

Prospettive del rito bizantino sull'*Offertorium*¹

Daniel Galadza

Introduzione

Qui a Roma — dove il rifiuto papale del precedente atteggiamento errato del *ritus praestantior latini* deve ancora essere compreso dalla Curia Romana e pienamente accolto dal resto della Chiesa cattolica — non è raro imbattersi in una Messa cattolica romana con «concelebrazione interrituale» e l'inclusione di «elementi orientali», in particolare canti liturgici di rito bizantino adattati per l'uso nella Messa. Una delle pratiche preferite e più diffuse è quella di cantare il *Cheroubikon*, o Inno dei Cherubini, «Noi che rappresentiamo misticamente i cherubini...», intonato durante il trasferimento dei Doni della Grande Entrata nella Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo e San Basilio Magno secondo il rito bizantino, durante l'*Offertorium* della Messa cattolica romana.² Presumibilmente, la scelta è motivata dalla bellezza del canto e dal presupposto che il trasferimento dei Doni durante la Grande Entrata nel rito bizantino sia equivalente al trasferimento dei Doni durante l'*Offertorium* del rito romano.

È tuttavia proprio questa supposizione che ha spinto il liturgista gesuita p. Robert F. Taft a intraprendere una ricerca sul trasferimento dei Doni nella Divina Liturgia di rito bizantino nella sua tesi di dottorato, discussa presso il Pontificio Istituto Orientale qui a Roma nel 1970, pubblicata per la prima volta nel 1975 e nota nel campo degli studi liturgici e non solo, nella sua quarta edizione, come secondo volume del suo studio in più volumi, *A History of the Liturgy of St John Chrysostom*. La tesi principale di Taft era che «di per sé, l'idea stessa di un "offertorio" o di una "preghiera offertoriale" nell'accezione moderna del termine è estranea alla struttura primitiva della liturgia bizantina ed è, di fatto, una ridondanza in tutte le liturgie. I doni vengono offerti nell'anafora, e qualsiasi altra cosa è superflua».³

¹ Alcune parti di questo saggio si basano su Daniel Galadza, "Liturgy at the Great Church after Iconoclasm", in *The Cambridge Companion to the Byzantine Church*, ed. Andrew Mellas e Bronwen Neil (Cambridge: Cambridge University Press, 2026), pp. 273–291.

² Si veda, ad esempio, Monastères de Bethléem de l'Assomption de la Vierge et de saint Bruno, *La Sainte Pentecôte* (Camporeggiano: Service de la Liturgie des Monastères, 2016), 48–49.

³ Robert F. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of the Gifts and other Pre-Anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, 4th edition, OCA 200 (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2004), 273. Per una recente valutazione di quest'opera e del suo impatto sugli studi liturgici bizantini, cfr. Stefano Parenti, «The Great Entrance. A Paradigm of Liturgical History Fifty Years Later», *Ex Fonte – Journal of Ecumenical Studies in Liturgy* 5 (2026), 567–601.

Tuttavia, nonostante l'insistenza di Taft sul fatto che l'autentica concezione del «offertorio» nel Rito bizantino sia direttamente collegata alla preghiera eucaristica centrale dell'Anafora, egli dedicò un intero capitolo del suo libro *The Great Entrance* ai collegamenti tra la natura offertoriale dell'Anafora, le allusioni proleptiche all'offertorio e alla consacrazione nelle preghiere preparatorie della Prothesis, e alla confutazione di varie teorie errate che suggeriscono che la Prothesis potesse un tempo essere collegata al trasferimento dei Doni, avvalorando così un'interpretazione della Grande Entrata come *Offertorium* del Rito bizantino.⁴

In questa breve e schematica riflessione, vorrei esaminare alcune delle preghiere considerate come offertorio nel rito bizantino all'interno del loro contesto liturgico nella Divina Liturgia, concentrandomi sulle Preghiere della Prothesis e sulla Preghiera della Proskomedē nell'attuale rito bizantino, nonché sul significato dei loro titoli greci associati all'"offerta" nel rito bizantino. Queste questioni relative all'*Offertorio* sono anche collegate alla questione del «momento della consacrazione» nel pensiero bizantino, a causa del linguaggio prolettico presente in molte delle preghiere.

1. Le potenziali insidie delle prospettive occidentali sulla liturgia orientale

Prima di addentrarci direttamente nella questione delle prospettive del rito bizantino sull'*Offertorium*, è necessario soffermarsi sulle insidie di un approccio alla liturgia orientale da una prospettiva occidentale, ignara degli aspetti teologici, spirituali, canonici e liturgici distintivi della vita delle Chiese di rito bizantino. Come osservò già molti decenni fa René Bornert – il cui manuale sui commentari liturgici bizantini del 1966 rimane ancora oggi un riferimento classico –, vi sono due problemi e insidie principali che gli studiosi e i partecipanti alla liturgia bizantina in Occidente devono evitare.⁵

Il primo problema è l'«unilateralismo ecumenico», che consiste nello studiare il rito bizantino e la tradizione greca al solo scopo di dimostrarne l'affinità con la tradizione latina. In effetti, un confronto tra i commentari mistagogici bizantini e le *Expositiones missae* del Medioevo latino dimostrerebbe facilmente che le due correnti parallele attingono a una fonte comune. Ma nel voler sottolineare eccessivamente le somiglianze, si corre il rischio non solo di non riconoscere le profonde divergenze, ma anche di porre problemi e cercare soluzioni estranee al genio del pensiero teologico greco bizantino e della pratica liturgica. Pertanto, i

⁴ Taft, *The Great Entrance*, 257–275.

