mein Leib, der für euch *hingegen* wird... Das ist der Kelch..., mein Blut, das für euch... *vergossen* wird... ». Il francese oscilla incomprensibilmente tra « Ceci est mon corps *livré* pour vous... » e « Ceci est la coupe de mon sang..., *qui sera versé* pour vous... ».

⁶⁴ Ringrazio il prof. Francisco Taborda, della Facoltà Teologica di Belo Horizonte, per avermi segnalato la *Nota explicativa sobre a nova tradução das palavras da consagração* [Nota esplicativa sulla nuova traduzione delle parole della consacrazione] redatta dal vescovo incaricato della liturgia nel quadro della Conferenza episcopale del Brasile, Dom Clemente José Carlos Isnard osb (per la riproduzione del testo tradotto cf. *infra* 343-346).

⁶⁵ « *Igitur* n'a guère qu'une valeur explétive », scriveva N.M. DENIS-BOULET nella prima edizione di *L'Église en prière* (Paris 1965, 402). E precedentemente, nel darci una sua traduzione, B. BOTTE annotava: « Nous omettons *igitur* qui, dans le latin du IV^e siècle, n'est pas plus fort que le grec δέ » (B. BOTTE & CH. MOHRMANN, *L'Ordinaire de la Messe. Texte cri-*

spensarci dal prestarvi attenzione. Posta nella giuntura tra le due sezioni, la particella del *Te igitur* svolge funzione strutturale⁶⁶, e va intesa alla luce di quelle particelle affini, che si dispongono nel solco tracciato dalla locuzione veterotestamentaria *w^{ec}attà / καὶ νῦν* [e ora]. Essa evidenzia l'articolazione tra la sezione anamnético-celebrativa e la sezione epicletica. È un peccato che il traduttore italiano abbia sistematicamente ignorato, tanto la particella *igitur* del canone romano e della IV preghiera eucaristica, quanto la particella *ergo* delle preghiere eucaristiche II e III.

In riferimento al canone romano facciamo notare che la funzione della particella logica *igitur* [dunque] in apertura della sezione epicletica non va confusa con la funzione dell'altra particella logica *unde* [perciò], che si trova in apertura dell'*anamnesi*. Se è importante riconoscere la funzione strutturale di entrambe, altrettanto importante è sapere che esse intervengono su piani di struttura diversi. Infatti la particella logica *igitur* opera qui a livello dell'articolazione tra le due sezioni; invece la particella *unde* qui opera a livello dell'articolazione tra quei due elementi di sezione che sono il *racconto istituzionale* e l'*anamnesi*.

Infatti, tramite l'*ordine di iterazione*, ogni *anamnesi* è saldamente ancorata al *racconto istituzionale* da un duplice aggancio verbale. Il primo consiste nella corrispondenza tra « in memoriale » (εἰς ἀνάμνησιν / *in memoriam*) e « facendo-memorale » (μεινήμενοι / *memores*)⁶⁷; l'altro

tique, traduction et études, Louvain 1953, 75). Si veda la risposta « ad hominem » da parte di J.A. JUNGSMANN in *La Maison-Dieu* 87, 1966, 66⁸.

⁶⁶ Il testo più eloquente che possiamo mettere in parallelo con il *Te igitur* del canone romano è la preghiera romana di benedizione del crisma, la cui sezione precativa inizia appunto con le parole « *Te igitur deprecamur, Domine, Sancte Pater, omnipotens aeternus Deus...* ».

⁶⁷ L'espressione « in memoriale di me », mentre offre lo spunto per opportune mistagogie sulla dinamica realistico-sacramentale legata all'impiego cultuale della nozione di *memoriale* (in ebraico: *zikkaròn*; in siriano: *dukràna*), non presenta gli inconvenienti derivanti da un'interpretazione psicologica e soggettiva dell'espressione « in memoria di me » (cf. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* 237²²⁰). È proprio per evitare il pericolo di una comprensione debole che gli esperti del *Cæsus X* avevano proposto di sostituire la formula « in mei memoriam » del canone romano con la formula — adottata poi dal Messale di Paolo VI per tutte le preghiere eucaristiche — « in meam commemorationem ». La motivazione addotta così recitava: « Hodie [memoria] facilius intelligi posset de recordatione mere psychologica, dum verbum "commemoratio" facilius innuit sensum de signo obiectivo concreto » (BARBA, *La riforma conciliare* 491; cf. *ib.* 495 [« ... sensum concretum obiectivum et ideo sacramentalem... »]; inoltre cf. BUGNINI, *La riforma liturgica* 378). Se nella futura revisione della traduzione italiana si optasse per l'espressione « Fate questo in memoriale di me » (invece di « ... in memoria di me »), si evidenzerebbe meglio il nesso del *racconto istituzionale* con la successiva *anamnesi*, che peraltro le attuali traduzioni già avviano con l'espressione « Celebrando il memoriale... » (preghiere eucaristiche II e III), o perlomeno facendo già ricorso al termine « memoriale » (canone romano e preghiera eucaristica IV).

è dato dalla costante presenza di una particella logico-modale, del tipo « perciò », « dunque » (ὅν / *unde*, o *igitur*).

