

Le Preghiere Eucaristiche

1- Che cos'è l'anafora eucaristica? *Enrico Mazza*

Se cerchiamo il termine 'anafora' in un normale dizionario, abbiamo una risposta deludente perché non troviamo il significato liturgico di questo termine; infatti, troviamo che designa una figura retorica, e questo non ha nulla a che vedere con la celebrazione eucaristica. Se, invece, ci rivolgiamo ad un'opera che tratta di liturgia o di patristica, troviamo il significato specificamente liturgico di questo termine, che designa la grande preghiera eucaristica: «I formulari eucaristici della chiesa siro-occidentale chiamano anafora quella parte dell'eucaristia che va dal bacio di pace fino alla comunione (*circa 70 anafore*). La chiesa etiopica, di tradizione particolare ed eclettica, designa con anafora l'intera liturgia eucaristica. Presso le altre, l'anafora va dal bacio di pace fino alla dossologia finale della prece eucaristica propriamente detta». 'Anafora' deriva dal verbo greco [1] 'ana-phero' che significa innalzare, mandare verso l'alto, offrire. Il prefisso 'ana-' sottolinea fortemente che la preghiera viene inviata in alto ossia elevata a Dio. 'Anafora', dunque, è praticamente sinonimo di 'prosfora', e serve a designare l'offerta della preghiera eucaristica.

È nella tradizione orientale che il termine 'anafora' designa la preghiera eucaristica ma, nell'uso recente della liturgia occidentale, ha finito per designare anche quei formulari occidentali, diversi dal Canone romano, che richiamano i grandi testi orientali o per struttura o per contenuto.

La preghiera eucaristica inizia con la dichiarazione che è cosa buona è giusta che noi rendiamo grazie a Dio,[2] e termina con la dossologia finale che proclama la gloria del Padre, formulata secondo la fede trinitaria: Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum; i fedeli rispondono Amen [3]. Questo è un criterio descrittivo, che serve a identificare la preghiera eucaristica e vale, grosso modo, per le varie famiglie liturgiche, nonostante le differenze anche profonde che ci sono tra loro.

1. Da dove nasce la preghiera eucaristica?

Nel cenacolo, Gesù prese il pane, rese grazie, lo spezzò, lo diede ai suoi discepoli, dicendo che ne mangiassero, poiché quello era il suo corpo; allo stesso modo, dopo la cena, egli prese il calice, rese grazie di nuovo, con una preghiera più lunga e articolata di quella usata all'inizio della cena, quando aveva dato ai discepoli il pane spezzato, e dopo questo rendimento di grazie aveva dato loro il calice, dicendo che ne bevessero tutti perché quello era il calice del suo sangue. Fatto questo, aveva aggiunto un altro comando, il comando di ripetere quella cena in memoria di lui. Si trattava di ripetere ciò che egli aveva fatto ossia di celebrare il rito del pane e del calice come lui stesso li aveva celebrati.

Nella ripetizione dei suoi gesti, dunque, sia il pane sia il calice debbono essere accompagnati da una preghiera di azione di grazie. Ne segue che l'azione di grazie avrebbe dovuto essere doppia, ossia una per il pane e una per il calice. Nella chiesa prenicena questo è accaduto effettivamente, dato che ci sono dei testi liturgici particolarmente arcaici che attestano la doppia azione di grazie [4]. Ben presto, però, si verificarono dei mutamenti nella struttura della cena rituale cristiana; ne è testimone già Paolo che, in 1

Cor 10,16-17, descrive l'eucaristia che si celebra a Corinto. Qui il rito del calice e del pane, pur essendo ancora distinti l'uno dall'altro, sono già stati accostati e unificati. La struttura dei due riti, con il rito del calice che precede quello del pane, è una struttura caratteristica dell'uso giudaico del Qiddush, un rito che apre la cena festiva. In base a questo dato possiamo dire che, qualora la riunione dei fedeli comporti anche una cena ordinaria – come si vede in 1Cor 11, 17-23 – la celebrazione eucaristica avviene prima della cena.

In Paolo, dunque, è presente un primo cambiamento della struttura dell'eucaristia: mentre nell'ultima cena il rito del pane viene celebrato prima di cena e il rito del calice si trova dopo la cena, in 1 Cor 10,16-17 scompare il rito del calice al termine della cena e tutto è collocato prima di cena .[5]

A causa di questo spostamento, dato che il rito del pane e quello del calice sono praticamente congiunti, avviene un altro cambiamento che riguarda l'azione di grazie. Questa non viene ripetuta per il secondo elemento, dato che è già stata fatta sul primo dei due elementi [6]. Si tratta di una preghiera di rendimento di grazie particolarmente ricca, i cui temi valgono per il pane e per il calice che ormai sono visti per modum unius, ossia come un'unica azione rituale . [7]

Le prime testimonianze cristiane che ci parlano di questa preghiera di azione di grazie, la chiamano semplicemente 'eucharistia' ed è per questo, che anche il pane e il calice saranno chiamati 'eucharistia'.

Successivamente, questo termine sarà utilizzato in modo specialistico solo per il pane e per il vino: sarà dunque necessario che nasca un'altra terminologia per indicare la preghiera eucaristica. In Oriente abbiamo i termini 'anafora' e 'prosfora' con i loro equivalenti nelle varie lingue. Passiamo ora all'Occidente. La tradizione della chiesa romana conosce una sola preghiera eucaristica, il Canone romano che, di volta in volta, è stato chiamato Prex,[8] Prex mystica,[9] Prex canonica, [10] Canon,[11] Praedicatio,[12] (Sacra) Oratio,[13] Praedicatio canonis,[14] Canon actionis.[15]

Il termine anaphora, come tale, non esiste in Occidente; tuttavia, ne esiste l'equivalente latino. Infatti la liturgia visigotica (o Vetus hispanica) designa il prefazio con il termine inlatio, che è l'equivalente latino di anaphora. Esamineremo più avanti questa questione.

2. La funzione santificatrice della preghiera eucaristica

Perché la preghiera eucaristica? Per fare ciò che ha fatto Gesù, obbedendo al suo comando: egli rese grazie sul pane e sul vino, e anche la chiesa fa il rendimento di grazie sul pane e sul vino. Inoltre, i testi ora citati presentano una ulteriore prospettiva: dicono che la preghiera eucaristica serve a trasformare il pane e il calice nel corpo e sangue di Cristo. In Ambrogio c'è un'affermazione molto chiara: il pane e il vino sono stati trasfigurati nella carne e nel sangue di Cristo dalle parole del canone, definito "sacrae orationis mysterium".[16] Agostino, poi, sarà nella stessa linea, ispirandosi direttamente a un testo di Ireneo, e dirà che il pane e il vino sono consacrati dalla preghiera sacramentale, se possiamo tradurre così la locuzione "prece mystica".[17] È Giovanni Crisostomo che parla della funzione esemplare dell'azione di grazie di Gesù nei confronti della nostra preghiera eucaristica: «Rese grazie prima di dare ai discepoli (il suo corpo) perché anche noi rendessimo grazie. Rese grazie e cantò un inno dopo averlo dato, affinché anche noi

facessimo altrettanto». [18] Questa dottrina non è solo di questi autori, e non è nuova, dato che la troviamo già in Giustino. Parlando del pane e del vino che vengono distribuiti in comunione, egli dice che non si tratta di pane e vino comuni, ma del corpo e sangue di Cristo a causa di una parola di preghiera che viene da lui.[19] Per mostrare questo, Giustino prosegue con la citazione del racconto evangelico dell'ultima cena. È evidente che questa parola di preghiera è l'azione di grazie che Gesù pronunciò nell'ultima cena e che ha dato origine alla preghiera eucaristica della chiesa.

L'aspetto santificatorio, ora descritto, è messo in particolare evidenza dalla liturgia Assira d'Oriente che ha definito la preghiera eucaristica come 'santificazione'. Infatti, l'anafora degli Apostoli Addai e Mari – caratteristica di questa tradizione liturgica – è intitolata 'La Santificazione degli Apostoli'. [20] È possibile che questo modo di definire l'anafora, derivi dalla grande importanza che ha il Sanctus nella tradizione siriana; oppure dalla concezione dell'anafora come sacrificio che viene innalzato a Dio. In ogni caso, questa concezione dell'anafora si ripercuote nel dialogo introduttorio: invece del solito invito a rendere grazie (Rendiamo grazie al Signore nostro Dio), c'è un'altro tipo di invito: «L'offerta viene offerta a Dio Signore di ogni cosa»; la risposta rimane la stessa: «È degno e giusto». [21] In questo testo si mette in evidenza che l'anafora è la preghiera che viene offerta a Dio, e così viene sottolineato il carattere sacrificale della preghiera eucaristica come offerta. Questo si lega molto bene con la concezione dell'offerta della preghiera che si trova sia nel dialogo introduttorio sia nelle dossologie all'interno del testo anaforico. All'origine di tutto questo c'è la concezione sacrificale della preghiera, com'è attestata dalle omelie mistagogiche di Teodoro di Mopsuestia [22] e dalla tradizione anaforica alessandrina. [23]

In conclusione. La preghiera eucaristica, è immagine dell'azione di grazie di Gesù nell'ultima cena ed ha lo scopo di santificare i santi doni, ossia il pane e il vino che, pertanto, diventano corpo e sangue di Cristo. Da qui si capisce la grande importanza che la preghiera eucaristica ha sempre avuto nella chiesa, al punto da trasmettere al pane e al vino il suo stesso nome: 'eucharistia'. Infatti, il pane e il vino sono accompagnati e contraddistinti dalla preghiera eucaristica. Con ragione Daniele Gelsi afferma che il termine greco 'anafora' è particolarmente indicato a esprimere il carattere sacrificale di questa preghiera. [24]

3. Le varie famiglie liturgiche

La distinzione tra le varie famiglie liturgiche non sempre coincide con la distinzione tra le varie chiese o riti. Anche le anafore si dividono in varie famiglie i cui confini, però, non sempre coincidono con i confini che distinguono tra loro le varie chiese, o riti. Inoltre, bisogna tenere presente che, spesso, le varie anafore sono legate tra loro sia per gli influssi reciproci, sia per l'origine sia per il modo in cui questi testi si sono formati. Per questo motivo sarebbe molto utile costruire una sorta di albero genealogico che renda ragione della storia di ciascun'anafora, ma le nostre conoscenze non sono ancora mature per arrivare a questo risultato. Possiamo solo dire che questo compito rappresenta uno dei traguardi più importanti nella ricerca sulle anafore eucaristiche. Per ora, quindi, dobbiamo accontentarci di descrivere la struttura delle anafore delle varie famiglie

liturgiche, che si suddividono anzitutto in occidentali e orientali; queste ultime, secondo la comune descrizione, sono tre:

- 1) antiochena (o siro-occidentale);
- 2) alessandrina;
- 3) siro-orientale.

La struttura delle anafore antiochene è ben nota in Occidente, dato che è la struttura che è stata adottata dalla riforma liturgica per le nuove preghiere eucaristiche del messale di Paolo VI. [25]

Diamo ora lo schema delle anafore antiochene.

- 1) Dialogo iniziale,
- 2) Preghiera di azione di grazie e di lode,
- 3) Introduzione al Sanctus e recita del Sanctus,
- 4) Ripresa dell'azione di grazie, dal Sanctus al racconto dell'ultima cena,
- 5) Racconto dell'istituzione dell'eucaristia, con il Mandatum (fate questo in memoria di me),
- 6) Anamnesi con l'offerta del pane santo e del calice,
- 7) Epiclesi,
- 8) Intercessioni per la chiesa e per le varie intenzioni,
- 9) Dossologia.

Appartengono a questa famiglia anzitutto le anafore di Basilio e di Giacomo, fratello del Signore, che sono i testi dai quali viene ricavata questa struttura. Hanno struttura antiochena anche le anafore di Giovanni Crisostomo e dei Dodici apostoli, anche se c'è qualche punto di questa struttura che si applica loro in modo meno chiaro. A queste si debbono aggiungere molti testi anaforici siriaci. Anche l'anafora attribuita a Ippolito ha fondamentalmente questa struttura, nonostante sia priva del Sanctus e delle Intercessioni. Si noti che l'anafora di Ippolito è alla base delle anafore di Basilio le quali, a loro volta, forniscono il materiale per la composizione dell'anafora di Giacomo.

Schema dell'anafora alessandrina.

- 1) Dialogo iniziale e azione di grazie (con la definizione dell'azione di grazie come sacrificio),
- 2) Intercessioni (per la chiesa, per i presenti, per il re, etc. per i defunti, etc., raccomandazione del sacrificio a Dio),
- 3) Introduzione al Sanctus e Sanctus,
- 4) Embolismo del Sanctus per la santificazione del sacrificio,
- 5) Racconto dell'istituzione, con il mandatum,
- 6) Anamnesi e offerta dei doni,
- 7) Epiclesi propriamente detta,
- 8) Dossologia.