⁵ René Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Archives de l'Orient Chrétien 9 (Paris : Institut français d'études byzantines, 1966), 39–40.

problemi e le controversie teologiche della Chiesa cattolica romana non sono quelli della Chiesa ortodossa — né sono necessariamente quelli delle Chiese cattoliche orientali di rito bizantino. L'enfasi sulla presenza reale attraverso le celebrazioni del *Corpus Christi*, l'attenzione al «momento della consacrazione» o le nuove devozioni come quella alla Divina Misericordia, sono semplicemente irrilevanti o inautentiche rispetto al pensiero teologico dell'esperienza liturgica bizantina. La liturgia e la teologia bizantine le hanno affrontate in modo diverso.

Il secondo pericolo è quello dell'opportunismo liturgico, ovvero avvicinarsi alla liturgia bizantina alla ricerca di una risposta ai problemi liturgici odierni della Chiesa cattolica romana, siano essi teorici o pratici, dottrinali o pastorali. È certamente legittimo guardare alle tradizioni in cerca di una guida per il presente. Ma, come osserva Bornert, «trasporre le nostre preoccupazioni nel passato significa esporci non solo a sminuire l'originalità di un'epoca passata, ma anche a trascurare elementi autentici della tradizione».⁶

Alcuni esempi tratti dalla Divina Liturgia di rito bizantino potrebbero aiutare a illustrare questo concetto. All'inizio stesso della Divina Liturgia, dopo essere entrato in chiesa insieme al diacono conceleberrante, aver recitato le preghiere comuni e aver venerato le icone, il celebrante chiede a Dio di

stendi la tua mano dalla tua santa dimora nell'alto dei cieli e rafforzami per il servizio che mi hai affidato, affinché, stando senza colpa davanti al tuo trono temibile, io compia l'opera sacerdotale incruenta.⁷

Anziché porre l'accento su una teologia dell'«*in persona Christi*», il commentatore bizantino Simeone di Salonicco osserva che il celebrante è il servitore di Dio ed è Dio stesso a servire i propri servitori.⁸ Bisogna tuttavia ammettere che tale teologia dell'«*in persona Christi*» non è particolarmente presente nemmeno nei testi liturgici latini.

In tutte le preghiere della Divina Liturgia, il celebrante guida autenticamente l'assemblea dei fedeli riuniti nel loro culto comune, mettendo raramente in risalto se stesso.

⁶ Ibid., 40.

⁷ *Ieratikón according to the Simonopetra Tradition. Published with the blessing of Archbishop Alexander (Golitzin)*, ed. Silviu Bunta with Matthew-Peter Butrie (n.p.: Cherubim Press, 2019), 67. Il primo *eucologio* a includere il testo completo di questa preghiera è il codice Harley 5561 della British Library (XIII secolo). Cfr. *Θεία Λειτουργία κατὰ τὴν τάξιν τῆς ἐν Ἀθῶν μὲν τῷ Βατοπαίδιου* (Agion Oros: "Ἱερά μεγίστη μὲν Βατοπαίδιου, 2020), 61.

⁸ St Symeon of Thessalonika, *The Liturgical Commentaries*, ed. and trans. Steven Hawkes-Teeple, Studies and Texts 168 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011), 170–171.

Infatti, l'unica occasione in cui il celebrante parla di sé in prima persona singolare nella Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo è nella prima preghiera prima di entrare nel santuario, menzionata sopra, nei dialoghi con il diacono in cui chiede le preghiere del diacono, e nella preghiera successiva prima della Grande Entrata durante il canto dell'Inno Cherubico, quando implora Dio di essere degno di avvicinarsi ai misteri divini e di partecipare al

ministero sacerdotale di questo sacrificio liturgico e incruento... Poiché a te mi avvicino chinando la testa, e ti imploro: non nasconderti il tuo volto e non mi escludere dal numero dei tuoi figli, ma degnati che questi tuoi doni ti siano offerti da me, peccatore e tuo servo indegno. Poiché sei tu colui che offre ed è offerto, che riceve ed è distribuito, Cristo nostro Dio, e a te rendiamo gloria, insieme al tuo Padre senza origine e al tuo Spirito santissimo, buono e vivificante, ora e sempre nei secoli dei secoli. Amen.⁹

Sebbene le preghiere del celebrante per sé stesso e per il popolo siano per lo più in prima persona plurale, il popolo non le ascolta quasi mai, poiché sono recitate «misticamente» (*mystikōs*), il che in sostanza significa che vengono recitate in modo inudibile sin dalla tarda antichità. Su questa questione si è svolto un acceso dibattito fin dai tempi dell'imperatore Giustiniano nel VI secolo, il quale emanò leggi che ordinavano che le preghiere fossero recitate ad alta voce. A ciò si oppose Narsai di Edessa, il quale insistette sul fatto che molte preghiere costituivano il dialogo privato del sacerdote con Dio. Allo stesso modo, il monaco palestinese Giovanni Moschos sottolineò il pericolo di recitare l'Anafora fuori contesto, come facevano i bambini mentre pascolavano le pecore nei campi (e per averlo fatto, furono colpiti da un fulmine!). Il dibattito mutò con la maggiore introduzione delle lingue vernacolari nel culto e l'introduzione dei microfoni nel XX secolo, che permisero di ascoltare e comprendere le preghiere, ma sollevarono interrogativi su come il celebrante dovesse recitare le preghiere, su come il popolo dovesse cantare gli inni che alla fine coprivano le preghiere e su quale fosse il significato effettivo della «partecipazione attiva» (*participatio actiosa*) nella Divina Liturgia.