Per mettere in luce la consequenzialità tra *racconto* e *anamnesi*, facciamo ricorso a uno schema parafrasato. Il *racconto* termina con le parole: « Fate questo in memoriale di me! », cioè « Fate questo [segno del pane e del calice] in memoriale di me [morto e risorto]! ». Nel riprendere il discorso orazionale al Padre, il celebrante potrebbe dire: « È precisamente quello che stiamo facendo ». Tuttavia, esprimendosi in conformità con la tradizione, egli dice: « Facendo dunque il memoriale della sua morte e risurrezione, noi ti offriamo il pane e il calice ».

Essenziale per comprendere la logica dell'*anamnesi* è ravvisare nell'unico movimento anamnetico le sue due componenti fondamentali e inseparabili, e cioè: la *dichiarazione anamnetica* (« Memores igitur mortis et resurrectionis eius⁶⁸... ») e la *dichiarazione offertoriale* (« ... offerimus tibi panem et calicem »). È significativo notare che la compagine sintattica delle anafore greche e latine dà costantemente la *dichiarazione anamnetica* come proposizione participiale, e la *dichiarazione offertoriale* come proposizione principale⁶⁹.

Dell'*anamnesi* del canone romano, considerata nel testo latino, altro non possiamo dire se non che essa attua superbamente la norma. In particolare il suo solenne « cursus » letterario rappresenta in questo caso anche un perfetto « cursus » teologico.

Il traduttore italiano della terza edizione del Messale Romano-Italiano dovrà essere più avveduto di quanto non siano stati i colleghi che si sono occupati delle precedenti edizioni. Questi, non avendo prestato alcuna attenzione alla struttura dell'*anamnesi*, hanno snaturato del tutto l'*anamnesi* del canone romano. Per cogliere l'incongruenza della loro traduzione, disponiamo di seguito il testo latino, l'ottima versione che si legge nel Messale *ad interim* del 1965 e quella che figura nella prima e seconda edizione del Messale Romano-Italiano.

Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, eiusdem Christi Filii tui, Domini nostri, tam beatæ passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in cælos gloriosæ ascensionis, offerimus præclaræ maiestati tuæ de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hos-

⁶⁸ Mentre l'anafora della Tradizione Apostolica nella sua essenzialità si limita a menzionare unicamente i due riferimenti obbligati di ogni *anamnesi* (morte-risurrezione), altre anafore li ampliano, prolungando rispettivamente la morte nella passione, croce e sepoltura, e la risurrezione nell'ascensione, sessione alla destra e ritorno glorioso.

⁶⁹ L'*anamnesi*, considerata sulla base delle sue costanti letterarie, appare come il momento offertoriale per eccellenza di tutta la celebrazione eucaristica, con l'esclusione di ogni altro possibile momento concorrente.

tiam immaculatam, panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ (*Missale Romanum*).

Perciò, Signore, noi tuoi ministri e il tuo popolo santo celebriamo la memoria della beata passione, della risurrezione dai morti, e della gloriosa ascensione al cielo di Cristo tuo Figlio e nostro Signore, e offriamo alla tua maestà divina, tra i doni che ci hai dato, la vittima pura, santa e immacolata, pane santo della vita eterna e calice dell'eterna salvezza (*Messale Romano-Italiano*, 1965).

In questo sacrificio, o Padre, noi tuoi ministri e il tuo popolo santo celebriamo il memoriale della beata passione, della risurrezione dai morti e della gloriosa ascensione al cielo del Cristo tuo Figlio e nostro Signore; e offriamo alla tua maestà divina, tra i doni che ci hai dato, la vittima pura, santa e immacolata, pane santo della vita eterna e calice dell'eterna salvezza (*Messale Romano-Italiano*, 1973 e 1983).

Ci domandiamo: come ha potuto l'*incipit* latino « Unde et memores » trasformarsi nell'*incipit* italiano « In questo sacrificio⁷⁰, o Padre »? Come ha potuto la particella logico-modale *unde* volatilizzarsi nella traduzione del canone romano e nella IV preghiera eucaristica? E come ha potuto fare altrettanto la particella *igitur* che avvia l'*anamnesi* della II e della III preghiera eucaristica? Un minimo di rigore linguistico e un po' di aderenza alla teologia dell'*anamnesi* l'avrebbero sconsigliato.

Il fatto che nelle preghiere eucaristiche la particella che articola *racconto* e *anamnesi* sia sempre presente, mentre invece la particella che articola le due sezioni talvolta non compare⁷¹, dev'essere inteso alla luce della specifica compagine anaforica, preoccupata di evidenziare la consequenzialità che si stabilisce intorno all'*ordine di iterazione*. In nessun modo ciò dovrà essere inteso a scapito della fondamentale bipartizione strutturale, immancabilmente attestata da tutti i formulari anaforici.

La diversa funzione strutturale delle particelle logiche ci convince dell'importanza primaria che va riconosciuta alla nozione di struttura letteraria⁷². Essa non genera semplicemente un discorso letterario, bensì un

⁷⁰ Molto spesso si accusa il canone romano di essere troppo carico di tematica sacrificale (cf. le espressioni « sacrificia illibata », « sacrificium laudis », « sacrificium Abrahæ », « sanctum sacrificium »). Siccome questa tematica il canone romano già la possiede in abbondanza, non è affatto il caso di accrescerla ulteriormente, come ha fatto il traduttore italiano parafrasando le parole istituzionali sul pane e l'*incipit* anamnetico.