A questa famiglia anaforica appartiene l'anafora di san Marco evangelista [26] nelle sue varie redazioni. [27] Tra queste è particolarmente importante l'anafora copta di Cirillo di Alessandria che ci permette di vedere alcuni punti importanti dell'anafora di Marco in uno stadio anteriore a quello rappresentato dal codice Rossanense del sec XII (oggi cod. Vat gr. 1970). A questa famiglia appartiene anche l'anafora dell'eucologio di Serapione

che, però, ha una struttura molto più complessa di quella ora descritta. Le testimonianze più antiche di questa anafora ci attestano solo la preghiera di azione di grazie, seguita da una corta strofa che elabora l'interpretazione sacrificale dell'eucaristia in base a Rm 12, 1, cui fanno seguito le Intercessioni, che sono piuttosto sviluppate concluse da una dossologia molto semplice. Il testo, quindi, si divide in tre parti ma non deriva dalla preghiera giudaica della fine del pasto, la Birkat ha-Mazon, che è solitamente descritta come una preghiera tripartita. È vero che la liturgia cristiana deriva da quella giudaica, ma non esiste un testo unico dal quale è derivata la liturgia cristiana; si tratta sempre di influssi molteplici, differenti a seconda delle differenti chiese, che vanno accertati e dimostrati caso per caso. A tutt'oggi non è possibile creare un'unica teoria interpretativa capace di rendere ragione di tutti i casi. [28] Da ultimo dobbiamo dare la successione degli elementi che compongono l'anafora siro- orientale, ma qui le cose si fanno difficili, perché non c'è una struttura unica.

Diamo, quindi, la struttura del testo più antico, l'anafora degli Apostoli Addai e Mari:

- 1) Dialogo iniziale e lode del Nome (di Dio), per la creazione e la redenzione, che sono solo menzionate,
- 2) Introduzione al Sanctus e Sanctus,
- 3) Azione di grazie con la narrazione della redenzione operata da Cristo,
- 3) Intercessioni,
- 4) Menzione dell'istituzione (ossia della trasmissione del tipo), con l'affermazione che si sta celebrando il mistero tremendo della redenzione,
- 5) Epiclesi,
- 6) Dossologia.

Diversa è la struttura delle anafore di Teodoro e di Nestorio, gli altri due testi di questa famiglia.

Ecco la struttura di quella di Teodoro:

- 1) Dialogo iniziale e azione di grazie al Nome (di Dio), per la creazione,
- 2) Introduzione al Sanctus e Sanctus,
- 3) Azione di grazie con il racconto – piuttosto ampio – dei fatti della redenzione operata da Cristo,
- 4) Racconto dell'istituzione,
- 5) Affermazione che si sta celebrando il mistero tremendo della redenzione,
- 6) Intercessioni,
- 7) Epiclesi,
- 8) Dossologia.

La struttura dell'anafora di Nestorio ha alcune particolarità che la rendono non completamente identica a quella di Teodoro.

Conclusione: queste tre famiglie liturgiche presentano strutture anaforiche abbastanza differenti tra loro e, inoltre, ci sono delle differenze abbastanza importanti anche tra le varie anafore che compongono una stessa famiglia. Quindi le strutture che abbiamo indicato non sono degli schemi rigidi, ma solo delle linee indicative. Passiamo ora all'Occidente e alle sue preghiere eucaristiche.

4. Il Canone romano

Per stabilire la struttura del Canone romano è necessario anzitutto stabilire il criterio che verrà utilizzato. Se si usa un criterio teologico, si dirà che, dopo il dialogo iniziale, l'azione di grazie e il Sanctus, c'è il Te igitur; a questo fa seguito la commemorazione dei viventi (Memento) e dei santi (Communicantes): tutto questo è collocato prima della consacrazione. La commemorazione dei defunti, invece, è collocata dopo la consacrazione. In questo caso ci si deve chiedere perché si prega per i vivi prima della consacrazione e per i defunti solo dopo la consacrazione; questo problema rende incerta ogni affermazione sulla struttura del Canone romano. La soluzione è molto diversa se, invece di questo criterio teologico, si adotta un criterio storico letterario. In base a questo dobbiamo dire che il Canone romano è costituito da due settori principali: il Prefazio (concluso dal Sanctus), e le Intercessioni, che comprendono la preghiera per la chiesa (e per i vescovi), il memento dei vivi, il ricordo dei santi, la commendatio donorum (all'interno della quale c'è il racconto dell'ultima cena) seguita dal memento dei defunti e da una intercessione per il clero (Nobis quoque), della benedizione dei frutti della terra e della dossologia. Così descritto, il Canone romano presenta un perfetto parallelismo con l'azione di grazie e le intercessioni dell'anafora alessandrina, con due significative differenze. La prima, riguarda il Sanctus; la seconda riguarda il racconto dell'ultima cena. La questione del Sanctus non è un problema, dato che sappiamo che esso è tardivo nell'anafora alessandrina, ed è entrato nel Canone romano solo dopo Ambrogio di Milano. Più interessante è la questione del racconto dell'ultima cena, ma è di facile soluzione. Noi sappiamo che i più antichi testimoni dell'anafora alessandrina sono senza il racconto dell'ultima cena; quando esso viene recepito, l'anafora alessandrina lo colloca alla fine del suo testo originario, ossia in coda alle intercessioni che ormai sono dotate di Sanctus che le conclude. [29] La cultura copta, nella stesura dei testi liturgici, preferisce giustapporre, ossia preferisce collocare i nuovi elementi alla fine dei testi fino ad allora in uso, senza preoccuparsi né di cercare il punto più appropriato, per affinità tematica, né di rielaborare o rifondere il testo. I.-H. Dalmais, dopo aver sottolineato che il genio liturgico romano è da accomunare a quello siriano, mette in luce la differenza tra la liturgia siriana e quella egiziana. I Siri costruiscono «un discorso ordinato» (tale è il significato di sedro), mentre i Copti si contentano «di giustapporre riti, acclamazioni e preghiere». [30] Non so se, dicendo questo, il padre Dalmais intendesse riferirsi al problema di cui ci occupiamo, ossia alla comparsa del Sanctus e del racconto dell'istituzione. Comunque, I.-H. Dalmais afferma che si tratta di una caratteristica generale dello stile liturgico dei Copti; noi possiamo aggiungere che questo principio è stato applicato anche alla genesi dell'anafora, in quella parte che inizia dopo le intercessioni.

Nell'anafora alessandrina, il Sanctus viene collocato alla fine delle intercessioni e il racconto dell'ultima cena subito dopo il Sanctus. Nel Canone romano, invece, il Sanctus viene collocato alla fine del prefazio, mentre il racconto dell'ultima cena viene inserito all'interno delle intercessioni, dopo la commendatio donorum (ossia, secondo il textus receptus, dopo il Quam oblationem). [31] L'anafora alessandrina si è limitata a giustapporre, mentre il Canone romano ha fatto un'operazione molto intelligente,

collocando il racconto dell'istituzione nel contesto più corretto, ossia all'interno della commendazione delle offerte.

Si è soliti dire che il Canone romano ha una struttura difficile e incomprensibile. Non è così, se pensiamo al Canone romano in modo storico, comprendendo l'acume mostrato nel collocare il racconto dell'istituzione al centro delle intercessioni, dopo il *Fac nobis hanc oblationem* dell'antica recensione riportata da Ambrogio, che afferma che il pane e il vino sono figura del corpo e sangue di Cristo. Il racconto dell'ultima cena serve a rendere ragione del perché il pane e il vino siano figura (ossia sacramento) del corpo e sangue di Cristo: [32] sono figura (sacramento) perché nell'ultima cena il Cristo istituì la celebrazione eucaristica facendo un rito che la chiesa avrebbe dovuto imitare (fate questo in memoria di me).

5. Le antiche liturgie occidentali non romane

In Occidente non c'è solo la liturgia romana: c'è l'antica liturgia della Spagna – detta anche mozarabica o visigotica o *Vetus hispanica* – c'è la liturgia gallicana, quella celtica e quella ambrosiana. La liturgia delle Gallie è molto simile a quella della Spagna antica, al punto che si può pensare che si tratti di un'unica famiglia con determinate particolarità dovute alla differenza dei luoghi e delle epoche. [33] Questo giudizio vale anche all'interno della liturgia *Vetus hispanica* stessa, che conosce due famiglie maggiori, una al sud, più antica, e una al nord, più recente.

In Occidente non c'è l'uso del termine *anaphora*, ma c'è un termine che interpreta bene questo termine greco: si tratta del termine *inlatio*, proprio dell'antica liturgia spagnola. Come *anaphora*, il termine *inlatio* designa una preghiera che viene innalzata a Dio. C'è però una differenza: mentre in greco questo termine designa l'intera preghiera eucaristica, nella liturgia *Vetus hispanica* il termine *inlatio* viene usato per designare solo l'azione di grazie, ossia quella parte della preghiera eucaristica che noi chiamiamo *praefatio*. Ma questa differenza non è così fondata come sembra a prima vista; vedremo il perché.

Nei libri liturgici che sono giunti fino a noi, gli elementi della preghiera eucaristica sono i seguenti:

- 1) Dialogo iniziale seguito dall'azione di grazie (*Inlatio*),
- 2) Introduzione al *Sanctus* e *Sanctus*,
- 3) *Post-Sanctus*,
- 4) *Post-pridie*,

5) *Fractio*, poi c'è la monizione che introduce la recitazione del *Pater noster*, e così siamo già nei riti di comunione. Questa è la descrizione della preghiera eucaristica *Vetus hispanica* che ci dà già Isidoro di Siviglia e che coincide con i testi dei libri liturgici spagnoli, come il *Liber Ordinum*, [34] il *Liber Sacramentorum*, [35] il *Missale Mixtum*. [36] Isidoro distingue le preghiere della messa in sette unità successive. La quinta comprende la *Inlatio*, ossia il prefazio, a cui si aggiunge anche l'introduzione al *Sanctus*, il *Sanctus* e il *Post-Sanctus*. La sesta si chiama *confirmatio sacramenti*, e ha la funzione di 'confirmare/conformare' [37] le oblata – santificate dallo Spirito Santo – al corpo e sangue di Cristo. La settima è il *Pater noster*. [38]

Se consideriamo questa suddivisione, così com'è descritta da Isidoro, è difficile capire il confine tra l'oratio quinta e l'oratio sexta, un confine che è collocato dopo il Post-Sanctus. In un'anafora, così come la concepiamo noi, anche nella liturgia spagnola, non c'è motivo per dire che ci sono due parti, una fino al Post-Sanctus, e una dalla fine del Post-Sanctus fino al Pater noster escluso. Se vogliamo capire il senso di questa suddivisione bisogna risalire a prima di Isidoro e a prima dei libri liturgici che sono giunti a noi. Ossia, bisogna considerare l'anafora Vetus hispanica nella sua storia. Esaminiamo prima *l'oratio quinta e poi l'oratio sexta*.

a) Oratio quinta: per Isidoro di Siviglia (560–636), questa quinta parte comprendeva la Inlatio, il Sanctus e il Post-Sanctus. [39] Tuttavia non era questa la situazione originaria. Sappiamo, infatti, che il Sanctus è entrato in uso corrente [40] solo dopo il concilio di Vaison celebrato nel 529 sotto la presidenza di Cesario di Arles. Il canone 3 stabilisce [41] che il Sanctus venga recitato anche nelle messe mattutine, in quelle di quaresima e in quelle dei defunti, con le stesse modalità con le quali viene detto nelle messe pubbliche. [42] Ciò significa che, fino a quel momento, il Sanctus era recitato solo nelle messe pubbliche e che, quindi, le anafore potevano esistere anche senza Sanctus; mancando il Sanctus, mancava anche il Post-Sanctus. Dunque, la oratio quinta comprendeva la sola Inlatio.

b) Oratio sexta: questo settore della preghiera eucaristica spagnola comprende tre parti: il racconto dell'istituzione, il Post-*pridie* e l'epiclesi. Diciamo subito che la presenza dell'epiclesi è tardiva e che la maggior parte dei formulari la ignora. [43] Passiamo ora a considerare il curioso titolo Post-*pridie*, che si riferisce non alla natura di questo testo, ma alla sua posizione nella preghiera eucaristica: si chiama così perché viene dopo il Qui-*pridie*. E qui comincia il problema o, meglio, l'incongruenza, dato che nella liturgia Vetus hispanica non esiste il Qui-*pridie*. È nella liturgia romana che il racconto dell'ultima cena viene chiamato Qui-*pridie*, a causa delle parole con cui inizia. Nella messa spagnola, invece, il racconto dell'istituzione, riecheggiando l'Oriente, inizia con le parole Dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur. Il titolo Post-*pridie*, dunque, non è il modo originario di designare questo formulario, perché fa riferimento alla struttura della preghiera eucaristica romana, non a quella spagnola; per questo motivo, possiamo affermare che il titolo Post-*pridie* deriva dalla romanizzazione della liturgia Vetus hispanica [44] una romanizzazione che è stata vivacemente contrastata ma non sempre con successo.

