

Per una moltitudine

Sulla traduzione delle parole eucaristiche

In occasione della nuova edizione del *Gotteslob*, il repertorio dei canti e delle preghiere capillarmente diffuso in tutte le Chiese germanofone, Benedetto XVI ha inviato al presidente della Conferenza episcopale tedesca una lettera che intende dire la parola definitiva sul problema della traduzione dell'espressione latina «*pro multis*», presente nella prece eucaristica del Rito romano entro le parole sul calice e che il pontefice desidera sia d'ora in poi

resa con *für Viele*, anziché con *für Alle* (*Regno-doc.* 9,2012,260).

Il riferimento normativo è all'istruzione *Liturgiam authenticam* emanata dalla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti il 28.3.2001 (*Regno-doc.* 13,2001,408) per raccomandare ai traduttori dei testi liturgici la maggiore adesione letterale possibile al testo latino delle edizioni tipiche. La fattispecie dell'espressione «*pro multis*» era anche fatta oggetto particolare di una

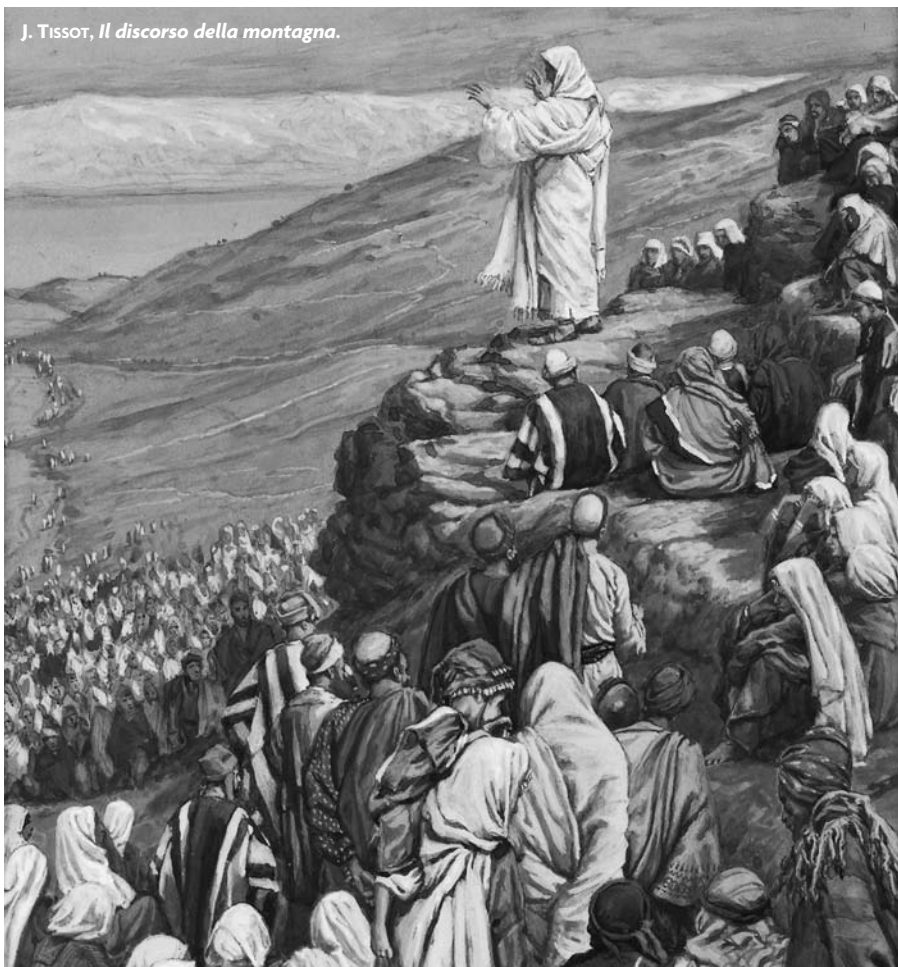
lettera della stessa congregazione in data 17.10.2006 (*Regno-doc.* 1,2007,27). Il contenuto di entrambi i documenti è condiviso dalla Congregazione per la dottrina della fede.