⁷¹ La funzione della particella veterotestamentaria *w^εε^εattà / καὶ νῦν* [e ora], come pure delle locuzioni analoghe, non è di generare la struttura, bensì di evidenziarla. Per una spiegazione della sua possibile assenza nei formulari anaforici cf. GIRAUDO, *La struttura letteraria* 359-360.

⁷² I criteri di struttura letteraria, mentre indicano al redattore e al traduttore le particelle logiche da inserire nel formulario orazionale e quindi da rispettare, parimenti lo dissuadono da

discorso sommamente teologico, che nella sua tensione a un tempo letteraria e teologica racchiude tutta la teologia dell'eucaristia.

4.8. *Come curare gli agganci tematico-verbali e come tradurre le assonanze?*

Se materialmente l'assemblea partecipa alla preghiera eucaristica per lo più in condizione di ascolto, tanto che sono ancora assai comuni le espressioni « sentir messa » o « ascoltare messa », dal punto di vista teologico le cose non stanno così. Teodoro di Mopsuestia afferma: « ... il sacerdote in questo momento è la lingua comune della Chiesa... »⁷³; e Giovanni Crisostomo: « ... egli non pronuncia affatto la preghiera eucaristica da solo, ma anche l'intero popolo [la pronuncia con lui] »⁷⁴. Pertanto, pur essendo fisicamente « orecchi che ascoltano », teologicamente l'assemblea è « bocca che parla ».

Di ascolto si tratta, ma di ascolto attivo. I fedeli devono esservi educati. Il traduttore dal canto suo è tenuto a curare i testi in modo da favorirli. Sarà sufficiente rispettare le norme che presiedono alla tecnica della proclamazione orale, giunte a noi attraverso l'esperienza collaudata del passato e ben chiare alla mente degli antichi redattori dei testi liturgici. Dovrà in particolare prestare attenzione alle assonanze e agli agganci tematico-verbali per avvalersene in modo adeguato.

Le assonanze aiutano l'assemblea a intervenire puntualmente ogni volta che è prevista un'acclamazione. Si tratterà pertanto di evitare con cura un'assonanza là dove non è previsto nessun intervento da parte dell'assemblea. È questo il caso della chiusa *per Christum Dominum nostrum* a metà *prefazio*. Così come giace, tale espressione fa difficoltà a motivo dell'assonanza, che nel momento celebrativo finisce per attrarre un gran numero di *Amen* da parte di fedeli distratti. Anche se di per sé questa chiusa cristologica è attestata nella tradizione dei *prefazi* romani, oggi, con la proclamazione del canone in lingua viva e ad alta voce, bisogna assolutamente evitarla. Sarà sufficiente modificare l'ordine delle

un loro inserimento anomalo e casuale. Un esempio di ricorrenza anomala è la locuzione « nunc ergo » che figura nella prima *intercessione* della IV preghiera eucaristica. Questa volta, stranamente — chissà perché? — il traduttore si è industriato a tradurla (« Ora, Padre, ricordati di tutti quelli... »). Se il redattore e il traduttore avessero prestato una pur minima attenzione alla nozione di struttura, questa avrebbe loro ricordato che le *intercessioni* non costituiscono un nuovo avvio della supplica: esse non fanno altro che prolungare e allargare alle varie porzioni di Chiesa la domanda precedentemente formulata dall'*epiclesi sui comunicanti*.

⁷³ TEODORO DI MOPSUESTIA, *Seconda omelia sulla messa* 5, in R. TONNEAU & R. DEVRESSE (edd.), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction photographique du ms. Mingana Syr. 561*, Città del Vaticano 1949, 540-541.

⁷⁴ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia XVIII in 2Cor* (PG 61, 527).

parole e dire, ad esempio, « per Cristo, Signore nostro », oppure ampliare la clausola, in una maniera analoga a quanto è stato fatto nella preghiera eucaristica II (« per Iesum Christum, Filium dilectionis tuæ »).

Gli agganci tematico-verbali aiutano l'assemblea a riconoscersi parte attiva a mano a mano che il formulario viene proclamato dalla viva voce del presidente. Un esempio di aggancio tematico prezioso e indispensabile è offerto dalle parole « Mistero della fede ». Queste provocano, da parte dei fedeli, l'*acclamazione anamnetica* che il Messale di Paolo VI ha regalato alla liturgia latina, mutuandola da numerose liturgie orientali. Con essa l'assemblea mostra di aver così ben compreso l'intimo nesso che corre tra il comando di Cristo « Fate questo in memoriale di me! » e la celebrazione in corso, da percorrere la voce del celebrante acclamando direttamente Cristo:

Annunziamo la tua morte, Signore,
proclamiamo la tua risurrezione,
nell'attesa della tua venuta!

L'odierno Messale Romano, oltre a questa prima formula che è di certo la più felice a causa della sua tematica schiettamente anamnetica, propone altre due formule alternative. Di queste, l'una (« Ogni volta che mangiamo di questo pane e beviamo a questo calice, annunziamo la tua morte, Signore, nell'attesa della tua venuta »), sebbene faccia intervenire in anticipo la tematica comunionale, è accettabile; l'altra appare decisamente anomala a motivo della configurazione precativa (« Tu ci hai redenti con la tua croce e la tua risurrezione: salvaci, o Salvatore del mondo »)⁷⁵.

