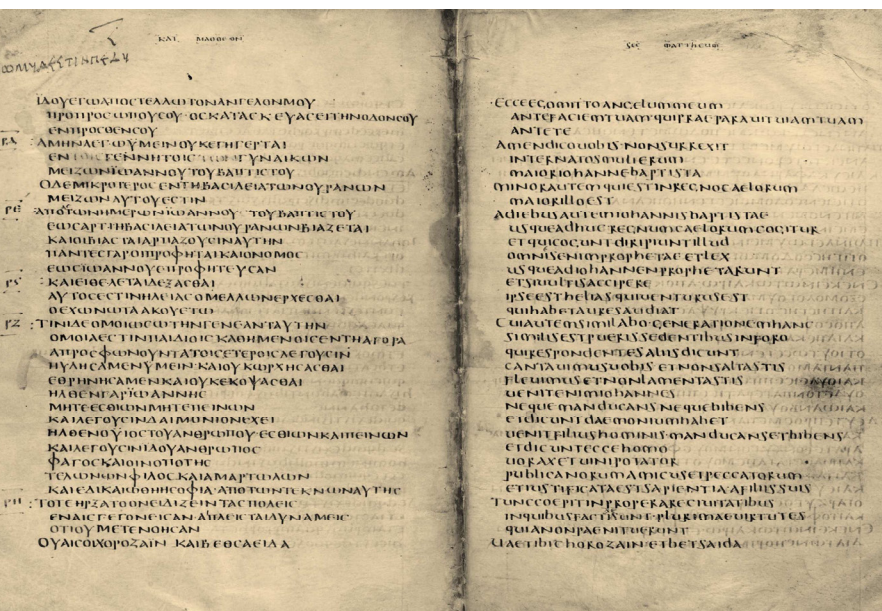


Riccardo Maisano

# Ricognizioni scritturistiche I-II. Antico e Nuovo Testamento





UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI L'ORIENTALE  
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO  
DIPARTIMENTO DI STUDI LETTERARI, LINGUISTICI E COMPARATI

BIBBIA E LETTERATURE

2.1

## BIBBIA E LETTERATURE

DIRETTORE / DIRECTOR

RICCARDO MAISANO

VICEDIRETTORI / DEPUTY DIRECTORS

RICCARDO CONTINI, DONATELLA IZZO, GIANCARLO LACERENZA, RITA LIBRANDI

COMITATO EDITORIALE / EDITORIAL BOARD

FERNANDO BERMEJO-RUBIO, DOROTA HARTMAN

COMITATO SCIENTIFICO / SCIENTIFIC COMMITTEE

EBERHARD BONS (UNIVERSITÉ DE STRASBOURG), MICHELE COLOMBO (UNIVERSITÀ CATTOLICA, MILANO), RICCARDO CONTINI (UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE), MICHAEL A. DAISE (COLLEGE OF WILLIAM AND MARY, WILLIAMSBURG), STEVEN E. FASSBERG (HEBREW UNIVERSITY, JERUSALEM), DONATELLA IZZO (UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE), GIANCARLO LACERENZA (UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE), RITA LIBRANDI (UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE), RICCARDO MAISANO (UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE), CRAIG E. MORRISON (PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO, ROMA), ANNA PASSONI DELL'ACQUA (UNIVERSITÀ CATTOLICA, MILANO), ENCARNACIÓN SÁNCHEZ GARCÍA (UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE), ROBERTO TOTTOLI (UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE)

UNIORPRESS

VIA NUOVA MARINA 59, 80133 NAPOLI

© 2019 Riccardo Maisano

ISBN 978-88-6719-179-6

In copertina: il codice di Beza (Cambridge University Library, Nn 2.41), ff. 23v-24r

Riccardo Maisano

Ricognizioni scritturistiche  
I-II. Antico e Nuovo Testamento



UniorPress



# INDICE

## Tomo I

PREMESSA	7
NOTA EDITORIALE	11
<b>I. ANTICO TESTAMENTO</b>	<b>13</b>
1. Il Salmo 1 nel Salterio <i>iuxta Hebraeos</i> di Girolamo	15
2. Antiche letture latine del Salmo 118	33
3. Interpretazioni greche e latine dell'Ecclesiaste	63
<b>II. NUOVO TESTAMENTO</b>	<b>97</b>
4. Filologia neotestamentaria e filologia bizantina: riflessioni sulle problematiche comuni e gli indirizzi recenti	99
5. La datazione degli scritti del Nuovo Testamento: riflessioni e riconsiderazioni	123
6. Il tema del rapporto col potere politico nelle prime fasi redazionali del Nuovo Testamento	169
7. Esorcismi e magia nel Nuovo Testamento	181
8. Il prologo del vangelo secondo Marco nel codice di Beza	193
9. Tradizione in lingua greca e latina della pericope della Trasfigurazione	225
10. Introduzione alla lettura del vangelo secondo Luca	239
11. "Ricompiamo il tempo": Ef 5,16 da Paolo ad Alessandro Manzoni	259
12. Per un'analisi letteraria di 2 Tim 4,1-8	277

## Tomo II

<b>III. LETTURE MEDIOEVALI E MODERNE</b>	297
13. <i>Sepes e maceria</i> : l'interpretazione geronimiana di Mt 21,33	299
14. Girolamo e Dante. Note di lettura al <i>Commento a Isaia</i>	313
15. Il testo latino di Matteo nell'esegesi di Gregorio Magno	317
16. Spunti di esegesi biblica tra Romano il Melodo e Gregorio Magno	335
17. Funzione letteraria delle citazioni bibliche nelle preghiere dei contaci di Romano il Melodo	347
18. La funzione letteraria della Bibbia in Niceta Coniata	361
19. Girolamo interprete di Isaia: dal testo ebraico alla versione di Giovanni Diodati	377
20. L'edizione del Nuovo Testamento di Johann Jacob Wettstein	391
21. Due note di Ernesto Buonaiuti su <i>parousìa</i> ed <i>epiphàneia</i>	421
22. Alla ricerca del vangelo perduto: l'itinerario di Giovanni Garbini dall'Antico al Nuovo Testamento	433
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	477
<b>INDICE ANALITICO</b>	
I. Bibbia	497
II. Testi citati	509
III. Parole greche e latine	516
IV. Nomi antichi e medioevali	518
V. Nomi moderni	522

## PREMESSA

Ho raccolto ventidue contributi di filologia biblica, scritti in epoche diverse: quattro sono inediti, gli altri sono stati pubblicati in sedi non sempre di facile accesso, e vengono qui riproposti riveduti, corretti e, per quanto possibile, aggiornati.

I primi tre saggi presentano i risultati di altrettante indagini – che, per la loro fisionomia, dovrebbero definirsi “di laboratorio” – sulla tradizione di libri dell’Antico Testamento. Lo scopo è stato quello di riconoscere linee di sviluppo nell’interpretazione e trasmissione ancora individuabili tra le antiche versioni greche e latine, soffermando l’attenzione sulle scelte lessicali e sulle variazioni delle forme di testo presenti nei manoscritti superstiti e nelle citazioni patristiche: percorsi che si intersecano e interpretazioni che dalle origini si spingono fino al medioevo e all’età moderna; tracce di domande che cercano di andare oltre il testo, ma che solo in questo possono reperire strumenti adatti allo scopo.

Il secondo gruppo di contributi (dal n° 4 al n° 12) comprende una serie di sondaggi su aspetti e problemi concernenti gli scritti del Nuovo Testamento. Le ragioni che mi hanno spinto a queste indagini e che hanno orientato le scelte di metodo esemplificate dai saggi compresi in questa sezione sono illustrate nel primo contributo della serie. Rinunciando programmaticamente al vano tentativo di dominare bibliografie sterminate e in perenne aggiornamento, ho enunciato in quel primo saggio (e cercato di mettere in pratica nei successivi) il proposito di percorrere le traiettorie più feconde che si possono individuare mediante quella che Daniel Mendelsohn definisce “lettura ravvicinata” dei testi, e che il mio indimenticabile maestro Antonio Garzya amava chiamare “lettura dall’interno”. Gli esempi che ho proposto e illustrato in questa sezione (il problema della datazione degli scritti neotestamentari, il tema del rapporto tra questi scritti e il potere politico al tem-



po della loro redazione, la presenza dell'elemento magico, l'analisi testuale di alcuni passi), nonostante la loro apparente eterogeneità, vorrebbero costituire altrettanti esperimenti di applicazione di un approccio filologico a libri tra i più noti e frequentati della civiltà occidentale, ma anche tra i più soggetti a condizionamenti e precomprensioni. Tale approccio è stato guidato da alcuni punti fermi, che costituiscono altrettanti motivi della riproposta in questa silloge con la funzione di esempi di metodo:

- è stata tenuta costantemente presente, e continuamente richiamata, la natura di “testo vivo” che caratterizza ognuno degli scritti che formano il Nuovo Testamento;

- è stato messo in evidenza il problema costituito dall'impossibilità di distinguere, in molti casi, il ruolo dei redattori, dei copisti e dei lettori nella formazione e trasmissione di opere che nacquero, crebbero e si trasformarono al di fuori della prassi scolastica;

- è stata rilevata la tendenza non ‘centrifuga’, bensì ‘centripeta’ che ha contraddistinto la tradizione dei libri del Nuovo Testamento, una tendenza di cui si è trovata conferma nelle testimonianze papiracee relative alle prime fasi di trasmissione, che hanno mostrato le condizioni di libertà con cui i libri e le prime traduzioni hanno circolato negli ambienti cristiani intorno alle rive del Mediterraneo prima di avere sistemazione in recensioni controllate e definite per iniziativa di personalità autorevoli del calibro di Origene, Eusebio, Girolamo e altri;

- è stata ribadita in diversi modi la necessità di resistere alla tentazione di riconoscere la qualifica di “originaria” a qualunque recensione presentata in un'antica o moderna edizione critica, evitando di lasciarsi imprigionare dal processo di circolarità consistente nel valutare un testimone in base alla sua maggiore o minore prossimità al testo considerato “standard”,

e nell'appoggiare l'autorità del testo "standard" sui testimoni precedentemente valutati.

Alcuni dei contributi compresi in questo gruppo richiamano l'attenzione anche su un altro insidioso processo di circolarità, che coinvolge l'interpretazione linguistica dei libri del Nuovo Testamento e consiste nella tendenza a spiegare l'accezione di un vocabolo in base al significato teologico del passo in cui appare e spiegare il significato teologico del passo in base all'accezione del vocabolo.

Nel terzo gruppo di saggi ho rievocato alcuni momenti di storia degli studi sulle Scritture, caratterizzati da figure che, in forme e modi diversi, su tale storia hanno lasciato il segno: Girolamo, Gregorio Magno, i letterati bizantini Romano il Melodo e Niceta Coniata, Giovanni Diodati, Johann Jacob Wettstein, Ernesto Buonaiuti e Giovanni Garbini. Ripercorrere le loro orme mi è parso un modo efficace per imparare a mettere i libri del Nuovo Testamento a confronto innanzitutto tra loro, poi con i libri dell'Antico Testamento, con la letteratura patristica e con quella profana. Al di là dei risultati provvisori che posso aver conseguito, credo di essere riuscito almeno a verificare un'idea che avevo concepito in occasione della ricerca sulla datazione degli scritti del Nuovo Testamento (ved. pp. 159-161), cioè che la diversità di formazione dei cultori degli studi biblici influenza sempre, e largamente, gli approcci ai testi e i relativi esiti.

È evidente che i contributi qui riproposti possono essere presi in considerazione soltanto come "ricognizioni" nel senso letterale della parola, tenuto conto del tempo che è trascorso dalla prima stesura di gran parte di essi e dei progressi compiuti nel frattempo dalla ricerca. Essi possono però ancora funzionare come incoraggiamento allo studio dei libri biblici in prospettiva filologica e come proposta metodologica che dia stimolo a domande nuove intorno a temi e problemi sui quali soltanto in apparenza sembra che sia stato detto tutto.

Desidero esprimere la mia riconoscenza al prof. Giancarlo Lacerenza per la sua proficua lettura preliminare dei testi e alla dott. Diana Joyce de Falco per l'attenta e paziente cura editoriale del volume. Ringrazio il dott. Gianluca Mori per aver autorizzato la ristampa di una parte dell'introduzione al *Vangelo secondo Luca*, da me curato per Carocci Editore; ringrazio i Direttori dell'"Archivio Italiano per la storia della pietà" e di "Protestantesimo", che hanno ospitato la prima edizione di due dei contributi e ne hanno autorizzato la riproduzione in questa sede.

Presento questa silloge come simbolico tributo di riconoscenza offerto all'istituzione in cui ho lavorato ininterrottamente per trent'anni. L'Orientale mi accolse nel 1987, e da allora fino alla conclusione della mia carriera nel 2017 ha contribuito a far sì che il mio impegno di studioso e di docente si svolgesse nelle condizioni migliori. Ho avuto colleghi di grande spessore umano e scientifico, ho trovato nel personale amministrativo collaboratori e interlocutori diligenti e solleciti, ho incontrato alunni intelligenti e motivati. Ciò che ho potuto realizzare nel campo della ricerca e in quello della didattica, poco o molto che sia, è dovuto al sostegno e allo stimolo con cui l'Orientale mi ha costantemente accompagnato.

*Riccardo Maisano*

Sono indicati qui di seguito i dati relativi alla pubblicazione della precedente edizione dei testi:

1. Inedito.
2. *Archivio italiano per la storia della piet * 28, 2015, 241-260.
3. Inedito.
4. *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti* 71, 2002, 113-129.
5. *Scritture di storia* 5, 2008, 65-97.
6. G. Gnoli, G. Sfameni Gasparro (a c.), *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda-antichit * (Roma: ISIAO, 2009), 161-170.
7. Inedito.
8. S. Graziani (a c.), *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni* (Napoli: Istituto Universitario Orientale, 2000), 3, 1745-1773.
9. I.C. Fortino, E.  ali (a c.), *Studi sull'Europa Orientale. Omaggio a A. Bongo - G. Carageani - C. Nicas - A. Wilko * (Napoli: Universit  "L'Orientale" - Dipartimento di Studi dell'Europa Orientale, 2007), 261-272.
10. *Vangelo secondo Luca*, Introduzione, traduzione e commento di R. Maisano (Roma: Carocci, 2017), 11-26.
11. L. Cirillo, G. Rinaldi (a c.), *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico* (Napoli: Universit  L'Orientale, 2004), 313-325.
12. *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n.s. 54, 2000, 11-26.
13. *Koinonia* 26-27, 2002-2003, 145-155.
14. A. Bausi, A. Brita, A. Manzo (a c.), *Aethiopica et Orientalia. Studi in onore di Yaqob Beyene* (Napoli: Universit  "L'Orientale", 2012), 423-426.

15. U. Criscuolo (a c.), *Societas studiorum: per Salvatore D'Elia* (Napoli: Dipartimento di Filologia Classica 'Francesco Arnaudi' dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, 2004), 453-463.
16. Kl. Belke et al. (a c.), *Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag* (Köln - Weimar: Böhlau Verlag, 2007), 399-406.
17. G. Sfameni Gasparro (a c.), *Ad contemplandam sapientiam. Studi di filologia letteratura storia in memoria di Sandro Leanza* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004), 369-377.
18. A. Garzya (a c.), *Spirito e forme nella letteratura bizantina* (Napoli: Accademia Pontaniana, 2006), 47-64.
19. *Protestantesimo* 73, 2018, 119-128.
20. *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n.s. 45, 1991, 93-119.
21. F. Mazzei - P. Carioti (a c.), *Oriente, Occidente e dintorni... Scritti in onore di Adolfo Tamburello* (Napoli: Università "L'Orientale", 2010), 5, 1539-1546.
22. In corso di stampa nell'*Archivio italiano per la storia della pietà*.

## I. ANTICO TESTAMENTO



## 1. IL SALMO 1 NEL SALTERIO IUXTA HEBRAEOS DI GIROLAMO<sup>1</sup>

Quella che propongo è una rilettura della versione latina del Salmo 1 condotta da Girolamo sul testo ebraico.<sup>2</sup> Lo scopo è

---

<sup>1</sup> Elenco delle abbreviazioni usate in questo contributo e nel successivo. *Edizioni del Salterio iuxta Hebraeos*: **g** = *Biblia sacra iuxta vulgata[m] versionem* (ed. Weber - Gryson 1994); **h** = *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi* (ed. Harden 1922); **l** = *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi* (ed. de Lagarde 1874); **s** = *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos* (ed. de Sainte-Marie 1954). *Altre redazioni del Salterio latino*: **Ga** = Salterio Gallicano (ed. *Liber Psalmorum* 1953); **Ro** = Salterio Romano (ed. Weber 1953); **Cas.** = ms. Cas. 557 (s. XII; ed. Amelli 1912); **med** = Salterio Milanese o Ambrosiano (in Weber 1953); **moz** = Salterio Mozarabico, mss. Cavensis (Cav. 1 = **moz<sup>c</sup>**), Complutensis (Matrit. Univ. Centr. 31 = **moz<sup>x</sup>**), Londiniensis (Add. 30851 = **moz<sup>l</sup>**) (in Weber 1953). *Manoscritti*: **A** = Florentinus Laurentianus, Amiat. I (s. VIII); **B** = Burgensis Seminarii maioris (s. X); **C** = Cavensis, Arch. Abb. 1 (14) (s. IX<sup>2</sup>); **F** = Petropolitano F.v.I.5 (s. VIII<sup>med</sup>); **H** = Parisinus Lat. 93 (s. IX); **I** = Rothomagensis Bibl. Munic. 24 (s. X); **K** = Caroliruhensis Augiensis XXXVIII (s. IX<sup>1</sup>); **L** = Londiniensis Harl. 2793 (s. IX<sup>in</sup>); **M** = Matritensis Acad. Hist. F.186 (s. X); **O** = Oxoniensis Bodl. Auct. E inf. 2 (s. XII); **R** = Vaticanus Reginensis Lat. 11 (s. VIII<sup>med</sup>); **S** = Sangallensis, Abb. 19 (s. IX<sup>2</sup>) [G in de Sainte-Marie 1954]; **Θ<sup>H</sup>** = Londiniensis Add. 24142 (s. VIII-IX); **Θ<sup>G</sup>** = Parisinus Lat. 11937 (s. IX<sup>1</sup>); **Θ<sup>K</sup>** = Hafniensis N.K.S. 1 (s. IX<sup>1</sup>); **Λ<sup>L</sup>** = Legionensis S. Isidori (s. X); **Σ<sup>T</sup>** = Matritensis Bibl. Nat. Vitr. 13-1 (s. X); **Ω<sup>M</sup>** = Parisinus Bibl. Mazar. 5 (a. 1231); **α** = Veronensis, Capit. 1 (s. VI-VII) (in Weber 1953); **β** = Sangallensis, Abb. 912 (s. VI) (in Weber 1953); **γ** = S. Germani, Paris. Lat. 11947 (s. VI) (in Weber 1953); **δ** = Corbeienensis, Petropolit. F. v. 1 n° 5 (s. VIII) (in Weber 1953); **σ** = Sangallensis, Abb. 1395 (s. VIII), Turicensis, Bibl. Centr. C. 184, Vindobonensis 587 (s. VIII) (in Weber 1953). *Altre abbreviazioni*: **Aq., Symm., Theod., 5<sup>a</sup>, 6<sup>a</sup>** = traduzioni esaplari di Aquila, Simmaco, Teodoziona, Quinta, Sesta (ed. Field 1875); **LXX** = versione greca dei Settanta (ed. Rahlfs 1967); **VL** = *Vetus Latina* (in *Vetus Latina Database* 2002).

<sup>2</sup> Convenzionalmente denominato *Psalterium iuxta Hebraeos* sui frontespizi delle edizioni de Lagarde (1874), Harden (1922), de Sainte-Marie (1954). L'ed.



stato quello di sperimentare l'uso di un criterio strettamente filologico – impostato cioè su raffronti che prendono in considerazione le varianti presenti nei testimoni, il lessico, le versioni greche e latine e alcune interpretazioni moderne – per verificare se un approccio di questo tipo può dare un contributo all'esegesi di testi che, come i Salmi, sono stati assiduamente letti e meditati per oltre due millenni, ma che possono fornire ancora spunti e suggestioni.

Prendendo come base e punto di riferimento le scelte linguistiche e lessicali di Girolamo di fronte al testo ebraico e al testo greco dei Settanta, avremo occasione di richiamare anche la documentazione relativa alle letture del salmo da parte degli antichi traduttori, esaminando le varianti esapleri e richiamando all'occorrenza le scelte di alcuni padri della Chiesa e di interpreti moderni.<sup>3</sup>

---

Weber - Gryson (1994) intitola: *Incipit liber psalmorum iuxta hebraicum translatus*.

<sup>3</sup> Le versioni latine geronimiane (*He* e *Ga*, riprodotte secondo l'ed. Weber - Gryson) sono state corredate di un apparato critico essenziale, che riporta le varianti redazionali significative ai fini del commento testuale (per una documentazione completa relativa alle lezioni dei manoscritti e alle varianti delle altre versioni latine del salmo è necessario fare riferimento alle edizioni sopra citate). In calce al testo greco dei Settanta, riprodotto secondo l'ed. Rahlfs (1967), sono riportate le lezioni dei traduttori esapleri, pubblicate in Field (1875).

- <sup>1</sup> *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum  
et in via peccatorum non stetit,  
in cathedra derisorum non sedit,*
- <sup>2</sup> *sed in lege Domini voluntas eius  
et in lege eius meditabitur die ac nocte.*
- <sup>3</sup> *Et erit tamquam lignum transplantatum iuxta rivulos aquarum,  
quod fructum suum dabit in tempore suo  
et folium eius non defluet,  
et omne quod fecerit prosperabitur.*
- <sup>4</sup> *Non sic impii,  
sed tamquam pulvis quem proicit ventus.*
- <sup>5</sup> *Propterea non resurgent impii in iudicio  
neque peccatores in congregatione iustorum,*
- <sup>6</sup> *quoniam novit Dominus viam iustorum,  
et iter impiorum peribit.*

---

<sup>1</sup> *et in cathedra* FCSΘΣ<sup>T</sup>h moz Ga

<sup>4</sup> *proiecit* AKA<sup>L\*</sup> proiciet F

<sup>5</sup> *resurgunt* AIKRSΩ<sup>M</sup>lh Ro moz<sup>x</sup> surgent HB | *in iudicium* CB

<sup>6</sup> *iter: via* ΘΛ<sup>L</sup>Ω<sup>M</sup>

- <sup>1</sup> Beato l'uomo che nel consiglio degli empi non se n'è andato  
e sulla strada dei peccatori non si è fermato,  
sul seggio dei motteggiatori non si è seduto,  
<sup>2</sup> ma nella legge del Signore è la sua volontà  
e nella sua legge mediterà giorno e notte.
- <sup>3</sup> E sarà come un albero trapiantato lungo rivi d'acque,  
che il suo frutto a suo tempo darà  
e il suo fogliame non appassirà,  
e tutto quello che avrà fatto riuscirà.
- <sup>4</sup> Non così gli empi,  
ma come polvere che il vento sospinge.
- <sup>5</sup> Perciò non si leveranno empi nel giudizio,  
né peccatori nell'adunanza dei giusti,  
<sup>6</sup> perché conosce il Signore la via dei giusti,  
e la strada degli empi si perderà.

**Testo greco dei LXX**

- <sup>1</sup> Μακάριος ἀνὴρ, ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλήῃ ἀσεβῶν  
καὶ ἐν ὁδῷ ἀμαρτωλῶν οὐκ ἔστη  
καὶ ἐπὶ καθέδραν λοιμῶν οὐκ ἐκάθισεν,  
<sup>2</sup> ἀλλ' ἢ ἐν τῷ νόμῳ κυρίου τὸ θέλημα αὐτοῦ,  
καὶ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ μελετήσῃ ἡμέρας καὶ νυκτός.  
<sup>3</sup> Καὶ ἔσται ὡς τὸ ξύλον τὸ πεφυτευμένον παρὰ τὰς διεξόδους  
τῶν ὑδάτων,  
ὃ τὸν καρπὸν αὐτοῦ δώσει ἐν καιρῷ αὐτοῦ  
καὶ τὸ φύλλον αὐτοῦ οὐκ ἀπορρυήσεται  
καὶ πάντα, ὅσα ἂν ποιῇ, κατευδοθήσεται.  
<sup>4</sup> Οὐχ οὕτως οἱ ἀσεβεῖς, οὐχ οὕτως,  
ἀλλ' ἢ ὡς ὁ χνοῦς, ὃν ἐκρίπτει ὁ ἄνεμος ἀπὸ προσώπου τῆς  
γῆς.  
<sup>5</sup> Διὰ τοῦτο οὐκ ἀναστήσονται ἀσεβεῖς ἐν κρίσει  
οὐδὲ ἀμαρτωλοὶ ἐν βουλήῃ δικαίων·  
<sup>6</sup> ὅτι γινώσκει κύριος ὁδὸν δικαίων,  
καὶ ὁδὸς ἀσεβῶν ἀπολεῖται.