Il caso più noto di applicazione di tale raccomandazione è finora costituito dal Messale inglese, entrato nell'uso con la prima domenica di avvento del 2011. Fra le numerose novità intese ad accentuare la corrispondenza tra i singoli termini latini e quelli della traduzione in lingua moderna, troviamo infatti le parole esplicative sul calice così modificate: *the blood of the new and eternal covenant which will be poured out for you and for many for the forgiveness of sins.*¹

Quanto alla Germania è risaputo come non pochi pastori e teologi abbiano manifestato forti riserve davanti all'istanza d'introdurre una traduzione letterale del «*pro multis*». La lettera papale esprime quindi preoccupazione per il «pericolo» che non tutti vogliano adeguarsi al desiderio della Santa Sede e la volontà di «prevenire una tale divisione nella parte più intima della nostra preghiera».²

Come già nella lettera della Congregazione per il culto del 2006, si riafferma che la formula attualmente in uso è di indiscussa ortodossia sul piano dogmatico e validità su quello sacramentale, oltre che coerente con i «principi che hanno guidato la traduzione in lingua moderne dei libri liturgici». Si riconosce qui la giusta preoccupazione di non gettare alcun discredito sulle scelte della riforma liturgica compiuta da Paolo VI in applicazione dei decreti conciliari. Ciò nondimeno l'esigenza di va-

J. Tissot, *Il discorso della montagna.*



riare il testo viene sostenuta in base al principio dell'equivalenza formale, con cui *Liturgiam authenticam* vuole sia sostituito quello dell'equivalenza «strutturale» (chiamata anche «dinamica», cioè tesa soprattutto alla corrispondenza del senso) finora prevalente. Quest'ultimo criterio, malamente inteso e applicato, avrebbe infatti dato luogo ad «autentici impoverimenti», a una diffusa banalizzazione dei testi liturgici. Più in generale, si chiede di evitare nella revisione delle traduzioni nelle lingue moderne ogni sovrapposizione del pur necessario atto di *interpretare* il testo, la cui sua sede propria è il commento, a quello del *tradurre*.

Nel novembre del 2010, nel corso di una riunione plenaria dell'episcopato italiano, soltanto 11 dei 187 vescovi presenti votarono in favore della formula «per molti». ³ Nonostante l'esito assai evidente di tale consultazione, sembra inevitabile che la nuova versione del *Messale* italiano (la terza), già approvata dalla CEI e attualmente all'esame della Congregazione per il culto, venga fatta oggetto da parte vaticana di precise raccomandazioni in tale senso. Ci proponiamo quindi una più accurata riflessione in merito, a partire dalla possibilità ormai prossima che detta revisione delle parole eucaristiche voglia applicarsi anche all'Italia.

Tradurre è interpretare

Quello della migliore aderenza possibile al linguaggio biblico è indubbiamente un valido criterio per la liturgia. Del resto anche l'immissione di un afflato autenticamente biblico – in ogni genere di comunicazione ecclesiale: dalla predicazione, alla catechesi, alla teologia – rappresenta uno dei più ricorrenti auspici proprio della riforma conciliare. Si tratta di un ideale a cui tendere a costo di tentativi, scelte e inevitabili rinunce, sapendo bilanciare l'auspicabile fedeltà ai valori formali del testo originale (resa del lessico, figure dello stile), che costituiscono l'ambito dei *significanti*, con l'irrinunciabile fedeltà al senso, ai *significati*. Non da ultimo, tenendo conto dei destinatari e di quali strumenti di comprensione, linguistici e più generalmente culturali, essi presumibilmente possiedono.

Similmente va accolta con cordialità la preoccupazione espressa dal papa che la Bibbia e la liturgia possano man-

tenere anche nelle lingue moderne una forma linguistica, che riflettendone l'originaria distanza spazio-temporale da noi, contribuisca a suggerire la perennità e trascendenza del loro messaggio: «La sacra Parola deve emergere il più possibile per se stessa, anche con la sua estraneità e con le domande che reca in sé. (...) La Parola deve essere presente per se stessa, nella sua forma propria, a noi forse estranea». Una certa «alterità» della Parola – nel contenuto e in qualche misura finanche negli strumenti espressivi – è il presupposto del suo reale fecondare le lingue e le culture, come sempre è avvenuto nella storia dell'Occidente. All'opposto certi tentativi di traduzione biblica complessivamente basati su categorie concettuali proprie al linguaggio e alla mentalità contemporanea presentano più di un rischio di appiattimento e, in definitiva, di insignificanza proprio per l'uomo moderno, che rischia di trovarvi solo quanto già conosce dal contesto culturale in cui vive immerso.

