

IL LINGUAGGIO DEL MESSALE ROMANO

“*Translatio semper aptanda*”

Cesare GIRAUDO

Premessa. Questo articolo, redatto in vista della terza edizione del Messale Italiano, è stato pubblicato in *La Civiltà Cattolica* (2008 II 118-131 / n° 3788) con il titolo «Tradurre la preghiera eucaristica. Ma come tradurla?». Lo ripropongo con qualche ritocco al Lettore spagnolo, il quale – data la vicinanza delle due lingue e i problemi che ne risultano – dovrà semplicemente sostituire l’aggettivo “italiano”, ogni volta che ricorre nel testo, con l’aggettivo “castigliano”. Inoltre faccio presente che nell’incontro del 20-23 ottobre 2015 sceglierò (a) di restare nell’ambito della preghiera eucaristica, perché è esemplare; (b) di analizzare alcune espressioni tipiche per evidenziarne le ricchezze biblico-teologiche; (c) di sottolineare che il linguaggio sacrale non mortifica affatto la sensibilità dell’uomo di oggi – come alcuni temono –, ma gli consente di respirare in sintonia con le costanti della dimensione religiosa e con la grande Tradizione giudeo-cristiana.

Succede talvolta, ad esempio quando ci si raduna per riflettere sulla Parola di Dio, di incontrare qualcuno che con schiettezza disarmante domanda: «Ma non si potrebbe fare una traduzione che ci dispensi una volta per tutte da quei faticosi e fastidiosi riferimenti a lingue che non si parlano più?». Tocca allora a chi guida l’incontro trovare le argomentazioni più convincenti per spiegare che la traduzione perfetta e definitiva della Bibbia non esiste, né può esistere, e che pertanto dovremo contentarci di traduzioni sempre provvisorie, in grado cioè di rendere al meglio, nell’oggi concreto di una Chiesa in ascolto, il testo originario. Ora, il postulato di una *translatio semper aptanda*, come vale per i testi della Sacra Scrittura, così vale per le preghiere della Sacra Liturgia.

Le sfide di una liturgia autentica

Nel periodo intercorso tra l’annuncio e l’effettiva pubblicazione della terza edizione tipica del *Missale Romanum*, la Congregazione per il Culto Divino è intervenuta sull’uso delle lingue popolari nell’edizione dei libri della liturgia romana con la «Quinta istruzione per la retta applicazione della costituzione del Concilio Vaticano II sulla sacra liturgia», che ha per titolo *Liturgiam authenticam*¹. Scorrendo le pagine del documento, il liturgista si compiace dell’attenzione prestata alla «traduzione nelle lingue moderne» (n. 2), perché è importante che Dio Padre e l’assemblea liturgica possano interloquire sulla stessa lunghezza d’onda. Parimenti si rallegra quando l’istruzione ricorda che «il Concilio ecumenico Vaticano II [...] ha dato grande rilevanza ai riti liturgici [...] delle Chiese particolari, soprattutto orientali, illustri per veneranda antichità e che pertanto manifestano in vari modi la tradizione ricevuta dagli Apostoli attraverso i Padri» (n. 4).

Accingendosi ad esporre «in modo nuovo i principi di traduzione, ai quali ci si dovrà attenere, sia nella preparazione integrale delle future traduzioni, sia nella revisione dei testi già in uso», l’istruzione dichiara «necessario che si riconsideri la genuina nozione di tradu-

¹ La terza edizione tipica del *Missale Romanum*, approvata da Giovanni Paolo II il 10 aprile 2000 e pubblicata solo nel 2002, era stata annunciata dalla CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO con il decreto *Tertio ineunte millennio* del 20 aprile 2000. L’istruzione *Liturgiam authenticam* è del 28 marzo 2001. All’*Editio typica tertia* (2002) ha fatto seguito l’*Editio typica tertia emendata* (2008). Sul rapporto tra le due cfr. M. BARBA, «L’*Editio typica tertia emendata* del *Missale Romanum*», in *Rivista Liturgica* 93 (2008) 1098-1119.