Nonostante l'inaudibilità di queste preghiere belle e profonde nel corso dei molti secoli trascorsi da quando sono taciute, l'esperienza imponente della Divina Liturgia

⁹ Trad. inglese di *Ieratikōn according to the Simonopetra Tradition*, 100–101.

bizantina ha lasciato un segno in coloro che la vivevano — anche se non ne capivano una sola parola. Hans-Joachim Schulz attribuisce ciò alla *Symbolgestalt*, o matrice simbolica, della Divina Liturgia, sancita per sempre nell'affermazione del patriarca Germano di Costantinopoli, secondo cui «la chiesa è il paradiso in terra, dove il Dio del cielo dimora e opera»¹⁰ e alla leggenda, citatissima, degli emissari di Kiev inviati a Costantinopoli «per esaminare la fede greca», i quali poi contemplarono «la gloria del Dio dei Greci» nella Basilica di Santa Sofia di Costantinopoli, senza sapere se si trovassero in cielo o sulla terra.¹¹

2. Preghiere dell'offertorio nella Divina Liturgia bizantina

Fatte queste premesse, diamo uno sguardo alle preghiere che sono state identificate dagli studiosi occidentali come un'offertorio del rito bizantino in Oriente. Oltre all'Anafora, come sottolineato da Taft, vi sono la Preghiera della Prothesis, che fa parte dei riti preparatori prima della benedizione iniziale della Liturgia della Parola, e la Preghiera della Proskomidē, immediatamente dopo la Grande Entrata, nel passaggio dalla Liturgia della Parola alla Liturgia Eucaristica.

2.1. Preghiera della Prothesis

La Preghiera della Prothesis, che costituisce il completamento del rito di preparazione dei Doni eucaristici e l'unica preghiera del rito, recita come segue:

Ἦπειτα ὁ Διάκονος λέγει·

Allora il diacono dice:

Ἐπὶ τῇ Προθέσει τῶν τιμίων Δώρων, τοῦ Κυρίου
δεηθῶμεν.

Per i doni preziosi che ci sono stati offerti,
preghiamo il Signore.

Καὶ ὁ Ἱερεὺς λέγει τὴν Εὐχὴν τῆς Προθέσεως·

Il sacerdote recita la Preghiera della Prothesis:

¹⁰ St Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, ed. and trans. Paul Meyendorff, Popular Patristics Series 8 (Crestwood/NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984), 56–57.

¹¹ Robert F. Taft, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*. 2nd revised and enlarged edition (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2001), 143–144.

Ὁ Θεός, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν οὐράνιον Ἄρτον, τὴν τροφήν τοῦ παντὸς κόσμου, τὸν Κύριον ἡμῶν καὶ Θεὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐξαποστείλας, Σωτῆρα καὶ Λυτρωτὴν καὶ Εὐεργέτην, εὐλογοῦντα καὶ ἀγιάζοντα ἡμᾶς· αὐτὸς εὐλόγησον τὴν Πρόθεσιν ταύτην, καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν εἰς τὸ ὑπερουράνιον σου Θυσιαστήριον. Μνημόνευσον, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος, τῶν προσενεγκάντων καὶ δι' οὓς προσήγαγον· καὶ ἡμᾶς ἀκατακρίτους διαφύλαξον ἐν τῇ ἱερουργίᾳ τῶν θείων σου Μυστηρίων.

Ὅτι ἡγίασται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου, τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

O Dio, Dio nostro, che hai inviato come pane celeste, nutrimento del mondo intero, il nostro Signore e Dio, Gesù Cristo, Salvatore, Redentore e Benefattore, per benedirci e santificarci. Ora benedici questa offerta e accoglila sul Tuo altare al disopra dei cieli. Ricordati di coloro che hanno portato l'offerta e di coloro per i quali è stata portata, poiché Tu sei buono e ami l'umanità. Preservaci da ogni colpa nella celebrazione dei Tuoi divini misteri.

Poiché è santificato e glorificato il Tuo nome, il più onorato e magnifico, Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen.

La preghiera parla di Gesù come del «pane celeste» inviato da Dio al passato (cioè ἐξαποστείλας, participio aoristo attivo maschile singolare) e poi benedetto ora (cioè εὐλόγησον, verbo all'imperativo aoristo attivo di seconda persona singolare), chiedendo a Dio di accoglierlo (cioè πρόσδεξαι, verbo all'imperativo aoristo, medio, seconda persona singolare) sul Suo altare al disopra dei cieli, ricordando coloro che lo hanno portato (προσενεγκάντων, cioè participio aoristo attivo maschile plurale) e per i quali lo hanno portato (προσήγαγον, cioè verbo all'indicativo aoristo attivo, terza persona plurale). Va notato che tutto ciò viene detto prima della benedizione iniziale della Divina Liturgia propriamente detta.