Su tali principi generali, facilmente condivisibili, si innesta un più delicato giudizio di opportunità quando si tratti di applicare tali orientamenti alle singole e concrete scelte di traduzione. Alla prova dei fatti, le traduzioni sono costantemente costrette a mediare tra l'esigenza di riflettere quanto più fedelmente possibile il substrato linguistico (nel caso della Bibbia, quello semitico) e quella di non disorientare il lettore con espressioni troppo inusitate per la sua sensibilità o tali da esporre addirittura al fraintendimento. ⁴

Persino san Girolamo – riconosciuto come il più importante teorico della traduzione dell'intera antichità, non solo cristiana –, pur affermando che nelle Scritture tutto, anche lo stesso *ordo verborum*, costituisce un *mysterium*, cioè qualcosa di sacro, ben sapeva di dover scendere a patti con la necessità di cambiare il tenore letterale delle espressioni, proprio allo scopo di salvaguardarne il senso. ⁵ Lo sforzo di distinguere nettamente e a priori il metodo e i principi che guidano la traduzione da quelli dell'interpretazione esplicativa appare molto astratto: nella prassi concreta i due campi s'intrecciano e s'integrano di continuo, sicché tradurre è sempre interpretare.

Benedetto XVI argomenta la ne-

cessità di distinguere traduzione e interpretazione anche ricorrendo alla costante dottrina cattolica che – in opposizione ai principi protestanti del libero esame e della *sola Scriptura* – afferma doversi leggere la Parola entro la «comunità interpretante» che ne costituisce il contesto appropriato. «Alla Chiesa è affidato il compito dell'interpretazione affinché – nei limiti della nostra rispettiva comprensione – ci giunga il messaggio che il Signore ci ha destinato. Anche la traduzione più accurata non può sostituire l'interpretazione: fa parte della struttura della Rivelazione (...) che la fedeltà e l'attualizzazione si leghino tra loro».

L'assiomma basilare dell'ermeneutica cattolica – Bibbia e tradizione – non vale tuttavia a dimostrare la necessità di separare ciò che, di fatto, non sempre è separabile: «Fedeltà e attualizzazione» sono momenti distinti in sé stessi, ma che possono strettamente coincidere nella pratica. Laddove il Vangelo non è stato ancora annunciato, la Chiesa inizia a insegnare nell'atto stesso di rendere enunciabile la Parola che annuncia. Quando la tradizione si fa traduzione, la Chiesa impegna la propria autorità nel *dire con parole appropriate*, fedeli al messaggio e capaci di raggiungere i suoi destinatari, prima ancora che nel *commentare* la buona notizia. ⁶ È questo un compito che i grandi evangelizzatori – da Cirillo e Metodio a Matteo Ricci – hanno sempre considerato basilare, ben prima che il termine stesso di inculturazione fosse coniato, e che si ripresenta in qualche misura a ogni nuova epoca, a ogni generazione.

Fedeltà alle parole, fedeltà alla Parola?

Trattandosi di mediazione culturale, non ci si può fare illusioni sul fatto che tale lavoro possa mai cessare di essere passibile di revisione e perfezionamento. Né potrà mai esservi, nelle lingue viventi, quel grado di fissità che solo un testo tipico latino, una lingua ormai non più esposta al cambiamento vitale, può possedere. Quindi proprio la custodia della Parola e la fedeltà a essa comporta di riformare periodicamente i testi della rivelazione e le formule celebrative, non altrimenti da quelle dogmatiche e catechetiche, per impedire

che espressioni del tutto normalmente usurate o addirittura mutate dal tempo non siano più in grado di veicolare il significato autentico. Non meno che nel generare nuova vita, la Parola del Risorto compie la sua corsa anche nel «parlare lingue nuove» (cf. Mc 16,17).

Emerge poi una questione ecclesio-logica. Il Concilio ha riconosciuto alle «autorità ecclesiastiche territoriali» la competenza circa la traduzione e l'adattamento dei testi liturgici, riservando alla Santa Sede il compito di approvarli e promuoverli dopo aver fatto le osservazioni e le correzioni eventualmente necessarie.⁷ L'episcopato di una Chiesa particolare costituisce il soggetto apostolico concreto che – in comunione con tutte le altre Chiese e con la Chiesa di Roma – è responsabile dell'evangelizzazione entro una regione linguisticamente e culturalmente omogenea; spetta a questo soggetto il compito di valutare (non da ultimo anche in forza della nativa sensibilità linguistica) circa l'efficacia dei singoli fattori di adattamento e di inculturazione. L'approvazione da parte dell'istanza romana ha una sua logica profonda dal punto di vista della custodia della comunione; nondimeno ciò non dovrebbe occultare il fatto che l'unità della fede si realizza attraverso una declinazione culturale che è necessariamente plurale.⁸