zione liturgica, di modo che le traduzioni della sacra liturgia nelle lingue vernacole siano con sicurezza la voce autentica della Chiesa di Dio» (n. 7). Ribadisce poi che «le traduzioni vanno fatte direttamente dai testi originali, cioè dal latino per quanto riguarda i testi liturgici di composizione ecclesiastica, dall'ebraico, aramaico o greco, se è il caso, per quanto concerne i testi delle Sacre Scritture» (n. 24). Fa inoltre presente la necessità di elaborare, per ogni area linguistica, «uno stile sacrale, che si possa riconoscere come linguaggio propriamente liturgico» (n. 27). Raccomanda di non appiattare l'espressione liturgica con termini astratti e vaghi, dal momento che «la traduzione letterale di locuzioni che nella lingua popolare suonano inconsuete può di fatto stimolare l'interesse dell'uditore e dare l'occasione di trasmettere una catechesi» (n. 43). Siccome «i testi liturgici sono per natura destinati ad essere proclamati e ascoltati durante la celebrazione liturgica», l'istruzione sollecita i traduttori a prestare una particolare attenzione alle tecniche di trasmissione orale, quali sono la sintassi e lo stile, il tono solenne, l'allitterazione e l'assonanza, le immagini concrete e vivaci, le ripetizioni, il parallelismo e la contrapposizione, il ritmo (n. 59). Venendo a parlare delle preghiere eucaristiche, il documento non manca di ricordare che «il culmine dell'intera azione liturgica è la celebrazione della Messa, nella quale a sua volta la preghiera eucaristica o anafora occupa il primo posto. Perciò le traduzioni delle preghiere eucaristiche approvate devono essere preparate con somma cura (*summa cum diligentia*) soprattutto quanto alle formule sacramentali» (n. 63).

Nella presente riflessione desidero attirare l'attenzione del lettore su alcuni nodi problematici in merito alla traduzione della preghiera eucaristica, che l'autorità competente dovrà sciogliere – o a tutt'oggi avrà già sciolto – in vista della terza edizione del messale italiano.

Come tradurre «gratias agere»

Dovendo rendere in italiano l'espressione *gratias agere*, e constatando che la traduzione letterale *rendere grazie* esula dal linguaggio comune, alcuni optano volentieri per il verbo *ringraziare*². Tuttavia, dal momento che la posta in gioco è importante, è doveroso interrogarci sul significato esatto della locuzione latina.

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 *eucharistein*, che esso è chiamato a tradurre. A sua volta l'*eucharistein* 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, che si limita a esprimere la nozione di gratitudine. L'impiego cristiano di *eucharistein* appartiene infatti a quel particolare linguaggio religioso e sacrale che è il greco bibli-

² 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».

co. 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 *eucharistein/eucharistia* la coppia *yadàʔ/tawdita*, che è identica alla coppia ebraica *yadàh/todà* [confessare/confessione], tipica dell'eucologia veterotestamentaria.

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 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 *yadàh/eucharistein/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 piccinamente l'entità di singoli doni ricevuti³.

Il fatto che il veterotestamentario *yadàh* sia divenuto nel greco neotestamentario *eucharistein* 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

³ È vero che in ebraico moderno il nostro «Grazie!» è reso abitualmente con l'espressione «Todà!». Tuttavia una persona coltivata nella tradizione – ad esempio, un rabbino –, invece di dire al suo benefattore «Todà!», gli dirà piuttosto «ʔAni modèh!» (Io confesso [che tu sei buono]).

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 *yadhà/todà* [confessare/confessione] ci ha effettivamente trasmesso e trasmette tuttora alle antiche 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 comune vanifica tale possibilità.

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 termine ebraico *Sabaoth* senza proporre un'interpretazione. Al traduttore non resta che affrontare il problema dal punto di vista teologico, considerando i progressivi sviluppi apportati dall'eucologia.