M. Férotin, dopo aver esaminato la questione del Post-*pridie*, conclude che questo è sicuramente un problema e che è più facile porre la questione che trovarne la soluzione. [45] Jordi Pinell sostiene che il racconto dell'ultima cena cominciasse con le parole Qui *pridie*, come nella liturgia romana. [46] Questa opinione era già stata sostenuta da Lesley che ricavava questa conclusione dal titolo del Qui *pridie*. Jordi Pinell aggiunge altri argomenti, tra i quali il «più convincente è la assoluta unanimità» delle liturgie occidentali nel far cominciare in questo modo il racconto dell'istituzione. Gli altri argomenti sono meno significativi. Infine egli sottolinea che la Collectio Post-Sanctus, nella sua parte finale suppone proprio l'esistenza del Qui *pridie*, dato che le sue ultime parole si innestano direttamente su questa forma del racconto dell'istituzione. [47] Nondimeno lo stesso

Pinell riconosce che le tre [48] testimonianze della liturgia *Vetus hispanica* del racconto dell'istituzione sono concordi nel farlo iniziare alla maniera orientale: *In qua nocte tradebatur*. [49]

Credo che sia particolarmente importante l'osservazione di Pinell sul rapporto tra il *Qui pridie* e il *Post-Sanctus* dell'eucaristia spagnola.

Abbiamo visto che per definire il *Post-pridie*, si fa riferimento alla sua posizione nell'anafora, ma come punto di riferimento si prende la struttura del Canone romano, non la struttura della preghiera eucaristica *Vetus hispanica*.

Per spiegare questa scelta ci sono due possibilità:

- 1) nella liturgia spagnola esisteva la recitazione del *Qui-pridie*, ed è sempre esistita;
- 2) nella liturgia spagnola, a causa della romanizzazione, il *Qui-pridie* è stato inserito in momento successivo, ossia quando la *Inlatio* e il *Post-pridie* costituivano già l'ossatura dell'anafora spagnola. Non credo che la prima posizione sia sostenibile, proprio per il rapporto che il *Qui-pridie* ha con il *Post-Sanctus* (che è stato inserito tardivamente, dopo il concilio di Vaison), e per la testimonianza, concorde e accettata da tutti, che la forma caratteristica del racconto dell'ultima cena non fosse il *Qui-pridie*, bensì la forma orientaleggiante: *In qua nocte tradebatur*.

Resta solo la seconda posizione. Nella struttura dell'anafora spagnola, che è variabile, non c'erano elementi così sicuri e sufficienti da permettere di dare un titolo che indicasse la posizione della 'confirmatio sacramenti' nella preghiera eucaristica. Per questo era difficile indicare con chiarezza la posizione della 'confirmatio sacramenti', mentre la struttura del Canone romano era fissa, immutabile, e a tutti nota. La preghiera eucaristica spagnola, dunque, ha adottato la formulazione romana del racconto dell'istituzione (*Qui pridie quam pateretur...*), ed è in base a questo cambiamento che la preghiera successiva è stata designata con il titolo *Post-pridie*, dimostrando, così, che in base alla struttura originaria dell'anafora spagnola, non c'erano elementi specifici, atti a definirla.

C'è un alto dato che si deve considerare per corroborare questa conclusione: in tutte le liturgie, il formulario che viene subito dopo il racconto dell'istituzione, inizia con una espressione anamnetica che rimanda al comando di Cristo (*Fate questo in memoria di me*) o a qualche elemento del racconto istitutivo. Ebbene, nella liturgia spagnola non è così: il *Post-pridie* è solitamente privo di ogni formulario anamnetico, fatta eccezione per quei testi che sono stati romanizzati. Di fronte a questi dati, è possibile pensare che l'antica tradizione hispanica non conoscesse l'uso del racconto dell'ultima cena, se non eccezionalmente. Sappiamo che le arcaiche paleoanfore orientali erano prive del racconto dell'ultima cena: non sarebbe strano se pensassimo che questa situazione sia esistita anche nell'arcaica liturgia *Vetus hispanica*. Abbiamo un'ultima questione da porre. Gli autori spagnoli hanno scelto un titolo che si riferiva alla liturgia romana e non alla liturgia *Vetus hispanica*. Era proprio necessario ricorrere alla liturgia romana? Non c'era altro modo? Un altro modo c'era, ed era quello che, poi, fu adottato dalla liturgia gallicana che ha chiamato *Post-secreta* o *Post-mysterium* questa parte della preghiera eucaristica, dato che il racconto dell'istituzione era chiamato *secreta* o *mysterium*. Ebbene, nella liturgia *Vetus hispanica* il racconto dell'istituzione è chiamato *missa secreta*: quindi, il

Post-pridie avrebbe potuto essere designato come Post-secreta, così come ha fatto la liturgia gallicana. Tuttavia, la liturgia spagnola non ha adottato questo titolo, anche se lo conosce. Infatti, questo titolo è noto alla liturgia *Vetus hispanica*, ma come eccezione, dato che nella Missa in vigilia Pasche, al posto di Post-pridie, c'è il seguente titolo: *Post Missam secretam*. [50] In altri termini, se il racconto dell'ultima cena, ossia la missa secreta fosse stato un testo che caratterizzava la struttura della preghiera eucaristica *Vetus hispanica*, recitato sempre in tutte le messe, non ci sarebbe stato alcun bisogno di ricorrere alla struttura del Canone romano per creare il titolo del Post-pridie, ma sarebbe stato molto più semplice, e più ovvio, fare come la liturgia gallicana e chiamarlo Post-secreta. Riassumendo: l'assenza di elementi anamnetici nella struttura del Post-pridie, e il titolo stesso di questa parte della liturgia, mi inducono a fare l'ipotesi che la struttura originaria della preghiera eucaristica *Vetus hispanica* fosse priva del racconto dell'ultima cena.

Concludiamo. A questo punto, dopo queste argomentazioni, tornando alla terminologia di Isidoro, la *oratio quinta* e la *oratio sexta* avrebbero avuto solo una preghiera ciascuna: la *oratio quinta* sarebbe la *Inlatio*, e la *oratio sexta* sarebbe il Post-pridie. La *Inlatio*, che è definita come santificazione dell'offerta, secondo M. Férotin, è «la più solenne e la più lunga – di molto – tra le preghiere del Sacramentario». [51] Il Post-pridie sarebbe giustamente definito come *confirmatio sacramenti*, anche perché contiene, spesso, una decisa professione di fede sul realismo eucaristico e sulla liturgia del giorno. In ogni caso, la parte principale e più solenne della preghiera eucaristica spagnola è la *Inlatio*, un termine che interpreta bene il greco *anafora*. Nella liturgia spagnola, dunque, con il termine *inlatio* si sottolinea il carattere santificatorio e sacrificale della preghiera eucaristica, così come avviene nelle liturgie orientali con l'uso del termine *anafora*.

6. La riforma liturgica: il messale di Paolo VI

Subito dopo il Concilio Vaticano II, si sono verificati due fatti che hanno prodotto il nuovo corso della liturgia eucaristica della chiesa romana, caratterizzato dalla pluralità di testi anaforici, mentre, almeno a partire dal terzo secolo, la tradizione era stata caratterizzata da un'unica preghiera eucaristica: il Canone romano.

Il primo di questi due fatti è facilmente intuibile: si tratta della promulgazione della Costituzione liturgica *Sacrosanctum concilium* che prevede che «I riti splendano per nobile semplicità; siano chiari nella loro brevità e senza inutili ripetizioni; siano adatti alla capacità di comprensione dei fedeli né abbiano bisogno, generalmente, di molte spiegazioni». [52] La Costituzione liturgica prevede anche: «L'ordinamento dei testi e dei riti deve essere condotto in modo che le sante realtà, da esse significate, siano espresse più chiaramente, il popolo cristiano possa capirne più facilmente il senso e possa parteciparvi con una celebrazione piena, attiva, e comunitaria». [53]

Questi due principi generali della riforma valgono anche del Canone romano e l'urgenza della loro applicazione si è mostrata soprattutto quando il testo del Canone è stato tradotto in lingua viva: [54] si è visto subito come quel testo non fosse né semplice, né senza ripetizioni, né di facile comprensione. Passiamo al secondo di questi due fatti: tutti si rendevano conto di come fossero lineari, sobrie, e di più facile comprensione, le antiche anafore, soprattutto quelle antiochene che, nel frattempo, venivano studiate e

divulgate in opere di grande diffusione e successo editoriale, come il volume di Louis Bouyer, [55] e con opere, di carattere divulgativo, che offrivano al pubblico i testi di nuove preghiere eucaristiche, composte su modelli antichi ma con contenuti adatti all'uomo d'oggi. Un buon esempio di questa editoria è il libro di Huub Oosterhuis, pubblicato a Utrecht nel 1966: [56] contiene preghiere veramente toccanti, piene di sentimento religioso e, di conseguenza, di sicuro successo pastorale. Tuttavia dobbiamo riconoscere che questa opera, come tutti i testi tributari dello spirito devozionale, ebbe il successo di una stagione, incapace di reggere il confronto con il tempo, con la meditazione più attenta, con la riflessione teologica più profonda. Questi testi ebbero una diffusione grandissima e, talvolta, pur essendo di privata composizione, presero il posto dei testi del messale.

Di fronte a queste esigenze pastorali, assolutamente legittime e fondate su buoni motivi, non si poteva rispondere semplicemente con il ribadire la disciplina del Canone romano. Che fare allora? Rielaborare il Canone romano aggiustandolo alle nuove esigenze, o comporre nuove preghiere eucaristiche? Erano stati fatti vari tentativi di rielaborare il Canone romano per dargli quella unitarietà e semplicità di cui mancava, ma i risultati erano stati deludenti. Questa via, dunque, non era praticabile. Il problema fu deferito a Paolo VI che così rispose: «Si lasci immutata l'Anafora attuale; si compongano o ricerchino due o tre Anafore da usarsi in particolari determinati tempi». [57] Ecco come è nata l'odierna disciplina della chiesa romana che ammette una pluralità di testi anaforici. Oggi i testi in vigore in Italia sono dieci, con l'eccezione della liturgia ambrosiana che conosce alcuni testi ricavati dalla sua propria tradizione.

Proprio perché i testi del Messale di Paolo VI hanno preso come modello alcuni testi orientali, sia per il contenuto sia per la struttura, è ormai invalso l'uso del termine anafora per designare le nuove preghiere eucaristiche della chiesa di Roma.

NOTE

1 GELSI D., «Anafora», in: DI BERARDINO A., (ed.), Dizionario patristico e di antichità cristiane, Marietti, Casale Monferrato, 1984, Vol. 1, col. 170.

2 Appena prima che cominci la preghiera eucaristica, nel rito romano, il sacerdote invita a rendere grazie dicendo Rendiamo grazie al Signore nostro Dio. Il dialogo preanaforico delle anafore di lingua greca (antiochene e alessandrine) e di alcune siriane derivate dal greco, dice: Rendiamo grazie al Signore; questo testo si trova nella liturgia di Giovanni Crisostomo, in quella di Basilio (alessandrina e bizantina), in quella greca di Giacomo, fratello del Signore, in quella siriana dei XII Apostoli (il cui originale è greco), ecc.

3 Il testo ambrosiano è molto simile a quello romano e dice: Et est tibi Deo Patri omnipotenti ex ipso et per ipsum et in ipso omnis honor, virtus, laus, gloria, imperium, perpetuitas et potestas in unitate Spiritus sancti per infinita saecula saeculorum, Amen. La liturgia di Giovanni Crisostomo e quella di Basilio, invece, hanno una dossologia che potremmo definire di tipo epicletico, perché chiede di poter glorificare Dio: E donaci di potere, a una sola voce e con un solo cuore, glorificare e lodare l'onoratissimo e magnifico tuo nome, di Padre, Figlio, Spirito Santo ora e sempre e nei secoli dei secoli.

4 *Didachè* 9; *Costituzioni apostoliche* 7, 25; *Didascalia degli apostoli* (cito questo testo

secondo FUNK F. X. (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Vol. 1, Ferdinand Schoeningh, Paderbornae, 1905, p. 168).

5 Questi dati li ho esposti con maggior accuratezza in: «L'eucaristia: dalla preghiera giudaica alla preghiera cristiana», in: AA. VV., *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino*, XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma 7-9 maggio 1998, (= *Studia Ephemeridis Augustinianum* 66), Edizioni Institutum patristicum Augustinianum, Roma, 1999, pp. 25-51.