Nella redazione di eventuali nuove formule sarà bene tener presente che l'*acclamazione anamnetica* va modellata sulla dichiarazione anamnetica dell'*anamnesi* che essa anticipa. Così inteso, il nesso tra *ordine di iterazione* e *anamnesi*, non solo non soffre diminuzione a causa dell'*acclamazione*, bensì ne esce rafforzato; ovviamente a condizione che il contenuto di questa sia davvero anamnetico.

Visto il successo che ha riscosso e riscuote tuttora l'introduzione nella liturgia romana dell'*acclamazione anamnetica*, forse sarebbe il caso di pensare alla possibilità di introdurre altre acclamazioni, in particolare quelle *acclamazioni epicletiche* che puntualizzano l'*epiclesi sui comunicanti* e le successive *intercessioni*. La stessa liturgia romana ha già al suo attivo sperimentazioni quanto mai riuscite in tal senso.

⁷⁵ In latino la forma precativa è ancor più accentuata: « Salvator mundi, salva nos, qui per crucem et resurrectionem tuam liberasti nos ».

Nella preghiera eucaristica del Messale Zairese⁷⁶, dopo l'*epiclesi sui comunicanti* (« Manda il tuo Spirito sopra di noi: che ci raduni, che noi siamo una sola cosa »), l'assemblea acclama: « Signore, che il tuo Spirito ci raduni, che noi siamo una sola cosa! ». Così pure, dopo l'*intercessione* per la Chiesa gerarchica e dopo l'*intercessione* per i Defunti, l'assemblea torna ad acclamare: « Signore, ricordati di tutti loro! ».

Acclamazioni, tanto anamnetiche quanto epicletiche, sono state introdotte in particolare nella preghiera eucaristica II per le messe con i fanciulli. Desidero attirare l'attenzione sull'*acclamazione epicletica* che ne contrappunta le *intercessioni*. Per cogliere la bontà della formula, occorre considerarla sulla base della formulazione latina che, nella versione *ad interim*⁷⁷, così recita: « Unum corpus sint ad gloriam tuam ». Naturalmente, il nerbo dell'intervento assembleare sta nella prima parte dell'espressione, cioè « Unum corpus sint! », gridata prima in riferimento alle componenti della Chiesa gerarchica, poi a beneficio di quanti, vivi o morti, sono a noi legati da vincoli di parentela o di amicizia, e infine pensando alla Chiesa dei Santi.

Ovviamente, sotto il profilo redazionale, il discorso circa le acclamazioni assembleari torna a riproporre l'attenzione da prestare al meccanismo degli agganci verbali e delle assonanze. Per convincersene basta osservare quanto succede allorché, in assenza di un'assemblea di fedeli, ci si trova a celebrare l'eucaristia tra soli presbiteri. In questo caso, essendo di natura sua assembleare, l'*acclamazione anamnetica* non dovrebbe aver luogo. Invece tanto il presidente quanto i concelebranti si sono talmente abituati al meccanismo delle assonanze — ma in questo caso sbagliano! — che, se dopo il « Fate questo in memoria di me » non parte « Mistero della fede! ecc. », non può ripartire la successiva *anamnesi*.

Siccome l'*acclamazione anamnetica* non è altro che un'anticipazione sulle labbra dell'assemblea di quanto il celebrante sta per dire nell'*anamnesi*, mi si consentano ancora due osservazioni intese a favorire nella prassi celebrativa il nesso tra questi due elementi associati.

La prima osservazione concerne la formula stessa della monizione di avvio. Dal momento che sono state adottate tre formule di acclamazione, sarebbe bene che ognuna disponesse di una monizione di avvio propria, ossia che, accanto a *Mysterium fidei!*, vi fossero altre due monizioni specifiche, intese a evitare inutili e fastidiosi interventi — a volte fatti dallo stesso celebrante — del tipo: « Adesso prenderemo la seconda/terza formula! ».

⁷⁶ Cf. GIRAUDO, *Pregchiere eucaristiche* 310-313; ID., *In unum corpus* 421.

⁷⁷ Nella recensione introdotta come appendice al *Missale Romanum*³ l'*acclamazione* è ora troppo diluita (« Unum corpus, unus spiritus sint ad gloriam tuam, Domine »).

La seconda osservazione riguarda invece la competenza nel formulare la monizione di avvio. Nel pieno rispetto della rubrica che riserva attualmente l'avvio dell'*acclamazione anamnetica* al celebrante, ci auguriamo che in una prossima revisione delle rubriche si tenga presente che essa è una monizione tipicamente diaconale, non-presidenziale. Il presidente infatti è impegnato in prima persona nel discorso orazionale a Dio Padre, né può distogliere la « tensione del cuore »⁷⁸ da Dio Padre fino a che la preghiera eucaristica sia terminata. Spetterebbe pertanto al diacono cantare la formula di avvio « Mistero della fede! » o una delle eventuali altre monizioni alternative, così da avviare in canto l'acclamazione dell'assemblea. In assenza del diacono, la monizione di avvio potrebbe essere lodevolmente affidata all'accollito istituito.