Il congiungimento liturgico del *Sanctus* dei Serafini (cfr *Is* 6, 3) con il *Benedictus* dei Cherubini (cfr *Ez* 3, 12) è dovuto alla preghiera giudaica. Esso è attestato in primo luogo nella preghiera che si dice due volte al giorno, quando spunta il sole e quando tramonta. La tematica relativa al dono della luce spinge la comunità orante a contemplare la lode tributata a Dio dalle innumerevoli creature di luce che formano la corte celeste: mentre le creature astrali (sole, luna, stelle) lodano Dio dando luce alla terra, le creature angeliche (Serafini e Cherubini) lo lodano, cantando senza posa con voce personale e intelligente. 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. L'inno angelico viene recitato pure nella preghiera della *Tefillà*, che si pronuncia al mattino, a vespro e prima del riposo. Ivi si configura come la 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.

Ereditando l'impiego liturgico del *Sanctus-Benedictus* dal giudaismo, il cristianesimo l'ha inserito nella quasi totalità delle anafore e ha continuato ad esplorarne il significato teologico. È significativo constatare che un ulteriore arricchimento, prezioso per la piena comprensione della teologia del *Sanctus*, ci viene 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. 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.»), ivi compare la menzione della «Gerusalemme celeste». Questa espressio-

ne indica coloro che, dopo essersi avvicinati 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 poi si è posta di recente la preghiera eucaristica zairese, apportando alla teologia del *Sanctus* quel tassello che ancora mancava. 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 dunque merito della liturgia zairese averli posti in evidenza proprio come «Defunti».

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*?

La traduzione *Dio dell'universo*, finora adottata dal Messale Romano-Italiano sulla scorta della versione francese, è suggestiva, ma risulta del tutto inadeguata per l'espressione che stiamo considerando, perché riduce l'ampiezza del titolo divino alla sola evocazione del mondo cosmico⁴. Se nella preghiera giudaica che si dice due volte al giorno, 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». 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 Giacomo⁵.

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*⁶, è stata tradotta «con l'assemblea degli Angeli e dei Santi», forse sarebbe il caso di prenderla in considerazione, per parlare appunto o di «Schiere celesti» o di «Assemblea celeste». Questa

⁴ La traduzione «Dio dell'universo» è corretta nelle due preghiere che oggi accompagnano la presentazione dei doni, perché rende esattamente l'espressione latina «Deus universi», modellata a sua volta sulla formula *mèlek ha'olàm* [re del mondo/secolo] delle benedizioni giudaiche, dove il termine *olàm* è comprensivo dell'universo spazio-temporale (cfr C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma*, Biblical Institute Press, Roma 1981 [rist. 1989], 203-205).

⁵ Per l'analisi, rispettivamente, delle preghiere giudaiche da cui provengono queste espressioni, dell'anafora di san Giacomo e dell'anafora zairese, cfr C. GIRAUDO, *In unum corpus*. Trattato mistagogico sull'eucaristia, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007², 225-238.297-312.419-423.

⁶ Sulla valenza biblico-liturgica del termine ebraico *šēba'òt*, assolutamente privo di risvolti militareschi, cfr GIRAUDO, *La struttura letteraria*, 216-218.

traduzione, opportunamente spiegata, offrirebbe l'occasione per avviare mistagogie promettenti sulla teologia degli Angeli, dei Santi e dei Defunti. In ogni caso ragioni teologiche e pastorali impongono di non dare per scontata l'opzione fatta nelle prime due edizioni del Messale Romano-Italiano, ma di reconsiderarla anche alla luce delle traduzioni adottate per altre lingue⁷.

Queste riflessioni 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* romani⁸. 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.

Come tradurre le espressioni «quod tradetur» e «qui effundetur»

Bisogna riconoscere che il testo latino delle parole istituzionali, voluto dalla riforma liturgica per tutte le nuove preghiere eucaristiche, è perfetto⁹. 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 VI¹⁰. Sulla 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 *didomenon* [dato], *klomenon* [spezzato], *thruptomenon* [fatto-in pezzi], *ekchunnomenon* [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 pro-

⁷ Mentre il Messale Italiano rende «*Dominus Deus Sabaoth*» con «il Signore, Dio dell'universo», a imitazione del francese «*le Seigneur, Dieu de l'univers*», così hanno tradotto altri messali: (messicano) «*Dios de los ejércitos*»; (tedesco) «*God, Herr aller Mächte und Gewalten*»; (inglese) «*Lord, God of power and might*»; (polacco) «*Pan Bóg Zastępów* [il Signore, Dio delle Schiere]»; (malgascio) «*ny Tompo, Andriamanitry ny hery rehetra* [il Signore, Dio di tutte le potenze]».