6 Nel cristianesimo accade che le due brevi benedizioni sul calice e sul pane vengono sostituite da una preghiera più lunga che, pertanto, viene chiamata azione di grazie (eucharistia) invece che benedizione (eulogia).

7 Quando il rito del pane e quello del calice sono divenuti un unico rito, e l'azione di grazie è diventata un testo unico, la preghiera di rendimento di grazie assume un'importanza ancora maggiore e diventa un rito a sé, un rito verbale, che si lascia alle spalle la sua funzione originaria; infatti, nell'uso giudaico, di cui il cristianesimo è erede, la preghiera di benedizione serve ad accompagnare sia il rito del calice sia quello del pane per introdurre immediatamente l'atto del bere il calice e del mangiare il pane. Più tardi, ma ancora in epoca patristica, viene preparato un rito apposito che introduca direttamente la comunione, fondato sul Padre nostro. All'epoca di Gregorio Magno questo cambiamento è già avvenuto da tempo ed è entrato nella tradizione.

8 Epistula 26 (NORBERG D., Gregorius Magnus. *Registrum epistularum*, (= *Corpus Christianorum. Series latina* 140-140A), Brepols, Turnhout, 1982, p. 586s).

9 AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De trinitate*, (= *Corpus christianorum. Series latina* 50), lib. 3, cap. 4, linea 30.

10 VIGILIO, Epistula 2, 5 (*Patrologia latina*, 69, 18).

11 Epistula 26 (NORBERG D., Gregorius Magnus. *Registrum epistularum*, (= *Corpus Christianorum. Series latina* 140-140A), Brepols, Turnhout, 1982, p. 586s).

12 Firmiliano nella lettera conservataci tra le lettere di Cipriano (n. 75, 10) (BAYARD L. (éd.), *Saint Cyprien. Correspondance*, (= *Collection des Universités de France*), vol. II, Paris, 1961, p. 298). Lo stesso termine si trova anche nel *Liber pontificalis* a proposito dell'opera di Alessandro I che ha introdotto la *Passio Domini* nella *Praedicatio sacerdotum* (DUCHESNE L. (éd.), *Le Liber Pontificalis*, (= *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*), Vol. I, Paris, 1981, p. 217).

13 AMBROSII MEDIOLANENSIS, *De fide libri V*, Lib. 4, cap. 10, in: FALLER O. (ed.), *Ambrosii Medioanensis. De fide libri V (ad Gratianum Augustum)*, (= *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 78), Wien, 1962, p. 201.

14 Ibidem, p. 312.

15 MOHLBERG L. C. (ed.), *Liber sacramentorum romanae aecclesiae ordinis anni circuli*. (Cod. Vat. Reg. lat 316 / Paris Bibl. Nat. 7193, 41 / 56), (= *Rerum ecclesiasticarum documenta - Fontes* 4), Roma, 1960, n. 1242.

16 «Nos autem quotienscumque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, "mortem Domini adnuntiamus"» (AMBROSII MEDIOLANENSIS, *De fide libri V*, Lib. 4, cap. 10, in: Edizione citata, p. 201).

17 «... Corpus Christi et sanguinem dicimus, sed illud tantum quod ex fructibus terrae

acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus ad salutem spiritalem in memoriam pro nobis dominicae passionis, quod cum per manus hominum ad illam uisibilem speciem perducatur non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum nisi operante inuisibiliter Spiritu Dei» (AUGUSTINUS HIPPOINENSIS, De trinitate, (= Corpus christianorum. Series latina 50), lib. 3, cap. 4, linea 30).

18 Omelia 82, n. 30; su Mt 26, 26 (Patrologia graeca 58, 740).

19 1Apologia, 65, 1-66, 4 (cf. HÄNGGI A. - PAHL I., Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti, (= Spicilegium friburgense 12), Editions universitaires - Fribourg Suisse, Fribourg, 1968, p. 68s).

20 GELSTON A., The Eucharistic Prayer of Addai and Mari, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 47.

21 GELSTON A., The Eucharistic..., pp. 48-49.

22 MAZZA E., Il tema del sacrificio nelle mistagogie della fine del quarto secolo, «Annali di storia dell'esegesi», (Atti del convegno di Sacrofano), 19 (2002) 167-199.

23 La concezione sacrificale dell'azione di grazie – e dell'intera preghiera eucaristica – è espresso molto bene nella liturgia alessandrina (cf. MAZZA E., «L'eucaristia come sacrificio nella testimonianza della tradizione anaforica», in: MAZZA E., (ed.), L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica, Atti del convegno dell'Istituto di Scienze religiose di Trento, (= Scienze religiose. Nuova serie 5), Dehoniane, Bologna, 2002, pp. 117-154).

24 GELSI D., «Anafora», in: DI BERARDINO A., (ed.), Dizionario patristico ..., Vol. 1, col. 170.

25 Con un'importante differenza, dovuta all'inserimento di una epiclesi prima del racconto dell'ultima cena. Questa è l'unica diversità tra le nuove anafore romane e l'antica struttura dell'anafora antiochena.

26 Per il testo cf. BRIGHTMAN F. E., (ed.), Liturgies Eastern and Western, Vol. I: Eastern Liturgies, Clarendon Press, Oxford, 1896, pp. 125-134.

27 La paleoanafora del Papiro Strasburgo gr. 254, il frammento del Papiro Manchester John Rylands Library 465, il frammento Dêr-Balyzeh, il frammento copto Lovanio 27, l'ostrakon copto del British Museum 4.

28 Su questo, cf. il mio recente articolo: A propos de la dérivation de l'eucharistie chrétienne de la 'Birkat ha-mazon' juive, «Questions Liturgiques», 83 (2002) 233-239.

29 Il racconto dell'istituzione, quindi, è collocato dopo il Sanctus, tramite un corto testo di raccordo.

30 DALMAIS I.-H., «La liturgie alexandrine et ses relations avec les autres liturgies», in: TRIACCA A. M. - PISTOIA A. (édd.), Liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle, (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Subsidia 7), Roma, 1976, p. 120.

31 Le intercessioni del Canone romano iniziano con la preghiera per la chiesa (Te igitur), poi c'è la preghiera (memento) per gli offerenti (sia presenti sia assenti) con la memoria dei santi e infine la preghiera per le offerte, ossia perché Dio accetti i santi doni. Nella versione arcaica attestata da Ambrogio, il Quam oblationem inizia con le seguenti parole: «Fac nobis hanc oblationem».

32 « ... quod est figura corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi, qui pridie quam pateretur accepit panem ...».

33 «Al di là di tutte le diversità locali, provinciali o regionali, ci sono, in Occidente, due tipi liturgici particolari : il tipo romano e il tipo che noi potremmo chiamare gallicano. Il primo si è irradiato in tutta l'Italia e l'Africa; il secondo è proprio non solo della Gallia ma anche della Spagna» (GRIFFE É., *Aux origines de la liturgie gallicane*, «Bulletin de littérature ecclésiastique», 52 (1951) 21). Si deve convenire con queste parole di Griffe, fatta eccezione per la questione dell'Africa, di cui non abbiamo elementi sufficienti per dare un giudizio.

34 FÉROTIN M., (éd.), *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, (= *Monumenta ecclesiae liturgica* 5), Librairie de Firmin-Didot et Cie, Paris, 1904.

35 FÉROTIN M., (éd.), *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, (= *Monumenta ecclesiae liturgica* 6), Librairie de Firmin-Didot et Cie, Paris, 1912.

36 LESLEO (LESLEY) A., (ed.), *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori dictum Mozarabes, Praefatione, notis et appendice ab Alexandro Lesleo s.j. sacerdote ornatum* (Riedizione del *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori dictum Mozarabes* compilato ed edito dal can. Alfonso Ortiz per ordine del Card. Francisco Ximenes de Cisneros arcivescovo di Toledo, Toledo, 1500), *Sumptibus Joannis Monaldini bibliopolae*, Typis Ioannis Generosi Salomoni, Romae, 1755 (Edito anche in *Patrologia latina*, Vol. 85, col. 109ss.).

37 Sui termini 'confirmatio' e 'conformatio', cf. FALSINI R., La "Conformatio" nella liturgia mozarabica, «*Ephemerides liturgicae* », 72 (1958) 281-291.

38 «Quinta deinde infertur inlatio in sanctificatione oblationis, in qua etiam et ad dei laudem terrestrium creaturarum uirtutum que caelestium uniuersitas prouocatur et 'osanna in excelsis' cantatur quod saluatore de genere Dauid nascente salus mundo usque ad excelsa peruenerit. Porro sexta exhinc succedit confirmatio sacramenti, ut oblatio quae deo offertur sanctificata per spiritum sanctum Christi corporis ac sanguinis conformetur. Harum ultima est oratio qua dominus noster discipulos suos orare instituit dicens: Pater noster qui es in caelis» (LAWSON C.W., (ed.), *Isidorus Hispalensis. De ecclesiasticis officiis*, (= *Corpus christianorum. Series latina* 113), Brepols, Turnholti, 1989, lib. 1, cap. 15, linea 21).

39 Isidoro non nomina il Post-Sanctus ma dicendo come comincia la oratio sexta, è evidente che il Post-Sanctus facesse parte della oratio quinta.

40 Il Sanctus si è introdotto solo lentamente in Occidente: a Roma nel primo terzo del quinto secolo, nelle altre chiese più tardi, e nelle messe feriali solo dopo il concilio di Vaison.

41 «Et in omnibus missis seu in matutinis seu in quadragensimalibus seu in illis, quae pro defunctorum commemorationibus fiunt, semper: "sanctus, sanctus, sanctus" eo ordine, quomodo ad missas publicas dicitur, dici debeat, quia tam sancta, tam dulces et desiderabilis uox, etiam si die noctu que possit dici, fastidium non poterit generare» (GAUDEMET J. - BASDEVANT B., (édd.), *Les Canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIe siècles)*, Tome 1, (= *Sources chrétiennes* 353), Les Editions du Cerf, Paris, 1989, p. 190).

42 Commentando questo testo del concilio di Vaison, Élie Griffe spiega questi vari tipi di messe: la messa pubblica è quella delle domeniche e delle feste; la messa mattutina si

chiama così perché, nei giorni feriali, è celebrata subito dopo le lodi (che si chiamano appunto 'mattutino'). La messa quaresimale si celebra al pomeriggio, al termine del digiuno. Le messe per i defunti si celebrano nel giorno della sepoltura (GRIFFE É., *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, Tome 3, *La cité chrétienne*, Letouzey et Ané, Paris, 1965, pp. 183-184; cf. anche IDEM, *Trois testes importants pour l'histoire du canon de la messe*, «Bulletin de littérature ecclésiastique», 9 (1958) 70-72).

43 Lo stesso Férotin, nella sua introduzione, cita il Post-pridie della quarta domenica dopo l'ottava di pasqua, per sottolineare che la logica dell'eucaristia *Vetus hispanica* ignora la necessità dell'epiclesi (FÉROTIN M., (éd.), *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum...*, p. XXII).

44 La romanizzazione è molto forte in epoca visigotica e, poi, avrà il suo perno soprattutto nella città di Braga, il cui vescovo, Profuturo, aveva posto a papa Vigilio alcune questioni alle quali egli rispose nel 538 descrivendo l'uso romano. Ma «la chiesa metropolitana della Bracarense non poté resistere molto tempo nel suo intento di romanizzare, di fronte alla vigorosa evoluzione liturgica autoctona che stava avvenendo nella maggior parte delle chiese della penisola» (PINELL I PONS J., *Liturgia hispánica*, (= Biblioteca litúrgica 9), CPL Centre de pastoral litúrgica, Barcelona, 2000, p. 104). Tuttavia, a quest'epoca, molti usi romani erano già diventati patrimonio della liturgia *Vetus hispanica*.

45 FÉROTIN M., (éd.), *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum...*, p. XXII.

46 *Liturgia hispánica*, ... p. 200.

47 *Liturgia hispánica*, ... p. 166.

48 Una prima redazione si trova nella Missa omnimoda dal Liber ordinum (FÉROTIN M., (éd.), *Le Liber Ordinum...*, pp. 233-243); per una seconda redazione cf. il codice 35.6 della cattedrale di Toledo: messa della festa dell'Ascensione riportata da Férotin nel Liber Mozarabicus Sacramentorum, col. 327, nota 19. Infine, si confronti questo formulario con la missa secreta del Missale mixtum (*Patrologia latina*, 85, 116; 550).

49 *Liturgia hispánica*, ... p. 201.

50 *Liber Mozarabicus Sacramentorum...*, col. 250.

51 *Liber Mozarabicus Sacramentorum...*, p. XXII.

52 *Sacrosanctum Concilium*, n. 34

53 *Ibidem*, n. 21.

54 Per le questioni legate alla traduzione del Canone romano cfr.: FALSINI R., *Dalla traduzione del canone della messa alla scoperta della sua ricchezza teologico-pastorale*, «Rivista di pastorale liturgica» 6 (1968) 131-153.