Ora, il fatto che si voglia far procedere per il cammino inverso – dal centro alla periferia – un'indicazione di carattere strettamente applicativo (quale indubbiamente è la traduzione di una singola espressione nelle lingue moderne, per giunta su di un punto così delicato) non pare corrispondere a una fisiologica reciprocità tra primato della sede romana e collegialità dei vescovi posti a capo delle Chiese. Rischia anzi di determinare una non desiderabile tensione tra principio «petrino» e principio «paolino», tra unità e universalità, che proprio nel loro carattere complementare esprimono l'eredità apostolica della Chiesa di Roma e la struttura profonda del cattolicesimo.

I pronunciamenti vaticani ricordano come la formula «*pro multis*» corrisponda in modo letterale al testo di Matteo e Marco (Mc 14,24; par. Mt 26,28), così come dalla tradizione nota a Paolo e Luca (1Cor 11,24; par. Lc 22,19. 20) deriva il «*pro vobis*», egual-

mente ripreso dalla liturgia latina nelle parole sul calice. Tale osservazione ci permette di osservare che non esiste un testo biblico il quale dica insieme «*pro vobis et pro multis*»: le due espressioni sono da considerarsi come sostanzialmente equivalenti, nei rispettivi contesti, e non è esegeticamente corretto contrapporle.⁹ Ciò basta inoltre a dimostrare che la Scrittura non deve considerarsi la fonte immediata, pronta all'uso, per la composizione dei testi liturgici, ma che questi riflettono piuttosto il sedimentarsi del dato tradizionale e la sua espressione storica da parte di una comunità vivente. Quanto scrive Giraud per questa formula liturgica vale per ogni altra: si tratta sempre della «recezione liturgica di un dato scritturistico», o (per meglio dire) del dato biblico complessivo.¹⁰ Lo stesso autore ha presentato un importante studio comparato di 120 anafore orientali e occidentali che attesta molteplici tipologie di ricezione delle parole eucaristiche, comprese quelle riconducibili al «*pro vita mundi*» di ascendenza giovannea (cf. Gv 6, 51) e ad altre espressioni di totalità semanticamente corrispondenti a «*pro omnibus*».¹¹

Ora, non vi è alcun dubbio che il «per molti» risuoni diversamente nelle nostre orecchie rispetto all'intenzione di Marco e Matteo: «molti» si oppone in italiano sia a «pochi» che a «tutti»; ne consegue che in determinate espressioni («molti sono stati promossi all'esame», «molti hanno trovato la morte nel tragico incidente») può di fatto equivalere sia a «non pochi», sia a «non tutti». Secondo il biblista A. Vanhoye, la parola ebraica *rabbim* significa soltanto che c'è di fatto «un grande numero», senza specificare se esso corrisponda o meno alla totalità.¹² Su questa interpretazione, chiamata tecnicamente «inclusiva», esiste un ampio consenso consolidatosi soprattutto a partire dagli studi di J. Jeremias.¹³

Di fronte al rischio, concretamente paventato anche dagli stessi documenti vaticani, di un possibile disorientamento (fosse anche quello di un solo fedele) nei confronti di un articolo della fede assolutamente centrale quale è l'universalità della redenzione,¹⁴ ben si comprende come il rifiuto pressoché unanime espresso dall'episcopato italiano nei confronti della resa «per

molti» sia dettato da un genuino e vigile senso pastorale. Consapevole a sua volta delle difficoltà destinate a insorgere con tale traduzione Benedetto XVI chiede sia data un'adeguata catechesi previa, contro il possibile grave fraintendimento di un Gesù (gnostico? calvinista? giansenista?) che pare escludere positivamente alcuni dalla sua volontà di salvezza.¹⁵

Prima ancora della catechesi, pare imporsi una riflessione previa sul rapporto tra costi e benefici: se cioè davvero valga la pena di sostituire anche in italiano una formula ben radicata da oltre un trentennio nella *lex orandi*, che non ha mai creato problemi pastorali di sorta e che anche i recenti pronunciamenti ribadiscono essere pienamente conforme all'ortodossia. Il vantaggio potrebbe essere visto nell'avvicinamento materiale al linguaggio biblico, fino al limite del vero e proprio calco linguistico. Il costo nel rischio, tanto facile da essere previsto, di allontanare dal suo senso autentico non pochi fedeli e per giunta i più sprovvisti di strumenti culturali, ossia proprio coloro che l'annuncio evangelico privilegia.