⁸ Anche se diamo pieno assenso all'introduzione della 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 fedelmente trasmesso.

⁹ 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* (cfr testo nel *Missale Romanum* [2002³], p. 13).

¹⁰ 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]).

fetico, e sono pertanto da leggere come proposizioni future¹¹. La tonalità futura si trova a volte esplicitata nelle antiche versioni latine, sia bibliche sia liturgiche, che attestano *quod tradetur / qui effundetur*¹². Tale fatto, sintomatico di un'intenzione teologica, ci autorizza ad affermare, sulla base delle considerazioni letterario-teologiche relative all'oracolo profetico, che la formulazione futura dev'essere ritenuta normativa rispetto all'altra (*quod traditur / qui effunditur*), parimenti attestata¹³.

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 Signore¹⁴.

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] *offerto* / [che è] *versato*»)¹⁵, si è contentato per la formula del pane di para-

¹¹ Indipendentemente dal riferimento che qui facciamo all'oracolo profetico, va notato che la connotazione futura è comunemente riconosciuta in ambito esegetico (cfr C. GIRAUDDO, «La preghiera eucaristica nel solco della tradizione: tra recezione e trasmissione», in ID. [ed.], *Il messale romano. Tradizione, traduzione, adattamento*, Ed. Liturgiche 2003 [rist. 2007], 206⁵⁵).

¹² Per il disagio che le formulazioni future attestate dalla Volgata e dal canone romano crearono per i teologi della manualistica classica, cfr GIRAUDDO, «La preghiera eucaristica», 206⁵⁶.

¹³ Per il comportamento della formula nelle antiche testimonianze latine, cfr GIRAUDDO, *In unum corpus* [2007²], 175³⁸.

¹⁴ 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 (cfr GIRAUDDO, *In unum corpus* [2007²], 176³⁹).

¹⁵ L'opzione per la connotazione presente risente di una tesi di scuola. In tal modo i teologi della manualistica classica erano convinti di poter salvaguardare una certa autonomia costitutiva del «sacrificio della cena (e della messa)» rispetto al «sacrificio della croce» (cfr C. GIRAUDDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla «lex orandi»*, Morcelliana & Gregorian University Press, Brescia & Roma, 215¹⁵³).

frasare liberamente la proposizione che esprime la finalità. Infatti tra *quod pro vobis tradetur e offerto in sacrificio per voi*¹⁶ 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 ad appesantirle con ulteriore e non richiesta terminologia sacrificale.

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 meglio il riferimento delle parole istituzionali al futuro immediato della morte di Gesù in croce¹⁷. In vista di una revisione, il traduttore italiano dovrebbe preoccuparsi – come peraltro hanno fatto altri traduttori¹⁸ – 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» 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 della parole istituzionali anaforiche che rispetta pienamente la connotazione futura¹⁹.

Come tradurre «pro multis»

Di recente, in seguito a una lettera circolare della Congregazione per il Culto Divino²⁰, molti si sono interrogati sul valore dell'espressione biblico-liturgica *pro multis*, chiedendosi cioè se significhi davvero «per tutti», come hanno tradotto numerosi messali, oppure se la si debba intendere nel senso restrittivo che le lingue moderne riconoscono alla locu-

¹⁶ 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 (cfr A. BUGNINI, *La riforma liturgica [1948-1975]*, Ed. Liturgiche, Roma, 1983, 377.446-447; M. BARBA, *La riforma conciliare dell'«Ordo Missæ»*, Ed. Liturgiche, Roma 2, 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.

¹⁷ Sulla distinzione tra futuro immediato e futuro lontano, cfr GIRAUDDO, *In unum corpus* [2007²], 85-102.

¹⁸ 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...»; (polacco) «To jest bowiem ciało moje, *które za was będzie wydane* [che sarà consegnato]... To jest bowiem kielich krwi mojej..., *która za was i za wielu będzie wylana* [che sarà versato]»; (malgascio) «Vátako ity, *hatólotra* [che sta per essere offerto] ho anaréo... Kalisy 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...».