4.9. *Il traduttore come « redattore » di un'intercessione propria per la Chiesa locale: con la Chiesa italiana, oltre la Chiesa italiana*

Un passo dell'istruzione *Eucharistiae participationem* illustra bene sia il contesto che ha visto sorgere le preghiere eucaristiche rispettivamente della Chiesa svizzera e della Chiesa zairese/congolese, sia quello che ancora potrebbe vederne sorgere altre. Così si esprimeva nel 1973 la Congregazione per il Culto Divino:

Salva restando l'unità del rito romano, [la Sede Apostolica] non mancherà di prendere in considerazione (*considerare non renuet*) le legittime richieste ed esaminerà benevolmente (*benigne perpendet*) le domande che le saranno rivolte dalle Conferenze episcopali in vista dell'eventuale redazione e introduzione nella liturgia, in particolari circostanze, di una nuova preghiera eucaristica. Essa proporrà le norme da seguire nei casi particolari⁷⁹.

A cominciare dal 1973 la porta fu dunque aperta alla redazione di nuove preghiere eucaristiche, una redazione lasciata non già alla discrezione di qualunque sconsiderato innovatore, bensì all'iniziativa prudente delle Conferenze episcopali che ne avessero fatto richiesta alla Santa Sede.

Tuttavia, se si considera il lavoro al quale si sobbarcarono, al loro tempo, gli esperti tanto della Conferenza episcopale svizzera quanto del-

⁷⁸ Sulla « tensione del cuore », stabilita dal secondo membro del *dialogo invitatorio*, cf. GIRAUDD, *In unum corpus* 287-290.

⁷⁹ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Eucharistiae participationem* 6, in *Acta Apostolicae Sedis* 65 (1973) 342.

la Conferenza episcopale zairese⁸⁰, bisognerà convenire che la redazione di una preghiera eucaristica è impresa assai impegnativa. Essa richiede molteplici competenze, che ci dovremmo augurare di trovare riunite in una stessa persona. Infatti coloro che si dedicassero a questo compito dovrebbero avere familiarità sia con le risorse dell'antropologia religiosa della propria area, sia con le ricchezze della *lex orandi*, colta ai diversi strati della tradizione delle Chiese. Qualora l'una o l'altra di queste competenze venisse meno, il risultato sarebbe sicuramente compromesso.

È importante che le Conferenze episcopali che desiderano impegnarsi in questo senso prendano tutte le precauzioni necessarie per garantirsi la riuscita. Il documento romano precisa che un simile progetto potrebbe essere messo in cantiere, non in qualsiasi circostanza, ma « in alcune circostanze (*peculiaribus in adiunctis*) », cioè quando lo suggerisce una situazione particolarmente importante. Potrebbe essere il caso di un Sinodo nazionale o di un insieme di diocesi che fanno capo a una regione conciliare.

Ma che cosa prevede la normativa romana in circostanze più ordinarie? La risposta si trova più oltre nello stesso documento *Eucharistiae participationem*: la tradizione romana, pur distinguendosi dalle altre per la fissità del testo eucaristico, ammette tuttavia la possibilità di accogliere alcune varianti. Dopo aver ricordato il caso dei *prefazi* mobili, il cui numero è stato aumentato largamente allo scopo di arricchire l'azione di grazie, il documento romano menziona la variante rappresentata dalle *intercessioni* proprie:

... i nuovi libri liturgici offrono pure alcune formule variate di intercessione, che si possono inserire in ogni preghiera eucaristica, in rapporto alla sua specifica struttura, in celebrazioni particolari e in primo luogo nelle messe rituali. In tal modo si tiene conto di ciò che è proprio a una celebrazione particolare e si sottolinea che questa supplica è elevata in comunione con tutta la Chiesa... Nulla impedisce che le Conferenze episcopali per la loro regione, il Vescovo per il rituale proprio alla sua diocesi e l'Autorità competente per il rituale proprio alla sua famiglia religiosa, provvedano alla redazione degli elementi sopramenzionati (cioè prefazio e intercessioni), che sono suscettibili di variazioni, e che ne chiedano conferma alla Sede Apostolica⁸¹.

La possibilità di redigere un'*intercessione* propria a talune situazioni deve attirare l'attenzione di quanti sognano di poter inculturare i formu-

⁸⁰ Per il canone svizzero cf. A. HÄNGGI, *Das Hochgebet "Synode '72" für die Kirche in der Schweiz*, in *Notitiae* 27 (1991) 436-459.

⁸¹ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Eucharistiae participationem* 9-10, in *Acta Apostolicae Sedis* 65 (1973) 343-344.

lari romani nella storia e nella spiritualità della loro propria Chiesa locale o della propria famiglia religiosa⁸². Dato che ogni tradizione religiosa dispone di un potenziale eucologico originale e profondo, sarebbe conveniente che all'interno di ogni Chiesa diocesana e di ogni istituto religioso liturgisti competenti si impegnassero a studiare le espressioni di fede che hanno caratterizzato e caratterizzano tuttora la crescita delle proprie comunità, al fine di raccogliere, vagliare e inserire nel patrimonio dell'eucologia cristiana quanto di fatto già gli appartiene.