Dall'universalità della salvezza all'automatismo?

Sia la lettera della congregazione sia quella pontificia cercano di dimostrare la maggiore ricchezza di significato della traduzione «per molti», seguendo vie in parte differenti.

Nella prima l'accento sembra posto sulla possibile valenza etica di una resa letterale dell'espressione marcana e matteana: «L'espressione «*pro multis*», pur restando aperta all'incisione di ogni persona umana, riflette anche il fatto che la salvezza non è data meccanicamente: senza che la si voglia, o che vi si partecipi. Questo pare essere il punto più debole dell'intera questione. A guidare la traduzione non dovrebbe essere infatti una preoccupazione etico-dogmatica, per quanto corretta, ma unicamente lo sforzo di avvicinarsi quanto più possibile all'intenzione del testo.

Lasciando opportunamente cadere la preoccupazione di affermare in questo modo il «non-automatismo della redenzione» (sarà bene riservare tale tema a una catechesi apposita, piuttosto che farne carico all'intenzione salvifica di

Cristo), la missiva papale all'episcopato tedesco ha il pregio di imperniarsi essenzialmente sull'aspetto esegetico, quello davvero centrale nell'intero dibattito. Benedetto XVI ribadisce che i testi eucaristici di Marco e Matteo debbano essere letti alla luce del cosiddetto Quarto canto del servo del Signore (Is 52,13-53,12),¹⁶ e tuttavia afferma che non sussiste più «consenso esegetico» sulla interpretazione di «molti» come semitismo equivalente a «tutti».

A tale riguardo va osservato che un'affermazione di natura tecnicamente esegetica, quindi non passibile di impegnare l'autorità magisteriale del vescovo di Roma, andrebbe almeno corredata dai necessari riferimenti agli studi cui Benedetto XVI allude (che sono invece qui del tutto assenti)¹⁷ e fatta oggetto di un dibattito sufficientemente disteso nel tempo. Soprattutto prima di essere applicata con tanta decisione a testi di così ampia diffusione e così difficilmente riformabili quali sono quelli liturgici. Come il papa chiarisce nella seconda parte del suo *Gesù di Nazaret*, si tratterebbe di riconoscere il differente raggio di azione dell'eucaristia rispetto a quello della morte in croce. L'idea è che l'eucaristia sia un gesto essenzialmente rivolto alla comunità pasquale: «La portata del sacramento è più limitata. Esso raggiunge molti, ma [di fatto] non tutti» (154); i «voi» a cui l'eucaristia è destinata sarebbero la concreta comunità celebrante, i «molti» la comunità ecclesiale nella sua interezza, che attraverso il sacramento sono chiamate a riprendere consapevolezza della loro responsabilità (di intercessione, testimonianza, servizio...) verso «tutti».

L'interpretazione proposta non manca di suggestione, ma solleva al tempo stesso alcune forti riserve. Prima fra tutte quella di separare eccessivamente, restringendolo, il rito eucaristico dalla morte redentrice, mentre l'idea soggiacente al Messale romano (e ai testi biblici che esso rispecchia, a quanto consta) sembra essere piuttosto quella di due azioni coestensive: il gesto gesuano di offrirsi come nutrimento agli amici prefigura e anticipa quello fisico di morire volontariamente per tutti i peccatori. È certamente vero che l'eucaristia non riesce di fatto a raggiungere efficacemente tutti i peccatori, per mancanza di condizioni sia oggettive (tra cui an-

drebbe sempre ricordato lo scandalo, la contro-testimonianza che possono dare alcuni evangelizzatori...), sia soggettive (risposta di fede al Vangelo, conversione, stato di grazia...). Ma non è neppure lecito dubitare che la salvezza di tutti sia la volontà di Dio, la speranza di Cristo e quindi debba esserlo per la comunità eucaristica, per la Chiesa.¹⁸

Soprattutto, trattandosi – nel caso dell'opinione esegetica per cui Benedetto XVI propende – di un'ipotesi esegetica relativamente nuova, capace di incrinare il consenso dei commentatori, ma certo non di costruirne in breve tempo uno nuovo, è indispensabile optare per una formula liturgica che non chiuda in direzione di una sola linea interpretativa.