55 BOUYER L., *L'eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, (= *Spiritualité d'hier et d'aujourd'hui*), Desclée, Tournai 1966; traduzione italiana a cura dell'editrice ELLE DI CI, Torino Leumann.

56 OOSTERHUIS H., *Quelqu'un parmi nous*, Desclée, Tournai 1968; traduzione dell'ottava edizione olandese.

57 Cfr. MAZZA E., *Le odierne preghiere eucaristiche*, (= *Liturgia e vita*, 1), Vol. I: *Struttura Teologia Fonti*, Ed. Dehoniane, Bologna 1991, p. 136.

2 - La Preghiera Eucaristica

La preghiera eucaristica (P.E.) è l'elemento originario della messa. Senza la preghiera eucaristica la messa sarebbe come un corpo senza cuore. Tutto ciò che precede (= Liturgia della Parola e Riti offertoriali) e tutto ciò che segue è rispettivamente preparazione e conseguenza della P.E., "momento centrale e culminante dell'intera celebrazione" (OGMR 78).

La P.E. ha per matrice la grande benedizione che il padre di famiglia ebreo pronuncia durante il pasto delle feste. Questa benedizione si compone di tre grandi sequenze: una lode al Dio creatore; una azione di grazie per gli interventi di Dio nella storia di Israele; una supplica in favore di Gerusalemme. Nell'Ultima Cena, Gesù ha pronunciato questa preghiera introducendovi però delle parole nuove per mezzo delle quali egli ha istituito l'Eucaristia. Nella messa, la Chiesa riprende la traccia della preghiera ebraica, ma la cristianizza:

a) *Una lode al Padre* per le sue meraviglie, soprattutto per averci inviato suo Figlio;

b) *Una azione di grazie* per tutti gli interventi di Dio nella storia della salvezza - soprattutto in Gesù - la quale, ripetendo in mezzo a noi ciò che egli ha fatto la notte in cui fu tradito, rende presente l'offerta del suo corpo e del suo sangue donati in sacrificio per noi;

c) *Una supplica per la Chiesa*, per quelli che la guidano e per "noi qui presenti e tutti gli uomini che sono nel mondo (P.E. dei fanciulli I), affinché si compia questo annuncio e venga il mondo nuovo. "Il significato di questa preghiera è che tutta l'assemblea si unisca con Cristo nel magnificare le grandi opere di Dio e nell'offrire il sacrificio" (OGMR 78).

La preghiera è, quindi, di tutti (anche perché tutto ciò che si fa nella celebrazione è una questione di tutta la Chiesa), *e infatti i testi sono con il "noi"*, ma viene pronunciata solamente dal prete, dato che rappresenta Cristo che presiede il pasto della Cena. La preghiera eucaristica, però, non è solo il testo eucologico di maggiore importanza di tutta la messa, ma è anche e soprattutto la sintesi più alta ed espressiva della preghiera cristiana. La PE, per la sua struttura, la sua dinamica e il suo contenuto, rappresenta il microcosmo della preghiera cristiana. Per questo essa merita tutta l'attenzione e la cura possibile per una adeguata realizzazione. Purtroppo c'è da constatare che i cristiani sembrano non sono preparati e formati alla P.E. Per il suo significato è la parte più impegnativa di tutta la Messa ma, di fatto, è quella nella quale meno si investe soprattutto di espressioni umane e di gesti. Arrivati a questo punto i fedeli diventano semplici spettatori. I preti si tuffano con gli occhi sul messale e procedono non curanti di chi sta intorno, leggendo tutto alla stessa maniera. Proprio la singolare qualità teologica, spirituale e letteraria di questo testo, invece, richiede una dinamica celebrativa in cui entrano in azione tutti i principali registri (o linguaggi) della comunicazione rituale.

- «In alto i nostri cuori - Sono rivolti al Signore»;

o «Per Cristo, con Cristo e in Cristo, a te, Dio Padre onnipotente, nell'unità dello Spirito santo, ogni onore e gloria per tutti i secoli dei secoli».

La preghiera eucaristica, racchiusa tra queste due espressioni, pone in essere la relazione verticale della preghiera. Il presidente, segno di Cristo e in forza dello Spirito santo, guida

la comunità dei fedeli al Padre affinché, per suo tramite, gli rendano grazie e invochino da lui la sua azione santificatrice e trasformante. Come ogni altra sequenza rituale, anche la P.E. richiede anzitutto un adeguato tempo di realizzazione: una preghiera eseguita troppo rapidamente quasi a recuperare sulla dilatazione temporale dell'omelia non giova a una buona celebrazione. Le principali espressioni verbali. Il sacerdote prende la parola, salutando i fedeli ed esortandoli alla preghiera di ringraziamento e all'offerta del sacrificio di Cristo. Il tono della voce deve essere invitante per introdurre i fedeli al senso di ciò che sta per compiersi. Il prefazio prevede una proclamazione solenne, intensa e un poco incalzante soprattutto nella parte conclusiva che conduce alla grande acclamazione del Santo. Diverso è il registro espressivo dell'epiclesi. La voce è chiamata a modulare con intima partecipazione interiore l'invocazione e la supplica dello Spirito Santo per la santificazione dei doni e dei comunicanti. Tale registro espressivo sarà ulteriormente ripreso al momento delle intercessioni per i vivi e per i defunti. Il racconto dell'istituzione introduce un modulo linguistico narrativo che non richiede enfasi particolare neppure riguardo alle parole della consacrazione, le quali risultano già fortemente qualificate dalla dinamica gestuale che le accompagna. Una maggiore enfasi verbale (e canora) va posta sulla dossologia per la sua caratteristica di portare a compimento l'inno di lode della Chiesa, consegnandolo all'assenso finale di tutta l'assemblea dei fedeli.

Le principali espressioni gestuali.

Le indicazioni rubricali che accompagnano la preghiera eucaristica offrono diverse indicazioni relative anche alla gestualità del sacerdote e dei fedeli.

a) La gestualità del presidente

Il presbitero sta al centro dell'altare, in piedi dall'inizio alla fine della preghiera eucaristica, alternando questa postura fondamentale con la genuflessione dopo il rito dell'elevazione del pane e del calice. Grande rilevanza hanno i movimenti delle braccia e delle mani che percorrono l'intero arco della preghiera eucaristica. Li possiamo raggruppare in tre gruppi di significato:

1. braccia e *mani che pregano* (braccia allargate, braccia innalzate, mani congiunte);
2. braccia e *mani che santificano* (imposizione delle mani e benedizione delle offerte);
3. braccia e *mani che mostrano* (gesto dell'elevazione dopo le parole di consacrazione e alla dossologia finale).

Non è assolutamente prevista la riproduzione mimetica della frazione del pane nel momento in cui il sacerdote dice «lo spezzò»: non solo perché la frazione del pane è un atto rituale specifico, compiuto prima della comunione, ma anche perché il racconto dell'istituzione non intende “mimare” quello che ha fatto Gesù (in questo caso bisognerebbe anche distribuire a tutti il pane spezzato e il calice) ma ne è il memoriale, in un contesto costituito da tutta la celebrazione.

b) La gestualità dell'assemblea

Anticamente anche i fedeli stavano in piedi (circumstantes) per tutta la preghiera eucaristica nella posizione pasquale di coloro che mediante il battesimo avevano acquisito la dignità di figli del Padre in Cristo e per opera dello Spirito santo. Quando, nel XIII secolo, si è dato vita al rito dell'elevazione, si è cominciato ad inginocchiarsi per un breve spazio di adorazione. La riforma del Messale Romano (1969) ha voluto recuperare l'antico

atteggiamento dell'assemblea liturgica, rispettando tuttavia questo breve momento di adorazione. Pertanto i fedeli «si inginocchiano alla consacrazione, a meno che lo impediscano ... motivi ragionevoli. Quelli che non si inginocchiano alla consacrazione facciano un profondo inchino mentre il sacerdote genuflette dopo la consacrazione» (OGMR 43).

3 - Le Preghiere Eucaristiche:

- Preghiera Eucaristica I - o Canone romano -

Per molti secoli questa è stata l'unica PE (= Preghiera Eucaristica) della liturgia latina. Quando Paolo VI autorizzò la preparazione di nuove preghiere eucaristiche, stabilì che il Canone Romano fosse lasciato immutato e che venissero composte o ricercate due o tre altre PE da usarsi in particolari determinati tempi. E' un testo privo di una propria azione di grazie, per cui il prefazio è variabile, e si presenta come una grande intercessione, tutto basato sul tema dell'offerta e del sacrificio. Un evidente limite del Canone romano è il suo carattere composito, che rivela aggiunte e sistemazioni di varie epoche, e fraziona tutta la Preghiera in tante parti, non sempre organicamente collegate. Esso mostra una struttura complicata, limiti della sua espressione biblico-liturgica, assenza di riferimenti espliciti alla storia della salvezza e allo Spirito Santo. Tuttavia, letterariamente e stilisticamente ha una sua bellezza ed una sua efficacia: la Chiesa tutta ("plebs sancta") ripresenta al Padre il sacrificio di Cristo in un clima di esultanza e di gioia comune.

- La Preghiera Eucaristica II.

Riprende e rielabora una delle più antiche PE a noi giunte: quella contenuta nella Tradizione Apostolica, attribuita ad Ippolito (II-III secolo). Caratteristica di questa II PE è la sua connotazione cristologica: la celebrazione eucaristica è memoriale della Pasqua, centro ricapitolatore di tutta la storia della salvezza, ma anche sintesi di tutta la vita di Cristo. Può essere utilizzata con o senza il proprio prefazio. Nel primo caso solo quando non sia già previsto uno specifico prefazio (messe feriali per annum; messe per varie necessità prive di prefazio proprio); nell'altro caso in ogni contesto celebrativo. La sua facilità a essere memorizzata da parte dei fedeli (per la brevità e concisione) rende questa preghiera, insieme alla III, particolarmente adatta per una ripresa nell'omelia della messa, o in altri momenti catechetici, al fine di introdurre al senso della celebrazione eucaristica. Il rischio è che essa risulti di fatto la più usata solo in ragione della sua brevità.

La Preghiera Eucaristica II è la più corta tra le nuove anafore; ed è un adattamento di una preghiera eucaristica del terzo secolo trovata in un documento chiamato *La Tradizione Apostolica*, attribuito a Ippolito, un presbitero romano.

L'originale è stato modificato sia per adattarlo alle nuove strutture delle preghiere romane sia per renderlo più comprensibile alle assemblee del nostro tempo. Questo ha comportato l'aggiunta del Sanctus (Santo, Santo), la composizione di un Post-Sanctus per facilitare il passaggio all'epiclesi sui doni, e delle intercessioni (né le intercessioni, né l'epiclesi erano presenti nella preghiera d'Ippolito) e in più la modifica o l'omissione di alcune espressioni ritenute inadatte per la mentalità odierna.

Dato che la preghiera originale ha avuto una profonda influenza in molte chiese cristiane dal 1930 in poi, ed è stata usata con adattamenti assai diffusamente, il significato

ecumenico della scelta di questa preghiera è ovvio. Facilita una convergenza sulla base di un modello comunemente accettabile che precede la divisione delle chiese da più di un millennio.

- La Preghiera Eucaristica III.

Insieme con la IV, è una vera nuova composizione, frutto della riforma del Vaticano II. Preparata nella sua struttura fondamentale dal benedettino C. Vagaggini, risulta densa di cultura biblica e patristica, di reminiscenze di diverse liturgie, ma anche aperta alle problematiche e al linguaggio della Chiesa del nostro tempo. Presenta le stesse caratteristiche della preghiera eucaristica II, con un testo più ampio ed elaborato. Può essere usata in ogni contesto celebrativo non avendo un proprio prefazio. La sottolineatura particolare del rapporto eucaristia e Chiesa («ascolta la preghiera di questa famiglia che hai convocato alla tua presenza») la rende particolarmente adatta per l'assemblea liturgica festiva e domenicale. Anche l'azione dello Spirito Santo vi è particolarmente sottolineata. L'ampio sviluppo accordato al ricordo dei defunti, o di un particolare defunto, ne fa la preghiera eucaristica più adatta, insieme alla II, per la messa esequiale.

La Preghiera Eucaristica III è una nuova composizione che traspone vari elementi del Canone Romano (specialmente l'enfasi sul sacrificio) dentro la nuova struttura adottata per il rito riformato. Allo stesso tempo, colma alcune evidenti lacune nel canone, in confronto alle preghiere della tradizione orientale. Così si è introdotto il tema della creazione, mentre il tema del ringraziamento è continuato nella preghiera che segue il prefazio, ha un carattere trinitario e universale e nell'anamnesi si fa menzione del ritorno del Signore.