**TRADUTTORI ESAPLARI:**

- <sup>1</sup> τέλειος ὁ νεώτερος ὃς οὐκ ἀπῆλθεν 5<sup>a</sup> 6<sup>a</sup> ἄμεμπτος ὁ ἀνὴρ  
ὃς οὐ περιεπάτησεν al. | ἐν συνελεύσει ἀσεβῶν Aq. ἐν  
βουλήῃ ἀλλοτρίων 5<sup>a</sup> 6<sup>a</sup> | ἐν καθέδρα χλευαστῶν οὐκ  
ἐκάθισεν Aq. ἐν καθέδρα ἐπιθετῶν οὐ κεκοινώνηκε Symm.  
ἐπὶ καθέδρα παρανόμων οὐχ εὐρέθη 5<sup>a</sup> 6<sup>a</sup>  
<sup>2</sup> ἀλλ' ἐν νόμῳ κυρίου βουλήματα αὐτοῦ καὶ ἐν νόμῳ αὐτοῦ  
φθέγγεται ἡμέρευσιν καὶ νύκτα Aq. Symm. 5<sup>a</sup> 6<sup>a</sup>  
<sup>3</sup> ὡς ξύλον μεταπεφυτευμένον Aq. | ἐπὶ διαιρέσεις ὑδάτων  
Aq. εἰς τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων Symm. | ὃ καρπὸν αὐτοῦ  
δώη Aq. Symm. | καὶ φύλλον αὐτοῦ οὐκ ἀποπεσεῖται Aq.  
<sup>4</sup> οὐχ οὕτως<sup>2</sup> deest in hexapl.  
<sup>5</sup> ἐν συναγωγῇ Aq. ἐν συνελεύσει Symm. ἐν συλλόγῳ Theod.

**Versione latina iuxta LXX**

- <sup>1</sup> *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum  
et in via peccatorum non stetit  
et in cathedra pestilentiae non sedit,*
- <sup>2</sup> *sed in lege Domini voluntas eius,  
et in lege eius meditabitur die ac nocte.*
- <sup>3</sup> *Et erit tamquam lignum quod plantatum est secus decursus  
aquarum,  
quod fructum suum dabit in tempore suo  
et folium eius non defluet:  
et omnia, quaecumque faciet, prosperabuntur.*
- <sup>4</sup> *Non sic impii, non sic,  
sed tamquam pulvis quem proicit ventus a facie terrae.*
- <sup>5</sup> *Ideo non resurgent impii in iudicio  
neque peccatores in consilio iustorum,*
- <sup>6</sup> *quoniam novit Dominus viam iustorum,  
et iter impiorum peribit.*

---

**ANTICHI SALTERI LATINI:**

- <sup>2</sup> *in lege domini fuit Ro*
- <sup>3</sup> *defluet: decidet Ro | fecerit Ro*
- <sup>5</sup> *resurgunt Ro*

**Commento**

**v. 1.** I Settanta avevano interpretato *ashre ha'ish asher lo' halakh*<sup>4</sup> ('felice l'uomo che non camminò') dell'originale con μακάριος ἀνήρ, ὃς οὐκ ἐπορεύθη, mentre alcune versioni esaplatari anonime (la 'Quinta', la 'Sesta' e un'altra non identificata) traducono τέλειος ὁ νεώτερος ὃς οὐκ ἀπῆλθεν e ἄμεμπτος ὁ

---

<sup>4</sup> Per le trascrizioni dall'ebraico è stato adottato per ragioni di praticità il metodo di traslitterazione semplificato usato in Monti Amoroso (1999).

ἀνὴρ ὃς οὐ περιεπάτησεν. I traduttori greci e latini (e Girolamo al loro seguito) sono concordi nel riprodurre al passato il tempo dei tre verbi, mentre sulla natura dei perfetti ebraici alcuni interpreti moderni esprimono diversità di opinione. Per Castellino indicano un'azione ordinaria che si ripete; Ravasi e Monti Amoroso li definiscono perfetti gnomici secondo l'uso del genere letterario sapienziale, al quale il salmo appartiene. Il tempo passato è mantenuto dalla traduzione italiana di Diodati.

Riguardo all'uso di τέλειος o ἄμεμπτος al posto di μακάριος LXX, non si registrano altri casi oltre a questo. Qui evidentemente gli esaplari hanno rilevato la sfumatura della perfetta compiutezza contenuta nell'ebraico *ashre*, che è anche la parola iniziale del Salmo 118, dove un traduttore esaplare anonimo ha usato di nuovo ἄμεμπτοι in luogo di ἄωμοι LXX. Girolamo, come gli altri interpreti greci e latini, si attiene alla resa dei Settanta (*beatus*). Anche la maggior parte dei traduttori moderni continua a risentire dell'influsso dei Settanta nella scelta di uno solo dei possibili significati dell'ebraico *ashre*. Il riferimento specifico alla 'felicità' che caratterizza il giusto che cammina sulla retta via è messo in evidenza, tra gli interpreti moderni, da Artom ("Felicità all'uomo che non suole procedere secondo il consiglio dei malvagi"), Ceronetti (1967: "Felice quell'uomo che non segue opinioni di eretici") e Monti Amoroso ("Felice l'uomo che non cammina secondo il consiglio dei malvagi").<sup>5</sup>

Si rileva un probabile intento didascalico soggiacente alle traduzioni esaplari, dove entrano in scena l'immagine di un giovinetto (νεώτερος), l'idea della irreprensibilità (ἄμεμπτος), l'atto di bighellonare (περιπατεῖν), elementi che non sembrano suggeriti in modo diretto dal testo ebraico.

<sup>5</sup> Cf. anche De Luca 2009: 14.

Il verbo πορεύομαι – usato dai Settanta nell’accezione, comune nel greco biblico, non solo semplicemente di ‘andare’, ma di ‘allontanarsi’ (Gn 12,4; Os 1,3, ecc.; costruito con ἐν, come qui, in Am 1,15; 9,4) – è stato correttamente interpretato dai primi traduttori latini, da Girolamo (*abiit*) e dagli anonimi autori delle versioni esaplari Quinta e Sesta (ἀπῆλθεν). Quanto a περιπατέω, scelto dal terzo traduttore anonimo, è sì possibile l’accezione etimologica che abbiamo anticipato qui sopra (‘andare in giro’, e quindi, forse con una sfumatura moralistica, ‘bighellonare’, ‘gironzolare’, ‘andare a spasso’), ma va ricordato che lo stesso verbo in Pr 8,20 (ἐν ὁδοῖς δικαιοσύνης περιπατῶ) è usato in senso positivo e traslato riferito alla condotta di vita: comunque, tenuto conto dell’impronta sapienziale del salmo, la lettura che dà di questo versetto l’anonimo traduttore esaplare merita attenzione. In Sal 85,11 la sostituzione di πορεύομαι con περιπατέω, ancora con accezione traslata (π. ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου), è attribuita ad Aquila. Lo stesso fenomeno si riscontra in Pr 28,6 (πορευόμενος ἐν ἀληθείᾳ): la formula, identica, è attribuita allo stesso Aquila e inoltre anche a Simmaco e a Teodoziona (quest’ultimo effettua la stessa sostituzione rispetto ai Settanta anche in Qo 10,3). In Zc 13,7 si registra un caso di sostituzione di ἀνὴρ con νεώτερος da parte di Teodoziona.

Nei Settanta *ba’atzat resha’im* (“nel consiglio dei malvagi”) è ἐν βουλῇ ἀσεβῶν (*in consilio impiorum* VL). Aquila scrive ἐν συνελεύσει ἀσεβῶν, le traduzioni Quinta e Sesta ἐν βουλῇ ἄλλοτριῶν, un’altra versione anonima ἐν συνεδρίῳ παρανόμων. La sostituzione di βουλή con συνέλευσις per l’ebraico *ba’atzat* è effettuata ancora da Simmaco in questo stesso salmo (v. 5). L’uso di παράνομος in luogo di ἀσεβής per definire i *resha’im* è frequente nei traduttori esaplari, data la sostanziale sinonimia: si riscontra in Pr 19,28 (Aquila e Teodoziona), e in Sal 10,6; Qo 8,14; Ez 33,11 (Simmaco). Girolamo at-

tinge anch'egli ai Settanta, attraverso le precedenti traduzioni latine, per l'espressione *in consilio impiorum*, che permette, come il costrutto greco di *év* col dativo, di riprodurre il duplice valore, locativo e strumentale, di *ba'atzat*.

Nel terzo stico rileviamo una variante significativa nella tradizione del testo geronimiano: *in cathedra* AILRsg: *et in cathedra* CFSΘΣh. La ripetizione della congiunzione iniziale sembra richiesta dalla sua presenza nei testi ebraico e greco, e prevista dalla struttura ternaria della frase, che è impostata sulla sequenza verbale *abiit... stetit... sedit*. È però da notare la sua mancanza in un gruppo di testimoni generalmente attenti alla correttezza del testo (mss. AILR): è possibile che *et*, assente per asindeto (come in Sal 90,32) nelle prime fasi di tradizione di *He*, sia stato introdotto da alcuni testimoni per influsso di *Ga*.

Il vocabolo *cathedra* è ripreso dalle versioni preesistenti del salmo, che a loro volta riproducono il gr. καθέδρα, postclassico, di cui il corrispondente latino conserva le diverse accezioni: 'seggio', 'trono', 'cattedra'. Si incontra infatti nella Vulgata con riferimento alle sedie dei venditori di colombe rovesciate da Gesù (Mt 21,12 e parall.), ai seggi in genere (Gb 29,7; Sir 7,4; 12,12), ai posti in sinagoga, ecc., al trono di Dio o del re d'Israele (1 Re 20,25; 2 Re 23,8; 28,2), alla cattedra di Mosè usurpata da scribi e farisei (Mt 23,2). Nella Bibbia latina l'unica altra ricorrenza di *cathedra* che insieme a questa sembra riferirsi a qualcosa di diverso da un sedile è in Sal 106,32: *in cathedra seniorum laudent eum*, dove il significato è univoco, poiché il testo ebraico non allude a un seggio, a un trono o a una cattedra, ma sicuramente a un 'consesso'. Il confronto può aiutare a capire l'accezione con cui Girolamo ha accolto anche in questo primo salmo un significato particolare di *cathedra*: egli stesso e i precedenti traduttori in entrambi i casi hanno reso con καθέδρα e *cathedra* l'ebraico *moshav*, che vuol dire ap-



punto ‘consesso’.<sup>6</sup> Di ciò si era reso conto l’anonimo traduttore del Salterio conservato nel codice Casin. 557 dell’abbazia di Montecassino, il quale, unico tra i testimoni latini di Sal 106,32, non si uniformò alla versione corrente e cercò di esprimere un senso diverso scrivendo: *in aedibus presbyteri*. Ri-sente di una lettura strettamente letterale delle versioni greche e latine Diodati (1999: “nella sedia degli schernitori”), che è invece di solito tra i più aderenti all’ebraico. Luzzi (1923: “in compagnia de’ beffardi”) e Vaccari (1949: “nel ritrovo dei petulantanti”) si muovono in direzione opposta, attribuendo al vocabolo un valore traslato.

Rileviamo qui il primo intervento significativo di Girolamo rispetto alla versione latina corrente: *in cathedra pestilentiae* (ἐπι καθέδραν [-δρα] λοιμῶν LXX) diventa *in cathedra derisorum* (ebr. *uvmoshav letzim*, lett. “in seduta di stolti”). Alla base dell’interpretazione di Girolamo c’è, come spesso avviene, la traduzione di Aquila: ἐν καθέδρα χλευαστῶν. Il sostantivo χλευαστής, usato nella grecità ellenistica e imperiale per indicare colui che deride e sbeffeggia, è assente nel greco biblico, dove incontriamo soltanto χλευασμός, ‘scherno’, in Sal 78,4 e pochi altri vocaboli derivati da χλεύη (che anch’esso significa ‘scherno’) in alcuni libri tardivi dell’Antico Testamento. Gli altri traduttori esaplari propongono per *letzim* interpretazioni diverse: Simmaco ἐπιθετῶν, ‘impostori’; le traduzioni anonime Quinta e Sesta παρανόμων, ‘empi’. La polivalenza del vocabolo ebraico è messa in rilievo da Ravasi nella sua traduzione commentata del Salterio, il quale osserva che i *letzim* possono essere bensì gli ‘schernitori’, i ‘pettegoli’, ma qui sono più probabilmente i ‘diffamatori’, come in Is 29,20.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Ma l’interpretazione geronimiana che si legge nei *Commentarioli* a me sembra presupporre un’accezione identica all’it. ‘cattedra’.

<sup>7</sup> Ravasi 1985, 1: 80.

Ricordiamo che alcune interpretazioni dei Padri, per quanto basate sull'edizione greca (*in cathedra pestilentiae* o *pestilentiarum*), tendono anch'esse a riconoscere nel senso originario dell'espressione scritturale un riferimento alla 'diffamazione': Agostino, *Conf.* 9,4: *in cathedra mendacii*; Ps.-Leone, *Serm.* 14,4 (PL 54,507C): *de reprobatorum cathedra per psalmistam dicitur: Beatus vir, ecc.*; Gilda, *Exc. et conq. Brit.*, p. 66 (MGH, AA 13): *in Iudae traditoris pestilentem cathedram decedentes, saepius detrahentes et raro vera dicentes.*

Scegliendo la parola *derisor* al seguito di Aquila, Girolamo utilizza un vocabolo noto a Orazio, a Svetonio e alla latinità imperiale, ma presente (come accade non di rado nel latino dei cristiani) già in Plauto (*Capt.* 1,1,3). Tutte le ricorrenze, e due passi in particolare (Orazio, *Ep.* 1,18,11; Seneca, *Ep. Luc.* 27,7s.), mostrano che il termine indica specificamente il motteggiatore che nei conviti aveva la funzione di prendere in giro i commensali con giochi di parole, allusioni, doppi sensi.<sup>8</sup> Osserviamo però che nei *Commentarioli* ai Salmi Girolamo usa un vocabolo diverso, una forma rara che non ebbe fortuna in seguito: *Pro pestilentibus, in hebraeo 'delusores' habet, quod scilicet omnes discipulos perversus doctor inludat*, e a sostegno di questa interpretazione cita Ger 15,17: *Non sedi in concilio ludentium.*

**v. 2.** La traduzione geronimiana del v. 2 dall'ebraico riproduce la versione dei Settanta, che a sua volta segue da vicino il senso dell'originale. Elementi utili alla riflessione sono offerti dalla versione greca dei traduttori esaplari di cui è giunta notizia (Aquila, Simmaco e gli autori delle anonime Quinta e Sesta), che però in questo caso non sembra siano stati tenuti presenti da Girolamo. La versione esaplare, identica nei quat-

---

<sup>8</sup> Ricordiamo la durevole fortuna di tale figura nelle epoche successive, come è mostrato ad esempio dal personaggio di Triboulet nel dramma *Le roi s'amuse* di Victor Hugo, Rigoletto nell'opera lirica omonima di Giuseppe Verdi.

tro testimoni e dunque da attribuire ad Aquila, sostituisce τὸ θέλημα LXX ('volontà') con βουλήματα ('voleri', 'deliberazioni', 'norme'); sostituisce μελετήσει LXX ('mediterà', 'si eserciterà', ma anche 'reciterà') con φθέγγεται ('declamerà'); sostituisce ἡμέρας καὶ νυκτός con ἡμέρυσιν καὶ νύκτα.

Sulla prima lezione non è necessario soffermarsi. È importante invece rilevare il modo diverso in cui Aquila e i suoi seguaci hanno reso *jeheggeh* dell'originale, letteralmente 'sussurra', 'rimugina', con riferimento alla recitazione dei precetti della *Torah*. Questa immagine non era probabilmente sfuggita al primo traduttore greco del Salterio (μελετάω LXX ha in greco antico anche il significato di 'recitare'),<sup>9</sup> ma Aquila volle rendere più chiaro il senso scegliendo φθέγγομαι, che è un verbo esplicitamente riferito alla voce. La stessa scelta è effettuata dal solo Ceronetti in entrambe le sue edizioni (1967: "mormori la sua Toràh"; 1985: "la sua Scrittura medita bisbigliando").<sup>10</sup> Un intervento uguale (μελετάω sostituito con φθέγγομαι) si registra da parte di Aquila in Sal 2,1, da parte di Simmaco in Is 16,7. Ma nei Settanta l'uso di μελετάω con riferimento al parlare (spesso continuo e sommesso) è comune: ved. Gb 6,30; Sal 34,28; 36,30; Pr 36,30; Is 38,14; 59,3.13.

La terza variante esaplaire suscita interesse per la presenza dell'*hapax* ἡμέρυσιν in luogo di ἡμέρας. Nella lingua letteraria antica ed ellenistica il verbo ἡμερεύω vuol dire 'trascorrere la giornata' (talvolta con fatica):<sup>11</sup> il sostantivo introdotto da Aquila reca quindi con sé una sfumatura particolare, che ri-

<sup>9</sup> Demostene, *Cor.* 1; *Erot.* 43; Plutarco, *Cic.* 4,6.

<sup>10</sup> Castellino (1965) e Monti Amoroso (1999) ne danno conto in nota; Ravasi (1985) ne fa oggetto di ampio commento.

<sup>11</sup> Nei tragici anche genericamente 'vivere' (Eschilo, *Choeph.* 710; Sofocle, *El.* 787).

troviamo in Ceronetti (1985): “Diuturnamente la sua Scrittura medita bisbigliando”.

Tuttavia nella sua interpretazione del v. 2, ripetiamo, Girolamo non ha ritenuto di dover tenere conto di nessuna delle varianti esaplatari.

**v. 3.** Nella traduzione del v. 3 Girolamo interviene con due modificazioni rispetto alle versioni precedenti: *tamquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum* è diventato *tamquam lignum transplantatum iuxta rivulos aquarum*, mentre *omnia quaecumque faciet (fecerit Ro) prosperabuntur* è diventato *et omne quod fecerit prosperabitur*.

A Girolamo *transplantatum* è suggerito da μεταπεφυτευμένον di Aquila, che rende in modo appropriato *shatul* dell’ebraico. La stessa interpretazione, dopo Aquila e Girolamo, è in Luzzi (1923) e Ravasi (“trapiantato”). Troviamo il verbo μεταφυτεύω usato da Aquila, ancora in sostituzione del più generico φυτεύω, anche in Sal 91,14. I lessici registrano per μεταφυτεύω e derivati soltanto esempi tratti dalla letteratura tecnica (*Geoponica*; Teofrasto, *Hist. plant.*), per il neologismo *transplanto* esempi biblici in Ger 17,8 ed Ez 19,13, dove corrisponde a *shatul* dell’ebraico, ma non a μεταφυτεύω del greco. Una terza ricorrenza di *transplanto* nel latino biblico è in Lc 17,6, dove la maggior parte dei testimoni greci ha φυτεύω, e il solo codice di Beza ha μεταφυτεύω, peraltro richiesto dal senso.

Nella versione geronimiana, inoltre, *iuxta rivulos aquarum* sostituisce *secus decursus aquarum*. Anche nel testo greco si rileva a questo punto una variazione: διεξόδους LXX, mantenuto da Simmaco, è da Aquila sostituito con διαίρεσεις. Tale variazione non ha avuto su Girolamo un’influenza diretta (se non forse per uno stimolo alla riflessione sul testo ebraico, da confrontare con Ct 5,12, dove infatti nella Vulgata ricorre lo stesso vocabolo *rivulus* in una identica formula). In effetti διαίρεσεις di Aquila (‘divisioni’, ‘tagli’, e quindi, in questo caso, ‘canali’) si presenta come una resa letterale dell’ebraico, ma meno cal-

zante rispetto a διεξόδους ('sorgenti' o 'corsi d'acqua') degli altri traduttori greci, e per questo motivo non è stato tenuto presente da Girolamo. Anche gli interpreti moderni si attengono alla stessa scelta ("ruscelli" o "rivi"), a eccezione di Ceronetti (1967: "greto"; 1985: "argini") e Ravasi ("canali").<sup>12</sup>

Il secondo intervento effettuato da Girolamo sul testo latino del v. 3 rispetto alle versioni precedenti consiste nel passaggio dalla terza persona plurale (come è nel testo greco) alla terza singolare (come è nell'ebraico).

Osserviamo infine che nel terzo stico del v. 3 si rileva un altro intervento di Aquila, che però non ha avuto influenza sulla traduzione di Girolamo. Dove i Settanta scrivono: τὸ φύλλον αὐτοῦ οὐκ ἀπορρηήσεται, Aquila traduce φύλλον αὐτοῦ οὐκ ἀποπεσεῖται, usando un verbo che rende in modo più letterale il 'cadere' (ebr. *navel*) delle foglie, ignorando l'accezione identica che nella greicità classica ha ἀπορρέω con riferimento alla vegetazione che appassisce.<sup>13</sup>

**v. 4.** Attenendosi al testo ebraico, Girolamo elimina la ripetizione presente nel primo stico del greco dei Settanta e delle antiche versioni latine che ne dipendono (*non sic impii, non sic*). Vaccari e Ravasi l'hanno però reintrodotta nelle rispettive traduzioni, considerandola elemento indispensabile alla struttura metrica dell'originale.

Girolamo effettua un intervento anche nel secondo stico, eliminando le parole finali *a facie terrae*, che si leggono nelle antiche versioni latine e che riproducono ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς LXX.

<sup>12</sup> Oltre, ovviamente, ai curatori delle traduzioni letterali a scopo didattico (Monti Amoroso 1999, Reggi 2004: "canali").

<sup>13</sup> Castellino (1965) e Ceronetti (1967) si attengono anch'essi alla lettera dell'ebraico adottando per l'italiano il verbo 'cadere'.

La scelta del vocabolo *pulvis* ('polvere') in luogo del più appropriato *palea* ('pula', 'paglia'), che meglio corrisponde all'ebraico, risente non solo di antiche versioni che hanno lasciato traccia in alcune citazioni patristiche e che Girolamo qui riprende, ma forse anche dell'intervento – in questo caso fuorviante – di Aquila, che volle sostituire χυοῦς LXX ('paglia') con κοκλιοτός ('polvere').

Osserviamo che Agostino (*Enarr. Ps.* 43,6; *Serm.* 5,1), pur servendosi soltanto del testo latino del salmo, riconobbe nell'immagine usata dal salmista un parallelo con quella usata da Giovanni Battista nella sua predicazione apocalittica (Mt 3,1-12 e parall.). Una traccia dello stesso richiamo sembra potersi ravvisare già in Cipriano, *Cath. eccl. unit.* 2: *velut pulvis quem ventus excutit ventiletur.*

Con *proicit* ('sospinge'), infine, Girolamo si discosta dal significato del greco ἐκρίπτει ('getta fuori', quindi 'disperde') per cercare una maggiore aderenza all'ebr. *tiddefennu*. Lo stesso scrupolo si riscontra nelle traduzioni di Diodati e Castellino ("sospinge"; tutti gli altri: "disperde").

**v. 5.** I testimoni manoscritti e le moderne edizioni oscillano tra *non resurgent* (CFLΘΣsg) e *non resurgunt* (AIKRSh). Il futuro trova riscontro nei Settanta (ἀναστήσονται) e nelle antiche versioni latine che ne dipendono. Offre inoltre un supporto all'interpretazione del salmo nella prospettiva cristiana, che vi poté riconoscere un'allusione al futuro giudizio finale di Dio. Perciò il tempo presente può apparire nella versione di Girolamo la *lectio difficilior*. I traduttori moderni, invece, sono stati concordi nella scelta del tempo futuro. Non è stata però mantenuta dalla maggior parte degli interpreti l'idea del '(ri)alzarsi' (presente nelle versioni greche e latine) per rende-

re l'ebraico *jaqumu*, opportunamente sostituita dal più calzante 'reggere'.<sup>14</sup>

Alla stessa problematica si collega la variante *in iudicium* che si legge nei manoscritti iberici di Cava (C) e di Burgos (B). È una lezione evidentemente secondaria nell'ambito della tradizione testuale del Salterio *iuxta Hebraeos*, che compromette il parallelismo tra primo e secondo membro della frase, ma riecheggia una variante della *Vetus latina* che era nota ad Ambrogio e ad altre fonti.<sup>15</sup> La lettura in senso finale infatti (gli empi non si leveranno "per il giudizio"), in unione con il verbo al futuro, rafforza l'interpretazione cristiana sopra menzionata: così intende lo stesso Girolamo in *Comm. Ps.*<sup>16</sup>

Un intervento degno di nota da parte del nostro autore rispetto alle precedenti versioni latine del passo è la sostituzione di *in consilio iustorum*, che ricalca ἐν βουλή δικαίων LXX, con *in congregatione iustorum*, che riprende ἐν συναγωγῇ di Aquila. Si tratta di un intervento normalizzatore da parte di Girolamo, che anche in molti altri passi veterotestamentari ha usato *congregatio* in corrispondenza di συναγωγή LXX (Gn 1,9; Nm 1,2; 16,21; Sal 61,8; 67,30; 73,2; 105,17; 110,1; Is 24,22; Ger 27,9, ecc.). Della difficoltà di accettare βουλή dei Settanta sono un segno le lezioni ἐν συνελεύσει di Simmaco ed ἐν συλλόγῳ di Teodoziona, sinonimiche rispetto all'intervento di Aquila e ugualmente intese a precisare il significato dell'ebraico 'edah rispetto a βουλή.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Fa eccezione Ravasi (1985: "non potranno alzarsi"), con esauriente commento sulle proiezioni patristiche successive (1,84 e nn.).