Una soluzione esemplare, una revisione più ampia

In termini più generali e propositivi, insieme alla loro tonalità «biblica» va sottolineata l'esigenza che i testi liturgici godano di una comprensibilità quanto più possibile auto-evidente e non soggetta a equivoci interpretativi di sorta. Sarebbe paradossale, dopo aver reso accessibile il Messale col passaggio alle lingue vive, far sì che il suo senso non possa essere percepito senza fraintendimenti, se non dopo le dovute spiegazioni. Non vi è chi non veda come la sequenza «testo tipico in latino – celebrazione in una lingua moderna strettamente ricalcata sul modello – catechesi esplicativa» sia assai meno lineare della sequenza «celebrazione in latino – catechesi esplicativa» alla quale tutto sommato converrebbe a questo punto tornare, almeno per le parole dell'istituzione.¹⁹

Nella fattispecie di «*pro multis*» riteniamo esista, fortunatamente, per la nostra lingua una soluzione per avvicinarsi alla lettera della formula senza tradirne il senso: essa è rappresentata dalla felicissima traduzione del Messale francese «*pour la multitude*», che sarebbe senza difficoltà adottabile in italiano²⁰ e probabilmente anche nelle altre lingue romanze: «per la moltitudine» o se si preferisce «per una moltitudine».²¹ Rispetto alla traduzione con «molti» la migliore pertinenza semantica di «moltitudine» è evidente: proprio come *rabbim* si oppone a «pochi», ma non si oppone a «tutti» e lascia aperta l'interpretazione in tal senso. Accogliere tale traduzione

nella liturgia della Chiesa italiana offrirebbe un reale aiuto a una corretta comprensione del testo e insieme un esempio d'intelligente recezione delle disposizioni vaticane, in grado di fungere da modello anche ad altre Chiese particolari.

Una revisione delle parole eucaristiche che voglia davvero avvicinarsi nel più alto grado concretamente possibile alla lettera del testo tipico sarebbe poi occasione assai propizia, nel caso del Messale italiano, per attuare altre due modifiche della massima importanza non solo per una migliore aderenza al latino, ma anche allo scopo di una più corretta comprensione del rito.

La prima è il ripristino della forma al futuro nei due verbi sul pane e sul vino, che vengono attualmente enunciati al presente: il corpo di Gesù «sarà consegnato» («*tradetur*») alla morte, così come il suo sangue «sarà versato» («*effundetur*») nella passione. Pane e vino rappresentano e anticipano misteriosamente – sacramentalmente – ai discepoli il dono che Gesù sta per fare di se stesso. Con particolare chiarezza, nel Rito romano le parole eucaristiche non si riferiscono *in primis* al sacrificio della messa, ma a quello della croce; un sacrificio che la messa non ripete e non moltiplica, ma attualizza. Restaurarne la letteralità offrirebbe quindi l'occasione per una catechesi assai opportuna, dalla quale vi è motivo di ritenere che non pochi fedeli italiani trarrebbero un autentico aiuto alla più piena intelligenza del senso stesso della messa.²²

La seconda modifica desiderabile sarebbe l'eliminazione dell'aggiunta interpretativa «in sacrificio» in riferimento al pane: un'esplicitazione molto marcata non solo rispetto al sobrio «*tradi*» («essere consegnato») del testo latino, che è il verbo più caratteristico in tutte le narrazioni della passione di Gesù, ma anche rispetto alle sue corrispondenti rese nei messali delle principali lingue europee. È evidente che, come le precedenti, anche questa variante introdotta dal testo italiano intende sottolineare il reale attualizzarsi nel rito dell'atto di autodonazione compiuto da Gesù e quindi il carattere autenticamente sacrificale della messa. Sebbene tali preoccupazioni dottrinali siano del tutto corrette sul piano dog-

matico, esse andrebbero affidate alla catechesi e alla predicazione, senza sovraccaricare il testo celebrativo di valenze proprie del commento e della riflessione teologica: o non è appunto tale carattere di interpretazione non letterale ciò che viene rimproverato alla traduzione «per tutti»?

In conclusione, questa potrebbe essere la forma meglio corrispondente all'originale del Rito romano, in una traduzione opportunamente rivista delle parole eucaristiche.

«Prendete e mangiatene tutti: (poiché) questo è il mio corpo che sarà consegnato per voi.

Prendete e bevete tutti: (poiché) questo è il calice del mio sangue, / (il sangue) della nuova ed eterna alleanza, / che sarà versato per voi e per una moltitudine, in remissione dei peccati.

Fate questo in memoria di me».