¹⁹ Cfr ISNARD C., «Nota esplicativa sulla nuova traduzione delle parole della consacrazione [nei messali in lingua portoghese]», in GIRAUDDO, *Il messale romano*, 343-346.

²⁰ Per il testo, cfr *Notitiæ* 43 (2006) 441-458.

zione «per molti». Da parte nostra riteniamo che, per risolvere il dilemma e dare al quesito una risposta adeguata sotto il profilo liturgico-teologico, occorre prima interrogarsi sull'*iter* che ha portato alla fusione eucologica di *pro multis* con *pro vobis*. Si scopre allora che la liturgia, preoccupata di non perdere nulla del dato scritturistico, ha composto la tradizione lucano-paolina (*pro vobis*) con la tradizione matteano-marciana (*pro multis*), riguardate come due varianti che si confermano e si rafforzano a vicenda. È solo in un secondo momento che la riflessione teologica ha postulato l'esistenza di una possibile contrapposizione tra le due espressioni, allo scopo di proporre riflessioni di taglio etico-spirituale. Va tuttavia notato che la contrapposizione propriamente non è nel testo, ma risulta evidenziata da una particolare tecnica interpretativa ispirata a un'esegesi parenetica e midrashica che, isolando e assolutizzando provvisoriamente un elemento, ne forza l'interpretazione allo scopo di trarre conclusioni operative. L'osservazione di tutte le anafore d'Oriente e d'Occidente conferma che non è possibile immaginare che il *pro multis* intervenga a restringere l'ampiezza del *pro vobis*. Il valore inclusivo di *pro multis*, sostenuto da tutta l'esegesi, trova conferma, non solo nella variante giovannea «per la vita del mondo (*pro mundi vita*)» (Gv 6,51), attestata in numerose anafore orientali, ma soprattutto nella formula «per la remissione dei peccati (*in remissionem peccatorum*)», che ricorre con una frequenza sorprendente – arricchita a sua volta da innumerevoli varianti – nei racconti istituzionali e nelle epiclesi orientali, in rapporto sia al pane sia al calice²¹.

Dall'osservazione dell'eucologia anaforica emerge una grande oscillazione delle formule concernenti i destinatari dell'istituzione eucaristica, nonché la significativa apertura di alcune. I testi liturgici confermano comunque quanto i biblisti hanno sempre sostenuto, cioè il valore inclusivo di *pro multis*, che significa «per i molti», «per le moltitudini», vale a dire «per tutti». Non è dunque possibile immaginare che con un *pro multis* esclusivo il Signore Gesù abbia inteso restringere l'ampiezza del *pro vobis*, quasi a moderare la misericordia, nel timore prudenziale di esporsi agli strali dei futuri sostenitori delle problematiche congiunte del merito e della predestinazione.

In concreto, pur dando atto che l'espressione italiana «per voi e per tutti» è traduzione interpretativa esatta, dobbiamo riconoscere la possibilità di una resa più letterale. Si potrebbe dire – sul modello della traduzione francese «pour la multitude», che in questo caso si è rivelata eccellente – «per la moltitudine» o «per le moltitudini». Una simile traduzione avrebbe il merito di fornire l'occasione per mistagogie promettenti, volte ad armonizzare l'efficacia universale della passione di Cristo con la necessità del nostro personale coinvolgimento. Vedo positivamente il ricorso a una traduzione più aderente, a un linguaggio per così dire più semitizzante e sacrale. La Chiesa è infatti il nuovo Israele. Meno ci discostiamo dallo stile semitico ogni volta che esiste una ragionevole possibilità, più siamo in grado di cogliere il linguaggio dell'uno e dell'altro Testamento. Appianando il testo ed evitando la difficoltà, la traduzione – peraltro esatta – «per voi e per tutti», rischia di sottrarre al mista-

²¹ Cfr C. GIRAUDDO, «L'Eucaristia: premio per i sani o medicina per i malati? Nuovi orizzonti di teologia a partire dalle anafore d'Oriente e d'Occidente», in *La Civiltà Cattolica* (2015 III 480-493 | n° 3966 [26 settembre 2015]).

gogo uno stimolo e un'occasione efficace per aiutare i fedeli a crescere nella comprensione del mistero.