Una particolarità dell'uso di questa preghiera nella Divina Liturgia Gerarchica è la sua recita da parte del vescovo che presiede in un momento diverso dalla Prothesis, all'inizio della Divina Liturgia. A causa della natura della Liturgia gerarchica bizantina, durante la quale il vescovo non entra nel santuario né si avvicina all'altare fino alla Piccola Entrata, molto tempo dopo che il rito della Prothesis è stato solitamente completato, il vescovo non è ancora presente in chiesa quando i Doni del pane e del vino vengono preparati. Pertanto, in risposta all'assenza del vescovo da questo rito all'inizio della Liturgia, si sono affermate tre prassi: (1) il vescovo recita la preghiera appena prima del trasferimento dei Doni all'altare

durante la Grande Entrata, mentre egli stesso completa la Prothesis;¹² (2) il vescovo recita la preghiera durante la Grande Ektenē all’inizio della Divina Liturgia, dal centro della chiesa, lontano dai Doni preparati sul tavolo della Prothesis, e aggiunge le particelle commemorative al *diskos*, o patena, solo mentre completa la Prothesis durante la Grande Entrata;¹³ (3) il vescovo non recita affatto la preghiera, poiché l’intero rito viene completato da uno dei sacerdoti concelebranti prima della Divina Liturgia e il vescovo non aggiunge particelle commemorative durante la Grande Entrata.¹⁴ Taft ha rilevato un’evoluzione nei libri liturgici greci e slavi, dal silenzio totale sul ruolo del vescovo nel commemorare qualcuno durante la Prothesis o nel recitare la preghiera, a rubriche più elaborate durante la Grande Entrata per descrivere le commemorazioni e la recita delle preghiere da parte del vescovo.

Va notato che la documentazione originale di Taft, in qualche modo imprecisa, sul contenuto dei libri liturgici moderni per la Divina Liturgia gerarchica, così come parte della sua argomentazione basata su di essa, è stata aggiornata dai suoi allievi, padre Stefano Parenti e suor Vassa Larin.¹⁵

La scomparsa dello *skeuophylakion*, luogo in cui i Doni venivano presentati e preparati in un edificio separato all’esterno della chiesa prima della Grande Entrata, ha reso impossibile al vescovo partecipare alla Prothesis. Aniché eliminare semplicemente il ruolo del vescovo nella Prothesis, suor Vassa osserva giustamente che il rito veniva talvolta duplicato, ripetendo la Preghiera della Prothesis dall’inizio della Liturgia durante la Grande Entrata. Dopo una panoramica dettagliata delle pratiche greche e slave dal X secolo ai giorni nostri, suor Vassa conclude che questi vari usi «si sforzano di *includere* il gerarca nel rito preparatorio in un modo o nell’altro [...] spaziando da una semplice benedizione gerarchica dei ministri della Prothesis fino a far recitare al vescovo l’intero testo del rito nella navata», anziché al tavolo della preparazione nel santuario, il che implica che «*la mano* del gerarca

¹² Ad esempio, Ἀρχιερατικόνъ ѿλѣи Слѣжебникъ Святительскій (Roma: Въ тѣпографіи крѣптоферратскіа Обители, 1973), 65. “The Bishop as Minister of the Prothesis? Reconsidering the Evidence in Byzantine and Muscovite Sources,” in *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected papers of the second international congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17–21 September 2008*, ed. B. Groen, S. Hawkes-Teeples, S. Alexopoulos, Eastern Christian Studies (Leuven: Peeters, 2012), 319–330, qui a p. 320, osserva che l’Archieratikon pubblicato ad Atene nel 1994 include la preghiera dopo il completamento della Grande Entrata.

¹³ Cfr. *Чювникъ архіерейскаго священнослуженія*, vol. 1 (Mosca: Издание Московской Патриархии, 1982), 58. Il vescovo commemora i vivi e i defunti alla Prothesis prima del trasferimento dei Doni durante la Grande Entrata, ma non recita questa preghiera. Cfr. *Чювникъ архіерейскаго священнослуженія*, 82–83.

¹⁴ Questa è la prassi attuale nella Chiesa greco-cattolica ucraina, che nei suoi libri stampati prevede l’opzione (1), ma che in realtà non viene mai messa in atto.

¹⁵ Cfr. Larin, “The Bishop as Minister of the Prothesis?”; Robert F. Taft e Stefano Parenti, *Storia della liturgia di S. Giovanni Crisostomo. Il Grande Ingresso. Edizione italiana rivista, ampliata e aggiornata*, Ἀνάλεκτα Κρυπτοφέρρης 10 (Grottaferrata: Monastero Esarchico, 2014), 451–460.

fosse percepita come necessaria per “completare” veramente l’azione iniziale della Divina Liturgia»,¹⁶ dando seguito a un’osservazione di Simeone di Salonicco, secondo cui «tutto ciò che viene compiuto nella Chiesa dal clero minore è fatto per mezzo della mano del vescovo»,¹⁷ e seguendo le prescrizioni del Concilio di Costantinopoli del 1276, secondo cui tutti dovrebbero completare la Prothesis se è presente un vescovo.¹⁸

2.2. Preghiera della Proskomidē

Una seconda preghiera: «O Signore Dio onnipotente, che solo sei santo, che solo accetti i sacrifici di lode» (Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ μόνος ἅγιος, ὁ δεχόμενος θυσίαν), recitata immediatamente dopo la Grande Entrata, è anch’essa degna di nota, poiché era considerata una preghiera offertoria in virtù del titolo e del contenuto. Si riteneva che il titolo della preghiera, «Preghiera della Proskomidē» (Εὐχὴ τῆς Προσκομιδῆς), si riferisse alla preparazione dei Doni, nota anche come *proskomidē* (ἡ προσκομιδὴ), in particolare perché è così che la mistagogia di Germano di Costantinopoli utilizza il termine: «La proskomidē (προσκομιδὴ), che ha luogo sull’altare (ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ) situato nello skeuophylakion (ἦτοι ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ), simboleggia (ἐμφαίνει) il luogo del Calvario, dove Gesù fu crocifisso.»¹⁹ Dal contesto risulta chiaro che la descrizione di Germano si riferisce ai riti immediatamente precedenti la Grande Entrata, nonostante egli descriva il Rito della Prothesis con il taglio e la preparazione del pane e del vino nel luogo consueto, prima delle Antifone della Divina Liturgia.²⁰ Furono proprio tali descrizioni a dare origine alla teoria, oggi universalmente respinta grazie alle ricerche di Taft e di altri, secondo cui la preparazione originaria dei Doni avvenisse in questo momento della Divina Liturgia, e non all’inizio, come avviene oggi.²¹

Considerando il contesto liturgico della preghiera, Taft ha suggerito che il termine *proskomidē* si riferisca *all’accessus ad altare* prima dell’Anafora (come parte integrante

¹⁶ Larin, «Il vescovo come ministro della Prothesis?»