<sup>15</sup> Ambrogio legge *in iudicium* in *Expos. Lc.* 7,9; *Explan. Ps.* 36,81,3; *Explan. Ps.* 118,20,24; 22,6; in altri passi legge *in iudicio*. Citiamo inoltre Lattanzio, *Div. inst.* 7,20,6; Ilario di Poitiers, *Tract. Ps.* 1,24.

<sup>16</sup> *Non quia non resurgant, sed quia in iudicium non resurgant.*

<sup>17</sup> Che infatti altrove (ad es. in Es 12,3) i Settanta rendono con συναγωγή.

**v. 6.** Nell'ultimo versetto del salmo non si registrano da parte di Girolamo interventi intesi a modificare la traduzione *iuxta LXX*. Anche i testimoni manoscritti e le lezioni patristiche sono sostanzialmente concordi, se si eccettua la traccia di un'antica lezione *scit* (o *cognoscit*) in luogo di *novit*, nota a Ilario, all'Ambrosiaster, ad Agostino, e la variante *via* in luogo di *iter*, che in alcuni manoscritti è stata introdotta probabilmente per riprodurre la ripetizione dello stesso vocabolo che si legge nell'ebraico (*dèrekh*) e in greco (*ὁδός*).





## 2. ANTICHE LETTURE LATINE DEL SALMO 118

1. Le testimonianze offerte dalle antiche versioni latine del Salterio possono in alcuni casi fornire indizi utili alla comprensione dei meccanismi che caratterizzarono l'approccio ermeneutico da parte delle prime generazioni di lettori cristiani. Ricordiamo che l'esegesi patristica e medioevale si fondò principalmente sul testo del cosiddetto Salterio Gallicano (= *Ga*),<sup>1</sup> cioè la versione latina del testo greco dei Settanta (= LXX) che fu pubblicata da Girolamo alla fine del quarto secolo. Questa versione, che si diffuse nell'uso liturgico dapprima nella Gallia (dove il nome con cui è stata designata) e poi in tutta la Chiesa latina d'occidente, entrò a far parte del *corpus* della Vulgata accanto alle versioni degli altri libri dell'Antico Testamento, che Girolamo aveva invece tradotto basandosi non sui Settanta, bensì sull'ebraico. Anche per il Salterio egli volle approntare una versione che tenesse conto del testo ebraico (= *He*), quantunque, come d'abitudine, attraverso la mediazione dei traduttori greci di stretta osservanza giudaica, Aquila, Simmaco e Teodoziona, che egli poté leggere nelle colonne parallele della Bibbia esapla edita da Origene e conservata nella biblioteca episcopale di Cesarea.<sup>2</sup> Questa sua nuova traduzione, però, trovò poco spazio nell'uso delle chiese a motivo delle troppo evidenti differenze che pre-

---

<sup>1</sup> Per indicare le testimonianze, le redazioni e le edizioni saranno adoperate le sigle in uso nella letteratura scientifica sull'argomento e nel contributo che precede, di cui sono anche ripresi e sviluppati alcuni spunti.

<sup>2</sup> Il titolo *Psalterium iuxta Hebraeos*, con cui questa traduzione figura nel ms. 19 dell'Abbazia di San Gallo e nelle edizioni più recenti va dunque interpretato alla luce di quanto Girolamo stesso dichiara nella lettera dedicatoria a Sofronio: "Studiosissime postulasti ut, post Aquilam, Symmachum et Theodotionem, novam editionem latino sermone transferrem" (Weber - Gryson 1994: 768, 21s.).

sentava rispetto alla forma testuale del Gallicano, familiare al pubblico e radicata nella liturgia. Si può dire perciò che le citazioni, le omelie e i commenti sui Salmi circolanti nelle chiese di lingua latina soprattutto dal sesto secolo in poi ebbero come riferimento l'interpretazione (a opera di Girolamo) di un'interpretazione (a opera di uno o più traduttori greci, noti sotto la denominazione collettiva di 'Settanta').<sup>3</sup> Da queste considerazioni nasce l'interesse che può avere l'esame delle linee di sviluppo che portarono alla redazione del Salterio Gallicano, cercando una risposta alla seguente domanda: nelle diverse forme testuali che hanno preceduto – e fino al sesto secolo accompagnato – la versione geronimiana del Salterio greco dei Settanta si possono riconoscere le tracce di interpretazioni attribuibili a lettori di lingua latina dei primi secoli della nostra era?

Per cercare una possibile risposta proponiamo qui di seguito un sondaggio sperimentale, effettuato sulle varie forme del testo latino del salmo 118 (117 nella numerazione dei Settanta e della Vulgata). Tali forme sono reperibili negli antichi Salteri che circolarono prima dell'affermarsi del Gallicano e talvolta rimasero in uso insieme a questo: i salteri Romano (= *Ro*),<sup>4</sup> Ambrosiano (o Milanese = *med*) e Mozarabico (= *moz*), tramandati da più testimoni, o tramandati da un solo manoscritto, come il Salterio Cassinese (= *Cas.*)<sup>5</sup> e altri.<sup>6</sup> Forme testuali diverse da quella prevalente in *Ga* sono attestate inoltre dalle citazioni di scrittori africani e non solo.

2. Per facilitare i riscontri nel seguito dell'esposizione riportiamo, come si leggono nelle rispettive edizioni critiche: (a)

<sup>3</sup> Estin 1985: 67-88.

<sup>4</sup> Weber 1953.

<sup>5</sup> Amelli 1912.

<sup>6</sup> Descritti in Weber 1953: X-XII, XVII-XXI.

il testo greco dei Settanta,<sup>7</sup> che fu alla base delle antiche versioni latine e poi del Gallicano; (b) il testo latino del Gallicano;<sup>8</sup> (c) il testo latino della versione di Girolamo secondo l'ebraico.<sup>9</sup>

### (a) LXX

- <sup>1</sup> Ἐξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ ὅτι ἀγαθός,  
ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ·
- <sup>2</sup> Εἰπάτω δὴ οἶκος Ἰσραηλ ὅτι ἀγαθός,  
ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ·
- <sup>3</sup> εἰπάτω δὴ οἶκος Ααρων ὅτι ἀγαθός,  
ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ·
- <sup>4</sup> εἰπάτωσαν δὴ πάντες οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον ὅτι ἀγαθός,  
ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ.
- <sup>5</sup> Ἐν θλίψει ἐπεκαλεσάμην τὸν κύριον,  
καὶ ἐπήκουσέν μου εἰς πλατυσμόν.
- <sup>6</sup> Κύριος ἐμοὶ βοηθός,  
οὐ φοβηθήσομαι τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος.
- <sup>7</sup> Κύριος ἐμοὶ βοηθός,  
καὶ γὰρ ἐπόψομαι τοὺς ἐχθρούς μου.
- <sup>8</sup> Ἀγαθὸν πεποιθέναί ἐπὶ κύριον  
ἢ πεποιθέναί ἐπ' ἄνθρωπον·
- <sup>9</sup> ἀγαθὸν ἐλπίζειν ἐπὶ κύριον  
ἢ ἐλπίζειν ἐπ' ἄρχοντας.
- <sup>10</sup> Πάντα τὰ ἔθνη ἐκύκλωσάν με,  
καὶ τῷ ὀνόματι κυρίου ἠμυνάμην αὐτούς·
- <sup>11</sup> κυκλώσαντες ἐκύκλωσάν με,  
καὶ τῷ ὀνόματι κυρίου ἠμυνάμην αὐτούς·

<sup>7</sup> Rahlfs 1967: 285-287. La divisione tra i vv. 15 e 16 è stata uniformata a quella adottata dalle edizioni latine.

<sup>8</sup> *Liber Psalmorum* 1953: 250-252.

<sup>9</sup> de Sainte-Marie 1954: 171-173.

- <sup>12</sup> ἐκύκλωσάν με ὡσεὶ μέλισσαι κηρίον  
καὶ ἐξεκαύθησαν ὡσεὶ πῦρ ἐν ἀκάνθαις,  
καὶ τῷ ὀνόματι κυρίου ἠμυνάμην αὐτούς.
- <sup>13</sup> Ὡσθεὶς ἀνετράπην τοῦ πεσεῖν,  
καὶ ὁ κύριος ἀντελάβετό μου.
- <sup>14</sup> Ἰσχύς μου καὶ ὑμνησίς μου ὁ κύριος  
καὶ ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν.
- <sup>15</sup> Φωνὴ ἀγαλλιάσεως καὶ σωτηρίας ἐν σκηναῖς δικαίων.
- <sup>16</sup> Δεξιὰ κυρίου ἐποίησεν δύναμιν,  
δεξιὰ κυρίου ὑψώσέν με,  
δεξιὰ κυρίου ἐποίησεν δύναμιν.
- <sup>17</sup> Οὐκ ἀποθανοῦμαι, ἀλλὰ ζήσομαι  
καὶ ἐκδιηγῆσομαι τὰ ἔργα κυρίου.
- <sup>18</sup> Παιδεύων ἐπαίδευσέν με ὁ κύριος,  
καὶ τῷ θανάτῳ οὐ παρέδωκέν με.
- <sup>19</sup> Ἀνοίξατέ μοι πύλας δικαιοσύνης·  
εἰσελθὼν ἐν αὐταῖς ἐξομολογήσομαι τῷ κυρίῳ.
- <sup>20</sup> Αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου,  
δίκαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ.
- <sup>21</sup> Ἐξομολογήσομαί σοι,  
ὅτι ἐπήκουσάς μου καὶ ἐγένου μοι εἰς σωτηρίαν.
- <sup>22</sup> Λίθον, ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες,  
οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας·
- <sup>23</sup> παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη  
καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν.
- <sup>24</sup> Αὕτη ἡ ἡμέρα, ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος·  
ἀγαλλιασώμεθα καὶ εὐφρανθῶμεν ἐν αὐτῇ.
- <sup>25</sup> Ὡ κύριε, σῶσον δή,  
ὦ κύριε, εὐόδωσον δή.
- <sup>26</sup> Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·  
εὐλογήκαμεν ὑμᾶς ἐξ οἴκου κυρίου.

- 27 Θεὸς κύριος καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν·  
 συστήσασθε ἑορτὴν ἐν τοῖς πυκάζουσιν  
 ἕως τῶν κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου.
- 28 Θεὸς μου εἶ σύ, καὶ ἔξομολογήσομαί σοι·  
 θεὸς μου εἶ σύ, καὶ ὑψώσω σε·  
 ἔξομολογήσομαί σοι,  
 ὅτι ἐπήκουσάς μου καὶ ἐγένου μοι εἰς σωτηρίαν.
- 29 Ἐξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ, ὅτι ἀγαθός,  
 ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ.

**(b) Ga**

- 1 *Confitemini Domino quoniam bonus*  
*quoniam in saeculum misericordia eius*
- 2 *dicat nunc Israhel quoniam bonus*  
*quoniam in saeculum misericordia eius*
- 3 *dicat nunc domus Aaron*  
*quoniam in saeculum misericordia eius*
- 4 *dicant nunc qui timent Dominum*  
*quoniam in saeculum misericordia eius*
- 5 *de tribulatione invocavi Dominum*  
*et exaudivit me in latitudinem Dominus*
- 6 *Dominus mihi adiutor*  
*non timebo quid faciat mihi homo*
- 7 *Dominus mihi adiutor*  
*et ego despiciam inimicos meos*
- 8 *bonum est confidere in Domino*  
*quam confidere in homine*
- 9 *bonum est sperare in Domino*  
*quam sperare in principibus*
- 10 *omnes gentes circumierunt me*  
*et in nomine Domini quia ultus sum in eos*
- 11 *circumdantes circumdederunt me*  
*in nomine autem Domini quia ultus sum in eos*

<sup>12</sup> *circumdederunt me sicut apes  
et exarserunt sicut ignis in spinis  
et in nomine Domini quia ultus sum in eos*

<sup>13</sup> *impulsus eversus sum ut caderem  
et Dominus suscepit me*

<sup>14</sup> *fortitudo mea et laudatio mea Dominus  
et factus est mihi in salutem*

<sup>15</sup> *vox exultationis et salutis  
in tabernaculis iustorum*

<sup>16</sup> *dextera Domini fecit virtutem  
dextera Domini exaltavit me  
dextera Domini fecit virtutem*

<sup>17</sup> *non moriar sed vivam  
et narrabo opera Domini*

<sup>18</sup> *castigans castigavit me Dominus  
et morti non tradidit me*

<sup>19</sup> *aperite mihi portas iustitiae  
ingressus in eas confitebor Domino*

<sup>20</sup> *haec porta Domini  
iusti intrabunt in eam*

<sup>21</sup> *confitebor tibi quoniam exaudisti me  
et factus es mihi in salutem*

<sup>22</sup> *lapidem quem reprobaverunt aedificantes  
hic factus est in caput anguli*

<sup>23</sup> *a Domino factum est istud  
hoc est mirabile in oculis nostris*

<sup>24</sup> *haec est dies quam fecit Dominus  
exultemus et laetemur in ea*

<sup>25</sup> *o Domine salvum fac  
o Domine prosperare*

<sup>26</sup> *benedictus qui venturus est in nomine Domini  
benediximus vobis de domo Domini*

- <sup>27</sup> *Deus Dominus et inluxit nobis  
constituite diem sollemnem in condensis  
usque ad cornua altaris*
- <sup>28</sup> *Deus meus es tu et confitebor tibi  
Deus meus es tu et exaltabo te  
confitebor tibi quoniam exaudisti me  
et factus es mihi in salute*
- <sup>29</sup> *confitemini Domino quoniam bonus  
quoniam in saeculum misericordia eius*

**(c) He**

- <sup>1</sup> *Confitemini Domino quoniam bonus  
quoniam in aeternum misericordia eius*
- <sup>2</sup> *dicat nunc Israhel  
quoniam in aeternum misericordia eius*
- <sup>3</sup> *dicat domus Aaron  
quoniam in aeternum misericordia eius*
- <sup>4</sup> *dicant qui timent Dominum  
quoniam in aeternum misericordia eius*
- <sup>5</sup> *cum tribularer invocavi Dominum  
et exaudivit me in latitudine Dominus*
- <sup>6</sup> *Dominus meus es  
non timebo quid faciat mihi homo*
- <sup>7</sup> *Dominus mihi auxiliator  
et ego dispiciam odientes me*
- <sup>8</sup> *melius est sperare in Domino  
quam sperare in homine*
- <sup>9</sup> *melius est sperare in Domino  
quam sperare in principibus*
- <sup>10</sup> *omnes gentes circumdederunt me  
et in nomine Domini ultus sum eas*
- <sup>11</sup> *circumdederunt me et obsederunt me  
et in nomine Domini ultus sum eas*



<sup>12</sup> *circumdederunt me quasi apes  
extinctae sunt quasi ignis spinarum  
in nomine Domini quia ultus sum eas*  
<sup>13</sup> *impulsus pellebar ut caderem  
et Dominus sustentavit me*  
<sup>14</sup> *fortitudo mea et laus mea Dominus  
et factus est mihi in salutem*  
<sup>15</sup> *vox laudis et salutis  
in tabernaculis iustorum*  
<sup>16</sup> *dextera Domini fecit fortitudinem  
dextera Domini excelsa dextera Domini fecit fortitudinem*  
<sup>17</sup> *non moriar sed vivam  
et narrabo opera Domini*  
<sup>18</sup> *corripiens arguit me Dominus  
et morti non tradidit me*  
<sup>19</sup> *aperite mihi portas iustitiae  
ingressus eas confitebor Domino*  
<sup>20</sup> *haec est porta Domini  
iusti intrabunt in eam*  
<sup>21</sup> *confitebor tibi quoniam exaudisti me  
et factus es mihi in salutem*  
<sup>22</sup> *lapis quem reprobaverunt aedificantes  
factus est in caput anguli*  
<sup>23</sup> *a Domino factum est istud  
et hoc mirabile in oculis nostris*  
<sup>24</sup> *haec est dies quam fecit Dominus  
exultemus et laetemur in ea*  
<sup>25</sup> *obsecro Domine salva obsecro  
obsecro Domine prosperare obsecro*  
<sup>26</sup> *benedictus qui venit in nomine Domini  
benediximus vobis de domo Domini*  
<sup>27</sup> *Deus Dominus et apparuit nobis  
frequentate sollemnitatem in frondosis*

*usque ad cornua altaris*

<sup>28</sup> *Deus meus es tu et confitebor tibi*

*Deus meus es tu exaltabo te*

<sup>29</sup> *confitemini Domino quoniam bonus*

*quoniam in aeternum misericordia eius*

3. Il salmo 118, come la maggior parte dei componimenti raccolti nel Salterio, presenta molteplici potenzialità interpretative, compresenti nel salmo stesso. Lo dimostrano le divergenze che si registrano nelle ipotesi di datazione e nelle ipotesi di ricostruzione del contesto in cui il componimento poté essere pensato ed eseguito. Ricordiamo in sintesi qui di seguito le ipotesi principali, seguendo l'ordine cronologico delle rispettive proposte di datazione.

– Qualcuno ha individuato nel salmo elementi arcaici risalenti all'epoca precedente l'esilio.<sup>10</sup> Notando punti di contatto tra il cantico di Es 15,2 e i vv. 14 e 28 del salmo, e tra Es 15,6 e i vv. 15ss., si è voluto riconoscere in alcune parti del componimento la celebrazione dell'esodo. Anche la voce verbale *amīlam*, che ricorre nel ritornello dei vv. 10-12 e significa letteralmente "io li circoncisi" (un'accezione che non fu accolta dagli antichi traduttori), è stata considerata indizio di arcaicità, in quanto eco di un'usanza praticata nell'età dei re dagli Israeliti vincitori sui popoli sconfitti (cf. 1 Sam 18,25-27; risulta però ancora in uso all'epoca dei Maccabei: cf. 1 Mac 2,46).

– Franz Delitzsch considerò il salmo come un inno di ringraziamento composto in occasione della consacrazione del Tempio ricostruito poco dopo il ritorno dall'esilio a Babilonia (515 a.C.: cf. Esd 6,13-18).<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Kissane 1964; Dahood 1986. I rinvii ai più noti commenti al Salterio saranno limitati al nome dell'autore e all'anno di edizione.

<sup>11</sup> Delitzsch 1894<sup>5</sup>; rist. 2005.

– Da alcuni padri della Chiesa (Origene, Teodoreto) fu riconosciuto nel salmo un inno di ringraziamento per la ricostruzione delle mura di Gerusalemme, celebrata in occasione della festa delle capanne del 444 a.C. (cf. Neh 4,1-8; 6,1-14; il salmo però al v. 15 parla di “tende”, non di capanne) o per la lettura dei libri della legge del 427/426. Su questa ipotesi concordano alcuni studiosi moderni.<sup>12</sup>

– Moses Buttenwieser abbassa la datazione fino all’epoca di Alessandro Magno, del quale il salmo celebrerebbe l’avvento dopo gli episodi di sanguinosa repressione delle rivolte in Egitto e in Palestina a opera del crudele re persiano Artaserse III Oco nel 345 a.C.<sup>13</sup>

– Ancora più in basso si spingono gli studiosi che sostengono l’origine tardiva della maggior parte del Salterio, i quali riconoscono nel cantico il riferimento alla purificazione del Tempio promossa da Giuda Maccabeo nel 164 a.C. (cf. 1 Mac 4,36-59),<sup>14</sup> o alla vittoria maccabea sul generale siro Nicanore nel 160 a.C. (cf. 1 Mac 7,43-47).<sup>15</sup>

Si può dire dunque che con il salmo 118 ci troviamo davanti a un’altra dimostrazione di quanto fu teorizzato molti anni fa (ma la teoria conserva tuttora il suo valore) a proposito della necessità di distinguere, nell’interpretazione di un’opera letteraria, tra *intentio auctoris*, *intentio operis* e *intentio lectoris*.<sup>16</sup>

Quella di colui che compose il salmo dovrà essere un’intenzione ben precisa, ma non è riconoscibile oggi con sicurezza e, come vedremo più avanti, risultava di fatto inaccessibile già agli antichi traduttori. Aveva egli in mente un con-

<sup>12</sup> Kirkpatrick 1912; Kittel 1914.

<sup>13</sup> Buttenwieser 1969<sup>2</sup>.

<sup>14</sup> Wellhausen 1895.

<sup>15</sup> Duhm 1922.

<sup>16</sup> Eco 2014.

dottiero vittorioso sugli infedeli, un coro di esuli tornati da Babilonia, un corteo di pellegrini che si appressa al Tempio di Gerusalemme? Non è dato saperlo se non in via ipotetica.

È invece più riconoscibile quella che in modo convenzionale possiamo definire la ‘intenzione’ del componimento, che vuole presentarsi come una liturgia recitata a voci alterne da un solista e da un coro, senza che sia resa esplicita l’identità né dell’uno né dell’altro. L’ambientazione della prima parte è indicata al v. 15 (“le tende dei giusti”), quella della seconda parte al v. 19 (“le porte della giustizia”). Si tratta però di allusioni velate: le tende possono essere quelle di un esercito vittorioso, le dimore degli Israeliti reduci dall’esilio, le case di Gerusalemme, le capanne preparate per la festa omonima; la porta della giustizia può essere quella di accesso al Tempio, o un’espressione metaforica.<sup>17</sup>

Quanto alle intenzioni dei lettori, sono le stesse stratificazioni esegetiche depositate sul testo nell’arco di oltre due millenni a testimoniare una volta di più, con il loro numero, la fondatezza del noto enunciato di Gregorio Magno, per il quale “la Scrittura cresce con chi legge” (*Hom. Ez.* 1,7,8). La pietra scartata dai muratori, ad esempio (v. 22), dagli esegeti giudei è stata letta come simbolo di Israele (cf. Gn 28,11-22; Is 28,16), di Davide fanciullo (cf. 1 Sam 16,14-20), del Tempio di Gerusalemme (cf. Sal 60; Zc 4,7), di JHWH stesso (cf. Gn 49,24); per gli esegeti cristiani, sulla base di Mt 21,42, è sicura prefigurazione del Cristo; per lo studioso laico è spunto di riflessione critica al fine di un confronto tra le diverse tradizioni religiose che trovano espressione nelle testimonianze archeologiche gerosolimitane (il Muro Occidentale per gli ebrei, il Santo Sepolcro per i cristiani, la Cupola della Roccia per i musulmani).

---

<sup>17</sup> Quello di Gianfranco Ravasi (1985; 2008<sup>10</sup>) rimane il commento in lingua italiana più esaustivo e informato, al quale è tuttora indispensabile rinviare per l’approfondimento esegetico del testo.