La preghiera porta un'impronta marcatamente tradizionale e rievoca brani di antiche anafore trovate in fonti occidentali non romane, specialmente ispaniche e galliche.

La non eccessiva lunghezza e la ricchezza di contenuti della preghiera sono tali da raccomandarla in particolare per le celebrazioni domenicali del Tempo Ordinario

- La Prece eucaristica IV.

Composta sul modello delle antiche PE della tradizione liturgica orientale, soprattutto la Preghiera di S. Basilio, è la prima a disporre di un proprio prefazio fisso. La scelta di questa PE è perciò possibile, e dunque raccomandabile, nel tempo per annum (domeniche e giorni feriali), nelle memorie dei santi prive di un prefazio proprio, nelle messe rituali, nelle messe per varie necessità e nelle messe votive. Dal momento che il valore di questo testo è racchiuso soprattutto nel lungo momento anamnetico iniziale, dove le diverse tappe della storia della salvezza vengono ripercorse come tappe della rivelazione e della benevolenza divina, è questa la PE più adatta a riprendere la catechesi sull'amore di Dio.

La Preghiera IV incorpora diverse caratteristiche delle anafore della tradizione orientale. Il suo linguaggio è il più biblico delle preghiere del rito romano. L'apertura ha meno del carattere di un prefazio; è piuttosto un sostenuto inno di lode, molto diverso dalle usanze della tradizione romana, che inizia con il mistero trascendente di Dio, creatore e signore del mondo, e continua con la storia biblica della salvezza fino all'incarnazione della Parola, culminando nel Mistero Pasquale della morte e risurrezione.

Di carattere fortemente trinitario, la preghiera sviluppa una ricca teologia dell'opera dello Spirito Santo e respira uno spirito cosmico, e termina con la visione di una creazione restaurata nel mondo celeste. Il modello che ha ispirato la sua composizione era la più breve delle due anafore attribuite a Basilio di Cesarea.

- Le Preghiere eucaristiche della riconciliazione I e II.

Composte, su richiesta di Paolo VI, per l'anno santo della riconciliazione (1975) prevedono un criterio di scelta più selettivo, in quanto il prefazio proprio forma un tutt'uno non disgiungibile con il resto della preghiera e può essere sostituito solo con prefazi che «si riferiscano ai temi della penitenza e del rinnovamento della vita». E' rilevante il fatto che in queste Preghiere il valore salvifico dell'Eucaristia venga riletto in termini di "riconciliazione", in quanto la riconciliazione è una categoria centrale della storia della salvezza ed eccellente chiave interpretativa dell'opera e della persona di Cristo. In queste Preci si può notare una rilevante presenza di riferimenti a testi biblici e del Vaticano II.

a.- Nel primo formulario la riconciliazione è celebrata come ritorno al Padre, nel senso che Dio è sempre disponibile per stimolare gli uomini verso una vita di fede e di amore, ricostruendo il rapporto di fratellanza che gli uomini hanno infranto con il peccato.

b.- Il secondo formulario presenta l'opera riconciliatrice di Dio nel mondo, che piega la durezza dell'uomo e lo rende disponibile alla riconciliazione in un mondo lacerato da lotte e discordie.

- Preghiera eucaristica per varie necessità (PE V)

Detta anche «**PE svizzera**», in quanto preparata in occasione del Sinodo svizzero, è stata pensata in quattro esemplari, varianti nel prefazio e nelle intercessioni secondo i quattro temi posti in apertura:

V-A) Dio guida la sua Chiesa;

V-B) Gesù, nostra via;

V-C) Gesù, modello di amore;

V- D) la Chiesa in cammino verso l'unità.

Nella III edizione del Messale romano (in via di traduzione per l'Italia) il testo di questa PE è stato rivisto e riformulato. Nell'anafora svizzera troviamo un elemento nuovo rispetto a qualsiasi altra Prece eucaristica: il riferimento alla Cena del Risorto con i discepoli di Emmaus. In questo modo si sottolinea non solo l'esperienza storica degli incontri conviviali dei discepoli con il Risorto, ma anche il contenuto pasquale di ogni celebrazione eucaristica, superando la visione medievale che aveva privilegiato quasi solo il momento della passione di Cristo.

Nella "frazione del pane" noi ritroviamo il Risorto, presenza che ci dà la possibilità di passare da un cammino di delusione a un cammino di fede, per testimoniare a tutti la speranza. Data l'importanza dei quattro prefazi specifici, questa preghiera eucaristica non può essere usata quando i formulari liturgici prescrivono un prefazio proprio.

- Le Preghiere eucaristiche dei fanciulli I - II - III.

È vero che la riforma liturgica ha evidenziato che la Messa è sempre celebrazione di tutti e per tutti. Tuttavia, in alcune circostanze, c'è nell'assemblea una presenza notevole e - a volte - preponderante, di fanciulli, come ad esempio nelle Messe di prima Comunione e

in quelle di inizio e fine dell'anno catechistico. Inoltre va ricordata l'opportunità di celebrare talvolta l'eucaristia con gruppi di ragazzi in giorni feriali, proprio per iniziarli alla liturgia della Messa. Per circostanze di questo tipo sono state pensate le Preghiere Eucaristiche dei fanciulli, composte con una particolare attenzione al linguaggio adatto all'età della fanciullezza. Ognuna ha una sua propria caratteristica.

a.- La prima è un rendimento di grazie a Dio creatore che accentua i temi dell'adorazione e della gioia. Addirittura il Santo è diviso in tre parti, introdotte con i verbi: "cantiamo con gioia", "mostriamo nel canto la nostra gioia", "cantiamo in coro".

b.- La seconda è più centrata sul tema dell'amore di Dio per gli uomini: le iniziative di Dio sono segni concreti, con cui Dio manifesta e realizza il suo amore per noi. Essa punta su un massimo di partecipazione attiva dei fanciulli, mediante il ricorso a numerosi brevi acclamazioni: «Gloria, a te, Signore, che ci vuoi bene» (tre volte, nella prima parte); «È il Signore Gesù, si offre per noi» (due volte, dopo la consacrazione del pane e del vino); «Un cuor solo, un'anima sola, per la tua gloria, Signore!» (tre volte, nella parte finale delle intercessioni).

c.- Il tema della terza P.E. è il progetto di Dio di formare un'unica famiglia in terra e in cielo. Per questo è venuto il Figlio di Dio: per riportare al Padre i figli lontani e ricomporre nell'amore fraterno gli uomini divisi e discordi. Questa Preghiera punta all'educazione ai tempi liturgici con prefazi diversi per l'Avvento, il Natale, la Quaresima e la Pasqua.

4- LA PREGHIERA EUCARISTICA IV (di ALDO LATINO)

1.- BIBLIOGRAFIA

Fonti

- A. G. FUENTE (a cura di), *Preghiere eucaristiche della tradizione cristiana*, Edizioni Messaggero, Padova 1983.
- AA. VV., *Anàmnesis. La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, Marietti, Casale Monferrato ²1989.
- AA. VV., *Preghiere eucaristiche. Testo e commento*, LDC, Leumann (Torino) 1968.
- L. BOUYER, *Eucaristia. Teologia e spiritualità della Preghiera Eucaristica*, LDC, Leumann (Torino) ²1983.
- A. CATELLA - G. CAVAGNOLI, *Le Preghiere eucaristiche. Analisi dei contenuti e indicazioni catechistiche*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988.
- E. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche*, vol. I (Struttura, fonti, teologia), Edizioni Dehoniane, Bologna 1984.
- C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Edizioni Paoline, Roma ⁴1965.
- J.-J. VON ALLMEN, *Celebrare la salvezza*, LDC, Leumann (Torino) 1986.

Sussidi

Nuovo Dizionario di Liturgia, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) ³1988.

Sigle

Per le citazioni bibliche vedi *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB.

cfr. confronta.

FUENTE A.G. FUENTE (a cura di), *Preghiere...*

MRI *Messale Romano Italiano*, Libreria Editrice Vaticana.

p., pp. pagina, pagine.

PE Preghiera Eucaristica.

Preghiere AA. VV., *Preghiere eucaristiche. Testo...*

SC CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, Costituzione conciliare sulla sacra liturgia, 4 dicembre 1963.

VAGAGGINI C. VAGAGGINI, *Il senso teologico...*

VON ALLMEN J.-J. Von Allmen, *Celebrare...*

2.- INTRODUZIONE

La S.C. ha dato un volto nuovo alla preghiera della Chiesa: la *lex credendi* diventi sempre più *chiaramente* e *profondamente* *lex orandi*. Questo principio generale, alla base di ogni preghiera liturgica, è riscontrabile in tutti i rinnovamenti compiuti: nel Pontificale, nel Rituale, nel Messale, soprattutto nella PE. Nella PE si coglie bene il *fenomeno della fede* che *diventa preghiera*, e della *stessa preghiera fonte della fede*.

Le fonti liturgiche della PE IV: tre antiche anafore:

- 1.- anafora di S. Marco evangelista;
- 2.- anafora di Giacomo fratello del Signore;
- 3.- anafora di S. Basilio di Cesarea.

Considero, per ogni anafora, quei temi presenti nella **PE IV**¹.

1. S. Marco evangelista

- *Lode a Dio*: “È degno e giusto [...] lodarti e celebrarti con gli inni”;
- *Lode continua a Dio*: “Esaltarti incessantemente di giorno e di notte”²;
- *Creazione*: “Hai fatto il cielo [...], la terra [...], i mari”;
- *Creazione dell'uomo a immagine di Dio*: “Hai fatto l'uomo a tua immagine e somiglianza”;
- *Affidamento del creato all'uomo*: “Al quale desti le delizie del paradiso”;
- *Amore continuo di Dio per l'uomo peccatore*: “Avendo egli trasgredito non lo hai però disprezzato, né abbandonato, o Bontà”.

2.- Giacomo, fratello del Signore

- *Accentuazione della lode*: “È veramente giusto e degno, conveniente e dovuto, lodarti, inneggiarti, benedirti, adorarti e glorificarti e renderti grazie”;
- *Celebrazione della creazione*: “Ti celebrano i cieli e i cieli dei cieli [...]; il sole, la luna [...]; la terra, il mare”;
- *Creazione dell'uomo e amore di Dio dopo il peccato*: “Tu che hai fatto l'uomo dalla terra, secondo la tua immagine e somiglianza [...]. Dopo che ebbe trasgredito il tuo precetto [...], non lo hai disprezzato o abbandonato, o Bontà, ma lo hai corretto e, come padre misericordioso, lo chiamasti mediante la legge e lo istruisti mediante i profeti”;
- *Incarnazione del Cristo*: “Hai mandato al mondo lo stesso unigenito Figlio tuo”.

3. Basilio di Cesarea

- *Accentuazione della lode*: “È conveniente alla tua magnificenza lodarti, celebrarti, benedirti, adorarti, renderti grazie e glorificarti”;
- *Adorazione di Dio in se stesso*: “Dominator e Signore di tutto, Signore del cielo e della terra, di ogni creatura visibile e invisibile, che siedi sul trono della gloria e guardi gli abissi”;

- *Adorazione angelica*: “Te lodano gli angeli, arcangeli, troni, dominazioni, principati, potestà, virtù e i cherubini [...], e i serafini”;
- *Creazione dell’uomo*: “Quando hai preso del limo della terra per formare l’uomo, lo hai onorato, o Dio, con la tua immagine”;
- *Peccato dell’uomo e redenzione*: “Ma nella sua disobbedienza a te [...], non ti sei adirato con la tua creatura per sempre, o Dio buono, né ti sei dimenticato dell’opera delle tue mani”;
- *Invio dei profeti e venuta del Figlio*: “Hai mandato i profeti [...]. Quando venne la pienezza dei tempi, ci hai parlato per mezzo del tuo Figlio”.

Questi temi, cioè grandezza di Dio, adorazione angelica, storia della salvezza, li ritroveremo anche nella **PE IV**.

3.- ANALISI DELLA STRUTTURA E DEI CONTENUTI

1. Peculiarità della PE IV

Lo schema generale della PE IV è sostanzialmente lo stesso delle altre PE; differisce solamente nel post-Sanctus, che, qui, è molto ampliato ed è la continuazione della lode fatta nel prefazio: alla contemplazione della grandezza di Dio segue l’evocazione, che diventa professione di fede, dell’opera della salvezza da lui operata.