¹⁷ Ibid., 330.

¹⁸ Ead., 325, sulla base di Alexander Rentel, *The 14th Century Patriarchal Liturgical Diataxis of Dimitrios Gemistos. Edition and Commentary*, Tesi di dottorato inedita (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2003), 177–184.

¹⁹ St Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, ed. and trans. Meyendorff, 84–85.

²⁰ Ibid., 70–73.

²¹ Per una sintesi, cfr. Pavlos Koumarios, “Prothesis and Proskomide: A Clarification of Liturgical Terminology,” *Greek Orthodox Theological Review* 52: 1–4 (2007), 63–102.

dell'Anafora).²² Il contenuto della preghiera, che parla di «accettare i sacrifici di lode da coloro che ti invocano», chiede inoltre a Dio di «accettare», «portare» e «presentare a Te questi doni e sacrifici spirituali» all'altare. A causa di varie ipotesi, la punteggiatura del testo greco e la sua traduzione in altre lingue sono state influenzate dall'idea che si trattasse di una preghiera offertoriale equivalente alla latina *oratio super oblata* o *secreta*. Tuttavia, una traduzione più fedele del testo contribuisce a correggere questa visione, presentando la preghiera come una richiesta a Dio con tre suppliche:

Εὐχή τῆς Προσκομιδῆς, ὑπὸ τοῦ Ἱερέως λεγομένη μυστικῶς, μετὰ τὴν ἐπὶ τῆς ἁγίας Τραπέζης τῶν θείων δώρων ἀπόθεσιν.

Preghiera della Proskomidē, recitata dal Sacerdote in modo mistico, dopo aver deposto i doni divini sulla Santa Mensa.

Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ μόνος ἅγιος, ὁ δεχόμενος θυσίαν αἰνέσεως παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ὅλῃ καρδίᾳ, πρόσδεξαι καὶ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὴν δέησιν καὶ προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου Θυσιαστηρίῳ· καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς προσενεγκεῖν σοι δῶρά τε καὶ θυσίας πνευματικὰς, ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς εὐρεῖν χάριν ἐνώπιόν σου, τοῦ γενέσθαι σοι εὐπρόσδεκτον τὴν θυσίαν ἡμῶν, καὶ ἐπισκηνώσαι τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτός σου τὸ ἀγαθὸν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα καὶ ἐπὶ πάντα τὰν λαόν σου. [...]

O Signore Dio onnipotente, che solo sei santo, che solo accetti i sacrifici di lode da coloro che Ti invocano con tutto il cuore, accogli anche la preghiera di noi peccatori e conducici al Tuo santo altare, e rendici capaci di presentarti questi doni e sacrifici spirituali, per i nostri peccati e per le trasgressioni del popolo. E rendici degni di trovare grazia ai Tuoi occhi, affinché il nostro sacrificio Ti sia gradito e lo Spirito buono della Tua grazia possa riposare su di noi, su questi doni offerti a te, e su tutto il Tuo popolo. [...]

Ἐκφώνησις·

Esclamazione:

Διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ, σὺν τῷ Παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Per la misericordia del tuo Figlio unigenito, con il quale sei benedetto, insieme al tuo Spirito santissimo, buono e vivificante, ora e sempre nei secoli dei secoli.

Ὁ Χόρος· Ἀμήν.

Coro: Amen.

Qui si chiede a Dio di accogliere la nostra preghiera per tre intenzioni: che i ministri siano condotti all'altare; che siano resi capaci di offrire; che siano resi degni, affinché i sacrifici siano accolti e lo Spirito discenda su di loro, sui doni e sul popolo.²³ Questa interpretazione è

²² Per una spiegazione del termine προσκομιδή, cfr. Stefano Parenti, «Nota sull'impiego del termine προσκομιδή nell'eucologio Barberini gr. 336 (VIII sec.)», *Ephemerides Liturgicae* 103 (1989), 406–417; Koumarios, «Prothesis and Proskomide: A Clarification of Liturgical Terminology», 68–72.

²³ Taft, *The Great Entrance*, 357.

coerente con quella del commento liturgico dell'XI secolo noto come *Protheoria* di Nicola e Teodoro di Andida.²⁴ Pertanto, Taft conclude che la preghiera «non è certamente una preghiera offertoriale».²⁵

La confusione sulla natura di questa preghiera è forse legata ai vari significati possibili del termine greco *proskomedē* (προσκομιδή) e all'uso problematico di questa parola come sinonimo di *prothesis* (πρόθεσις). Come ha osservato padre Pavlos Koumarianos, la definizione più precisa di *proskomedē* (προσκομιδή) nelle fonti antiche sarebbe quella di preghiera eucaristica centrale dell'Anafora, e pertanto il termine veniva applicato al titolo della preghiera che precede immediatamente l'inizio dell'Anafora.²⁶ Tuttavia, sia nell'uso antico che in quello moderno, il termine *proskomedē* (προσκομιδή) può anche indicare l'intera Divina Liturgia in generale, dall'inizio alla fine.²⁷