4. Le antiche traduzioni latine possono dare un contributo per illuminare il passaggio più delicato che coinvolse la lettura, la recitazione e la meditazione del salmo quando, attraverso la versione greca dei Settanta, esso entrò nella tradizione cristiana mettendo radici nella liturgia, nell'omiletica e nell'esegesi. Riportiamo alcune delle tracce più significative di questo momento di passaggio, tracce che si rilevano nei più noti Salteri latini antichi: le confronteremo tra loro, con la revisione effettuata da Girolamo sul greco dei Settanta (*Ga*) e con la nuova traduzione che lo stesso Girolamo approntò tenendo conto dell'originale ebraico (*He*). L'indagine sarà limitata ai dati lessicali e alle testimonianze testuali.<sup>18</sup>

**v. 1.** La parola ebraica iniziale *hodu* (“lodate”, “celebrate”), assai frequente nel Salterio e vocabolo-chiave di questo salmo 118 (cf. vv. 1.19.21.28.29), è resa dal traduttore greco col verbo ἐξομολογέω, non usato dai traduttori del Pentateuco (l'unica ricorrenza è in Gn 29,35) e raro nei libri storici e profetici. Nel greco biblico (Salmi, libri sapienziali, Nuovo Testamento) si rileva una evoluzione semantica rispetto al significato primo (“essere d'accordo”, “riconoscere”). I traduttori latini del Salterio, compreso Girolamo in *He*, rendono in modo concorde con il verbo *confiteor*, anch'esso modificato rispetto al significato etimologico fondamentale che ha in latino (“riconoscere”, “ammettere”). In effetti *confiteor* nel significato di “lodare”, ricorrente nella Scrittura in lingua latina e vocabolo connotativo del Salterio, nel linguaggio dei cristiani non si diffuse al di

---

<sup>18</sup> I dati sono tratti dalle edizioni citate nelle note precedenti. La rassegna delle varianti è stata confrontata con lo schedario della *Vetus latina* pubblicato in formato elettronico (*Vetus Latina Database* 2002). Per le trascrizioni di parole ebraiche è stato seguito il metodo semplificato adottato in Monti Amoroso (1999). Anche le traduzioni letterali del testo ebraico che saranno riportate tengono conto della stessa opera, oltre che di Reggi (2004).

fuori della Bibbia: nelle preghiere, nelle lettere, nelle omelie e nei testi agiografici ha invece il significato di “confessare” (i propri peccati o la propria fede). Sui due significati Agostino si sofferma nel commento a questo salmo,<sup>19</sup> e li presuppone entrambi più volte, specialmente nelle *Confessioni*.<sup>20</sup> Anche *chesed*, l'altro vocabolo-chiave del v. 1, che in ebraico significa sia “grazia” che “lealtà”, è interpretato dai latini (compreso Girolamo in *He*) in modo uniforme con *misericordia* sotto l'influsso di ἔλεος LXX. La lezione *in saeculum*, calco di εἰς τὸν αἰῶνα LXX, qui e nelle altre ricorrenze in *He* diventa *in aeternum*.

v. 2. Il δὴ esortativo dei Settanta (ebr. *na'*) è reso con *nunc* da *Ro* e dalla maggior parte dei testimoni latini fino a Girolamo (*Ga*, *He*); il Salterio Veronese (Bibl. Capit. 1 = α) legge *autem*, come Agostino nel commento al salmo (il Cassinese ha un incongruo *etiam*, che non si ripete nei due ritornelli successivi: va dunque considerato un errore di lettura per *autem*).

La lezione “casa d'Israele” dei Settanta, influenzata probabilmente dalla “casa di Aronne” del versetto seguente, non corrisponde al testo ebraico, che dice soltanto “Israele”:<sup>21</sup> è

---

<sup>19</sup> *Enarr. Ps.* 117,2: “Quando dunque, o carissimi, nelle divine Scritture si parla di confessione, la si intende non solamente come confessione dei peccati ma anche come confessione della lode di Dio. [...] Anche qui ascoltiamo le parole: *Confessate al Signore*; e come potremmo intenderle più esattamente se non nel senso che le parole stesse esprimono, e cioè che dobbiamo lodare il Signore?”.

<sup>20</sup> Mohrmann 1961<sup>2</sup>: 30-32; 1961: 122s.; 1979: 208. Sulla resistenza che ἐξομολογέω incontrò nel greco dei cristiani con il significato di “lodare” ved. Norden 2002: 397 n. 9.

<sup>21</sup> È anche possibile ipotizzare che sul traduttore greco o sui primi copisti abbia agito l'influsso mnemonico dell'espressione “casa d'Israele” (e “casa di Giuda”), ricorrente nei libri profetici. Il Salterio ritrovato a Qumran (4QPs<sup>b</sup>) legge “Israele”.

presente ancora nel Veronese  $\alpha$ , nel Salterio di Corbie (ms. di Pietroburgo F.v.I nr. 5 =  $\delta$ ), nei salteri Ambrosiano e Mozarabico, oltre che in Agostino (*Enarr. Ps.* 117,3). Invece *Ro*, *Ga*, *He* e *Cas.* omettono *domus*, dimostrando di conoscere una forma testuale greca diversa da quella corrente. Questo permette di ipotizzare che *Ro*, *Ga* e *Cas.* avessero – come sappiamo essere stato per *He* – accesso a una redazione dei Settanta di origine esaplaire.

**v. 3.** Il plurale ebraico collettivo *jomeru* (“dicano”) è reso dai traduttori col singolare, richiesto dalla concordanza grammaticale ( $\epsilon\iota\pi\acute{\alpha}\tau\omega$  LXX, *dicat* latt.). Fa eccezione *Cas.*, che con *dicant* fornisce qui uno dei molti indizi di un suo contatto diretto con il testo ebraico: non si può escludere che questa osservazione possa estendersi anche ad altri testimoni ora ignoti o ignorati.<sup>22</sup>

La ripetizione della formula “perché è buono”, assente nell’ebraico, è ripresa dal versetto precedente nella versione greca corrente (LXX) e in una parte significativa della tradizione latina: salteri Romano, Ambrosiano, Anglosassone e Mozarabico, mss. Veronese ( $\alpha$ ) e di St. Germain (Parigino 11947 =  $\gamma$ ), opere di Arnobio e di Agostino. Girolamo invece (*Ga*, *He*) e i salteri di Corbie ( $\delta$ ), di Lione (ms. 425 [351] + Parigino N. Acq. 1585 =  $\eta$ ) e di Montecassino (*Cas.*) omettono la ripetizione, mostrando di conoscere la forma testuale derivante dall’ebraico. Il Cassinese, come spesso accade, presenta una forma eccentrica dell’intero emistichio: *dicant pia domus Aaron*. L’aggettivo *pious* ricorrerà anche nel versetto seguente, segno dell’attenzione riservata dall’interprete della redazione cassinese

---

<sup>22</sup> *dicant* è anche la lezione di un testimone di *He* (ms. H), poi corretta in *dicat*, nonché di un testimone del Salterio mozarabico (ms. *moz*<sup>4</sup>), dove, viceversa, *dicant* è introdotto come correzione.

all'idea dei *chassidim* (i “pii”), a cui il salmista alluderà subito dopo, anche se definendoli “timorati di Dio”.

**v. 4.** L'enfaticizzazione (“tutti”) è presente nei Settanta e ripresa dai salteri Romano, Mozarabico, Veronese (α) e di Saint-Germain (γ), ed è nota ad Agostino. Manca, secondo l'ebraico, nel Salterio di Lione (η) e nelle versioni geronimiane (*Ga*, *He*), nonché in Cas., che anche qui presenta una forma testuale indipendente: *dicant pii timentes...*<sup>23</sup>

Per quanto riguarda la formula “perché è buono”, assente nel testo ebraico, valgono osservazioni simili a quelle riportate al versetto precedente: le parole derivanti dai Settanta si leggono nei salteri Romano, Mozarabico, Veronese e di Saint Germain; mancano nelle versioni geronimiane e in alcune citazioni agostiniane.

**v. 5.** L'ebraico *min hammetzar* (“dalla distretta”, “in mezzo all'afflizione”) è interpretato da un ramo della tradizione greca ἐν θλίψει (“nell'oppressione”), da un altro ramo, più aderente all'originale, ἐκ θλίψεως (“dall'oppressione”). È questo il modello seguito dal Salterio di Lione η e da *Ga* (*de tribulatione*), mentre Cas. sceglie l'altra accezione possibile del testo ebraico scrivendo *per tribulationem*. In *He* Girolamo opterà infine per una circonlocuzione (*cum tribularer*). Il secondo emistichio del v. 5 presenta nell'originale un'espressione ellittica: “mi ha risposto nell'ampiezza (o “al largo”) JAH”. Nei Settanta troviamo un altro costrutto ellittico: ἐπήκουσέν μου εἰς πλατυσμόν (“mi ha esaudito nel largo spazio”), migliorato da Simmaco con il ricorso a un sinonimo avente maggiore dignità letteraria (εἰς

---

<sup>23</sup> In questo versetto un altro contatto tra Cas. e il testo ebraico (rilevato da dom Amelli, qui come negli altri casi, con il ricorso al grassetto nella sua edizione) è rappresentato dall'uso di *ia*, trascrizione del Nome sacro di JHWH abbreviato, in luogo di *dominum*.



εὐρυχωρίαν).<sup>24</sup> I traduttori moderni hanno avvertito la necessità di chiarire il concetto con l'aggiunta di un verbo espriamente movimento (“traendomi”, “conducendomi”): è l'interpretazione che sembra abbiano sottinteso i traduttori latini che hanno fatto ricorso al complemento di moto a luogo (*in latitudinem* il Gallicano e i salteri di Corbie e di Lione).<sup>25</sup> Altri traduttori invece non hanno sottinteso nessun altro verbo, mettendo in evidenza lo stato anziché il moto: nei salteri Romano, Cassinese e in *He* si legge *in latitudine*, e così pure leggeva Agostino.<sup>26</sup> Il Salterio di Saint-Germain con *in dilatione* può suggerire un'interpretazione diversa: “mi ha esaudito dopo un certo tempo”.

**v. 6.** Il primo emistichio nel testo ebraico presenta l'ellissi del verbo: “JHWH (è) per me”; così anche i Settanta, la maggior parte degli antichi Salteri latini e *Ga. Ro* invece integra con *est*,<sup>27</sup> *He* con *es*: Girolamo ha dunque preferito infine considerare la frase come un'invocazione rivolta alla divinità: “Signore, tu sei mio”.<sup>28</sup> Le divergenze maggiori tra gli interpreti antichi

<sup>24</sup> Le lezioni dei traduttori esaplatari riguardanti il salmo 118 sono riportate in Field 1875: 270s.

<sup>25</sup> Non è escluso che abbia influito sulla scelta il ricordo del passo evangelico relativo all'episodio della pesca miracolosa, nel quale Gesù dice a Simone di spingere ‘al largo’ la sua barca (Lc 5,4).

<sup>26</sup> *Enarr. Ps.* 117,3: “Angustia nostrae tribulationis finitur: latitudo autem quo transimus, non habet terminum”. Agostino coglie la contrapposizione fra ‘strettezza’ e ‘larghezza’ intese in senso spirituale.

<sup>27</sup> Il Salterio Ambrosiano presenta *et* al posto di *est*, che potrebbe essere un errore di copia e fare così di *med* un altro testimone della lezione contenente il verbo espresso.

<sup>28</sup> I mss. neotestamentari greci e latini mostrano le stesse oscillazioni (presenza o assenza della congiunzione; presenza o assenza del verbo) nella citazione di questo versetto in Eb 13,6.

si registrano però nella presenza o assenza di un predicativo riferito alla divinità. L'ebraico, come abbiamo visto, non ha predicato, mentre il greco, forse per creare una simmetria col versetto successivo, specifica: "Il Signore (è) per me un soccorritore (βοηθός)", reso dagli interpreti latini con *adiutor* (in alcune citazioni dell'epistolario di Girolamo *auxiliator*, non classico ma più aderente a βοηθός).<sup>29</sup> L'ebraico è rispettato, oltre che da Girolamo in *He*, anche da Cas., che per di più trascrive l'ultima parola del versetto conservando la forma che ha nell'originale: *Dominus meus, non timebo quid faciat mihi adam*. È possibile che all'origine della scelta di *adam* in luogo di *homo* vi sia stato l'intento di sottolineare la contrapposizione (implicita per il salmista) tra la divinità e la creatura terrestre considerata nella sua natura mortale. Non a caso Girolamo in una delle sue citazioni del versetto (*Ep.* 22,6) in luogo di *homo* scrive *caro*.

**v. 7.** L'ebraico dice, alla lettera: "JHWH (è) per me tra coloro che mi aiutano, e<sup>30</sup> io vedrò coloro che mi odiano". Il greco rende in forma semplificata il primo emistichio, ripetendo la formula introdotta nel versetto precedente ("Il Signore [è] per me un soccorritore"); gli antichi interpreti latini lo seguono, usando *adiutor* o *auxiliator* (*He*, Cipriano), con la notevole eccezione di Cas., che si attiene all'ebraico: *Dominus michi in adiutoriis meis*. Quanto al verbo del secondo emistichio, che in qualunque lingua, antica o moderna, richiede una versione esplicativa, dal traduttore greco è reso con ἐπόψομαι, che contiene in sé l'idea di "guardare dall'alto", e quindi "disprezza-

---

<sup>29</sup> Capelle (1913: 30) nota che *adiutor* è un vocabolo estraneo alla latinità cristiana in Africa. La stessa osservazione (id.: 32) è fatta da Capelle a proposito del verbo *timeo* (infatti Cipriano cita questo versetto usando *metuo*).

<sup>30</sup> La congiunzione è omessa dal Salterio di Qumran 4QPs<sup>b</sup> e da uno dei testimoni di *He*.

re”; alcuni dei Salteri latini mostrano di aver compreso il senso (*despiciam* α, η, *Ga, He*), altri no (*videbo* γ, *Ro, med, Cas.*).

**vv. 8-9.** Il v. 8, come il successivo, è caratterizzato da una coppia di verbi che in ebraico hanno due significati diversi: “rifugiarsi” il primo, “confidare” il secondo. La differenza di significato tra il primo e il secondo verbo si perde in tutte le traduzioni antiche, a cominciare dal greco, che nel v. 8 usa due volte *πεποιθέναι* (“confidare”) e nel v. 9 due volte *ἐλπίζειν* (“sperare”). I Salteri latini presentano anch’essi verbi ripetuti: nel v. 8 troviamo due volte *confidere* (*Ro, Ga, ecc.*) o due volte *sperare* (γ, *moz, Cas.*,<sup>31</sup> *He*); nel v. 9 due volte *sperare* (*Ro, Ga, ecc.*) o due volte *confidere* (*moz*). Fa eccezione *Cas.*, che al v. 9 è l’unico a differenziare i due verbi: *Bonum est confidere in domino quam sperare in spontaneis*.<sup>32</sup>

**vv. 10-12.** Nel ritornello dei vv. 10-12 l’ebraico *amilam* (lett. “ho circonciso”, o “reciso”: ved. quanto osservato sopra, § 3) è stato mitigato dai traduttori antichi, a cominciare dai greci (ἡμυνάμην [“mi sono vendicato”, “ho respinto”] LXX e Aquila; διέθρυσα [“ho fatto a pezzi”] Simmaco).<sup>33</sup> I latini (anche Girolamo in *He*) si attengono all’interpretazione dei Settanta, ricorrendo a *ulciscor* o a *vindico*.<sup>34</sup> A differenza degli interpreti greci, alcuni Salteri latini mostrano di conoscere il va-

<sup>31</sup> In luogo di *sperare in homine*, *Cas.* legge *sperare in adam* (ved. quanto notato sopra al v. 6).

<sup>32</sup> Non è chiara l’origine della lezione *in spontaneis* in luogo di *in principibus* della restante tradizione (che corrisponde all’ebraico e al greco).

<sup>33</sup> In margine al codice Θ<sup>K</sup> di *He*, *ultus sum* è glossato *contrivi* (“ho distrutto”). Θ<sup>K</sup>, un ms. del sec. IX proveniente da Carcassonne, testimone importante della recensione di *He* approntata da Teodolfo, presenta numerose glosse marginali che attestano un paziente lavoro di interpretazione mediante collazione con altri Salteri.

<sup>34</sup> Al v. 11 *ultus sum* è sostituito in α da *superavi*.

lore di futuro che ha il passato ‘profetico’ dell’ebraico: Cas. nei vv. 11 e 12 legge *ulciscar* in luogo di *ultus sum*; ζ al v. 11 legge *vindicabo* in luogo di *vindicavi*; α, γ, δ, η, *med*, *moz* e *Ga* al v. 12 leggono *vindicabor*.

La prima similitudine del v. 12 nel testo ebraico dice: “Mi hanno circondato come api”, ampliato dai Settanta: “...come api il favo (κηρίον)”. Alcuni Salteri latini (α, ζ, *moz*) riproducono la forma ampliata, altri la forma breve, che in epoca tardoantica doveva dunque circolare in greco accanto all’altra.<sup>35</sup>

La seconda similitudine nell’ebraico dice: “sono bruciate come fuoco di rovi”, evidentemente per significare la rapidità con cui i nemici sono stati sconfitti, tenendo conto della natura rapidamente infiammabile dei rovi. Questo però sembra essere stato inteso in modo diverso dall’interprete greco (LXX), che traduce: “sono bruciate come fuoco *tra* i rovi (ἐν ἀκάνθαις)”, pensando a una fiamma che è soffocata dagli arbusti selvatici che la circondano. I Salteri latini, compresi il Romano e il Gallicano, sono debitori dei Settanta (*in spinis*); Girolamo in *He* corregge *quasi ignis spinarum* sulla scorta dei traduttori esaplari (Aquila e Simmaco: ἀπεσβέσθησαν ὡς πῦρ ἀκάνθων). La stessa lezione è nota inoltre anche a Cas.<sup>36</sup>

Varianti minori reperibili nei Salteri latini (*circumierunt / circumdederunt, ultus sum eos / ... in eos / ...eas*) non sono significative per l’esegesi del passo.

**v. 13.** Il senso del versetto è chiaro sia in ebraico che in greco: il salmista è stato spinto con forza, ma l’aiuto di JHWH lo ha salvato dalla caduta. La difficoltà costituita nel testo e-

<sup>35</sup> Nell’esegesi agostiniana il favo ha un significato importante (*Enarr. Ps.* 117,7: “Come le api producono miele e lo depositano nei favi, così i persecutori di Cristo, senza sapere quel che facevano, ci resero ancora più dolce il nostro Signore proprio in forza della sua passione”).

<sup>36</sup> Amelli 1912: 146.

braico dal primo verbo al singolare (lett. “mi hai spinto per [farmi] cadere”) dopo la serie di verbi al plurale nei versetti precedenti è facilmente aggirata dagli antichi traduttori: ὠσθεῖς ἀνετράπην (“spinto, sono stato rovesciato”) LXX; *impulsus versatus sum* Ro, ecc.; *impulsus eversus sum* η, Ga; *pulsu impulsus sum* (“da una spinta sono stato sospinto”) Cas. L’interpretazione *tamquam cumulus harenae impulsus* di α e del Salterio Mozarabico di Cava de’ Tirreni (ms. 14 della Badia) presuppone la lettura di due parole staccate (ὡς θίς, “come cumulo di sabbia”) invece di ὠσθεῖς (“spinto”) che ha dato luogo all’esegesi di Agostino (*Enarr. Ps.* 117,8,1): “Sebbene la moltitudine dei credenti fosse così grande da potersi paragonare alla sabbia che innumerabile è sulla riva del mare, e sebbene fosse strutturata in forma di società, e quindi costituisse una specie di mucchio, tuttavia cosa è mai l’uomo se tu non ti ricordi di lui?”.

**v. 14.** JHWH è celebrato come “forza” (‘oz) e “canto” (*zimirah*) del salmista, e così in greco (ἰσχύς μου καὶ ὕμνησις). Gli interpreti latini rendono il senso traslato del secondo termine (*laudatio, laus*), come già Simmaco secondo quanto indirettamente attestato dalla versione siriana esaplaire, che presuppone αἴνεσις ο εὐφημία.

**v. 15.** Quella che risuona nelle tende dei giusti è definita nell’ebraico “voce di giubilo” (*qol rinnah*), come nel greco (φωνὴ ἀγαλλιάσεως). Dai latini è interpretata come *vox laetitiae* in Ro, *vox exultationis* in δ, η, med, Cas., Ga, e infine come *vox laudis* in He.

**v. 16.** Nella celebrazione del salmo ebraico la destra di JHWH è sollevata e compie prodezze (lett. “[è] facente potenza”). Il greco intende che la mano della divinità ha sollevato il salmista (ὑψώσέν με), e questa interpretazione è ripresa dalla maggior parte dei traduttori latini (*dextera domini exaltavit*

me).<sup>37</sup> La correzione di Girolamo interviene in *He (dextera domini excelsa)*, probabilmente sulla scorta di uno dei traduttori e-saplari, il quale, stando alla testimonianza indiretta del siriano, aveva tradotto ὑψίστη. È interessante notare che anche Cas. (*dextera domini exaltata est*) conosce questa stessa lezione.

L'altra azione della destra di JHWH è descritta in greco con le parole ἐποίησεν δύνανται, il che determina la concorde interpretazione latina *fecit virtutem*. Solo in *He* Girolamo si riavvicina all'ebraico con *fecit fortitudinem*.<sup>38</sup>

**v. 17.** Il testo ebraico presenta un nesso, costituito dalla particella *ki* con valore causale o asseverativo: “Non morirò, poiché [oppure: “sì”] vivrò”. Il traduttore greco ha inteso esprimere invece una contrapposizione (ἀλλά LXX), seguito da tutti gli interpreti latini. Fa eccezione Cas. con *quoniam*, che riproduce a modo suo il senso causale dell'ebraico.

Per “racconterò le opere di JHWH” il traduttore greco usa ἐκδιηγῆσθαι, che nei Salteri latini diventa il generico *narrabo*. Soltanto i salteri Veronese e Ambrosiano aderiscono più strettamente al verbo greco con *enarrabo*, usato da Agostino nella sua opera esegetica.

**v. 18.** Nell'ebraico il versetto inizia con quello che la retorica antica avrebbe definito un poliptoto o una figura etimologica (*jassor jisseranni*, lett. “punì punire me”), non riproducibile nelle versioni moderne, che traducono: “mi ha duramente punito”. Gli interpreti antichi invece, a partire dal greco (παιδεύων ἐπαίδευσέν με LXX), hanno riprodotto l'artificio stilistico. I Salteri latini concordano in maggioranza sulla lezione *castigans castigavit me*; i salteri Veronese e Cassinese leggono *emendans emendavit*, e così pure Cipriano e Agostino nelle nu-

<sup>37</sup> A questa lettura si ispira il commento al salmo 117 di Arnobio: *Eius dextera exaltat nos ex inferno interiore*.

<sup>38</sup> Questa lezione è introdotta anche nel Salterio Mozarabico (*moz*).

merose citazioni del passo.<sup>39</sup> In *He* Girolamo con *corripiens arguit me* fa una scelta che si discosta da tutta la tradizione precedente.

**v. 19.** L'atto di varcare le porte della giustizia è espresso in ebraico dal verbo in forma finita, reso dal greco con un participio aoristo (εἰσελθών) ripreso dagli interpreti latini con il participio passato (*ingressus*). Soltanto il Salterio Cassinese rende con il participio presente (*ingrediens in eis*), una lezione nota ad Agostino, che prende spunto da questa per la sua esegesi del salmo 99 (*Enarr. Ps. 99,16*): "In un altro salmo si dice: 'Apritemi le porte della giustizia! Entrando in esse (*ingrediens in eis*) confesserò al Signore'. Dice forse: quando sarò entrato (*cum ingressus fuero*), non lo confesserò più? Lo confesserà anche dopo entrato".

**v. 20.** Le varianti che si registrano nei Salteri latini non presentano indizi significativi di differenze nell'interpretazione (*intrabunt / introibunt / ingredientur; per eam / in eam / in ea*). L'alternarsi di esse nelle opere di Girolamo (cf. ad es. *Ep. 98,3; Comm. Ez. 12,40; 14,46; Comm. Is. 8,26*) ne conferma l'irrelevanza.

**v. 21.** Si registra in *Ro* la presenza di un vocativo (*domine*) nel primo emistichio, mancante nell'ebraico e nella maggior parte dei mss. dei Settanta, e omesso da η, *Ga*, ecc. Più importante è notare la lezione *factus est* nel secondo emistichio (terza persona singolare in luogo della seconda persona) che si trova in η, ζ, *Cas.* e presuppone un ἐγένετο in luogo dell'ἐγένου

---

<sup>39</sup> Secondo Capelle (1913: 31) *castigare* è un verbo estraneo alla tradizione latina cristiana dell'Africa, dove prevale *emendare*. Nel riecheggiamento del passo da parte di Paolo apostolo in 2 Cor 6,9 i testimoni greci accolgono in prevalenza παιδευόμενοι, ma alcuni πειραζόμενοι ("messi alla prova"); i testimoni latini della Vulgata concordano su *castigati*.

LXX richiesto dal senso e dal testo ebraico. Esichio nel suo commentario è anch'egli testimone della lezione ἐγένετο.

**v. 22.** L'atto dello scartare una pietra da parte dei costruttori (gr. ἀποδοκιμάζω) è espresso da tutti gli interpreti latini ricorrendo al verbo *reprobo*; fa eccezione il Salterio Cassinese, che dà una raffigurazione più materiale e icastica dell'atto usando il verbo *proicio*.