Se questo legittimo desiderio di specificità riceverà una risposta adeguata, noi avremo un giorno, accanto ai canoni svizzero-romano e zairese-romano, se non sempre altre nuove preghiere eucaristiche⁸³, perlomeno porzioni rappresentative di preghiera eucaristica. Queste non mancheranno di arricchire in una misura che non conosciamo, ma che non è difficile indovinare, immediatamente l'eucologia romana e in ultima analisi il *depositum Ecclesiae orantis*. Infatti, come il canone svizzero ha potuto arricchire e vivificare in una misura considerevole l'espressione liturgica di numerose Chiese nel mondo⁸⁴, così le *intercessioni* proprie che verranno redatte nelle lingue specifiche e in base alle culture religiose — ad esempio — delle giovani Chiese di Africa e Madagascar, così sensibili al *depositum fidei* degli Antenati⁸⁵, non mancheranno di arricchire e rivi-

⁸² Per la fisionomia spirituale di una Chiesa locale o di una famiglia religiosa è più vantaggioso poter disporre di una *intercessione* propria che non di un *prefazio* proprio. Trattandosi — ad esempio — della memoria di un Santo, l'*intercessione* è fatta apposta per domandare al Signore di poterne imitare le virtù. L'adozione poi di *intercessioni* proprie, in rapporto sia al santorale come al temporale, consentirebbe di liberare numerosi nuovi *prefazi* da quelle tematiche indebitamente parenetiche che oggi li invadono.

⁸³ Dicendo questo, non intendiamo affatto distogliere l'attenzione dall'eventuale redazione di qualche nuova preghiera eucaristica propria. È infatti questo il traguardo al quale, con grande prudenza e non minore competenza, le Chiese locali più preparate dovrebbero puntare.

⁸⁴ Penso in particolare agli spunti di inculturazione presi dal linguaggio del Vaticano II e opportunamente inseriti nelle *intercessioni* proprie. Sulla questione cf. GIRAUDO, *Preghiere eucaristiche* 127-136.

⁸⁵ Riproduco qui, a modo di saggio di studio, quella che potrebbe essere una *intercessione* anaforica modellata a partire da espressioni idiomatiche che figurano nelle preghiere ancestrali della Religione Tradizionale del Madagascar: « E per noi, che stiamo alla tua presenza in questo momento, ti chiediamo: proteggici per il bene, proteggici per la prosperità; fa' che la cura dei bimbi raggiunga il suo scopo, che il lavoro porti buoni frutti, che possiamo seminare e raccogliere, che la sventura resti a noi nascosta, che ci sia nascosta la calamità; fa' che ci sia concessa una lunga progenie, che i bambini sprizzino di gioia, che quelli dai capelli bianchi giungano a un'età veneranda; fa' che dai nipoti ci venga offerto il bastone, che con le rughe del nostro volto abbiano a trastullarsi i nipotini. Crescano rigogliosi come un banano selvaggio nel fondovalle: la loro esistenza sia forte come il cuore del tronco, la loro vita, lunga e duratura. Siano come l'acqua ai piedi del giunco: fresca la notte, fresca durante il giorno. Fa' che non veniamo privati della felicità, che non veniamo abbandonati da quanti sono favoriti dalla fortuna. Portaci il bene, portaci la prosperità. Dà a noi un'aspersione di acqua pura. Fa' che ab-

talizzare la preghiera delle vecchie Chiese dalle quali hanno ricevuto la fede.

Parlando dell'assenza della lavanda dei piedi nel rituale romano del suo tempo, Ambrogio si preoccupa di difendere e rivendicare la piena ortodossia della prassi milanese in questi termini:

In omnibus cupio sequi ecclesiam Romanam; sed tamen et nos hominis sensum habemus⁸⁶.

Applicando e adattando a loro stesse questa legittima e doverosa rivendicazione di diritti, le Chiese locali possono oggi ad una ad una dire: « ... anche noi abbiamo il senso dell'uomo, anche noi abbiamo il senso di Dio...! Ci sia concesso di formulare noi stesse la nostra preghiera liturgica, e in particolare quella preghiera somma che è l'eucaristia, in armonia con i doni di grazia che il Verbo Semiatore da sempre ha sparso a piene mani nei solchi fecondi della nostra propria storia ».

Nessuno nutra il timore che, per questo, le Chiese locali saranno meno « romane ». Al contrario: non solo non verrà meno la loro comunione di fede orante con la Chiesa-madre di Roma — e con il rito che storicamente hanno abbracciato —, ma di certo potranno essere di valido aiuto per ridare linfa alla preghiera delle altre Chiese.

Qui potrebbe verificarsi un provvidenziale arricchimento, analogo a quello che è legato alla storia del Pontificale Romano-Germanico, cioè di quel libro liturgico che, partito da Roma, tornava sistematicamente a Roma⁸⁷. D'altronde codesto sviluppo eucologico è del tutto parallelo a quello che Gregorio Magno riscontra nella Sacra Scrittura, quando afferma: *Divina eloquia cum legente crescunt*⁸⁸. Anche se il contesto della lettura cui Gregorio allude è da lui lasciato volutamente nel vago, — chi legge il testo sacro è infatti un singolare collettivo, che a un tempo legge

biamo la pelle dolce verso i vicini, che siamo testimoni di verità verso quanti con noi respirano, cosicché possiamo godere della pace qui sulla terra, come di una sicurezza che ci accompagna al sonno della sera ». Sulla questione cf. C. GIRAUDO, *L'eucologia anaforica tra istanze di inculturazione e fedeltà alla tradizione: per una crescita del "depositum Ecclesiae orantis"*, in *Ecclesia Orans* 16 (1999) 299-323.