3. Il contesto liturgico delle preghiere

Come rivela la confusione terminologica relativa a *prothesis* e *proskomedē*, il contesto liturgico è importante. Tuttavia, nel considerare il contesto liturgico di queste preghiere e la loro relazione con l'offertorio, occorre tenere presente che la Divina Liturgia di rito bizantino ha una storia complessa di sviluppo, con molteplici strati di preghiere, inni e azioni rituali provenienti da diverse regioni che si sono sovrapposti l'uno all'altro nel corso dei secoli. Mentre i primi manoscritti della Divina Liturgia, risalenti alla fine dell'VIII secolo, includono solo pochissime rubriche e iniziano con la Preghiera della Prothesis sopra riportata, già nel XIII secolo nei manoscritti si trovano ulteriori preghiere preparatorie, e nel XIV secolo le azioni rituali del clero diventano altamente regolamentate e coreografate dalla *diataxis* patriarcale. Tenendo presente ciò, passiamo al contesto liturgico di queste preghiere.

Dopo le preghiere di ingresso e di vestizione per la Divina Liturgia segue il Rito della Prothesis, già menzionato in precedenza, in cui la commemorazione non riguarda solo una “intenzione” del sacerdote che “celebra la Messa”. Piuttosto, le commemorazioni possono abbracciare ogni membro dell'intera razza umana — passata e presente, vivente e defunta. Sebbene i manoscritti più antichi includano già una preghiera, questo rito fu istituito nel XIV secolo, attraverso la codificazione della *diataxis* attribuita al patriarca costantinopolitano

²⁴ Cfr. *ibid.*, 358.

²⁵ *Ibid.*, 357.

²⁶ Per l'evoluzione del titolo di questa preghiera e per come sia arrivata a essere chiamata semplicemente «Preghiera della Proskomide» (Εὐχή τῆς Προσκομιδῆς), cfr. Koumarianos, “Prothesis and Proskomide: A Clarification of Liturgical Terminology”, 84–86.

²⁷ *Ibid.*, 68–72.

Filoteo Kokkinos.²⁸ Questa preghiera si trova già nel più antico testo greco esistente della Liturgia di San Basilio il Grande, il codice *euclologio* greco dell'VIII secolo Barberini gr. 336, oggi conservato nella *Biblioteca Apostolica Vaticana*.²⁹ Il testo rivela che la preghiera è equivalente a un'offertoria nelle liturgie eucaristiche di rito bizantino, recitata già all'inizio della Divina Liturgia, piuttosto che al momento del trasferimento dei Doni dal luogo della Prothesis. Il rito, celebrato su un tavolo laterale all'interno del santuario almeno fin dal XII secolo, originariamente si svolgeva in un edificio separato, noto a Bisanzio come *skeuophylakion*, e i Doni venivano solennemente portati in processione nella chiesa durante la Grande Entrata.³⁰

Passando alla Liturgia di San Giovanni Crisostomo nello stesso manoscritto, il codice Barberini *euchologion*, troviamo una preghiera diversa del Rito della Prothesis per la Liturgia di San Giovanni Crisostomo, che da allora è scomparsa dalla pratica liturgica bizantina. La preghiera recita come segue:

Signore nostro Dio, che ti sei offerto come agnello immacolato per la vita del mondo, volgi lo sguardo su di noi, su questo pane e su questo calice, e rendili il tuo Corpo purissimo e il tuo Sangue purissimo per la comunione delle anime e dei corpi. Poiché il tuo nome, onorabilissimo e magnifico, è benedetto e glorificato...³¹

Una preghiera di questo tipo, che invoca Dio affinché trasformi il pane e il vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo proprio all'inizio della Divina Liturgia, anziché durante la preghiera eucaristica centrale dell'Anafora, potrebbe suscitare perplessità, dando l'impressione che la preghiera indichi un «momento di consacrazione». Nella tradizione alessandrina, da cui si ritiene che questa specifica preghiera sia entrata nell'*euclologio* Barberini e dove una variante è ancora oggi in uso nella liturgia copta,³² si potrebbe già attribuire un carattere consacratorio a questa parte iniziale della celebrazione eucaristica.

Sebbene attribuire un carattere consacratorio a questa preghiera non equivalga a credere che il pane e il vino si trasformino nel Corpo e nel Sangue di Cristo proprio in quel

²⁸ Cfr. Galadza, «Liturgy at the Great Church after Iconoclasm», 278.

²⁹ Barberini gr. 336, fol. 1r; *Евхологий Барберини гр. 336. Издание текста, предисловие и примечания*, a cura di E. Velkovksa e S. Parenti, trad. di S. Golovanov (Omsk: Golovanov, 2011), 267 (n. 1).

³⁰ Vasileios Marinis, *Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople: Ninth to Fifteenth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 20–21 e 31–34.

³¹ Barberini Gr. 336, fol. 23r; *Евхологий Барберини гр. 336*, 281 (n. 23).