**v. 23.** Il senso dell'ebraico presuppone che soggetto della frase sia da considerare quanto descritto nel versetto precedente ("Da parte di JHWH è avvenuto questo"), e così interpreta Simmaco, che usa il neutro (παρὰ κυρίου ἐγένετο τοῦτο, καὶ παράδοξον ἐφάνη ἡμῖν). Nei Settanta è usato invece il femminile, che rinvia alla "testata d'angolo" (κεφαλή) del versetto precedente. Oscillazioni si riscontrano nei Salteri latini: il neutro è in *η*, *med*, *moz*, *Ga*, *He*;<sup>40</sup> il femminile in *Cas.*;<sup>41</sup> il maschile in *Ro*, *α*, *γ*, *δ*, *ζ*. Quest'ultima alternativa indica che la forma di testo adottata risente dell'identificazione della pietra angolare con la persona del Cristo.

**v. 24.** Il secondo dei verbi indicanti l'atto del gioire nel giorno di JHWH (ebr. *wenismechah*; gr. εὐφρανθῶμεν) è reso dai Salteri latini con *laetemur* (*Ro*, *Ga*, *He*, ecc.); *α* e *Cas.* tramandano *iucundemur*, sostanzialmente sinonimo. È interessante osservare che Agostino nelle sue citazioni del salmo usa ora l'uno ora l'altro verbo, oltre a *epulemur*, e che Cipriano alterna *iucundemur* e *epulemur*.

**v. 25.** La duplice esortazione contenuta nel testo ebraico ha due traduzioni possibili: "Orsù, JHWH, salva[ci] ora; orsù, JHWH, fa' prosperare [noi] ora"; "Deh, JHWH, salva, ti prego; deh, JHWH, da' vittoria, ti prego". Gli interpreti latini si sono

<sup>40</sup> Così anche nelle citazioni neotestamentarie greche e latine del salmo.

<sup>41</sup> Il Salterio Cassinese si discosta dalla restante tradizione anche per la lezione *mirificata est* in luogo di *mirabilis* (o *mirabile*) degli altri testimoni.



destreggiati tra l'una e l'altra. La versione tramandata dal Salterio Romano (*O domine, salvum me fac; o domine, bene prospera*) si legge variamente modificata nel Veronese (*salvum fac vero*), nel Lionese (*salvum fac*, accolto in *Ga*), nel Mozarabico (*salvos nos fac*), nell'Ambrosiano (*salva nunc*), prima di essere rivista in modo radicale da Girolamo in *He* (*obsecro, domine, salva, obsecro; obsecro, domine, prosperare, obsecro*).<sup>42</sup> Anche *bene prospera* di *Ro* non è tramandato dagli altri Salteri in modo concorde: il Salterio Mozarabico legge *bona* in luogo di *bene*; il Lionese e il Gallicano omettono *bene* e, insieme al Veronese e all'Ambrosiano, tramandano il corretto *prosperare*. Il Salterio Cassinese reca il segno di una riflessione esegetica originale e approfondita: *Pietas domini salvat nos, pietas domini dirigit nos*.

**v. 26.** Colui “che viene” (ebr. *habba'*; gr. ὁ ἐρχόμενος) è regolarmente *qui venit* per la maggior parte dei testimoni latini; la modificazione *qui venturus est* del Salterio Lionese, accolta nel Gallicano, attesta l'interpretazione del salmo in senso cristologico, così come in una parte significativa della tradizione latina di Mt 21,9, che cita questo passo.

**v. 27.** “Dio (è) JHWH e ci ha illuminati; ordinate il corteo festivo con rami frondosi fino agli angoli [lett. “ai corni”] dell'altare” (oppure: “legate il corteo festivo con rami”). Il traduttore dei Settanta interpreta: “Dio (è) signore e si è manifestato a noi; allestite la festa con ghirlande fino ai corni dell'altare”; Aquila, secondo quanto attestano i commenti di Eusebio e del Crisostomo, traduce: “...legate la festa con i pin-

---

<sup>42</sup> La versione di *He* è lodata da Beda in *Comm. Mc.* 3, dove è messa a confronto con *Ro*. Il verbo *salvare*, che si incontra in Cipriano, è considerato da Cappelletti (1913: 32) alternativo a *salvum facere*, che è definito non-africano.

gui” (δήσατε ἑορτὴν ἐν πιμελέσιν);<sup>43</sup> Simmaco, secondo gli stessi testimoni: “...legate insieme nella celebrazione festiva le corde” (συνδήσατε ἐν πανηγύρει πυκάσματα).

I traduttori latini sono concordi nel rendere, attraverso la mediazione del greco, la descrizione della manifestazione della divinità nella prima parte del versetto con *inluxit nobis*; soltanto Girolamo in *He* ha voluto dare al verbo una coloritura diversa (*apparuit nobis*), pur continuando a tenere presente ἐπέφανεν LXX.

Nella seconda parte συστήσασθε LXX è reso dai traduttori fino a *Ga* con un calco etimologico (*constituite*, nel senso di “allestite”), che in *Cas.* e in *He* diventa *frequentate*, usato nell’accezione specifica di “assistere in gran numero a una festa solenne”;<sup>44</sup> ἐν τοῖς πυκάζουσιν dei Settanta non è interpretato in modo uniforme: *in confrequentationibus Ro*, *in frequentationibus α*, *in confrequentantibus γ*, *in condensis η*, *Ga*,<sup>45</sup> *in frondosis* (“con rami frondosi”) *He*. Come altrove, *Cas.* offre una traduzione indipendente: *Altissimus meus dominus et inluxit nobis; frequentate festivitatem in diligentibus* (“con amore”) *usque caranoth altaris*.

**v. 28.** Il terzo e il quarto stico del versetto, che si leggono nel testo greco dei Settanta e sono una ripetizione del v. 21, mancano nell’ebraico e sono assenti in *Cas.* e in *He*.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Nel tradurre le citazioni di LXX e di Aquila abbiamo dato al costruito di ἐν col dativo valore strumentale, come spesso nel greco biblico; cf. Blass - Debrunner 1997: § 195; Muraoka 2009: 231ss. (s.v. ἐν, 6).

<sup>44</sup> Il ms. Θ<sup>k</sup>, già ricordato, glossa in margine: *obligate* (“legate”).

<sup>45</sup> Le diverse espressioni si possono tutte intendere genericamente come riferimento alla partecipazione numerosa (“in massa”).

<sup>46</sup> La natura secondaria dei due stichi è confermata dall’assenza di essi nel Salterio rinvenuto a Qumran (11QP<sup>a</sup>) e nell’edizione origeniana ‘a quattro

5. Il materiale esposto in questa rassegna conferma che i quattro principali momenti del processo evolutivo attraverso il quale i Salmi sono giunti a noi – il testo ebraico, la versione greca detta dei Settanta, il Salterio Gallicano, la versione geronimiana *iuxta Hebraeos* – sono stati accompagnati da un complesso di elaborazioni redazionali che hanno avuto vita autonoma, ma che in varia misura hanno contribuito a creare una rete di intersezioni e derivazioni, non tutte e non sempre classificabili o ricostruibili in laboratorio.

Esiste un'ampia bibliografia sulle traduzioni latine della Bibbia in generale e, nello specifico, sulle traduzioni latine del Salterio e sui rapporti intercorrenti tra esse. Le ricerche concernenti l'identificazione di una famiglia 'africana' di testimoni da un lato e di una famiglia 'europea' dall'altro hanno condotto alla formulazione di ipotesi e proposte stimolanti, ma non sono sempre approdate a risultati definitivi. Il testo del Salterio nelle chiese cristiane di lingua latina rimase, almeno fino al sesto secolo, un testo vivente, e le testimonianze giunte fino a noi – i manoscritti e le citazioni da parte di predicatori, commentatori e polemisti – sono la traccia di percorsi che attraversarono la cristianità occidentale nel tempo e nello spazio.

Richiamiamo a tale proposito un solo esempio, rappresentato da Agostino. Nelle sue opere le citazioni dal Salterio sono innumerevoli e, in particolare, le prediche e le dissertazioni raccolte sotto il titolo di *Enarrationes in Psalmos* ripercorrono tutti i Salmi parola per parola; eppure non sempre si può stabilire quale sia stato il suo testo di riferimento, e neanche si può essere sicuri che egli abbia per proprio conto provveduto alla revisione di un testo preesistente. Le lezioni agostiniane relative al salmo 118 che abbiamo riportato sopra presentano

---

colonne' (ἐν τῷ τετρασελίδῳ; cf. Amelli 1912: xxvii), che doveva essere nota a Girolamo.

coincidenze con testimoni talvolta di origine e provenienza diversa. Questo non deve meravigliare se si ripensa alla vicenda biografica e intellettuale di Agostino, il quale, prima di tornare in Africa per esercitare il suo ufficio di pastore, ebbe modo e tempo di compiere in Italia la sua formazione. I Salteri che egli ebbe a disposizione a Milano o a Cassiciaco presentavano forme testuali non identiche a quelle dei Salteri in uso a Cartagine e a Tagaste: è molto probabile che tali forme si siano conservate sia nei suoi scritti del periodo italiano, sia nel deposito della sua memoria, in condizione di essere utilizzate insieme a quelle invece più familiari al pubblico africano.

A che cosa alludeva Agostino quando nel *De doctrina christiana* (2,15,22) scriveva: “Tra le traduzioni si fa preferire l’Itala, perché più fedele nelle parole e chiara nel senso”?<sup>47</sup> La saturazione del dibattito in merito sconsiglia di riprendere ancora una volta in esame la questione. Tuttavia, riesaminando il materiale relativo al salmo 118 passato in rassegna nelle pagine precedenti, non si può fare a meno di ripensare all’idea espressa una volta dallo storico Santo Mazzarino e, per quanto mi è dato sapere, rimasta ai margini del suddetto dibattito.<sup>48</sup> Tenuto conto dell’uso (attestato da Apuleio, Luciano, Prisco) di definire “lingua degli Itali” il latino popolare parlato nelle province da legionari e veterani delle colonie nei primi secoli della nostra era, è possibile che Agostino intendesse alludere non a una traduzione nata necessariamente in Italia, e tanto meno a quella che sarebbe stata chiamata molto tempo dopo la ‘Vulgata’ di Girolamo, bensì a una traduzione, probabilmente africana, nella lingua popolare in uso nelle province occidentali dell’impero, e per questo comprensibile a tutti, realizzata senza pretese letterarie ma rispettando l’essenza del testo gre-

---

<sup>47</sup> Ved. Simonetti 1994: 107 (commento a 444).

<sup>48</sup> Mazzarino 2010: 350-354.

co. Riconoscere ora tale traduzione in uno dei testimoni sopravvissuti è impresa inutile e inutilmente tentata: è utile piuttosto osservare il modo in cui Agostino e altri autori – ma altresì gli stessi copisti e gli antichi lettori – si muovono nell’ambito della tradizione latina del testo sacro, un modo che tramanda fino a noi l’eco delle domande poste al testo e il segno di una tensione incessante verso l’“al di là” della lettera. Il rispetto della lettera del testo sacro, sia pure nella sua veste greca, ha indotto gli anonimi interpreti che furono predecessori di Girolamo a rinunciare alle flessibilità e alle perifrasi consentite dalla sintassi del latino colto, concentrando l’attenzione sulla scelta dei singoli vocaboli e richiamandosi per questo anche al patrimonio lessicale al quale avevano attinto scrittori ‘esterni’ alla tradizione classica, dai più antichi, come Plauto, Terenzio, Catone, Varrone, fino ai più recenti, come Apuleio.<sup>49</sup> Ho avuto modo di osservare già in altra occasione<sup>50</sup> che questo modo di procedere ha dato ai vocaboli il *surplus* di senso che ne ha accresciuta l’efficacia e ha favorito il ruolo fondante che proprio queste parole – più ancora delle parole e frasi di Sallustio, Cicerone e Livio – hanno avuto nella formazione delle lingue neolatine.

Le caratteristiche peculiari che abbiamo rilevato nella forma testuale del Salterio Cassinese appaiono come il se-

---

<sup>49</sup> Una osservazione per molti aspetti simile, riguardante il latino delle antiche versioni dei vangeli, è alla base della monografia di Burton (2000). È utile ricordare, a proposito del latino dei Salmi, le acute osservazioni e riserve formulate da Christine Mohrmann (“The New Latin Psalter: Its Diction and Style”, in 1961: 109-132) a proposito delle scelte linguistiche sulle quali si fondò la ‘Nuova Vulgata’ del Salterio, in cui furono introdotti vocaboli e giri di frase classicheggianti, che alterarono la fisionomia dei testi e la funzionalità della versione.

<sup>50</sup> Maisano 2013: 24.

gno di un lavoro erudito condotto da qualcuno che nel se-  
sto secolo ebbe a disposizione fonti diverse e se ne servì per  
correggere e migliorare il testo di un Salterio di origine forse  
africana, che evidentemente l'anonimo studioso conside-  
rava meritevole di tali cure.<sup>51</sup> Il risultato di questo lavoro è  
pervenuto fortunatamente ai giorni nostri grazie alla trascri-  
zione che ne fece il monaco Ferrone nel dodicesimo secolo,  
quando confezionò il quadruplice Salterio latino contenuto nel  
ms. Cassinese 557. Non sappiamo però se vi furono in epoca  
tardoantica altre iniziative di questo genere, essendo la con-  
servazione dei testimoni manoscritti governata dal caso. È  
molto probabile che esistettero, oltre a quelle che conosciamo,  
anche altre recensioni del Salterio, frutto, come il Cassinese, di  
collazioni e di contaminazioni.

6. L'esposizione sintetica, che abbiamo presentato co-  
me repertorio di spunti per una ulteriore personale rifles-  
sione, rimane evidentemente aperta a integrazioni e corre-  
zioni, come qualunque indagine filologica, in particolare  
quando è esercitata sui testi biblici (Girolamo, la sua opera e  
il suo modo di lavorare sono la prima e più chiara dimo-  
strazione di ciò). Possiamo richiamare intanto l'attenzione su  
almeno una constatazione che viene suggerita dal panora-  
ma appena tratteggiato: l'estendersi del salmo 118 dalla  
tradizione giudaica a quella cristiana attraverso il processo  
di trasmissione costituito dalle antiche traduzioni e trascri-  
zioni sta a dimostrare ancora una volta – ma questa volta,  
starei per dire, 'in presa diretta' – ciò che in altre occasioni  
è stato soltanto avvertito e ipotizzato,<sup>52</sup> cioè che non è sem-

---

<sup>51</sup> Accolgo l'ipotesi di lavoro che dom Amelli formula nell'introduzione alla  
sua edizione dell'opera, senza però spingermi fino al punto di identificare il  
responsabile della recensione con Rufino di Aquileia.

<sup>52</sup> Neri 1981: 206 n. 101.

pre opportuno o necessario cercare nei Salmi il riflesso della storia, perché sono i Salmi, insieme ai loro interpreti, copisti e lettori, a ricreare la storia.

### 3. INTERPRETAZIONI GRECHE E LATINE DELL'ECCLESIASTE

La bibliografia che nel tempo si è accumulata sull'Ecclesiaste, come su tutti i testi biblici, è sterminata, nonostante l'ammonimento contenuto nello stesso libro (Qo 12,12).<sup>1</sup> Qualunque proposta venga avanzata – datazione, ricostruzione della identità dell'autore, interpretazione del testo –, è certo che in un recente o lontano passato essa è stata già formulata, contraddetta, difesa (anche questo fenomeno è previsto nelle osservazioni dall'antico sapiente).<sup>2</sup>

Tuttavia, le indagini che in particolare riguardano le antiche versioni dell'Ecclesiaste hanno lasciato aperti alcuni problemi. Può quindi essere utile verificare se un approfondimento della ricerca, che si concentri sui dati testuali e sulla loro comparazione, può recare ancora un contributo ai dibattiti su questo tema, anche se non soluzioni.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> “Figlio mio, sta’ in guardia. A scrivere molti libri non si finirebbe mai, e il molto studio logora l’uomo”. Qui e in seguito la traduzione, quando non diversamente indicato, è di Paolo Sacchi (1998).

<sup>2</sup> “Ciò che è stato è ciò che sarà, ciò che è stato fatto è ciò che si farà” (Qo 1,9).

<sup>3</sup> È stata qui evitata, quando possibile, la discussione delle teorie antiche e recenti riguardanti il tema trattato, nella convinzione che la moderna critica filologica applicata ai testi biblici richieda che l'attenzione ritorni a concentrarsi sui dati testuali, evitando di subire il condizionamento che opinioni precedentemente espresse possono esercitare – un concetto, questo, già enunciato da Edwin Hatch (1889: v). Con la funzione di punti di riferimento e di orientamento saranno all'occorrenza richiamati soltanto alcuni grandi commentari del passato (Barton 1908, Podechard 1912, Di Fonzo 1967: sulle loro larghe spalle si sono appoggiate e si appoggiano le ricerche più recenti).



## 1. Problemi aperti

Ricapitoliamo qui di seguito alcuni quesiti riguardanti le traduzioni greche e latine dell'Ecclesiaste che sono rimasti in sospeso.

(a) La traduzione greca tramandata nel *corpus* dei Settanta presenta caratteristiche di letteralità e di pedissequa adesione all'originale ebraico che non hanno eguali nelle versioni degli altri libri entrati a far parte della raccolta. Tali caratteristiche, che interessano le scelte lessicali, la sintassi e lo stile, hanno indotto molti studiosi ad attribuirne la paternità ad Aquila, il primo dei traduttori greci inclusi da Origene nelle colonne della sua Bibbia esaplare. Però le testimonianze superstiti relative a tale Bibbia attribuiscono ad Aquila lezioni che, anche nel caso dell'Ecclesiaste, sono diverse da quelle che si leggono nell'edizione detta 'dei Settanta'.<sup>4</sup> Da quanti sostengono l'attribuzione ad Aquila della traduzione dei Settanta la difficoltà è stata aggirata ipotizzando l'esistenza di due diverse edizioni della versione di questo traduttore, una precedente la revisione dell'originale ebraico effettuata dal suo maestro rabbi Aqiba, l'altra successiva a tale revisione.<sup>5</sup> Identificare le due edizioni rimane però in ogni caso difficile, poiché non è possibile stabilire se quella tramandata nel *corpus* dei Settanta è la prima edizione greca dell'opera e quella attribuita ad Aquila dalle testimonianze superstiti è la seconda, o viceversa.<sup>6</sup> Un'altra

---

<sup>4</sup> A cominciare dalla parola chiave dell'opera, *hebel* ('soffio', 'leggera nebbia'), che nell'anonima traduzione dei Settanta è resa con *ματαιότης* ('vanità', 'stoltezza'), nella traduzione di Aquila con *ἀρπύς* ('fumo', 'vapore'). I riferimenti alle lezioni di Aquila e di altri traduttori greci qui di seguito sono tratti da Field 1875: 380-405.

<sup>5</sup> Field 1875: xxiv-xxvii; Vinel 2002: 26ss.

<sup>6</sup> Podechard 1912: 201-207.

ipotesi, più economica della precedente, suggerisce piuttosto di considerare quella che al tempo di Origene era indicata come la traduzione di Aquila non l'opera pionieristica di un iniziatore, bensì il punto finale di un processo di ri-traduzione letterale della Scrittura ebraica portato avanti da predecessori anonimi e da Aquila perfezionato:<sup>7</sup> sarebbe lecito in tal caso riconoscere nella versione greca dell'Ecclesiaste conservata tra i libri dei Settanta l'opera di un anonimo giudeo di ambiente ellenistico attento alla lettera dell'ebraico, e nei frammenti della Bibbia esaplaire tramandati sotto il nome di Aquila i resti di una nuova versione, ancora più letterale, effettuata da Aquila in prima persona.

(b) È stato rilevato che il noto codice Vaticano Greco 1209 (= B) tramanda un testo dell'Ecclesiaste (edizione dei Settanta) che in molti luoghi si discosta dalla tradizione nota agli altri manoscritti, con la sola eccezione del codice in minuscola del quindicesimo secolo Marciano Greco Z.5 (= ms. 68 dell'inventario Rahlfs).<sup>8</sup> È stato quindi ipotizzato che i due manoscritti possano essere considerati testimoni di una recensione greca dell'Ecclesiaste anteriore alla revisione della Bibbia dei Settanta effettuata da Origene.<sup>9</sup> Rimane però da verificare ed eventualmente precisare tale ipotesi mediante confronto anzitutto tra i due codici, poi tra questi e altri testimoni del testo greco dell'Ecclesiaste.

---

<sup>7</sup> È noto che nel deserto di Giuda sono stati trovati frammenti di una traduzione greca dei dodici profeti minori diversa da quella dei Settanta, cronologicamente anteriore all'epoca di Aquila ma condotta secondo criteri fino a quel momento ritenuti inaugurati da quest'ultimo: Barthélemy 1963; Brock 1968; Tov 1995.

<sup>8</sup> Rahlfs 1914: 306s.

<sup>9</sup> Barton 1908: 8-11.

(c) Sulla base della testimonianza fornita da Girolamo nella lettera ai vescovi Cromazio ed Eliodoro, proemiale alla sua versione dei libri sapienziali nella Vulgata, è stata ipotizzata l'esistenza di un'antica traduzione latina del libro dell'Ecclesiaste, che Girolamo avrebbe rivisto: "Si cui sane Septuaginta interpretum magis editio placet, habet eam a nobis olim emendatam".<sup>10</sup> Con queste parole il santo sembra alludere a una revisione da lui effettuata su una precedente versione anonima, condotta – come tutte le traduzioni latine dell'epoca – sul testo greco dei Settanta. Non è detto però esplicitamente se il riferimento è a una preesistente versione *integrale* di tutti e tre i libri 'salomonici' (Proverbi, Ecclesiaste, Cantico). In caso affermativo, la traduzione dei libri sapienziali pubblicata nel 398, destinata a far parte di quello che sarebbe diventato per tutto il medioevo e l'età moderna il *corpus* della Vulgata, costituirebbe il terzo stadio dell'Ecclesiaste in lingua latina, mentre il testo riportato nei lemmi del commentario dello stesso Girolamo, pubblicato nel 389, ne costituirebbe la seconda fase.<sup>11</sup> Non è stato però verificato fino a che punto sia possibile individuare con sicurezza un'antica traduzione in latino dell'intero libro dell'Ecclesiaste indipendente dai lemmi del commentario geronimiano e anteriore a questo.

Le incertezze che caratterizzano questi e altri aspetti della tradizione dell'Ecclesiaste in greco e in latino – e che coinvolgono le fasi più delicate nella storia dell'esegesi del testo – sono dovute principalmente alla mancanza di due strumenti indispensabili, che per altri libri biblici esistono e si rivelano preziosi, vale a dire: (a) un'edizione critica del testo greco dell'opera, corredata di apparati esaurienti, nella collana *Vetus*

---

<sup>10</sup> Weber - Gryson 1994: 957,22s.

<sup>11</sup> Podechard 1912: 201-207; Di Fonzo 1967: 98-100.

*Testamentum Graecum*, in corso di pubblicazione a Göttingen;<sup>12</sup>  
(b) un'edizione critica delle testimonianze manoscritte e patri-  
stiche relative alle antiche versioni latine nella collana *Vetus  
Latina*, in corso di pubblicazione a cura dell'Abbazia di Beu-  
ron.<sup>13</sup>

## 2. Premessa metodologica

Per effettuare un'indagine sperimentale intesa a chiarire, dove possibile, qualcuna delle suddette questioni rimaste aperte, è necessario compiere i seguenti passi:

– ricollazionare i testi dell'Ecclesiaste greco tramandati dai manoscritti Vaticano e Marciano sopra citati, con la conseguente definizione dei rapporti intercorrenti tra loro;

– confrontare il testo noto ai manoscritti Vaticano e Marciano con quello di almeno alcuni tra i testimoni rilevanti della restante tradizione greca del libro, con lo scopo di verificare se si possano riconoscere gli interventi da parte di Origene e di altri;

– ricercare eventuali tracce di una versione latina integrale dell'Ecclesiaste anteriore agli interventi di Girolamo;

– precisare i rapporti tra le due redazioni latine geronimiane (i lemmi del commentario e la successiva traduzione entrata a far parte della Vulgata) e le versioni greche precedenti (Settanta, Aquila, Simmaco, Teodoziona).

Incrociando tra loro i dati così ottenuti si potranno intravedere le linee di sviluppo nell'interpretazione dell'Ecclesiaste durante i primi secoli della nostra era, linee che, convergendo infine – pur tra incertezze e faticosi ripensamenti – nell'inter-

---

<sup>12</sup> *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum* auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931-...).

<sup>13</sup> *Vetus Latina: die Reste der altlateinischen Bibel*, nach P. Sabatier neu gesammelt und in Verb. mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von der Erzabtei Beuron (Freiburg: Herder, 1949-...).

pretazione di Girolamo, per lungo tempo hanno influenzato l'esegesi medioevale e moderna dell'opera.