⁸⁶ AMBROGIO, *De Sacramentis* 3,5.

⁸⁷ « Con questo Pontificale noi siamo in presenza di usi e testi liturgici romani adattati alla Germania del sec. X, ed è del massimo interesse per noi scoprire come questo adattamento è stato fatto. Ed effettivamente si può constatare che le nuove esigenze del tempo e del luogo, in cui il Pontificale doveva essere usato, vi furono introdotte con un rispetto tale del senso fondamentale della celebrazione originaria romana che, arrivato a Roma con gli imperatori Ottoni, il *Pontificale romano-germanico* poté essere utilizzato per la composizione del *Pontificale romano del sec. XII* » (A. NOCENT, *I libri liturgici*, in *Anàmnesis* 2, Marietti, Casale Monferato 1978, 166).

⁸⁸ GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem I, homilia* 7,8 (PL 76, 843d).

e ascolta —, possiamo dire che la sua intuizione si attua in pienezza allorché la Parola di Dio (« divina eloquia ») è proclamata davanti alla comunità culturale. Pertanto, mutuando e adattando l'assioma enunciato dal grande pontefice, anche noi dobbiamo dire: *Ecclesiae eloquia cum orante crescunt*, giacché la preghiera liturgica si qualifica nella misura in cui la Chiesa si raduna a pregare⁸⁹. È noto infatti che in antico l'eucologia (« Ecclesiae eloquia ») non nasceva mai a tavolino, ma si trasmetteva e si arricchiva ai ritmi delle celebrazioni.

5. Come abbiamo ricevuto, così dobbiamo tradurre

Allorché si accinge a tradurre un testo eucologico, soprattutto una preghiera eucaristica, il teologo della liturgia deve puntare contemporaneamente l'occhio della sua mente nella direzione che va dal presente al futuro e nella direzione che dal presente va al passato. Se intende davvero offrire alla comunità, che vive e celebra nel nostro oggi, un formulario armonico nella struttura e accessibile nella ricchezza e nell'attualità dei temi, egli non può ignorare che tale comunità culturale in tanto è protesa verso il futuro in quanto è radicata nel suo passato.

Oltre a spaziare in avanti e indietro, il liturgista dovrà poi puntare il suo occhio teologico anche a destra e a sinistra, ossia alle tradizioni sia dell'Oriente che dell'Occidente cristiano. Infatti l'Oriente e l'Occidente, secondo un'affermazione più volte ripresa da papa Giovanni Paolo II e divenuta ormai celebre, sono « i due polmoni con i quali la Chiesa respira »⁹⁰. Come i due polmoni non possono fare a meno di lavorare in sin-

⁸⁹ L'Antico Testamento ci offre un bell'esempio di crescita eucologica. Lo comprendiamo facilmente se disponiamo in lettura sinottica le preghiere di *Dn* 9,4-19 e di *Ba* 1,15-3,8. Va inoltre notato che tale crescita si accompagna a un fatto di traduzione: mentre gli oranti di *Dn* 9 pregavano in ebraico, gli oranti di *Ba* 1-3 pregano in greco. Ciò vuol dire che coloro che hanno trasposto il formulario da una lingua all'altra, più che preoccuparsi di un'aderenza materiale al modello che avevano ricevuto, si sono preoccupati di adeguarlo alle esigenze della loro presente situazione. Per un'analisi dei testi cf. GIRAUDO, *La struttura letteraria* 116-122; *Id.*, *Eucaristia per la Chiesa* 303-310.

⁹⁰ Pare che, nell'adozione di questa immagine, Giovanni Paolo II si sia ispirato a un'affermazione del poeta russo Viacheslaf Ivanoff. Riferendosi al suo passaggio dall'ortodossia al cattolicesimo, Ivanoff ebbe a scrivere: « Fu allora che mi sentii veramente *ortodosso*, nel pieno senso del termine; [fu allora] che ebbi coscienza di possedere il tesoro che era mio fin dal mio battesimo. Tuttavia un sentimento sempre più doloroso offuscava questa gioia, il timore cioè di non approfittare che parzialmente di questo tesoro vivente di santità e di grazia, come se dovessi respirare con una parte sola dei miei polmoni » (testo riferito da T. ŠPIDLÍK, *Un facteur d'union: la poésie. Viacheslaf Ivanoff [1866-1949]*, in *Orientalia Christiana Periodica* 33 [1967] 132-133).

cronia e in sintonia perfetta per ossigenare il corpo, così le tradizioni liturgiche d'Oriente e d'Occidente devono continuamente ossigenare l'organismo vivente tanto della Chiesa universale quanto di ogni Chiesa particolare, soprattutto in rapporto a quel momento di pienezza vitale che è la preghiera liturgica.