Schema della PE IV in 15 punti:

- 1.- *dialogo introduttivo*;
- 2.- *protocollo iniziale*: “È veramente giusto ... luce infinita”;
- 3.- *embolismo*: “Tu solo sei buono ... splendore della tua luce”;
- 4.- *protocollo finale*: “Schiere ... cantiamo”³;
- 5.- *sanctus*.
- 6.- *post-sanctus*: “Noi ti lodiamo ... sapienza e amore”;
- 7.- *anamnesi della salvezza*: “A tua immagine... santificazione”;
- 8.- *epiclesi I*: “Ora ti preghiamo ... eterna alleanza”;
- 9.- *racconto dell’istituzione*: “Egli, venuta ... memoria di me”;
- 10.- *acclamazione*;
- 11.- *anamnesi in senso stretto*: “In questo ... tua destra”;
- 12.- *offerta*: “E, in attesa ... del mondo”;
- 13.- *epiclesi II*: “Guarda con amore ... della tua gloria”;
- 14.- *intercessioni*: “Ora, Padre, ... ogni bene”;
- 15.- *dossologia finale*.

2.- Analisi dei contenuti

Per l’analisi dei contenuti espongo prima l’impianto tematico generale della PE IV e poi evidenzio alcuni temi particolari.

a.- Impianto tematico generale

La PE IV ha un **prefazio proprio**, immutabile, che costituisce la prima parte di un unico rendimento di grazie⁴, in cui si inserisce il Sanctus.

La PE comincia con il cantare la gloria di Dio nel suo “regno di luce infinita”: è *la contemplazione estatica di Dio in se stesso*. Quindi viene riconosciuta la santità di Dio, la sua unicità, vita e verità, la sua eternità. Dio è bontà e vita per essenza.

Insieme con Dio si nominano gli angeli che, “giorno e notte”, lodano la gloria del suo volto. A questa lode eterna di Dio ci uniamo anche noi col canto del Sanctus: dopo la *visione* di Dio nella sua gloria scaturisce l’esultanza festosa.

La seconda parte del rendimento di grazie si sviluppa come *anamnesi* della salvezza: riconosciuta la grandezza di Dio nel prefazio, segue **l’anamnesi**, il ricordo di ciò che Dio ha fatto, nella storia, proprio perché è grande e buono.

Il legame fra il prefazio e l’anamnesi è dato dal **post-Sanctus**. Nel prefazio si ricordava la gloria e la bontà di Dio: “È bello cantare la tua gloria”, e poi: “Tu solo sei buono e fonte della vita”. Ora, **nel post-Sanctus**, si uniscono questi due aspetti:

* “Noi ti lodiamo, Padre santo, per la tua grandezza: tu hai fatto ogni cosa con sapienza e amore”. Sembrano quasi giustapposte l’una all’altra. Ma, in realtà, proprio perché Dio è grande, egli ha “fatto ogni cosa con sapienza e amore”. Possiamo ancora aggiungere che **la lode per la “grandezza”** si riferisce al **prefazio**; il ricordo di aver “fatto ogni cosa con sapienza e amore” si riferisce **all’anamnesi**.

Nell’anamnesi si ricorda l’opera di Dio, che, *grande ed eterno*, si esprime come *misericordia* nei secoli. Si fa *memoria* della storia della salvezza dalla *creazione* alla *caduta* adamitica, *all’amore continuo* di Dio per l’uomo, manifestato nel Figlio, alla morte di Cristo e alla effusione dello Spirito.

Tutta l’anamnesi porta all’effusione dello Spirito.

Come nelle PE II e III il post-Sanctus era richiamo della santità di Dio e ricordo dell’effusione dello Spirito, anche nella **PE IV** si fa questa memoria, con una introduzione più ampia. *L’effusione dello Spirito Santo* occupa un posto essenziale nella **PE IV**.

Seguono **l’epiclesi I e il racconto dell’istituzione**, che in **PE IV** ha sapore giovanneo⁵. Tale racconto si rifà a Matteo e Marco, infatti c’è contemporaneità d’azione fra lo spezzare il pane e il bere il calice⁶.

Nella **PE IV** si accostano i tre temi: **gloria, santità del Padre**⁷ e **amore di Dio**, in stretta connessione tra loro:

- 1.-*prefazio*: “È bello cantare la tua gloria, Padre santo [...]. Tu solo sei buono”;
- 2.- *post-Sanctus*: “Noi ti lodiamo, Padre santo, per la tua grandezza: tu hai fatto ogni cosa con sapienza e amore”;
- 3.- *anamnesi*: “Padre santo, hai tanto amato il mondo”;
- 4.- *racconto*: “Egli, venuta l’ora d’essere glorificato da te, Padre santo, avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine”.

Questi tre temi: *grandezza/gloria, santità e bontà di Dio* sono strettamente congiunti: *Dio è grande, santo buono*. Essi costituiscono il tema della PE: **Dio, proprio perché è grande e santo, dimostra il suo amore per gli uomini**.

Nell’anamnesi, in senso stretto, *si completa il ricordo dell’opera realizzata in Cristo*: si richiama “la tua discesa agli inferi” e l’“ascensione”, e, **nell’offerta**, mentre si offre al Padre il sacrificio a lui gradito, *si attende* la “sua venuta nella gloria”.

Segue l’epiclesi II, dove, offrendo la vittima che Dio stesso ha preparato, *si chiede l’unità di coloro che mangeranno dell’unico pane e berranno all’unico calice*.

Quindi **le intercessioni**. L'ecclesiologia di queste non rispecchia la **LG**. **Nella LG**, dopo aver presentato il mistero della Chiesa, parla prima del *popolo di Dio* e poi della *gerarchia* come carisma all'interno del popolo di Dio.

Mentre la **PE IV**, come la **PE III**, richiama prima *la gerarchia*, poi *coloro che si uniscono all'offerta*, quindi *i presenti*, *il popolo di Dio*, infine *ogni uomo che cerca Dio*, in un crescendo, ma che non riflette la visione di Chiesa della LG⁸.

Nelle **intercessioni** cogliamo altri aspetti:

- *nell'anamnesi* della salvezza si ricordava la volontà di Dio di incontrare tutti gli uomini che lo cercano; *ora si prega per tutti coloro che lo "cercano con cuore sincero"*;
- nel **protocollo iniziale** si ricordava l'esistenza di Dio nel suo "regno di luce infinita"; **ora** si chiede "di ottenere [...] l'eredità eterna del tuo regno";
- **nell'anamnesi** della salvezza si ricordava la liberazione dalla morte operata da Cristo; **ora** si richiama tale liberazione;
- nel **prefazio**: "È bello cantare la tua gloria"; **ora** la Chiesa esprime la sua fede proclamando che canterà eternamente la gloria di Dio quando, liberata dalla morte, entrerà nel regno;
- la **PE IV** *cominciava* ricordando la creazione del cosmo e la successiva caduta adamitica nel peccato; *alla fine si annuncia* la liberazione dal peccato e dalla morte e la ricreazione nel mistero di Cristo.

Questi rimandi continui, all'interno dell'anafora, *testimoniano l'unità* della **PE IV**.

La dossologia chiude la PE IV, che nella sua struttura **occupa** un posto importante⁹.

Uno schema per riepilogare la PE IV. Questo schema è a cerchi concentrici, e la parte centrale ne è il cuore della PE IV, con parti che, richiamandosi a vicenda, contribuiscono a evidenziare il punto focale.

1.- Prefazio: contemplazione della gloria e della bontà di Dio che è "prima del tempo e in eterno";

2.- Anamnesi: dalla contemplazione scaturisce l'anamnesi di tutta la salvezza che culmina con l'effusione dello Spirito santificatore.

3.- Epiclesi I: richiesta di santificazione dei doni nel corpo e nel sangue di Cristo

4.- Racconto della Cena.

5.- Offerta: presentazione del corpo e del sangue di Cristo.

6. Epiclesi II: santificazione dei fedeli mediante lo Spirito.

7.- Dossologia: onore e gloria a Dio per l'eternità.

Tutta la **PE IV** ha uno schema preciso, a cerchi concentrici, e testimonia **l'unità** della stessa preghiera.

Nel **prefazio** e nella **dossologia** si rende onore e gloria a Dio. **L'anamnesi** ricorda che l'opera fra le più grandi compiute dalla gloria di Dio è *l'effusione dello Spirito*¹⁰, per cui con *l'epiclesi II* si invoca lo Spirito. Con *l'epiclesi I* si chiede la santificazione dei doni nel corpo e nel sangue di Cristo, nella loro offerta vengono presentati al Padre. Al **centro** della PE IV c'è **il racconto dell'istituzione**.

Questa centralità nasce **dall'ultima cena di Cristo** dove si decide tutta la storia della salvezza, prima ricordata. **L'istituzione dell'eucaristia** è al centro dell'opera di Dio e tutto

è finalizzato ad essa. Il ricordo della storia della salvezza non termina con l'effusione dello Spirito alla fine dell'anamnesi, ma **continua nel racconto dell'istituzione**.

Da qui poi continuerà ancora ***nell'anamnesi in senso stretto*** e ***nell'offerta*** con la menzione di altri misteri.

Alcuni temi particolari

Oltre i temi già evidenziati, ricordiamo **altri temi** nella **PE IV**, per inquadrare meglio tutto l'impianto tematico generale.

Dopo il post-Sanctus la PE IV evoca ***la storia della salvezza***, come una vera ***professione di fede*** nella PE IV.

Ripensando il ***rapporto fede-liturgia***, il ricordo delle meraviglie compiute da Dio *fa nascere la lode a lui misericordioso*; ma la liturgia, soprattutto eucaristica, è anche alimentazione della nostra fede: *nell'Eucaristia si attualizzano quelle opere di salvezza credute per fede*.

Infine, tutta l'Opera della Salvezza è riassunta alla fine delle intercessioni, quando si dice: ***"in Cristo nostro Signore, per mezzo del quale tu, o Dio, doni al mondo ogni bene"***.

L'espressione **"Padre santo"**, oltre che rivestire un'importante funzione nella trilogia gloria-santità-bontà di Dio, già sopra ricordata¹¹, e così anche "Padre".

Nella **PE IV** l'espressione "Padre", continuamente scandita in tutta la narrazione degli eventi di salvezza, toglie a questo racconto il pericolo di essere inteso semplice *enumerazione storica* di una serie di fatti, *per conferirgli invece il carattere di proclamazione della salvezza, creduta per fede e attualizzata* nell'azione liturgica.

La PE IV è la **preghiera dell'amore e della misericordia di Dio**. Vi si fa cenno ben *nove volte*:

- 1.- *Embolismo*: "Tu solo sei buono";
- 2.- *Embolismo*: "Per effondere il tuo amore";
- 3.- *Post-Sanctus*: "Tu hai fatto ogni cosa con sapienza e amore";
- 4.- *Anamnesi della salvezza*: "Nella tua misericordia";
- 5.- *Anamnesi della salvezza*: "Hai tanto amato il mondo";
- 6.- *Racconto*: "Avendo amato";
- 7.- *Racconto*: "Li amò";
- 8.- *Epiclesi II*: "Guarda con amore";
- 9.- *Intercessioni*: "Padre misericordioso".

Quindi tutta la **PE IV** è disseminata dall'Amore di Dio e dalla Sua Misericordia. Lo testimoniano le stesse espressioni **"Padre santo" e "Padre"**: ***Dio ci ama con amore di Padre***¹².

INDICAZIONI CATECHETICHE

Qualunque PE offre spunti per una catechesi accurata sia per la liturgia, come per l'approfondimento della fede. E così la fede diventa preghiera e la preghiera alimenta la fede.

1.- Storia della salvezza

Innanzitutto evidenziamo la teologia storico-salvifica in tutta la PE IV. Risaltano chiare le due alleanze proposte da Dio all'uomo, dopo la caduta originale e la loro finalizzazione all'eucaristia.

L'opera della salvezza è continua: "Tu non l'hai abbandonato in potere della morte", e "Molte volte hai offerto agli uomini la tua alleanza".

La continuità della fedeltà di Dio giunge al suo culmine nel: "*Padre santo, hai tanto amato il mondo da mandare [...] il tuo unico Figlio*": mette in luce che l'amore del Padre per noi uomini si è manifestato in Cristo, "nella pienezza dei tempi".

Cristo, è l'inviato del Padre per realizzare l'opera salvifica, completata dal dono dello Spirito, inviato "a perfezionare l'opera nel mondo e compiere ogni santificazione".

È messo in luce che, tale opera è "in attesa della sua venuta nella gloria", è *attualizzata*, cioè *resa presente, dall'offerta del suo corpo e del suo sangue*. È questo il **Mistero** che accompagna e sostiene la Chiesa nel suo pellegrinaggio terreno verso "l'eredità eterna" del regno di Dio, dove canteremo, per sempre, la sua gloria.

2.- Cristologia

Dalla PE IV emergono **tre aspetti cristologici** molto importanti per una catechesi.

Cristo è l'inviato del Padre, "nella pienezza dei tempi", fra gli uomini per farsi uomo come loro, operando così la salvezza. È la stessa teologia che sta alla base della Lettera agli Ebrei, dove si dice espressamente: "Perciò doveva rendersi in tutto simile ai fratelli per diventare un sommo sacerdote misericordioso e fedele nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di espiare i peccati del popolo"¹³. Cristo, quindi, proprio perché ha assunto la nostra debolezza, ha potuto rivestirci della sua forza.