### 3. Il testo greco dei codici Vat. Gr. 1209 e Marc. Gr. Z.5

Il codice Vaticano Greco 1209 (= B) della Bibbia greca non ha bisogno di descrizione, essendo uno dei manoscritti biblici più noti e più studiati.<sup>14</sup> Ci limitiamo qui a ricordare che il codice B è stato talvolta identificato come uno dei cinquanta esemplari di Bibbie complete che sarebbero stati ordinati dall'imperatore Costantino al vescovo Eusebio di Cesarea e destinati ad altrettante chiese della nuova capitale da lui fondata. Se si considera degna di fede la testimonianza in merito fornita dallo stesso Eusebio (*Vita Const.* 4,36), è da presumere che gli esemplari utilizzati per la copia dei testi provenissero dalla biblioteca di Cesarea, dove era conservato il prezioso e antico fondo librario posseduto da Origene e poi dal vescovo Panfilo, di cui Eusebio si sentiva – ed era – successore ed erede. La copiatura dovrà essere effettuata nello *scriptorium* della stessa città e ad opera di copisti del luogo.<sup>15</sup>

L'interpretazione vulgata della nota affermazione di Eusebio e l'utilizzazione di essa in relazione ai codici Vaticano e Sinaitico<sup>16</sup> della Bibbia dà luogo a più di una perplessità:

---

<sup>14</sup> Cf. Cavallo (1967: 52-56); D'Aiuto *et al.* (2000: 122-124, con bibliografia ulteriore).

<sup>15</sup> Ved. T.C. Skeat in Elliott 2004: 109-242. In questo volume sono ripubblicati i numerosi contributi dedicati da Skeat tra il 1938 e il 2000 allo studio autotipico dei manoscritti biblici.

<sup>16</sup> A proposito dell'esistenza di altri esemplari oltre al Vaticano ricordiamo che da Skeat (ved. Elliott 2004: 193-242) è stata ipotizzata l'originaria destinazione anche del famoso codice Sinaitico (Londra, British Library, Add. 43725 =  $\aleph$ ) al gruppo dei cinquanta previsti. L'incompiutezza nella revisione del testo e nelle rifiniture del codice sembra indicare che, in corso d'opera, il

(a) l'esistenza di cinquanta chiese nella capitale già al tempo di Costantino non è dimostrabile né verosimile;

(b) l'epoca in cui il Vaticano e il Sinaitico furono trascritti appare successiva agli anni dell'imperatore Costantino;

(c) la confezione di copie di lusso di Bibbie complete sembra poco consona alle esigenze di singole chiese;<sup>17</sup>

(d) anche volendo accogliere l'interpretazione tradizionale della testimonianza di Eusebio, non è dato sapere se la costosa iniziativa promossa da Costantino fu portata a compimento, o se le finanze imperiali la sostennero soltanto in parte. È lecito infatti supporre che, per immaginabili ragioni economiche, solo alcuni dei cinquanta esemplari previsti avrebbero potuto essere realizzati. Il numero di capi di bestiame necessari a fornire le pergamene, di lavoranti addetti alla preparazione dei fogli, di amanuensi incaricati della copiatura e di revisori addetti alla correzione avrebbe richiesto un impiego di mezzi e uno sforzo finanziario difficilmente sostenibile anche per le casse dello stato.

L'ipotesi che siano stati realizzati solo alcuni esemplari appare quindi più verosimile dell'ipotesi di una effettiva realizzazione di tutte le cinquanta copie previste dal decreto imperiale e di una successiva perdita della quasi totalità di esse.

Il manoscritto Marciano Greco Z.5 (= 68 Rahlfs) è un codice in due volumi contenente l'intera Bibbia; il testo dell'Ecclesiaste si trova ai ff. 294v-297r. Fa parte del fondo librario donato dal cardinale Bessarione alla Repubblica di Venezia; come per altri manoscritti appartenuti al cardinale, la mano

---

volume – anche se esemplato esso pure, come il Vaticano, su modelli in alcuni casi di buona qualità testuale e con la collaborazione di valenti copisti, uno dei quali estensore anche di una parte dello stesso Vaticano – non sarebbe stato ritenuto adatto ad essere inviato a Costantinopoli.

<sup>17</sup> Parker 2010: 19-22.

che ha vergato la copia è identificabile con quella dello scriba Giovanni Rhosos.<sup>18</sup>

Per capire se questo manoscritto è effettivamente portatore di una recensione dell'Ecclesiaste greco assimilabile a quella di cui è testimone il Vaticano B, e se tra loro c'è un rapporto diretto, ho effettuato una collazione tra i due manoscritti. Nei casi in cui uno dei codici, in contrasto con l'altro, presenta una coincidenza significativa con altri testimoni antichi ho fatto ricorso agli apparati critici delle edizioni correnti di Swete<sup>19</sup> e Rahlfs,<sup>20</sup> che, anche se incompleti, possono fornire un orientamento di massima in merito alle prime fasi di trasmissione del testo.

È riportato qui di seguito un campionario selezionato delle diverse tipologie di varianti significative che sono state rilevate in sede di collazione.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Gregory 1900: 167 (per la parte contenente il Nuovo Testamento il codice Marciano è contrassegnato col n° 205 nella lista dei manoscritti neotestamentari ed è classificato tra i membri della 'Famiglia 1'); Devreesse 1954: 142 n. 4; Labowsky 1979: 45.433.

<sup>19</sup> Swete (1930, 3: 480-505) pubblica il testo di B e riporta in apparato le varianti dei codici in maiuscola Sinaitico (Ⲛ), Alessandrino (A) e Parigino (C, mancante da Qo 1,15 a 2,17).

<sup>20</sup> L'edizione Rahlfs - Hanhart (2006) pubblica un testo composito: tiene conto - oltre che, in alcuni casi, delle antiche versioni in siriano e in latino - di B, Ⲛ e A, segnalando con una crocetta in esponente l'esistenza di un codice in minuscola a sostegno della lezione di uno degli onciali.

<sup>21</sup> Non sono riportate le oscillazioni nelle accentazioni e nell'uso del -v efelcistico, nonché le varianti dovute a errori di omeoteleuto e omofonia. Per la numerazione dei versetti del cap. 7 sono state seguite le edizioni Swete dei Settanta e Weber - Gryson della Vulgata.

(a) coincidenze tra i mss. B e 68 contro i testimoni della restante tradizione:

- 1,7 οὐ̃ κAC: om. B68  
 2,17 πάντα B68: τὰ πάντα κA (C manca)  
 2,18 μοχθῶ B68: κοπιῶ κAC (è la traduzione di Aquila e Teodoziona)  
 2,20 τὴν καρδίαν B68: τῆ καρδίᾳ κAC  
 2,22 γίνεται ἐν B68: γίνεται κAC  
 3,3 οἰκοδομεῖν B68: -δομῆσαι κAC  
 3,10 σὺν πάντα B68: σὺν κAC  
 — τῶν ἀνθρώπων B68: τοῦ ἀνθρώπου κAC  
 3,11 σύμπαντα B68: σὺν κA σὺν πάντα C  
 3,17 καὶ εἶπα B68: ἐκεῖ εἶπον AC εἶπον κ  
 3,18 ἐκεῖ κAC: καὶ B68  
 3,19 οὐ συνάντημα B68: ὡς σ. κ σ. A  
 3,20 ἐπιστρέψει B68: -φει κAC  
 4,4 σύμπαντα... σύμπασαν B68: σὺν πάντα... σὺν πᾶσαν κA (C)  
 — ἀνδρὶ B68: ἀνδρὸς κA (C manca)  
 4,9 δύο B68 (e la versione di Simmaco): οἱ δύο κAC  
 4,10 ἐγεῖραι B68: τοῦ ἐγεῖραι κAC  
 4,16 ἐπ' αὐτῷ B68: ἐν αὐτῷ κAC  
 4,17 ποιεῖν B68: ποιῆσαι κAC  
 5,3 οὐκ ἔστιν B68: ὅτι οὐκ ἔστιν κAC (οὐ γὰρ ἔστιν Simmaco)  
 5,5 σῶν B68: σου κAC  
 5,7 ὑψηλὸς B68: ὅτι ὑψηλὸς κAC  
 5,12 εἰς κακίαν αὐτοῦ B68: ...αὐτῷ κAC (con Simmaco e Teodoziona)  
 5,15 τίς κAC: om. B68  
 5,18 αὐτῶν B68: αὐτὸν κA αὐτὸ C  
 — τοῦ<sup>1.2</sup> om. B68  
 5,19 οὐ πολλά B<sup>ac</sup>68: οὐκ ἄλλα B<sup>pc</sup> οὐ πολλάς κAC  
 6,1 ὑπὸ τὸν ἄνθρωπον B<sup>ac</sup>68: ἐπὶ τὸν ἄ. κ<sup>pc</sup>AC (Simmaco: παρὰ τοῖς ἀνθρώποις)



- 6,3 οὐ πλησθήσεται B68: οὐκ ἐμπλ- κAC  
 6,6 εἰς τόπον ἓνα πορεύεται B68 (τὸν τόπον): εἰς τόπον ἓνα  
 τὰ πάντα πορεύεται κ (-σεται) AC  
 6,7 ἀνθρώπου B68: τοῦ ἀ. κAC  
 6,8 τίς om. B68<sup>ac</sup>  
 7,2 γεννήσεως B68: γενέσεως κAC  
 7,4 ἀγαθυνθήσεται B68: ἀ. καρδία κAC  
 7,7 ἀκανθῶν B68: τῶν ἀ. κAC  
 7,12 κληρονομίας B68: -δοσίας κAC  
 — ἀργυρίου B68: τοῦ ἀ. κAC  
 7,15 σὺν τούτῳ συμφώνως τοῦτο B68: σὺν τοῦτο  
 σύμφωνον τούτῳ κAC  
 — οὐδὲν B68: μηδὲν κAC  
 7,16 τὰ πάντα B68: σὺν τὰ π. κAC  
 7,23 καρδία B68: καρδίαν κAC  
 7,24 ἐν σοφίᾳ B68: ἐν τῇ σ. κAC  
 8,4 τί ποιεῖς; B68: τί ποιήσεις; κAC  
 8,9 πᾶν τὸ ποίημα B68: πᾶν π. κAC  
 8,12 ἐστὶν B68: ἔσται κAC  
 8,14 ἐπ' αὐτοὺς B68: πρὸς αὐτοὺς κAC  
 8,16 γινῶναι B68: τοῦ γν. κAC  
 — ὀφθαλμοῖς B68: ἐν ὀ. κAC  
 8,17 σοφὸς B68: ὁ σ. κAC  
 — σύμπαν B68: σὺν πᾶν κAC  
 8,18 εἶδον B68: -δεν κAC  
 9,2 τὸν ὄρκον B68: τῶν ὄρκων κAC  
 9,10 ὅτι οὗ πορεύῃ B<sup>pc</sup>68 (συμπορεύῃ): ὅπου σὺ πορεύῃ  
 B<sup>ac</sup>κAC  
 9,11 δρόμος... πόλεμος B68: praem. bis ὁ κAC  
 — τῷ σοφῷ B68: τοῖς σοφοῖς κAC  
 — καὶ<sup>4</sup> B68: καὶ γε κAC  
 — σύμπασιν B68: τοῖς πᾶσιν κAC  
 9,12 καὶ γε καὶ B68: καὶ γε κAC

- καλῶ B68: κακῶ **NA om. C**  
 9,15 διασώση B68: -σώσει **NA C**  
 9,16 οἱ λόγοι αὐτοῦ οὐκ εἰσακούμενοι B68: λόγοι αὐτοῦ οὐκ εἰσιν ἀκούμενοι **NA C**  
 9,15 διασώση B68: -σώσει **NA C**  
 10,10 τῷ ἀνδρὶ οὐ σοφία B68: τοῦ ἀνδρείου σ. **NA C** (τοῦ ἀνδρὸς *rauci*)  
 10,13 ἐσχάτη B68: ἔ. στόματος **NA C**  
 10,13 ἄνθρωπος B68: ὁ ἄ. **NA C**  
 10,14 τί ὀπίσω B68: ὅτι ὁ. **NA C**  
 10,15 κακώσει B68: κοπώσει **NC** σκοτώσει **A**  
 10,17 ἐλευθέρων B68: -θέρου **NA C**  
 10,19 οἶνον καὶ ἔλαιον τοῦ εὐφρανθῆναι ζῶντας B68: οἶνος καὶ ἔλαιος εὐφραίνει ζῶντας **κ** οἶνος εὐφραίνει τοὺς ζῶντας **A** (om. τοὺς) **C**  
 10,20 ὁ τὰς πτέρυγας B68: ὁ ἔχων τὰς πτέρυγας **NA C**  
 11,1 ἐν πλήθει ἡμερῶν B68: ἐν πλ. τῶν ἡμ. **NA C**  
 11,3 πληθῶσιν B68: πληρωθῶσιν **NA C**  
 11,5 κυοφορούσης B68: τῆς κ. **NA C**  
 11,6 ἐν τῷ πρωὶ B68: ἐν τῷ πρωῖα **κ** πρωῖα **AC**  
 11,9 ἐν θράσει B<sup>ac</sup>68: ἐν ὀράσει B<sup>pc</sup>**NA C**  
 11,10 πάραγε B<sup>in ras</sup>68: παράγαγε **N<sup>pc</sup>AC** ἀπάγαγε **N<sup>\*</sup>**  
 — φθάσουσιν B68: -σωσιν **NA C**  
 12,2 ἐπιστρέψουσιν B68: -ψωσιν **NA C**  
 12,5 καὶ εἰς τὸ ὕψος B68: καὶ γε ἀπὸ ὕψους **NA C**  
 12,6 τὸ σχοινίον B68: σχοινίον **NA C**  
 — συντριβῆ τὸ B68: συνθλιβῆ **NA C**  
 — ἐπὶ τῇ πηγῇ B68: ἐπὶ τὴν πηγὴν **AC** ἐπὶ τὴν γῆν **κ**  
 12,9 ὅτι B68: καὶ ὅτι **NA C**

## (b) lezioni singolari di B:

- 1,5 ἀνατέλλων αὐτὸς **B: inv. ord. NA C68**  
 1,8 οὐκ πλησθήσεται **B: οὐκ ἐμπλησθήσεται NA C68**

- 1,13 γινομένων B: γενομένων κAC68  
 2,6 βλαστῶντα B: βλαστῶντα ξύλα κA68  
 2,8 ἐντρυφήματα υἰῶν ἀνθρώπων B: καὶ ἐντρυφήματα υἰῶν τοῦ ἀνθρώπου κA68  
 2,9 ἀπὸ ἔμπροσθεν B: ἔμπροσθεν κA68  
 2,10 εὐφροσύνης μου B: εὐφροσύνης κA68  
 2,12 παραφορὰν B: περιφορὰν κA68  
 2,15 ὅτι καὶ γε τοῦτο ματαιότης; διότι ὁ ἄφρων ἐκ περισσεύματος λαλεῖ B: διότι ἄφρων ἐκ περισσῶν λαλεῖ; ὅτι καὶ γε τοῦτο ματαιότης κA68  
 2,16 αἱ ἡμέραι ἐρχόμεναι B: ταῖς ἡμέραις ταῖς ἐρχομέναις κA (ἐπερχ-) 68  
 8,15 αὐτὸς B: αὐτὸ κAC68  
 10,1 ὁ λόγος B<sup>ac</sup>: ὀλίγον B<sup>pc</sup>κAC ὀλίγω 68  
 11,1 ἀπόστειλον – ὕδατος κAC68 (add. B<sup>mg</sup>): om. B\*

(c) lezioni singolari del ms. 68:

- 1,6 ἐπιστρέφει BκAC: ἐκπορεύει 68  
 1,7 οὐκ ἔσται BκAC: οὐκ ἔστιν 68  
 1,14 τὰ πάντα BκAC: πάντα 68  
 1,15 οὐ δυνήσεται ἀριθμηθῆναι BκA (τοῦ ἁ.): τοῦ ἀριθμηθῆναι 68  
 2,3 ἐπ' εὐφροσύνη BκA: -νην 68  
 2,9 καὶ<sup>1</sup> om. 68  
 2,11 καὶ<sup>5</sup> om. 68  
 2,12 ἐπελεύσεται BκA<sup>ac</sup>: ἀπελεύσεται κ<sup>pc</sup> ἐλεύσεται 68  
 — τὰ ὅσα ἐποίησεν B: σὺν ὅσα ἐποίησεν κ τὰ ὅσα ἐποίησαν A σὺν τὰ ὅσα ἐποίησαν 68 (σὺν τὰ ὅσα è la versione di Teodoziona)  
 2,15 εἶπον BκA: εἶπα 68  
 — περισσὸν Bκ<sup>ac</sup>: τότε π. κ<sup>pc</sup>A τὸ π. 68  
 2,24 φάγεται BκAC: φάγηται 68

- 3,1 τῷ παντὶ πράγματι B<sup>pc</sup>κAC: παντὶ πράγματι τῷ B<sup>ac</sup>  
παντὶ πράγματι 68
- 4,3 σὺν A: σὺν πᾶν BC<sup>vid</sup> σύμπαν 68 (κ manca)
- 4,4 εἶδον BκAC: ἴδου 68
- 5,3 καθὼς εὕξη B: καθὼς ἄν εὕξη κAC καὶ ὡς εὕξη 68  
— τοῦ ἀποδοῦναι αὐτήν BκAC: τοῦ ἀποδοῦναι δι' αὐτήν 68
- 5,5 τοῦ θεοῦ BκAC: θεοῦ 68
- 5,6 ὅτι σὺ BκAC: om. 68 (così anche la traduzione di Simmaco)
- 5,7 ὑψηλοῦ BκAC: -λὸς 68
- 5,15 ἀπελεύσεται BκAC: ἐπ- 68
- 6,3 καὶ<sup>1</sup> om. 68
- 7,3 πότου BκAC: τόπου 68  
— δώσει BκAC: δύσει 68
- 7,15 συμφώνως B: σύμφωνον κA συμφωνεῖ C σύμφωνος 68
- 7,27 σαγήναι καρδία BκAC: σφαγήναι καρδίαν 68
- 7,29 ἐπεζήτησεν BκC: ἀπεζ- 68 ἐζ- A
- 8,1 σοφία ἄνθρωπον φωτιεῖ BκAC: σοφία ἄνθρωπος φωτιεῖ  
68
- 8,3 πᾶν BκAC: om. 68
- 8,9 κακῶσαι αὐτόν κAC: κ. αὐτῷ 68
- 8,17 καὶ γε BκAC: καίτοι 68
- 9,2 ὡς<sup>1</sup> BκAC: καὶ 68
- 9,6 εἰς αἰῶνα BκAC: εἰς τὸν αἰῶνα 68
- 9,10 ὅπου σὺ πορεύῃ B<sup>ac</sup>κAC: ὅτι οὗ πορεύῃ B<sup>pc</sup> ὅτι οὗ  
συμπορεύῃ 68
- 10,8 καθαιροῦντα... δήξεται BκAC: καθαιροῦνται... λήξεται 68
- 10,9 διαπονηθήσεται BκAC: δαπαν- 68
- 10,10 πρόσωπον BκAC: πρὸς πρόσωπον 68
- 10,16 ἐν πρωίᾳ AC: πρῶτῃ 68 πρωίας κ
- 10,17 μακαρία σὺ B<sup>pc</sup>κAC: μακαρία B<sup>ac</sup> 68
- 11,1 ἐπὶ πρόσωπον κAC: ἐπὶ προσώπου 68 (B manca)
- 11,6 ἐν ἐσπέρα BAC: εἰς ἐσπέραν κ ἐν ἡμέρα 68
- 11,8 καὶ ἐὰν BκAC: ἐὰν 68

- 12,3 ἐν ἡμέρᾳ ἧ B $\kappa$ A: ἐν ἡμέρᾳ ἦν C ἐν ἡμέρᾳ οὗ 68  
 12,5 οἱ κοπτόμενοι B $\kappa$ AC: οἱ κοπιῶντες 68  
 12,11 συνθεμάτων BC: θεμάτων 68 συναγμάτων  $\kappa^{\text{ac}}$ A  
 συνταγμάτων  $\kappa^{\text{pc}}$

(d) coincidenze tra il ms. 68 e una parte della tradizione contro B e altri testimoni:<sup>22</sup>

- 1,7 εἰς τόπον B $\kappa$ AC: εἰς τὸν τόπον C68  
 1,11 οὐκ ἔσται αὐτοῖς μνήμη C68: ...αὐτῶν... B $\kappa$ A  
 1,14 σύμπαντα AC68: σὺν πάντα B $\kappa$   
 1,15 τοῦ ἐπικοσμηθῆναι  $\kappa^{\text{pc}}$ A (κοσμ-) 68: om. τοῦ  $\kappa^{\text{ac}}$ B  
 1,16 τοῦ λέγειν  $\kappa$ 68: τῷ λ. BA  
 1,17 ἐγὼ B $\kappa$ : om. A68  
 2,3 ὠδήγησέν με  $\kappa^{\text{pc}}$ 68: ὠδήγησεν B $\kappa^{\text{ac}}$ A  
 2,10 οὐχ ὑφεῖλον A68: οὐκ ἀφεῖλον B $\kappa$   
 2,16 σοφὸς  $\kappa$ 68: ὁ σοφὸς BA  
 2,21 ἄνθρωπος ῶ B $\kappa^{\text{ac}}$ 68: ἄ. ὃς  $\kappa^{\text{pc}}$  (e nella versione di Aquila) om. A  
 2,24 ἀνθρώπῳ BA68: ἐν ἄ.  $\kappa$  τῷ C  
 3,2 ἐκτίλαι  $\kappa$ 68: ἐκτείλαι BAC  
 4,1 γενομένης  $\kappa^{\text{ac}}$ A68: γιν- B $\kappa^{\text{pc}}$   
 4,4 αὐτὸ ζῆλος B $\text{pc}$ A68: τὸ ζ. B $\text{ac}$  $\kappa$ C  
 6,3 αἱ ἡμέραι AC68: ἡμέραι B $\kappa$   
 8,15 ἡμέρα  $\kappa$ 68: -ρας BAC  
 9,9 πᾶσαι ἡμέραι ἡμέραι ἀτμοῦ σου B $\text{ac}$ : πάσας ἡμέρας ματαιότητός σου  $\kappa$ C om. B $\text{pc}$ A68  
 11,4 σπεῖρει A68: σπερεῖ B $\kappa$ C

<sup>22</sup> Non sono stati elencati i casi in cui il ms. 68 concorda con B e con una parte della tradizione, in quanto non significativi ai fini della presente indagine.

## 4. Tracce di interventi sul testo greco dell'Ecclesiaste

Il campionario riportato sopra, pur essendo limitato a quattro testimoni in maiuscola risalenti al quarto e al quinto secolo e a un codice in minuscola copiato nel quindicesimo secolo, può fornire alcune indicazioni.

La parentela tra i codici Vaticano e Marciano trova conferma in oltre ottanta coincidenze, almeno la metà delle quali rilevanti, poiché coinvolgono il significato o la grammatica del testo. Una derivazione diretta del ms. 68 da B è però da escludere: si rilevano infatti più di trenta casi in cui il Marciano presenta lezioni divergenti dal Vaticano, e inoltre il primo stico di Qo 11,1, omesso da B, nel ms. 68 è presente.

Le coincidenze particolarmente numerose del Marciano con il Vaticano possono indurre a ipotizzare che il copista si sia servito di un esemplare paragonabile al codice B per età e qualità del testo; e poiché Giovanni Rhosos eseguì il lavoro a Costantinopoli, si è tentati di supporre che egli abbia avuto a disposizione un altro dei cinquanta esemplari commissionati da Costantino a Eusebio, un esemplare inviato nella capitale dell'impero come il Vaticano, ancora esistente nel quindicesimo secolo e poi scomparso. Questa ipotesi però, anche prescindendo dalle già ricordate difficoltà nell'utilizzazione della citata testimonianza di Eusebio, dopo un esame del campione di varianti attualmente a disposizione è insostenibile per i seguenti motivi:

(1) nella maggior parte dei casi significativi, in cui B e il ms. 68 concordano tra loro contro gli altri codici in maiuscola che abbiamo preso in considerazione, il loro testo risulta meno aderente all'ebraico rispetto a quello tramandato dal Sinaitico, dall'Alessandrino e dal palinsesto di Efrem, anzi si rivela talvolta erroneo: cf. 3,10.20; 4,4.16; 8,16.18; 9,11.12.16; 10,19.20; 11,3.9; 12,5.6;

(2) le circa cinquanta lezioni del ms. 68 che non concordano con nessuno dei quattro codici in maiuscola considerati, tenuto conto dell'accuratezza con la quale Rhosos mostra di aver svolto il suo lavoro, fanno supporre l'esistenza di uno o più esemplari intermedi tra il modello antico, possibile gemello di B, e l'antigrafo del ms. 68;

(3) si rilevano sedici casi che presentano un accordo significativo tra il ms. 68 e uno o due dei codici in maiuscola contro B e uno o due degli altri maiuscoli, e precisamente:

accordo C68: 1,7; 1,11;<sup>23</sup>

accordo AC68: 1,14; 6,3;

accordo A68: 1,15; 1,17; 2,10; 4,4; 9,9; 11,4;

accordo 868: 1,16; 2,3; 2,16; 3,2; 8,15;<sup>24</sup>

accordo 8A68: 4,1.