Se dunque si ritiene che la lingua italiana sopporti la traduzione «per la moltitudine» o «per le moltitudini», converrà orientarsi su una di quelle. Al limite si potrebbe dire «per i molti», ma non certo «per molti», perché davanti a una simile traduzione molti a ragione si domanderebbero: «Ma allora, l'Eucaristia è stata istituita solo per alcuni?». Siccome le lingue moderne sono lingue vive, il traduttore deve evitare formule ambigue. Altro è il caso del latino che, dopo aver adottato il biblico *pro multis* in un'epoca ancora vicinissima alla mentalità semitica, è giunto a noi come lingua morta. La preoccupazione di far collimare oggi il lessico italiano con la materialità lessicale del latino sarebbe un anacronismo, né potrebbe soddisfare da sola alle esigenze espresse dai quattro avverbi che *Liturgiam authenticam* menziona come criteri per la traduzione dei testi scritturistici: «in maniera fedele ed esatta [...] con la massima integrità e accuratezza (*fideliter et accurate* [...]) *integerrime et peraccurate*» (n. 20)²².

Come rispettare nella traduzione le particelle logiche

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 espletiva, che possa dispensarci dal prestarvi attenzione. Posta nella giuntura tra le due sezioni anaforiche, la particella del *Te igitur* svolge funzione strutturale, e va intesa alla luce di quelle particelle affini, che si dispongono nel solco tracciato dalla locuzione veterotestamentaria *w^ecattà / kai nyn* [e ora]. Essa evidenzia l'articolazione tra la sezione anamnetico-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 (*in memoriam*)» e «facendo-memorale (*memores*)»; l'altro è dato dalla costante presenza di una particella logico-modale, del tipo «perciò», «dunque» (*unde*, o *igitur*).

²² Per maggiori dettagli, cfr C. GIRAUDO, «La formula *pro vobis et pro multis* del racconto istituzionale. La recezione liturgica di un dato scritturistico alla luce delle anafore d'Oriente e d'Occidente», in *Rivista Liturgica* 94 (2007) 257-284; ID., «*Pro vobis et pro multis*. Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggerci noi », *Gregorianum* 93 (2012), p. 677-709 ; F. PIERI, *Sangue versato per chi? Il dibattito sul "pro multis"*, Brescia, Queriniana, 2014 (con bibliografia esaustica sul dibattito).

Ci dobbiamo ora chiedere: è meglio tradurre «in memoria» o «in memoriale»? 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». È proprio per evitare il pericolo di una comprensione debole che gli esperti del *Cætus 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*»²³. 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*...» (preghiera eucaristica II e III), o perlomeno facendo ricorso al termine «memoriale» (canone romano e preghiera eucaristica IV).

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 eius...*») 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 partecipiale, e la *dichiarazione offertoriale* come proposizione principale.

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.

Ci domandiamo: come ha potuto l'incipit latino «Unde et memores» trasformarsi nell'incipit italiano «In questo sacrificio, o Padre»? Come ha potuto la particella logico-modale *unde* volatilizzarsi nel 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 compare²⁴, dev'essere inteso alla luce della specifica compagine anaforica, preoccupata di evi-

²³ La motivazione addotta così recitava: «Hodie [memoria] facilius intelligi posset de recordatione mere psicologica, dum verbum "commemoratio" facilius innuit sensum de signo obiectivo concreto» (BARBA, *La riforma conciliare*, 491; cfr ivi, 495 [«... sensum concretum obiectivum et ideo sacramentalem...»]; inoltre cfr BUGNINI, *La riforma liturgica*, 378).

²⁴ La funzione della particella veterotestamentaria *w^{ec}attà / kai nyn* [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, cfr GIRAUDDO, *La struttura letteraria*, 359-360.

denziare 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 letteraria. Essa non genera semplicemente un discorso letterario, bensì un discorso sommamente teologico, che nella sua tensione a un tempo letteraria e teologica racchiude tutta la teologia dell'eucaristia.

cesare.giraudò.sj@gmail.com
www.prexeucharistica.org