³² Cfr. Mikhail, *Presentation of the Lamb*.

momento, commentatori liturgici del XV secolo, come san Simeone di Salonicco, difesero i fedeli che si prostrano davanti ai santi Doni dopo la Prothesis, specialmente durante il trasferimento dei Doni all'altare nella Grande Entrata. Secondo Simeone, il popolo agisce così non solo perché con il pane sono state offerte preghiere per le proprie intenzioni, ma anche perché il sacerdote aveva già chiesto che fossero accolte «sul Tuo altare celeste» nella Preghiera della Prothesis, rendendole così pronte per la consacrazione come offerte a Dio e antitipi del Corpo e del Sangue del Signore.³³

4. Il momento della consacrazione nel pensiero bizantino

Il «momento» sacramentale della consacrazione nel pensiero bizantino non era originariamente esaminato nelle categorie di forma e materia, come codificato nella scolastica dell'Occidente latino. Popolarmente, il «momento della consacrazione» nell'Oriente bizantino era l'epiclesi, considerata equivalente alle *verba Christi* del racconto dell'istituzione privilegiato in Occidente. Ciononostante, numerosi autori bizantini, tra cui Nicola Cabasilas e Simeone di Salonicco, comprendevano che il potere consacratorio dell'epiclesi doveva essere unito alle parole di Cristo nel racconto dell'istituzione, culminando nell'aggiunta del *tropario* della Terza Ora, attestato per la prima volta nella *diatassi* di Demetrio Gemisto nel 1389, al fine di sottolineare l'importanza dell'epiclesi. Il *tropario* — originariamente un inno tratto dalla Liturgia delle Ore — fu qui inserito in modo un po' goffo nell'epiclesi come preghiera recitata dal clero per sottolineare il carattere consacratorio di quel momento.³⁴

Nonostante tali opinioni, altri commentatori bizantini, dopo la risoluzione dell'iconoclastia nel IX secolo, hanno costantemente interpretato l'elevazione dei Doni prima della frazione, prima della comunione del clero e dei fedeli, come il momento culminante della consacrazione. Infatti, dopo l'epiclesi e prima dell'elevazione, il diacono prega «per i preziosi Doni che sono stati presentati e consacrati» (Ὑπὲρ τῶν προσκομισθέντων καὶ ἁγιασθέντων τιμίων δώρων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν), suggerendo che, pregando per i Doni, forse qualcosa era ancora incompleto. Numerosi racconti agiografici presentano il *topos* di un

³³ Symeon of Thessalonika, *Liturgical Commentaries*, 128–131. Il termine “antitipi” è usato per descrivere i Doni eucaristici nell'Anafora di San Basilio Magno e Stefanos Alexopoulos ha suggerito che l'uso di tale termine fosse visto con sospetto dopo l'iconoclastia. Cfr. Stefanos Alexopoulos, “The Influence of Iconoclasm on Liturgy: A Case Study,” in *Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East. An International Symposium in Honor of the 40th Anniversary of St Nersess Armenian Seminary*, ed. Roberta R. Ervine (Crestwood/NY: St. Vladimir's Seminar Press, 2006), 127–137, qui 130–131.

³⁴ Stefano Parenti, *L'Anafora di Crisostomo. Testo e contesti*, Jerusalem Theologisches Forum 36 (Münster: Aschendorff, 2020), 346–352. La preghiera fu definitivamente eliminata dalla pratica greca alla fine del XIX secolo.

uomo santo che celebra l'Eucaristia e che, proprio mentre sta per elevare il Pane eucaristico e proclamare: «Le cose sante sono per i santi», viene interrotto: lo Spirito Santo discende e santifica i Doni. Gli esempi più notevoli sono la *Vita di san Teodoro il Siceota* (circa 641), la *Vita di san Stefano Sabaita* (scritta da Leontio, circa 794), la *Vita di san Giovanni Crisostomo* (scritta da Simeone Metafrasto, circa 1000) e la *Vita di san Bartolomeo di Simeri*. A volte questa azione rituale era accompagnata dallo stesso *tropario* della Terza Ora menzionato sopra.³⁵

L'esclamazione del celebrante: «Le cose sante sono per i santi» (Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις), nel momento dell'elevazione e della frazione, risale a san Cirillo di Gerusalemme nel IV secolo, sottolineando un legame tra i Doni sacri consacrati e i fedeli chiamati alla santità e alla comunione di questi Doni sacri. Questo stesso legame viene reso esplicito in precedenza nella Divina Liturgia, durante l'epiclesi anaforale, quando il celebrante chiede, prega e implora Dio: «mandaci il tuo Spirito Santo su di noi e su questi doni qui offerti» come parte del «culto ragionevole» o «razionale» — l'espressione paolina λογικὴ λατρεία (Romani 12,1-2) — che consiste nel dedicare la propria intera esistenza al servizio e al sacrificio a Dio, comunemente usata nelle preghiere e negli inni bizantini per definire la natura della liturgia cristiana.³⁶

5. Osservazioni conclusive

Dopo tutto ciò che è stato detto, permettetemi di formulare alcune osservazioni conclusive:

1. Nonostante le somiglianze esteriori tra gli elementi dell'*Offeratorium* del Rito Romano e della Grande Entrata bizantina, gli studiosi hanno dimostrato già da tempo i limiti dell'applicare o dell'imporre lo spirito di un rito su un altro. Sebbene l'approccio comparativo agli studi liturgici sia estremamente utile, occorre essere consapevoli dei suoi limiti, evitando l'«unilateralismo ecumenico» e l'«opportunismo liturgico».
2. Sebbene l'Anafora sia certamente l'offertorio del rito bizantino *per eccellenza*, come sostenuto da Taft, vi sono altre preghiere della Divina Liturgia che esprimono un carattere offertoriale, in particolare la Preghiera della Prothesis che conclude i riti

³⁵ Cfr. Michael Zheltov, "The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought", in *Issues in Eucharistic Praying*, ed. Maxwell E. Johnson (Collegeville/MN: Liturgical Press, 2010), 263-306, qui 293-301; Parenti, *Anafora*, 356.

³⁶ Trad. inglese di *Ieratikon*, 109; Taft, *Beyond East and West*, 247.

preparatori prima della benedizione iniziale dell'inizio della Divina Liturgia, confermando l'importanza dell'unità di tutte le preghiere e di tutti i riti della Divina Liturgia nel loro insieme come offertorio.