Sono queste le osservazioni (in modo speciale la terza) che, come abbiamo detto, contribuiscono a farsi un'idea delle fasi tardoantiche nella trasmissione del testo greco dell'Ecclésiaste nella recensione dei Settanta. Il modello da cui discende il ms. 68 rivela di appartenere a uno strato della tradizione che appare cronologicamente anteriore alla stesura dei grandi codici in maiuscola conservati: lo dimostra il suo accordo con l'uno o con l'altro di questi in contrasto con gli altri. Ma il confronto fra i testimoni mostra altresì che l'antichità del testo tramandato in modo diretto o indiretto da uno o più dei testimoni che abbiamo considerato non basta a garantire sempre e in modo aprioristico la bontà e l'autorevolezza delle lezioni di un determinato manoscritto o di un determinato gruppo di manoscritti. Se accogliamo l'ipotesi che il testo ebraico preso a base dal traduttore greco dei Settanta fosse sostanzialmente coincidente con quello giunto fino a noi, dall'esame

<sup>23</sup> Accordo nel riprodurre il significato dell'ebraico.

<sup>24</sup> Accordo in errore.

degli elenchi di varianti sopra riportati rileviamo che l'accuratezza della versione e il rispetto dell'originale sono prerogative di testimoni di volta in volta diversi.

Limitandoci a una scelta tra i casi più evidenti e più significativi, notiamo che la traduzione più fedele all'ebraico (e quindi, presumibilmente, la redazione originaria del testo greco dei Settanta) è tramandata dai mss.  $\aleph$ AC a 3,20; 4,16; 6,1; 8,16.18; 9,11.12.16; 11,3; 12,5.6. Ciò potrebbe indurre a credere che in tutti i passi suddetti i codici Sinaitico e Alessandrino, insieme al palinsesto di Efrem, sono portatori di correzioni effettuate da Origene in vista dell'edizione della sua Bibbia esaplare e alla luce del testo ebraico riportato nella prima colonna della stessa Bibbia, mentre gli altri due manoscritti, cioè il Vaticano e il Marciano, sarebbero, come è stato sostenuto,<sup>25</sup> i testimoni di una recensione preorigeniana del testo. Questo però è smentito dalla constatazione che il testo ebraico è reso correttamente da B e dal ms. 68 a 5,19; 7,23; 8,4.18; 10,17; dal solo B a 2,12; 10,1; dal solo ms. 68 a 1,7 (e nella versione di Simmaco); 5,3; 7,3; 10,9; da C e dal ms. 68 a 1,11; da A e dal ms. 68 a 11,4.

La visione d'insieme delineata dal campionario preso in esame rende dunque impossibile riconoscere una revisione sistematica del testo greco sulla base dell'ebraico (da parte di Origene o di altra personalità) in una determinata linea della tradizione con esclusione delle altre. È più verosimile che i codici Vaticano, Sinaitico e Alessandrino, il palinsesto di Efrem e l'antenato del codice Marciano siano il prodotto di fasi distinte nell'opera di trascrizione di esemplari tardoantichi del libro dell'Ecclesiaste, molto probabilmente conservati nella biblioteca di Cesarea e portatori a loro volta di varianti risalenti a momenti diversi e dovute a cause diverse.

---

<sup>25</sup> Podechard 1912: 207; Barton 1908: 10 (entrambi con rinvii alla bibliografia precedente).



Ad esempio, la frequente sostituzione della lezione “figli dell'uomo” (τοῦ ἀνθρώπου, come nell'ebraico e nella versione di Simmaco) con “figli degli uomini” (τῶν ἀνθρώπων) si presenta come l'intervento di una mano cristiana intesa a modificare un'espressione che è comune in ebraico e aramaico per dire “uomini”: è un intervento che, avendo presente un uso proprio del Nuovo Testamento, ha lo scopo di riservare al Cristo la forma al singolare.

Quanto alle lezioni come ἐν θράσει di B (poi corretto) e del ms. 68 a 11,9 in luogo di ἐν ὀράσει; λήξεται del ms. 68 a 10,9 in luogo di δήξεται; κληρονομίας di B e del ms. 68 a 7,12 in luogo di κληροδοσίας; ὀλίγον di B<sup>pc</sup>AC e ὀλίγω del ms. 68 a 10,1 in luogo dell'originario ὁ λόγος di B<sup>ac</sup>; ἄνθρωπον a 12,9 di tutti i manoscritti considerati in luogo di λαόν (presupposto dall'antica traduzione siriana e richiesto dal senso), esse mostrano di essere, insieme a molte altre, lezioni prodotte da errori di lettura di un antigrafo in maiuscola.

## 5. Il primo capitolo dell'Ecclesiaste nell'esegesi filologica di Girolamo

Per avere conferma della consistenza e circolazione di versioni greche e latine dell'Ecclesiaste fino all'epoca di Girolamo, e ancora nel corso della sua attività di esegeta, assumeremo con la funzione di *specimen* il cap. 1 del libro. Il materiale fornito dalla vecchia edizione Sabatier della *Vetus latina* (che per l'abituale confronto sinottico con la Vulgata presenta appunto i lemmi del commentario di Girolamo)<sup>26</sup> non allega molte testimonianze databili ad epoca pregeronimiana o comunque non direttamente debitrice dell'opera del santo; le stesse carenze presenta il materiale registrato nello schedario dell'abbazia di Beuron, che dedica la gran parte delle schede al

<sup>26</sup> Sabatier 1748: 352-373.

commento di Girolamo.<sup>27</sup> Il ridotto numero di testimonianze manoscritte e di citazioni patristiche dell'Ecclesiaste nei primi secoli della nostra era si spiega con la fisionomia problematica del libro e la difficoltà di proporre una lettura consona alla dottrina cristiana. Soltanto l'esegesi geronimiana aprì la strada a una sia pur prudente frequentazione da parte dei commentatori e predicatori tardoantichi e medioevali.<sup>28</sup>

Nel prologo al suo commento Girolamo dichiara di non aver seguito nessun testo in particolare (*nullius auctoritatem secutus sum*), attestando così l'esistenza di più di una versione dal greco. Subito dopo spiega il criterio che lo ha guidato nelle scelte testuali: "Ho tradotto dall'ebraico, attenendomi in prevalenza all'uso dei Settanta, ma soltanto nei luoghi in cui non presentavano molte differenze rispetto ai traduttori ebrei" (*De hebraeo transferens, magis me Septuaginta interpretum consuetudini coaptavi, in his dumtaxat, quae non multum ab hebraicis discrepabant*). Secondo il suo costume Girolamo chiama *hebraici* i traduttori inclusi accanto ai Settanta nella Bibbia esaplare (Aquila, Simmaco e Teodoziona), che nomina subito dopo. Esprendosi con queste parole egli dimostra di avere già presente il problema che lo tormenterà per molti anni ancora (ved. *Comm. Is.* 1,1), consistente da un lato nella necessità di rispettare il più possibile il testo dei Settanta, diffuso e universalmente accettato nelle chiese cristiane d'oriente e (in traduzione latina) d'occidente, dall'altro nell'esigenza scientifica di tenere conto dell'originale ebraico, a lui accessibile attraverso le traduzioni greche esaplari e spesso divergente dal dettato dei Settanta. La conferma si trova nelle parole conclusive del prologo: "Mi sono occasionalmente richiamato anche ad Aquila, a Sim-

---

<sup>27</sup> *Vetus Latina Database* 2002.

<sup>28</sup> Risolutiva fu, da parte del santo, l'identificazione dell'*Ecclesiastès* col Cristo, come è dichiarato a più riprese nel commentario.

maco e a Teodoziona, però soltanto in alcuni casi, perché non ho voluto scoraggiare lo studio del lettore con eccessive innovazioni; ma neppure ho voluto trascurare la sorgente della verità [scil. il testo ebraico] perdendomi, a mio malgrado, dietro rivoli di opinioni diverse” (*Interdum Aquilae quoque et Symmachi et Theodotionis recordatus sum, ut nec novitate nimia lectoris studium deterrerem, nec rursus contra conscientiam meam, fonte veritatis omissa, opinionum rivulos consecrarem*).

Nel commento all'intestazione del libro Girolamo annota che nell'Ecclesiaste la designazione dell'autore è diversa da quella che si legge in testa al libro dei Proverbi, pur trattandosi in entrambi i casi di re Salomone: “Nel libro dei Proverbi è scritto: ‘Proverbi di Salomone figlio di Davide re d’Israele’, mentre nell'Ecclesiaste è: ‘Parole dell'Ecclesiaste, figlio di Davide, re in Gerusalemme’. Qui è certamente superfluo ‘Israele’, che si trova non a proposito nei codici greci e latini”. La puntualizzazione finale (*superfluum quippe est hic Israhel, quod male in graecis et latinis codicibus invenitur*) è importante, perché lascia trapelare il giudizio critico del santo in merito all'accuratezza delle traduzioni basate sui Settanta.<sup>29</sup>

A Qo 1,2 Girolamo commenta: “Nel testo ebraico ‘vanità delle vanità’ è scritto *abal abalim*, che da tutti gli interpreti,<sup>30</sup> a eccezione dei Settanta, è stato tradotto ἀτμός ἀτμίδων o ἀτμῶν, quello che noi possiamo chiamare ‘vapore di fumo’ o ‘aura leggera’, che presto si dissolve”. ματαιότης ματαιότητων LXX fu reso alla lettera dai primi traduttori latini con *vanitas vanitatum* (spesso *vanitantium*, in molti mss. della Vulgata e in

<sup>29</sup> La lezione *Israhel*, mancante nell'originale ebraico, è penetrata per contaminazione dai testimoni della *Vetus latina* in alcuni codici della Vulgata (Θ<sup>1</sup>CXF).

<sup>30</sup> Cioè Aquila, Simmaco e Teodoziona.

alcuni padri)<sup>31</sup> e venne conservato da Girolamo. Invece ἀτμός ἀτμίδων (o ἀτμῶν, lett. “fumo di fumi”)<sup>32</sup> degli esaplari riproduce il significato fondamentale dell'originale ebraico, variamente approfondito e interpretato dalla cultura occidentale ebraica (Luzzatto 2011: “alito fuggente”), cristiana (Ravasi 1988: “immenso vuoto”) e laica (De Luca 1996: “spreco”), nei casi in cui ha voluto distinguersi dalla versione geronimiana. Questa però, potendo avvantaggiarsi della presenza in *vanitas* della radice di *vanus*, ‘vuoto’, è rimasta la più significativa, accolta dalla maggior parte degli interpreti cristiani e accettata ad es. anche da De Benedetti (2004: 24). Il *Midraš Qohelet* (ManCUSO 2004: 53) richiama esplicitamente l'immagine del vapore facendo riferimento a Sal 143,4.

Il lemma di Qo 1,3 è reso da Girolamo secondo il greco dei Settanta (Τίς περισσεΐα τῷ ἀνθρώπῳ ἐν παντὶ μόχθῳ αὐτοῦ ὧ μωχθεῖ ὑπὸ τὸν ἥλιον;): *Quid superest homini in omni labore suo, quo laborat sub sole?* (“Che cosa avanza a un uomo in ogni sua fatica in cui si affatica sotto il sole?”). Con *quid superest* è riecheggiato il concetto espresso da τίς περισσεΐα τῷ ἀνθρώπῳ dei Settanta; ma è reso spesso con *quae abundantia* dai testimoni della *Vetus latina* (è frequente nelle citazioni di Agostino). Nella Vulgata diventa *quid amplius* sotto l'influsso di τί πλέον di Aquila e Simmaco. L'ebraico *jitrōn*, frequente ed esclusivo del libro dell'Ecclesiaste, reca in sé anche il concetto di ‘vantaggio’ nel senso di ‘margine di guadagno’ (la sua radice indica ‘ciò che rimane’).<sup>33</sup> La figura etimologica (“fatica... si affatica”) è nell'ebraico (‘*āmālō... ya’āmōl*) ed è ripresa in greco (anche da Aquila: κόπῳ ὧ ἐκοπίασεν) e in latino.

<sup>31</sup> Ambrogio, *Expos. Lc.*, prol. 2; Agostino, *Conf.* 8,26; *Retract.* 1,7,4; *Civ. dei* 20,3; *Enarr. Ps.* 4,3,7, ecc.

<sup>32</sup> Cf. Pr 21,6; Is 57,13.

<sup>33</sup> Ravasi 1988: 68 e n. 3, con elenco di sinonimi e bibliografia ulteriore.

Il lemma del commento a Qo 1,4 presenta una forma testuale nota anche ad altri testimoni del passo: *Generatio vadit et generatio venit, et terra in saeculo stat* (LXX: Γενεὰ πορεύεται καὶ γενεὰ ἔρχεται, καὶ ἡ γῆ εἰς τὸν αἰῶνα ἔστηκεν).<sup>34</sup> Nel corpo del commento Girolamo scrive tra l'altro: "Mentre alcuni muoiono, altri nascono; e mentre non vedi più quelli che avevi visto, incominci a vedere quelli che non erano". Il santo appare condizionato dalla lettura concorde degli interpreti greci e latini (γενεά, *generatio*), che ha largamente influenzato anche i traduttori moderni. Ma l'ebraico *dôr* reca con sé anche l'idea della 'circularità', che ha indotto qualcuno a riconoscervi un riferimento ai cicli della natura<sup>35</sup>. Ancora nel corpo del commento Girolamo osserva: "Significativamente non dice: 'La terra perdura nei secoli', ma 'nel tempo'". La riflessione si basa sulla lettura *in saeculo*, che ricalca εἰς τὸν αἰῶνα LXX, di cui coglie l'accezione prima e letterale.<sup>36</sup> Nella Vulgata scriverà invece *in aeternum*, prendendo in considerazione l'interpretazione di Simmaco (αἰώνιος, 'eterna'), che rende meglio il significato dell'ebraico *'olam* ('perpetuamente', qui e in seguito: Qo 2,16; 3,14; 9,6).

A Qo 1,5, dove l'ebraico dice "al suo luogo arranca", il traduttore LXX rende εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ ἔλκει ("al suo luogo trascina"), forse per una lettura diversa dell'ebraico.<sup>37</sup> Aquila

<sup>34</sup> In particolare, la lezione *vadit... venit* è in comune con altri testimoni della *Vetus latina*, come Agostino (*Enarr. Ps.* 101,2,10), Ambrogio, ecc. Anche Gregorio Magno, che nelle sue opere maggiori tiene a utilizzare il più possibile la Vulgata – di cui, come è noto, promosse la diffusione fino alle isole britanniche –, in *Sept. Ps. paenit.* 5,33 usa questa lezione più arcaica.

<sup>35</sup> Così G.S. Ogden, cit. in Ravasi 1988: 77 n. 3. Forse questo suggerì a Diodati la traduzione: "Una età va via, ed un'altra età viene".

<sup>36</sup> Cf. Origene, *Comm. Rom.* 6,5: 'aeternum' praesentis saeculi tempus ostendit.

<sup>37</sup> שׁוֹבֵר in luogo di שׁוֹבֵר

usa invece il verbo εἰσπνεῖ (“aspira”), Simmaco e Teodoziona – forse per congettura – ἐπαναστρέφει (“ritorna”). Girolamo, che nel commentario mostra di conoscere le lezioni dei traduttori esaplari, nel lemma riporta la lezione *ad locum suum ducit*, dichiarando di aver seguito per questo la *vulgata editio*. Al momento di pubblicare anni dopo la propria versione dall'ebraico, opterà per *revertitur*, riconoscendosi implicitamente, come spesso altrove, debitore di Simmaco. Nelle citazioni del versetto che si leggono nel manoscritto Sangallensis 11<sup>38</sup> e in Agostino la forma verbale è ancora *ducit*, mentre Ambrogio usa la forma *trahit*, che denota più stretta aderenza ai LXX. È possibile che il Sangallensis, Girolamo nel lemma e Agostino abbiano attinto tutti e tre a una versione preesistente.

La stessa osservazione si può ripetere per Qo 1,6 (LXX: κυκλοῖ κυκλῶν, πορεύεται τὸ πνεῦμα), dove il Sangallensis, una glossa marginale della *Bibbia di Valvartera* (= Scor. 54.V.35),<sup>39</sup> Ambrogio e Girolamo (nel commentario e in altre opere) concordano nella lezione *girans girando vadit spiritus*. Nelle ultime righe del commento al versetto il santo, riportando la versione di Simmaco, offre una resa più fedele dell'originale: *Symmachus hunc locum ita interpretatus est: “Vadit ad meridiem et circuit ad boream, perambulans vadit ventus, et per quae circumierat revertitur ventus”*. Nella Vulgata cerca di migliorare il grado di leggibilità del testo allontanandosi sia dal testo ebraico che dai Settanta: *Lustrans universa circuitu pergit spiritus et in circulos suos regreditur*.

Qo 1,7 presenta nel lemma del commentario la forma di testo che riproduce il greco dei Settanta: *Omnes torrentes va-*

<sup>38</sup> St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 11, della seconda metà del sec. VIII: contiene *excerpta* in latino dell'Antico e del Nuovo Testamento, indipendenti dalla Vulgata.

<sup>39</sup> Ed. Mariano Revilla 1920.

*dund in mare, et mare non impletur. Ad locum de quo torrentes exeunt, illuc revertuntur, ut abeant* (“Tutti i torrenti vanno nel mare, e il mare non si riempie; al luogo dal quale i torrenti escono, là essi ritornano per allontanarsene”; LXX: Πάντες οἱ χεῖμαρροι πορεύονται εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔσται ἐμπιπλαμένη· εἰς τόπον οὗ οἱ χεῖμαρροι πορεύονται, ἐκεῖ αὐτοὶ ἐπιστρέφουσιν τοῦ πορευθῆναι). Nella Vulgata *non impletur* del lemma, sulla scorta di Simmaco (οὐ πλημμυρεῖ, “non si ingrossa”), diventa *non redundat*, più appropriato con riferimento al mare;<sup>40</sup> *ut abeant* del lemma, che interpreta τοῦ πορευθῆναι dei Settanta,<sup>41</sup> è chiarito nella Vulgata con *ut iterum fluant*. Nel commento al versetto il santo introduce una considerazione filologica: “Se non erro, senza una specificazione non si incontra in nessun passo della Scrittura la parola ‘torrente’ usata in senso positivo. Infatti ‘li disseterai al torrente della tua delizia (*voluptatis*)’ è detto con la specificazione ‘della delizia’.<sup>42</sup> Invece presso il torrente Cedron si consuma il tradimento del Salvatore, e presso il torrente Chorath, che finisce esso pure per prosciugarsi, si nasconde Elia durante la persecuzione”. In questa annotazione si rilevano da parte di Girolamo due inesattezze: in primo luogo nelle numerose ricorrenze scritturistiche il vocabolo *torrens* ha spesso valenza positiva o neutra, e in secondo luogo il racconto biblico a proposito di Elia non parla di una ‘persecuzione’, ma di un periodo di siccità – a meno che *persecutio* non sia usato qui in senso traslato,

<sup>40</sup> Cf. Ps.-Plutarco, *Placit. philos.* 3,17.

<sup>41</sup> La stessa forma del lemma è usata da Girolamo in *Comm. Ez.* 1 e in *Comm. Hab.* 2.

<sup>42</sup> Il testo critico del salmo legge *voluntatis*, che comunque non smentisce il ragionamento di Girolamo: la lezione *voluptatis* (τῆς τρυφῆς LXX) è tramandata dai codici della recensione alcuiniana della Vulgata e trova sostegno nella lezione *deliciarum tuarum* adottata da Girolamo nella versione del Salterio *iuxta Hebraeos*.

riferito cioè all'intendimento di JHWH piuttosto che ai suoi effetti. L'osservazione riguardante l'accezione negativa della parola *torrens* è di fatto vanificata dalla nuova traduzione che Girolamo appronta per la futura Vulgata, dove, sotto l'influsso della versione di Simmaco (ποταμοί), opta per *flumina*.

Sull'interpretazione di Qo 1,8 dovremo tornare nel successivo § 5. Riportiamo per ora le forme testuali da confrontare tra loro. LXX: Πάντες οἱ λόγοι ἔγκοποι· οὐ δυνήσεται ἀνήρ τοῦ λαλεῖν, καὶ οὐκ ἐμπλησθήσεται ὄφθαλμὸς τοῦ ὄραν, καὶ οὐ πληρωθήσεται οὖς ἀπὸ ἀκροάσεως; lemma del commentario: *Omnes sermones graves, non poterit vir loqui; non satiabitur oculus videndo et non implebitur auris auditu* ("Tutti i discorsi sono pesanti, un uomo non potrà parlare; non si sazierà l'occhio nel vedere e non si riempirà l'orecchio nell'udire"); Vulgata: *Cunctae res difficiles: non potest eas homo explicare sermone, non saturatur oculus visu, nec auris impletur auditu*. Il testo ebraico, come vedremo più avanti, è stato variamente inteso dagli interpreti antichi e moderni, principalmente a causa dell'ambiguità dell'ebraico *devarim*, che significa sia 'parole' che 'cose'. Nel lemma Girolamo segue sostanzialmente i Settanta; nella Vulgata propone, sulla base di Simmaco (ἀδύνατόν ἐστιν ἄνθρωπον ἐκνικῆσαι λέγοντα), un'interpretazione diversa.

Il lemma del commento a Qo 1,9 presenta una forma di testo che troviamo anche nel ms. Sangallensis 11, in Agostino, *Civ. dei* 12,14; Cassiano, *Coll.* 8,21 e nell'*Ep.* 124,9 dello stesso Girolamo: *Quid est quod fuit? Ipsum quod erit. Et quid est quod factum est? Ipsum quod fiet. Et non est omne recens sub sole* ("Che cosa c'è che già è stato? Lo stesso che sarà. E che cosa c'è che già è accaduto? Lo stesso che accadrà. E non c'è niente di recente sotto il sole"). Ciò permette di ipotizzare anche in questo caso l'esistenza di una versione latina circolante anche al di fuori della tradizione del commentario. Nella Vulgata (*Nihil sub sole novum*) la sostituzione di *recens* (πρόσφατον LXX: entrambi i vocaboli, il greco e il latino, significano originariamente 'fre-



sco, appena macellato’) con *novum* tiene conto di *καινόν* di Aquila e Simmaco.

Dopo aver riportato il testo del lemma relativo a Qo 1,10 (*Estne verbum de quo dicatur: Vide, hoc novum est? Iam fuit in saeculis quae fuerunt ante nos* [“C’è forse parola di cui si possa dire: Guarda, questa è nuova? È già stata nei secoli che furono prima di noi”), che ricalca i Settanta (“Ὅς λαλήσει καὶ ἐρεῖ· Ἴδὲ τοῦτο καινόν ἐστιν; ἤδη γέγονεν ἐν τοῖς αἰώσιν τοῖς γενομένοις ἀπὸ ἔμπροσθεν ἡμῶν”), Girolamo interviene con una osservazione critica: “Questo è stato tradotto in modo più chiaro da Simmaco: ‘Credi forse che c’è chi possa dire: Guarda, questo è nuovo? Già è accaduto nel tempo che fu prima di noi’. Coincide con quello che ha detto prima, che nel mondo non accade niente di nuovo e che non c’è nessuno che possa venir fuori a dire: ‘Ecco, questo è nuovo’, dato che tutto quello che si è creduto di indicare come cosa nuova, già è stata nei secoli passati”. Trapepla da queste parole il disagio di chi si trova davanti a un testo (sia in greco, sia in latino) che ha una circolazione consolidata, anche se è interpretabile in maniera più soddisfacente. Al momento di approntare la propria traduzione, destinata a entrare nel *corpus* della Vulgata, Girolamo interverrà in maniera più decisa: *Nec valet quisquam dicere: Ecce, hoc recens est. Iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos.*

Il lemma del commento a Qo 1,11 si presenta come segue: *Non est memoria primis, et quidem novissimis quae futura sunt non erit eis memoria<sup>43</sup> apud eos qui futuri sunt in novissimo* (“Non c’è memoria per le cose che furono le prime, e anche per quelle che saranno le ultime non vi sarà per esse memoria presso co-

---

<sup>43</sup> Nella Vulgata userà *recordatio* in sostituzione del più comune *memoria*, riecheggiando il lessico ciceroniano (cf. in particolare *Or.* 1,2,4: *ultimi temporis recordatio et proximi memoria*, dove si rileva la sostanziale intercambiabilità tra i due vocaboli).

loro che saranno alla fine”). Girolamo osserva però che il significato del testo dei Settanta (Οὐκ ἔστιν μνήμη τοῖς πρώτοις, καί γε τοῖς ἐσχάτοις γενομένοις· οὐκ ἔσται αὐτοῖς μνήμη μετὰ τῶν γενησομένων εἰς τὴν ἐσχάτην [“Non c’è memoria per i primi, e invero per quelli che saranno gli ultimi non vi sarà memoria per essi insieme a coloro che saranno alla fine”]), corrisponde al noto detto evangelico per il quale coloro che in questo mondo sono i primi saranno fra tutti gli ultimi. In realtà, quella di Girolamo è solo una delle interpretazioni possibili del testo dei Settanta, che l’autore ha adattato con l’intento di permettere il confronto col passo evangelico.