Una tale revisione, pastoralmente non traumatica e più vicina alla lettera del Messale romano di quella attualmente in uso, riteniamo aiuterebbe a dischiudere a un maggior numero di fedeli il cuore stesso di quella preghiera eucaristica, con la quale per oltre un millennio e mezzo l'Occidente ha celebrato la messa, professando la propria fede e alimentando la propria devozione. Come non credere che tali parole siano in grado di dare frutti sempre rinnovati nella vita dei cristiani attraverso la loro comprensione sempre più fedele e piena?

Francesco Pieri*

¹ Un ampio ed equilibrato commento alle varianti introdotte dalla nuova versione inglese (alla quale, nonostante i limiti, riconosce non pochi pregi) è stato redatto dal gesuita N. KING, docente di Nuovo Testamento a Oxford; traduzione in *Regno-doc* 5, 2012, 170.

² In Germania il dibattito a riguardo è stato e rimane assai vivace. Cf. il volume a cura di M. STRIET, *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das «pro multis»*, München-Freiburg, Herder 2007, che raccoglie interventi di T. Söding, M. Theobald, A. Gehrards, H. Hoping, M. Striet, J.-H. Tüek; ritorna ora sul tema un recente numero di *Christ in der Gegenwart* 64(2012) 18, ospitando di nuovo alcuni degli autori sopradetti.

³ Così riferisce Sandro Magister nel suo www.chiesa.espressonline.it, da ultimo nell'articolo «Diario Vaticano / "Per molti" o "per tutti"? La risposta giusta è la prima», datato 3.5.2012.

⁴ L'esempio più noto è certo «non indurci in tentazione» (che corrisponde alla lettera a Mt 6,13; par. Lc 11,4) reso ora felicemente nella versione CEI del 2008 con «non abbandonarci alla tentazione».

⁵ L'affermazione geronimiana – spesso citata – che nelle Scritture *et verborum ordo mysterium est* (Ep 57,2) va bene contestualizzata e compresa: in questa lettera e in molti altri passi Girolamo dimostra con dovizia di esempi l'elasticità necessaria al traduttore. Sull'importanza culturale di Girolamo nella storia della traduzione, cf. anche G. FOLENA, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991, X e 92.

⁶ Per tale ragione le traduzioni della Scrittura e della liturgia devono essere accolte come veri atti ecclesiali, come una forma di magistero ordinario che esprime autenticamente la collegialità dell'episcopato di una determinata nazione o area linguistica: è questa anzi, probabilmente, la sua forma di insegnamento più ampia, basilare e necessaria per la vita delle comunità.

⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, cost. *Sacrosanctum concilium* sulla liturgia, n. 40, in H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 4040; EV 1/68ss.

⁸ Non esiste immagine più eloquente di tale «unità nella pluralità» del sussistere, fin dalle origini del cristianesimo, dell'unico Vangelo di Cristo in quattro Vangeli canonici: diversi tra loro per autore, destinatari, contenuto, linguaggio e persino teologia, fino al punto da risultare spesso non armonizzabili nei singoli elementi. Eppure, per tutti, «il Vangelo».

⁹ Cf. C. GIRAUDO, «La forma "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) 2, 257-284.

¹⁰ Similmente nessun testo biblico dice alla lettera «novi et aeterni testamenti», che compone insieme Lc 22,20 ed Eb 13,20.

¹¹ Anche l'argomento dell'analogia con le antiche e venerande liturgie dell'Oriente cristiano, nelle quali – si dice in entrambi i pronunciamenti vaticani – sarebbe unanime la recezione della formula «pro multis», è dunque smentito da un esame più attento della tradizione. Il fatto poi che Marco e Matteo non abbiano voluto riferire le parole eucaristiche nella forma «pro omnibus», pure chiaramente attestata nel Nuovo Testamento (cf. *infra* i testi alla nota 19), si spiega come conservazione rispettosa di un semitismo tradizionale e venerando, certamente vicino al linguaggio di Gesù e che poteva essere compreso senza fraintendimenti nelle loro comunità.

¹² In un'intervista a G. Valente apparsa nel 2010, il cui nucleo è stato riportato il 29.4.2012 dallo stesso Valente sul sito web di informazione religiosa de *La Stampa* www.vaticaninsider.it. Per un'ampia documentazione sui commenti, si veda C. MARUCCI, «Per molti o per tutti? Sul significato delle parole *peri / hyper pollôn* nei Sinottici», in *Rivista Liturgica* 94(2007) 2, 285-300.