3. Il ruolo del vescovo nella preparazione dei Doni è cambiato nel corso del tempo, dando origine a diverse pratiche oggi conosciute, il che solleva la questione se, secondo la teologia liturgica del rito bizantino, egli sia effettivamente tenuto a recitare la Preghiera della Prothesis.

4. L'unità di queste preghiere è ulteriormente evidenziata dal linguaggio proleptico di alcune di esse, che suggerisce una sorta di carattere consacratorio che precede l'Anafora. Pertanto, queste preghiere non possono essere comprese isolatamente, ma solo all'interno del loro contesto liturgico e in relazione le une alle altre.

5. Nonostante l'unità di queste preghiere, è sorta una certa confusione riguardo alla loro funzione specifica a causa dell'uso dei termini *prothesis* (πρόθεσις) e *proskomedē* (προσκομιδή) come sinonimi, suggerendo erroneamente che la Prothesis avesse luogo durante la Grande Entrata. Tuttavia, alcuni elementi della Prothesis sono stati trasferiti alla Grande Entrata nella Divina Liturgia gerarchica per consentire, in una certa misura, la partecipazione del vescovo al rito.

In definitiva, però, il significato del Grande Ingresso può essere compreso attraverso un inno cantato dai fedeli mentre esso si svolge, piuttosto che attraverso una qualsiasi delle preghiere recitate dal sacerdote. Mentre il celebrante recita la preghiera di apologia per sé stesso (in prima persona singolare), il popolo canta (in prima persona plurale):

Noi che rappresentiamo misticamente i cherubini e cantiamo l'Inno tre volte Santo alla Trinità vivificante, deponiamo ora ogni affanno della vita... Affinché possiamo accogliere il Re di tutti, scortato invisibilmente dalle schiere angeliche. Alleluia, alleluia, alleluia.

Padre Taft ha analizzato il significato dell'Inno dei Cherubini come una mistagogia della nostra stessa partecipazione alla Divina Liturgia: il «Re di tutti» che accogliamo è il Signore,

nel Suo Corpo e nel Suo Sangue nell'Eucaristia, ma anche come Verbo di Dio nella proclamazione delle Scritture, cosicché l'Inno tre volte Santo si riferisce sia al *Sanctus* dell'Anafora che deve ancora venire, sia al Trisagio nella Liturgia della Parola che è già stato cantato. Pertanto, l'Inno dei Cherubini spiega ai fedeli ciò che sta avvenendo nei riti liturgici proprio nel momento in cui essi si svolgono, quando passiamo dalla Liturgia della Parola alla Liturgia Eucaristica.³⁷

Questa interpretazione coesiste con un significato applicato alla Grande Entrata, che spiega il trasferimento dei Doni come un corteo funebre del Corpo di Cristo verso il Sepolcro, simboleggiato dall'altare. Questo simbolismo del corteo funebre durante la Grande Entrata è rafforzato dalla recita del tropario del Sabato Santo da parte del clero, anch'essa impercettibile alle orecchie del popolo: «Il nobile Giuseppe depose il Tuo corpo purissimo dalla croce. Lo avvolse in un sudario pulito e, con spezie aromatiche, lo depose in una tomba nuova».³⁸ Questo testo fu originariamente composto come inno, per essere poi cantato dai fedeli il Sabato Santo al momento della deposizione del sudario nel Sepolcro, e al Mattutino delle domeniche durante tutto l'anno, quando viene aggiunta una frase finale per sottolineare la risurrezione di Cristo dal sepolcro. In questo punto della Divina Liturgia, tuttavia, è stato aggiunto per sottolineare l'approccio mimetico e storico che collega le azioni della Divina Liturgia ai momenti della vita di Cristo. Così, nel commento liturgico del patriarca Germano di Costantinopoli, lo stesso edificio della chiesa, che è il «paradiso terreno» di Dio, «rappresenta contemporaneamente la crocifissione, la sepoltura e la risurrezione di Cristo». Un ordinamento sistematico di tutte le associazioni simboliche attribuite alle parti della chiesa da Germano dà luogo a un lungo elenco di luoghi e simboli ricorrenti. Ad esempio, la tavola sacra (*hagia trapeza*) e l'altare (*thysiastērion*) corrispondono al luogo nel sepolcro dove fu deposto Cristo, al trono di Dio su cui Egli riposò nella carne, alla tavola dell'Ultima Cena prefigurata nella tavola che conteneva la manna scesa dal cielo, al sepolcro sacro di Cristo e al santuario celeste e spirituale.³⁹ Questo è solo un esempio di ciò che padre Taft e padre Alexander Schmemmann deploravano come «la vittoria dell'allegoria sulla sobria praticità e sul simbolismo radicato nel vero significato dei riti sacramentali».⁴⁰

Nel loro insieme, queste interpretazioni del significato della Grande Entrata uniscono l'allegoria alla praticità e al simbolismo radicati nei riti liturgici, che, a questo punto, non

³⁷ Taft, *Beyond East and West*, 221–223.

³⁸ *The Sacred and Divine Liturgy of Our Holy Father John Chrysostom*, 89.

³⁹ St Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, ed. and trans. Meyendorff, 58–60.

⁴⁰ Taft, *Great Entrance*, 427.

costituiscono un'offerta del rito bizantino, bensì un trasferimento dei Doni. Per quanto riguarda l'offerterio, occorre guardare alla Prothesis all'inizio della Liturgia, il cui carattere offerteriale, simbolico e sacrificale prosegue nell'Anafora e durante l'intero servizio della Divina Liturgia.