Cristo è il liberatore di coloro che soffrono, portatore di "salvezza", "libertà" e "gioia". Egli realizza quanto diceva Isaia: "[Il Signore] mi ha mandato a portare il lieto annunzio ai miseri, [...] a proclamare la scarcerazione dei prigionieri, [...] per consolare tutti gli afflitti"¹⁴.

Egli, dunque, opera la *salvezza*, che è essenzialmente *libertà e gioia*.

Cristo è colui che, aprendoci il passaggio per il cielo, ci porta a cantare la gloria del Signore, in quel regno dove tutti saremo uno in Cristo, ricreati nel suo mistero di morte e resurrezione.

Vorremmo qui avanzare un rilievo di natura cristologica alla PE IV. Come mai manca nel prefazio un benché minimo accenno alla preesistenza della Parola con il Padre?

Le tre precedenti anafore aggiungono infatti l'espressione: "Per Gesù Cristo ...", oppure: "Per mezzo di Gesù Cristo ...", con la quale si intende che mediante Cristo ogni cosa è stata creata.

Si potrebbe supporre che la PE IV esponga la storia della salvezza secondo uno schema trinitario:

1.- Padre creazione (*prefazio*);

2.- Figlio redenzione (*centro-anàmnesi*);

3.- Spirito santificazione (*fine-anàmnesi*),

con cui è assegnato un "compito" — per così dire — ad ogni Persona¹⁵.

In realtà, poteva anche aggiungersi nel prefazio: “Tu solo sei buono e fonte della vita, e hai dato origine all’universo *con la tua Parola*, per effondere il tuo amore su tutte le creature”. In tal modo si poteva indicare:

- 1.- la Parola è preesistente col Padre e per essa il Padre ha “dato origine all’universo”: Dio crea per Cristo;
- 2.- la Parola è la porta per cui Dio effonde il suo amore: **Dio ama in Cristo**¹⁶.

3.- Pneumatologia

La visione che ha la PE IV dello Spirito Santo è quella sostanzialmente giovannea: egli è dono di Gesù morto e risorto. Il riferimento è a Gv 16,7; 19,30; 20,22.

Lo Spirito Santo è detto “primo dono ai credenti”. Tale espressione vuol dire che lo Spirito è il fondamento — per così dire — di ogni dono futuro: ogni dono, cioè, è frutto dello Spirito. È primizia, secondo Rm 8,23.

Lo Spirito è, poi, perfezionatore dell’opera realizzata in Cristo: secondo Gv 16,12-15, lo Spirito “guiderà [i discepoli] alla verità tutta intera”, “Egli [...] prenderà del mio e ve l’annunzierà”. Lo Spirito, insomma, completerà l’opera del Cristo, accompagnando la Chiesa nel tempo stabilito per essa: lo Spirito è detto, appunto, “Paraclito”, “Consolatore”¹⁷. Infine, accompagnando la Chiesa nel suo cammino, lo Spirito la santificherà e la renderà, riunita in un solo corpo, offerta viva in Cristo, a lode del Padre. L’unità della Chiesa in Cristo si rende manifesta nelle celebrazioni liturgiche, ma soprattutto in quella eucaristica: qui lo Spirito Santo riunisce i fedeli per l’ascolto della Parola e per la frazione dell’unico pane, che essi mangeranno. Qui è operata la santificazione: i doni trasformati nel corpo e nel sangue del Signore, faranno dei fedeli un cuor solo e un’anima sola, cioè la Chiesa¹⁸.

4.- Ecclesiologia

La Chiesa, secondo la PE IV, è innanzitutto il luogo dove si loda il Padre per la sua gloria e le meraviglie da lui compiute: “È veramente giusto renderti grazie, è bello cantare la tua gloria”.

La Chiesa è la depositaria dell’amore di Dio: anche se Dio nella sua misericordia viene incontro ad ogni uomo, il luogo privilegiato dove si manifesta concretamente tale amore è la Chiesa, sacramento di salvezza.

La Chiesa è colei che, unita dallo e nello Spirito, offre, nell’attesa della venuta gloriosa del Signore Gesù, il sacrificio gradito al Padre. Anzi, è Dio stesso che ha preparato la vittima per la sua Chiesa.

La Chiesa non vive però solo la dimensione attiva nell’offerta, quando cioè offre a Dio la vittima; ma vive anche quella passiva: essa è offerta viva al Padre per Cristo nello Spirito.

La visione di Chiesa nelle intercessioni, forse, andrebbe rivista, in quanto essa non rispecchia la visione di Chiesa di LG, come abbiamo già rilevato al paragrafo 2.1 del primo capitolo, quando si parlava delle intercessioni.

Infine, la Chiesa terrena prega il “Padre misericordioso” di raggiungere la Chiesa celeste, dove, libera dalla morte, canterà senza fine la gloria di Dio.

5.- Angelologia

Un ultimo tema di catechesi, tratto dalla PE IV, riguarda l’angelologia.

Nel prefazio, infatti, sono menzionati gli angeli, i quali adorano senza sosta la gloria del volto di Dio e “giorno e notte” cantano la sua lode. Noi ci uniamo alla loro lode.

Questa può essere l’occasione per ripensare il nesso tra liturgia terrena e liturgia celeste. Già l’Apocalisse di S. Giovanni fa riferimento all’argomento¹⁹. Il nesso fra le due liturgie è duplice:

1.- da una parte, la Chiesa terrena partecipa con la sua liturgia alla lode angelica: il culto della Chiesa terrena non è che un riflesso sbiadito e incompleto di ciò che avviene nel cielo; anzi, il culto angelico precede quello terrestre;

2.- dall’altra parte, gli angeli sono presenti in terra quando la Chiesa celebra le lodi del Signore e offre il sacrificio perfetto.

Gli angeli, quindi, possiamo definirli “compagni liturgici”²⁰, sia perché noi ci associamo a loro, sia perché essi sono presenti quando noi celebriamo la liturgia²¹.

CONCLUSIONE

“La **IV Preghiera eucaristica** si presenta come una ricca sintesi di elementi teologici e biblici, in una forma che, mentre unisce la sobrietà romana a una certa solennità orientale, non si scosta dal linguaggio moderno, rendendo accessibile il profondo contenuto a chiunque sia in possesso di una conveniente formazione biblica e dottrinale”²². Questa affermazione di Dalcerci e Petrazzini sembra riassumere ogni discorso fatto finora.

La **PE IV** è, come abbiamo evidenziato, ricca di contenuti teologici e di riferimenti biblici; riunisce quella fastosità delle anafore orientali, che abbiamo letto in apertura, alla semplicità romana²³.

La **PE IV** ha presente il popolo davanti a sé: il linguaggio è semplice e moderno, cosa che contribuisce a rendere chiaro il contenuto.

Lo scopo pastorale, insomma, ha guidato molto bene senza dubbio il Concilio, e ciò traspare maggiormente in quella che è il culmine e la fonte²⁴ per la vita stessa della Chiesa: la divina liturgia.

¹Le citazioni sono tratte da FUENTE.

²Categoria temporale che la PE IV trasferisce agli angeli.

³Lo schema contenutistico della PE IV è grosso modo questo:

- *Prefazio*: contemplazione di Dio, che è santo;
- *Anamnesi della salvezza*: proclamazione dell’opera di salvezza compiuta da Dio perché è santo.

Quindi, considerando ora il solo prefazio, si dovrebbe presupporre che l’embolismo, contenente il motivo della lode, esprima la santità di Dio. Difatti l’embolismo dice che Dio è buono e fonte della vita. Di tale santità sono un segno gli angeli, i quali vivono della gloria di Dio. Tale motivo, però, contenuto nella frase: “Schiere innumerevoli di angeli ... cantano la tua lode”, non andrebbe col protocollo finale, come fa il MRI, ma con l’embolismo, perché costituisce un completamento di quello che già vi è detto.

Stando infatti al MRI, si avrebbe un embolismo (che deve essere la parte centrale del prefazio) brevissimo, e invece un protocollo finale (che deve avere il carattere di “introduzione al Sanctus”) più lungo dell’embolismo. Con la divisione da noi proposta si avrebbe una giusta proporzione fra le due parti e la menzione degli angeli come completamento della “visione” della gloria di Dio.

⁴Tale azione di grazie si estende dal prefazio fino all’anamnesi della salvezza. Tale memoria ha il fine di ricordare le meraviglie compiute da Dio, culminate con l’effusione dello Spirito, per invocare lo Spirito sulle offerte.

⁵Cfr. Gv 13,1.

[6](#)Cfr. Mt 26,26ss.; Mc 14,22ss.

[7](#)Nell'espressione "Padre santo".

[8](#) Se consideriamo le tre fonti citate prima, e cioè S. Marco, Giacomo e S. Basilio, notiamo quest'ordine nelle intercessioni:

- S. Marco: per la Chiesa intera, le autorità civili, i malati, i pellegrini, la terra, ...
- Giacomo: per i luoghi santi, la Chiesa intera, i vivi, i fedeli, i governanti, ...
- S. Basilio: per i Patriarchi e i profeti, Maria, i defunti, la Chiesa intera, gli offerenti, ...

Come si può notare, la Chiesa intera, cioè tutto il popolo di Dio, è nominata prima di tutti. Giacomo e S. Basilio menzionano rispettivamente i luoghi santi l'uno e i Patriarchi, i profeti e Maria l'altro; ma sono soggetti che non fanno parte in senso stretto della Chiesa pellegrina.

[9](#) È chiaro che non si vuole dire che la dossologia nelle altre PE non occupi un posto importante; qui si vuole dire semplicemente che la dossologia *nello schema* di questa PE ha una funzione fondamentale, come si dimostra subito dopo.

[10](#) Il motivo di questo ricordo, cioè dell'importanza dello Spirito, è fondamentale: difatti, trovandoci in un contesto eucaristico, si ricorda l'effusione dello Spirito perché il Padre santifichi i doni presentati.

[11](#) Cfr. § 1.2.1.

[12](#) Tale tematica dell'amore divino, poi, è riscontrabile anche nelle fonti della PE IV. In esse Dio è chiamato con tali espressioni:

- anafora di S. Marco: "O Bontà";
- anafora di Giacomo: "O Bontà";

anafora di S. Basilio: "O Dio buono".

[13](#) Eb 2,17.

[14](#) Is 61,1-2. È superfluo ricordare l'applicazione che Gesù fa a se stesso del brano isaiano, come riporta il Vangelo di Luca (Lc 4,16-21).

[15](#) Questo schema può essere utilizzato per una catechesi trinitaria, ma facendo molta attenzione: si può correre, infatti, il rischio di presentare la Trinità con l'assegnare a ciascuna Persona un *compito* nella storia della salvezza, dando l'impressione che Esse operino separatamente. Che ciascuna ipostasi è presente quando ne opera specificamente una, la PE IV lo fa capire quando introduce l'espressione "Padre santo" o "Padre" sia quando parla dell'opera del Padre nella creazione, sia quando parla della redenzione operata dal Figlio, sia quando parla della santificazione operata dallo Spirito, mostrando così l'unità delle tre Persone.

[16](#) Se consideriamo le tre fonti, notiamo che manca l'accento cristologico "Per Cristo ..." immediatamente all'inizio del prefazio; è presente tuttavia nel corso del prefazio stesso (ad esclusione di Giacomo che lo situa nel post-Sanctus).

Il motivo di tale mancanza, forse, potrebbe trovarsi nel contenuto dei prefazi di queste anafore: si loda, infatti, Dio per la sua grandezza, e anzi tale grandezza è spesso iperaccentuata. Per cui l'attenzione non è rivolta, per il momento, all'opera di salvezza realizzata nel Figlio e per il Figlio, ma si vuole lodare e benedire Dio in se stesso. È appunto, la contemplazione, la *visione* estatica di Dio.

[17](#) Cfr. Gv 16,7.

[18](#) Come abbiamo già detto parlando dello schema della PE IV, il ricordo dell'effusione dello Spirito è importante in questa prece: difatti esso si colloca alla fine della proclamazione della storia della salvezza già operata, quasi a significare l'apice dell'opera di Dio. Il motivo di tale importanza è detto alla nota 10.

[19](#)Cfr. Ap 5,11-14.

[20](#)J.-J. VON ALLMEN, *Celebrare la salvezza*, LDC, Leumann (Torino) 1986, p. 185.

[21](#)Per un approfondimento dell'argomento cfr. *ibidem.*, pp. 185-188; VAGAGGINI, pp. 330-345.

[22](#)*Pregiere*, p. 168.

[23](#) È questo il motivo per cui si è reso necessario un netto e preciso adattamento delle anafore-basi alle necessità rituali e pastorali: era improponibile una PE secondo la fastosità di una anafora orientale.

[24](#) Cfr. SC 10.