¹³ J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Paideia, Brescia 1973 (ed. or. Göttingen ¹1967). Al termine di un'ampia rassegna dei commentatori patristici, medievali e contemporanei delle parole eucaristiche, Marucci ha potuto concludere che «la traduzione (...) di Mc 14,24 // Mt 26,28 che l'esegesi contemporanea e (parzialmente) la storia dell'esegesi impongono è quella detta "inclusiva", per cui il termine ["multi?"] in tali passi significa "tutti"» (MARUCCI, «Per molti o per tutti? Sul significato delle parole *peri / hyper pollôn* nei Sinottici», 300). In particolare, vi è ormai unanimità sul fatto – ribadito anche da Benedetto XVI nella lettera all'episcopato tedesco – che il «pro multis» vada letto alla luce di Is 52,13-53,12: «Perché Gesù ha detto così? La ragione vera – scrive il papa – consiste nel fatto che Gesù in tal

modo si è fatto riconoscere come il servo di Dio di Isaia 53, che egli si è rivelato come la figura annunciata dalla profezia».

¹⁴ Come entrambi i documenti ricordano, l'universalità della redenzione è manifestamente presente nella Scrittura e nel magistero solenne.

¹⁵ Si potrebbe addirittura pensare – e ciò non sarebbe certo meno grave – a un Cristo che si divide il campo con altri possibili mediatori salvifici, definendosi come il redentore (solo) di «molti!»

¹⁶ Cf. *supra* il testo citato alla nota 13.

¹⁷ A quali fonti il papa si riferisca può dedursi da J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Seconda parte. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2011, 153-157, in cui si citano in particolare J. Pascher, R. Pesch, E. Wilkens, N. Baumann e M.-I. Seewann.

¹⁸ «Dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, n. 22, in DENZ 4322; EV 1/1389; cf. *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn. 618 e 1260).

¹⁹ A favore del passaggio a «per molti» si invoca anche il principio dell'uniformità liturgica, particolarmente necessaria nel caso di celebrazioni eucaristiche con fedeli di più lingue. L'argomento ha una sua validità, ma appunto per tali casi esiste ed è raccomandata la possibilità di celebrare l'ordinario della messa in latino, che resta lo strumento più efficace per esprimere l'unità del popolo di Dio, nella molteplicità delle sue espressioni e culture.

²⁰ Chi scrive è stato particolarmente lieto di scoprirsi in accordo su questa indicazione pratica con quanto scritto qualche anno fa da GIRAUDO, «La forma "pro vobis et pro multis" del racconto istituzionale», 283; a favore di un'estensione all'italiano della soluzione «francese» si esprime anche il rettore emerito del Pontificio istituto biblico card. A. Vanhoye nell'intervista sopracitata (nota 12). Cf. inoltre E. MAZZA, «Alcuni problemi di traduzione nelle preghiere eucaristiche del Messale», in *La rivista del clero italiano* 90 (2009), 31-67.

²¹ La traduzione con l'articolo indeterminativo ha il pregio di avvicinarsi in questo alla letteralità della forma greca di Matteo e Marco, in entrambi i quali il *multi* (*polloi* nel greco) non è preceduto da articolo. Con o senza articolo, per il fedele di lingua italiana, «moltitudine» rimanda inoltre ad Ap 7,9 («una moltitudine immensa, che nessuno poteva contare, di ogni nazione, razza, popolo e lingua»), che sembra essere un'efficace traduzione concettuale e anche visiva dei *rabbim*.

²² Il Rito romano attinge il tempo futuro dei due verbi eucaristici centrali – che è una sua caratteristica, seppure non esclusiva, risalente agli stadi più antichi del testo – dal testo di 1Cor 11,24, secondo la *Vetus latina*. Quanto alle versioni moderne, si noti che tale futuro è conservato nel francese, nello spagnolo o, nel polacco e nell'inglese, mentre è assente dalla versione portoghese e tedesca; una tale verifica può compiersi agevolmente grazie alla comoda sinossi *Ordinario della messa. Edizione multilingue*, Ancora, Milano 2012 (aggiornata all'ultima revisione del Messale inglese).

* Nato nel 1962, è presbitero della diocesi di Bologna. Insegna come docente incaricato Greco biblico e Storia della Chiesa antica alla Facoltà teologica dell'Emilia-Romagna (Bologna), Storia della liturgia antica all'Istituto di liturgia pastorale, presso l'Abbazia di Santa Giustina (Padova). Contatti: lupus@iperbole.bologna.it.