Nel rispetto della peculiarità di ogni singola tradizione, il liturgista è chiamato a vegliare sulla trasmissione genuina del patrimonio liturgico e a renderlo sempre più intelligibile. Per fare ciò non avrà che da riferirsi all'assioma che recita: « ... non si innovi nulla, se non ciò che è stato tramandato (*nihil innovetur, nisi quod traditum est*)... »⁹¹. Solo ciò che è stato trasmesso nella tradizione può essere oggetto di innovazione, una innovazione ovviamente intesa nel senso di adattamento alle esigenze del presente. Pertanto non ci sarà possibile rapportarci né al nostro presente né al nostro futuro, se non nella misura in cui continueremo a rapportarci al nostro passato. In altri termini: per ogni innovazione autentica, l'unico punto di partenza valido dev'essere la tradizione⁹².

Il redattore dei testi liturgici deve essere talmente figlio del suo tempo, da avvertire il proprio profondo radicamento nel tempo dei padri; e, viceversa, deve sentirsi talmente figlio dei suoi padri da respirare a pieni polmoni nel suo presente. Egli deve sentirsi talmente « romano », da trovarsi perfettamente di casa presso i testimoni delle venerande liturgie non romane.

⁹¹ L'assioma è contenuto nella risposta del papa santo Stefano I alle decisioni di un sinodo di vescovi africani presieduto da Cipriano, vescovo di Cartagine. È lo stesso san Cipriano che riporta, discutendola con grande acribia e senza peraltro accettarla, la risposta del pontefice. Ai vescovi africani che avevano stabilito di ribattezzare quanti erano stati battezzati nell'eresia, papa Stefano risponde: « Si qui ergo a quacumque hæresi venient ad vos, *nihil innovetur nisi quod traditum est*, ut manus illis inponatur in pænitentiam, cum ipsi hæretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum » (CIPRIANO, *Epist.* 74,1-2 [CSEL 3,2, 799; DS 110]). Per questo testo, alquanto delicato nel suo riferimento specifico alla controversia battesimale, propongo la traduzione seguente: « Se dunque alcuni, provenienti da qualsiasi eresia, verranno a voi, *non si innovi nulla, se non sulla base di* [oppure: *nel senso di*; o ancora: *a partire da*] *ciò che è stato tramandato*, cosicché si imponga loro la mano in vista della penitenza, giacché gli stessi eretici reciprocamente non battezzano affatto quanti vengono a loro, ma si danno un segno di comunione ». Pertanto il pontefice, che si appella alla prassi romana, mentre vieta fermamente di ribattezzare gli eretici (*nihil innovetur*), consente tuttavia, a partire da ciò che è stato tramandato, l'adattamento consistente nell'accogliermi attraverso l'imposizione della mano, in segno di conversione e di comunione (*nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in pænitentiam*).

⁹² Se, nel rispetto dell'assioma, proviamo a rovesciarne la formulazione, otteniamo: « Per ogni innovazione il punto di partenza resta la tradizione, naturalmente entro i limiti previsti dalla tradizione stessa ». Per un quadro delle varie sfumature che può assumere il nostro assioma, rinvio alla nota esegetica di A. D'ALÈS (*La théologie de Saint Cyprien*, Paris 1922, 380-388), di cui tuttavia non condivido l'interpretazione eccessivamente rigida.

Solo volgendo, con la stessa attenzione e con la medesima intensità, uno sguardo in avanti e l'altro indietro, uno sguardo a sinistra e l'altro a destra, il custode della *lex orandi* potrà comprendere l'*homo orans* di oggi, che nel suo presente è simile a un albero dalle ramificazioni distinte e complementari, dalla chioma frondosa e protesa al futuro, ma saldamente radicato in quel suolo da cui procede e dal quale trae la linfa vitale.

Nell'antica anafora di Addai e Mari la presente celebrazione eucaristica viene proiettata sulla tradizione ininterrotta dei padri attraverso una duplice dichiarazione. Anzitutto, con un unico verbo di forma finita che contraddistingue la proposizione principale, la comunità dichiara: « Anche noi tuoi servi... *abbiamo ricevuto* nel flusso delle generazioni la figura sacramentale che viene da te ». Quindi, con una serie di forme participiali subordinate, che dicono una proposizione sintatticamente dipendente e logicamente consequenziale alla principale, la stessa comunità precisa che, in questo momento, « noi stiamo appunto... *commemorando... e facendo* questo mistero grande e tremendo della passione e morte e risurrezione del Signore nostro Gesù Cristo »⁹³.

Oggi noi pure, al pari dei cristiani della Chiesa d'Oriente, dobbiamo preoccuparci di attuare e trasmettere alle future generazioni la tradizione che abbiamo ricevuto. Tuttavia codesta tradizione non è — né potrebbe essere — la fotocopia di un presunto originale fisso e immutabile. La tradizione è sempre l'originale che, adeguandosi al presente, si arricchisce e cresce. Così è stato per i testi della Sacra Scrittura; così dev'essere per le preghiere della Sacra Liturgia, prima fra tutte quella preghiera con la quale da sempre la Chiesa fa l'eucaristia.

⁹³ Per il testo e l'analisi dell'anafora cf. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* 455-464; ID., *In unum corpus* 352-360.