Il lemma di Qo 1,13 e la prima parte del commento richiedono di essere riportati in originale: *Et dedi cor meum ad inquirendum et considerandum in sapientia de omnibus quae fiunt sub sole. Hanc occupationem malam dedit deus filiis hominum, ut occuparentur in ea.* “Verbum anian Aquila, Septuaginta et Theodotion περισπασμόν similiter transtulerunt, quod in *distentionem* latinus interpres expressit, eo quod in varias sollicitudines mens hominis distenta lanietur. Symmachus vero ἀσχολίαν, id est *occupationem* transtulit. Quia igitur saepius in hoc volumine nominatur, sive *occupationem*, sive *distentionem*, sive quid aliud dixerimus, ad superiorem sensum cuncta referantur”. Girolamo riporta in caratteri latini l’ebraico ‘inyan, un vocabolo proprio dell’Ecclesiaste (è anche a 2,23.26 e a 5,2), che nella sua radice reca l’idea della fatica (Diodati: “occupatione molesta”), ed è tradotto da Simmaco con ‘impegno’, ‘occupazione’ (ἀσχολίαν), seguito qui da Girolamo. Gli altri traduttori greci sono stati concordi nel rendere invece con ‘spasimo’ (περισπασμόν), un vocabolo che nei LXX torna a Qo 2,23.26; 3,10; 4,8; 5,2.13; 8,16 e richiama la ‘tensione’ in tutti i sensi dell’italiano. Per questo l’anonimo traduttore latino ricordato qui dal santo, e da lui talvolta preferito nel riprendere la citazione (*Adv. Iov.* 1,13), opta per *distentio*. Mi sembra comunque di poter riconoscere in questo passo un’attestazione, da

parte di Girolamo, dell'esistenza di una versione dell'Ecclesiaste anteriore al suo commento.

Nel presentare il lemma di Qo 1,14 (*Vidi universa opera, quae facta sunt sub sole, et ecce omnia vanitas et praesumptio spiritus* ["Ho visto tutte quante le azioni compiute sotto il sole, ed ecco, sono tutte vanità e presunzione dello spirito"]), Girolamo si sofferma a discutere il significato della parola ebraica *rě'ût*, per tradurre la quale Aquila e Teodoziona hanno usato il vocabolo *νομήν*, Simmaco *βόσκησιν*. "I Settanta invece, scrivendo *προαίρεσιν*,<sup>44</sup> – egli continua – hanno reso il significato non dell'ebraico, bensì dell'aramaico. Sia *νομή* che *βόσκησις* sono vocaboli che si riferiscono alla pastura; *προαίρεσις* significa 'desiderio' piuttosto che 'presunzione'. Le oscillazioni riscontrabili nelle versioni greche, nelle interpretazioni di Girolamo e nelle versioni moderne derivano dall'incertezza nel significato da attribuire al vocabolo ebraico, a seconda della radice a cui è stato ricondotto:<sup>45</sup> (a) 'lacerazione', quindi 'afflizione';<sup>46</sup> (b) 'nutrimento';<sup>47</sup> (c) 'desiderio', come nell'aramaico di Esd 5,17; 7,18;<sup>48</sup> (d) 'compagna', come in Es 11,2; Est 1,19; Is 34,15s.<sup>49</sup> Qui, come in tutto il libro, l'ambiguità è accresciuta dal signifi-

<sup>44</sup> LXX Εἶδον σὺν πάντα τὰ ποιήματα, τὰ πεποιημένα ὑπὸ τὸν ἥλιον, καὶ ἰδοὺ τὰ πάντα ματαιότης καὶ προαίρεσις πνεύματος.

<sup>45</sup> Cf. Luzzatto 2011: 26; Ravasi 1988: 103s.; Goodrich - Miller 2012: 159.

<sup>46</sup> Knobel (1991: 22): "rottura dello spirito"; Diodati (1999: 422): "tormento di spirito"; Vaccari (1950: 92): "affanno di spirito", richiamando il parallelo con Qo 2,21.

<sup>47</sup> Mancuso (2004: 92): "pascolar vento"; Ceronetti, con un processo di inversione semantica (1970: 149): "fame di vento"; (1988: 5): "vento che ha fame"; (2001: 29) "soffio che ha fame".

<sup>48</sup> Luzzatto (2011: 35): "è come inseguire il vento"; Leanza (1978: 86): "caccia al vento".

<sup>49</sup> De Luca (1996: 25 e n. 22): "compagna di vento".

cato della parola ebraica *ruah*, che significa 'vento', 'respiro', ma anche, nelle letture cristiane, 'spirito', una polivalenza che si può ritrovare in parte nei corrispondenti greco (πνεῦμα) e latino (*spiritus*), ma non nell'italiano. Per contrastare la lettura spirituale da parte cristiana Aquila sostituisce ἄνεμος ('vento') a πνεῦμα dei Settanta qui e a 1,17; 2,11; 6,9. Il senso originario dell'ebraico, che ritorna a 2,11.17.26; 4,4.6; 6,9, sembra essere: "fame di vento".<sup>50</sup> La parola *praesumptio*, che Girolamo usa nel lemma sotto l'influsso di Simmaco, ma abbandonerà nella Vulgata,<sup>51</sup> vuol essere un calco del greco προαίρεσις (lett. 'preferenza'). Conoscono questa lezione Agostino (*Serm. dom.* 1,3) e Priscilliano.

Il lemma relativo a Qo 1,15 è riportato nella forma seguente: *Perversus non poterit adornari et imminutio non poterit numerari* ("Il distorto non si potrà abbellire, e la deficienza non si potrà contare"). Girolamo nel dettato segue il testo dei Settanta (Διειστραμμένον οὐ δυνήσεται τοῦ ἐπικοσμηθῆναι, καὶ ὑστέρημα οὐ δυνήσεται τοῦ ἀριθμηθῆναι), ma nel tradurlo e nel commentarlo interpreta come sostantivo maschile (*perversus*) quello che nel contesto dell'originale ebraico (e anche nella versione greca) è un neutro: "Chi è stato distorto non potrà essere abbellito se non sarà prima corretto [...] Non è detto distorto se non chi è stato deviato dalla retta via. Questo è contro gli eretici, i quali insinuano certi modi di comportarsi che non consentono di guarire". Va osservato che anche Agostino (*Contra Parm.* 2,16,35, dove ricorre la stessa forma testuale usata da Girolamo nel lemma) e il *Midraš*<sup>52</sup> presuppongono il rife-

<sup>50</sup> Così, sulle orme di Ceronetti, Ravasi (1988: 103s.), che segnala una serie di passi biblici in cui ricorre la stessa immagine: Gb 15,2; Os 12,2; Is 41,29; Ger 22,22; Pr 27,16; Sir 34,2.

<sup>51</sup> *Vidi quae fiunt cuncta sub sole, et ecce universa vanitas et afflictio spiritus.*

<sup>52</sup> *Qoh. Rabb.* 1,34 (Mancuso 2004: 93-95).

rimento a esseri umani, non a un concetto astratto. Il Predicatore cita probabilmente un proverbio popolare, che riecheggerà anche a 7,13.<sup>53</sup> La Vulgata (*Perversi difficile corriguntur, et stultorum infinitus est numerus*) presenta una parafrasi della traduzione proposta nel lemma piuttosto che una versione basata su un testo diverso.<sup>54</sup>

Il lemma di Qo 1,17 propone per le ultime parole del versetto due lezioni diverse: *Et dedi cor meum ut nossem sapientiam et scientiam, errores et stultitiam: cognovi quia et hoc est pastio ventii, sive praesumptio spiritus*. Sono dunque richiamate, rispettivamente, le lezioni di Simmaco (νομή ἀνέμου) e dei Settanta (προαίρεσις πνεύματος).

## 6. Evoluzione nell'interpretazione del libro dell'Ecclesiaste

La ragione della molteplicità di potenziali significati che si rileva nelle varianti dei testimoni greci, nelle differenti versioni dei traduttori esaplatari e nelle diverse scelte che hanno lasciato traccia nelle versioni latine è dovuta alla stessa natura del testo, a partire dalla sua impostazione: il destino di ambiguità e indeterminatezza, che ha accompagnato il libro e in ogni epoca ha sconcertato lettori, copisti e traduttori, è insito già nella sua misteriosa origine.

Una parte cospicua del testo (la delimitazione di essa è oggetto di perdurante discussione e incertezza) risale a un anonimo personaggio che ha ricevuto dai primi raccoglitori delle sue parole l'appellativo onorifico di "Qohelet", derivante

<sup>53</sup> Cf. *Lex. Suid.* ξύλον ἀγκύλον οὐδέποτε ὀρθόν (cit. in Podechard 1912: 252). Erri De Luca (1996: 25), richiamandosi a Gb 8,3; 19,6; 34,12; Am 8,5; Lam 3,36, interpreta il riferimento a un torto giuridico, e traduce: "Un torto fatto non potrà raddrizzarsi".

<sup>54</sup> Podechard 1912: 252s.; Di Fonzo 1967: 141. Vaccari (1950: 92) seguì la stessa strada: "...sul deficiente non si può contare".

dal verbo *qahal*, “convocare”.<sup>55</sup> Il personaggio è un'autorità che si rivolge a un'adunanza di ascoltatori: il contesto sembra essere scolastico. L'autore ha presenti le tradizioni di Israele – mosaica, profetica, sapienziale –, che riconsidera alla luce dei tempi mutati e degli eventi accaduti: il risultato è una riflessione, disincantata ma permeata di saggezza, frutto di osservazione attenta e di consapevolezza dei limiti dell'uomo.

L'ortodossia rabbinica, però, dovè fin da subito provvedere a una revisione del testo con una serie di interventi correttori, chiarificatori, modificatori che sono penetrati per tempo nella redazione primitiva e non sono più distinguibili dal nucleo originario; e anche in seguito, pur dopo la definizione del testo, continuò a interrogarsi su ogni versetto dell'opera. Per ricordare un solo caso emblematico, riprendiamo in esame il v. 8 del cap. 1, che nel testo masoretico recita, alla lettera: “Tutte le parole faticose, non può un uomo parlare”;<sup>56</sup> ma l'ebraico *devarim*, come abbiamo detto, significa ‘cose’, oltre che ‘parole’. L'autore della versione greca entrata a far parte del *corpus* dei Settanta vi riconobbe un riferimento alle ‘parole’, o piuttosto ai ‘discorsi’ (οἱ λόγοι), e così anche Simmaco e Aquila. La stessa interpretazione dei traduttori greci si ritrova nel *Midraš* (“Tutte le parole stancano, l'uomo non riesce a parlare”).<sup>57</sup> Il *Targum* aramaico parafrasa: “I profeti antichi si stancarono con tutte le cose che saranno nel mondo, ma non riuscirono a venirne a capo”.<sup>58</sup> In epoca moderna le versioni rabbiniche

---

<sup>55</sup> La forma grammaticale dell'appellativo è di genere femminile, ma questo non rappresenta un problema: anche nella lingua italiana è noto l'uso del femminile per i titoli onorifici (“Eccellenza”, “Eminenza”, “Signoria”, “Santità”).

<sup>56</sup> Beretta 2008: 61 (trad. di M. Biglino).

<sup>57</sup> Mancuso 2004: 74.

<sup>58</sup> Knobel 1991: 20.

tendono a divergere da quelle dei greci nell'interpretazione di *devarim*. Infatti Aldo Luzzatto legge: "Tutte le cose si stancano, l'uomo non può parlare",<sup>59</sup> e Amos Luzzatto: "Tutte le cose si esauriscono, l'uomo non può parlarne compiutamente".<sup>60</sup>

Oscillazioni si riconoscono nelle scelte interpretative in ambito cristiano. Girolamo nel lemma del commentario che abbiamo citato sopra, § 4, scrive: "Tutti i discorsi sono pesanti, un uomo non potrà parlare". Nel momento di confrontarsi con l'ebraico, opta per la versione parafrastica che leggiamo nella Vulgata, dove riesce a tenere insieme entrambe le accezioni di *devarim*: "Tutte le cose sono difficili: un uomo non può spiegarle con la parola". Gli sono debitori, ciascuno a suo modo, Vaccari: "Ogni cosa non fa che affaticarsi quanto nessuno saprebbe dire",<sup>61</sup> e Di Fonzo: "Tutte le cose si affaticano, e uno non finirebbe di discorrerne".<sup>62</sup> Una svolta chiarificatrice nella linea di ispirazione cattolica è impressa da Ravasi: "Tutte le parole sono logore e l'uomo non può più usarle".<sup>63</sup> In ambito riformato si registra uno dei rari casi di divergenza tra i due maggiori interpreti della Bibbia in lingua italiana. Diodati (1999: 421): "Ogni cosa s'affatica più che l'huomo non può dire"; Luzzi (1925: 154): "A parlar di tutto questo c'è da stancarsi; uno non può tutto enumerare".

Meritano attenzione le versioni proposte dagli scrittori laici, i quali, esenti da condizionamenti dottrinali e liberi da vincoli dogmatici, in questo come in molti altri casi cercano di arricchire e approfondire la scabra durezza dell'ebraico. Propongo soltanto due esempi, diversamente significativi: il pri-

---

<sup>59</sup> Luzzatto 1967: 216.

<sup>60</sup> Luzzatto 2011: 34.

<sup>61</sup> Vaccari 1950: 91.

<sup>62</sup> Di Fonzo 1967: 130.

<sup>63</sup> Ravasi 1988: 73.

mo perché permette di seguire l'evolversi nel tempo della riflessione di un sensibile interprete; il secondo perché mostra la chiarezza che un approccio filologico permette di conseguire.

Il poeta e saggista Guido Ceronetti lavorò sul testo dell'Ecclesiaste per tutta la vita, ritornando incessantemente sulle proprie traduzioni. Tre tappe del lavoro furono date alle stampe ed è perciò possibile confrontarle, rilevandone nelle sfumature l'evoluzione e, nello stesso tempo, il progressivo arricchimento di significato: “Si stanca qualsiasi parola / Di più non puoi fargli dire” (1980);<sup>64</sup> “In tutte le parole è fatica / Un uomo non basta a dirle” (1988);<sup>65</sup> “C'è sforzo in ogni parola / L'uomo pena nel dire” (2001).<sup>66</sup>

Il semitista Paolo Sacchi curò nel 1971 per la collana «Nuovissima versione della Bibbia» una traduzione dell'Ecclesiaste con ampia introduzione e ricco commento. Questo volume, giunto nel 1998 alla sesta edizione, rappresenta tutto un contributo più notevole al *corpus* cui fu destinato. Nell'interpretazione del versetto di cui ci stiamo occupando Sacchi, dimostrando totale indipendenza dagli esegeti antichi e moderni che lo hanno preceduto, prende in considerazione la polivalenza semantica della parola *dāvār* soltanto per escludere senza esitazione il significato di “cosa”, e adducendo per questo due ragioni: in primo luogo il senso incongruente che dà la traduzione: “Ogni cosa stanca” in rapporto a quello che è detto nella parte successiva del versetto (“l'occhio non si sazia di ciò che vede”); in secondo luogo la presenza del verbo *dibber* (“parlare”) nel secondo emistichio, che riprende la radice di *dāvār* e nella forma *l'dabbēr* dà il significato di “parlare compiutamente”. Queste osservazioni, spiegate in modo esauriente

---

<sup>64</sup> Rist. in appendice a Ceronetti 2001: 148.

<sup>65</sup> Ceronetti 1988: 4.

<sup>66</sup> Ceronetti 2001: 28.



in nota, portano a una interpretazione del passo che appare la più consona al modo di ragionare e di esprimersi dell'antico sapiente: "Ogni discorso resta a mezzo, ch  l'uomo non riesce a concluderlo".<sup>67</sup>

È difficile ritornare allo strato pi  antico del testo, scavalcando le letture greche e latine che hanno condizionato gran parte delle riletture successive. Ridare la parola all'ebreo Qohelet per chiedergli: "In conclusione, che cosa vuoi insegnarci?",   ancora pi  difficile.

Forse la sintesi pi  efficace dell'ammaestramento contenuto nel nucleo originario del libro si pu  trovare formulata – inconsapevolmente, e perci  in modo pi  sorprendente ed efficace – in una pagina di Meša Selimovi , romanziere serbo del Novecento, in apparenza estraneo alla tradizione biblica ebraica e cristiana, ma investigatore sensibile e attento dell'essenza religiosa della vita umana: "Sei destinato a vivere qui' mi grid  'e allora vivi! E vivi il meglio possibile, ma in modo da non dovertene vergognare'".<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Sacchi 1998: 117s. Non mi soffermo sulla traduzione letterale di Erri De Luca (1996: 23), che volutamente, secondo il suo costume, rende la scarna lettera del testo masoretico: "Tutte le parole stancano, non potr  un uomo parlare".

<sup>68</sup> Selimovi  2008: 118.

## II. NUOVO TESTAMENTO



#### 4. FILOLOGIA NEOTESTAMENTARIA E FILOLOGIA BIZANTINA: RIFLESSIONI SULLE PROBLEMATICHE COMUNI E GLI INDIRIZZI RECENTI

Le moderne tendenze della ricerca nel campo della filologia del Nuovo Testamento mettono sempre più in rilievo i punti di contatto tra questa materia e le altre discipline filologiche. Le pagine che seguono hanno lo scopo di proporre alcune considerazioni intorno al contributo reciproco che le filologie neotestamentaria e bizantina possono dare ai rispettivi modi di affrontare problemi comuni, inerenti allo studio della trasmissione dei testi e alla maniera per realizzarne e adoperarne le edizioni.

Le presenti riflessioni da un lato nascono dalla lettura di alcuni saggi di studiosi del Nuovo Testamento e della sua tradizione testuale, dall'altro sono il frutto di molti anni di lavoro nella pratica ecdotica applicata ai testi bizantini. Poiché si è trattato del confronto con una bibliografia, come è quella neotestamentaria, assai ricca e in continuo fecondo arricchimento, e con una letteratura, come è quella bizantina, che si estende lungo l'arco di un millennio sopra una vasta area geografica e interessa numerosi e diversi generi letterari, è inevitabile che la materia ripresa qui di seguito come corredo esemplificativo e spunto di discussione abbia carattere soggettivo e sia evocata esclusivamente dall'esperienza personale. Mi auguro che l'esposizione conservi anche in questo modo una qualche utilità come suggestione per altri approfondimenti e come contributo alla illuminazione delle nuove traiettorie emergenti nella pratica delle due discipline, che costituiscono l'oggetto della nostra attenzione.

##### 1. Intersezioni e convergenze

I testi composti e tramandati in lingua greca durante gli undici secoli compresi tra l'anno della fondazione di Costantinopoli (330) e l'anno della sua caduta in mano turca (1453) so-

no in massima parte caratterizzati, come è noto, da una lingua che è fortemente improntata al greco delle Scritture, o 'greco biblico'. Quelli che noi definiamo 'bizantini', cioè i sudditi dell'impero romano d'Oriente e coloro che durante il medioevo vissero nelle regioni che un tempo ne avevano fatto parte, imparavano a leggere e a scrivere sulla Bibbia. Studiavano, è vero, anche i testi classici, e Omero rappresentava, insieme al libro dei Salmi, uno dei capisaldi dell'istruzione primaria; ma l'elemento costitutivo della lingua usata nella prassi burocratica, amministrativa e giudiziaria era, per la maggior parte della popolazione alfabetizzata, il greco biblico. Inoltre occorre tenere presente che proprio ad alcuni esponenti della società bizantina alfabetizzata, in prevalenza chierici e monaci, rimase affidata per molti secoli la trasmissione materiale dei testi sacri.<sup>1</sup>

I due elementi che abbiamo appena ricordato – la lingua greca bizantina e i copisti bizantini – possono bastare da soli a rendere immediatamente visibile il fecondo processo di interazione e di reciproco influsso esistente tra le due discipline di cui stiamo parlando. È un processo che dagli addetti ai lavori è conosciuto ed è tenuto costantemente da conto. Così il filologo che studia la lingua elaborata e dotta della storiografia e della retorica di corte a Bisanzio sa che i riecheggiamenti dagli autori antichi e le variazioni su temi e vocaboli omerici continuamente si intrecciano ad allusioni bibliche facenti parte di un unico sterminato cifrario, il quale chiede di essere interpretato. Da parte sua il filologo neotestamentario sa che, per valutare in modo adeguato un testimone manoscritto del testo e ricollocarlo nell'ambito cronologico e culturale dal quale proviene, è necessaria la conoscenza del mondo bizantino e della sua storia.

---

<sup>1</sup> Kazhdan 1983: 53-90.

Il celebre codice Vaticano (B) della Bibbia greca, ad esempio, appartiene alla biblioteca dei papi, ma la prima notizia di ciò si trova nell'inventario del 1475, e le moderne ricerche hanno permesso di formulare l'ipotesi che il manoscritto sia stato offerto in dono alla Sede apostolica dalla delegazione bizantina partecipante al concilio di Ferrara e Firenze (1438). Concorrono a dare corpo a tale ipotesi non soltanto elementi codicologici e paleografici, ma anche la ricostruzione delle complesse circostanze che prepararono e accompagnarono il confronto tra Roma e Bisanzio nella prima metà del '400.<sup>2</sup>

Osservazioni non dissimili possono farsi a proposito dello studio di altri testimoni importanti del testo neotestamentario, come nella ricostruzione della vicenda del codice Alessandrino (A), proveniente dal Patriarcato di Alessandria, ma non per questo testimone del tipo di testo detto 'alessandrino';<sup>3</sup> o del codice Sinaitico (Ⲙ), da collegare per la materiale esecuzione alla sede episcopale di Cesarea, ma non per questo – tranne che in sezioni circoscritte – testimone del tipo di testo detto 'cesareense';<sup>4</sup> o del perduto capostipite italogreco della 'famiglia 13',<sup>5</sup> e così via. Negli esempi ora elencati ha un ruolo primario la conoscenza della vicenda culturale e storica, rispettivamente, del patriarca Cirillo Lucaris nel XVII secolo per il codice A, delle condizioni di studio e di lavoro nelle sedi episcopali dell'Oriente bizantino in epoca tardoantica per il codice Ⲙ, della situazione in cui si trovarono i monasteri bizantini dell'Italia meridionale e i loro libri durante i secoli del medioevo per la 'famiglia 13'.

---

<sup>2</sup> T.C. Skeat, "The Codex Vaticanus in the Fifteenth Century", in Elliott 2004: 122ss.

<sup>3</sup> Milne - Skeat 1963.

<sup>4</sup> Amphoux 1999.

<sup>5</sup> Lake - Lake 1941.

Tuttavia, nonostante sia possibile moltiplicare con facilità gli esempi del contatto *in re* tra le due discipline, quella che ora ci interessa rilevare è la contiguità tra filologia neotestamentaria e filologia bizantina nella problematica ecdotica.

## 2. Il comune confronto con testi ‘vivi’

La contiguità si manifesta particolarmente quando si cerca di affrontare su basi obiettive (cioè il meno possibile condizionate da tradizioni precedenti e da influenze ideologiche o dottrinali) il problema fondamentale che molti dei testi bizantini presentano e dal quale tutti gli scritti neotestamentari sono caratterizzati, vale a dire la fisionomia vitale di gran parte di essi nelle fasi iniziali – e perciò decisive – della loro trasmissione. A chi si pone in tale prospettiva, la fecondità dello scambio di esperienze e di informazioni per una comune ricerca di metodi e di ipotesi da verificare va al di là delle aspettative.

Infatti, anche se l’una e l’altra disciplina hanno un debito innegabile nei confronti della filologia tradizionalmente definita ‘classica’, che molto ha dato – ma anche, e in larga misura, ricevuto – nello sviluppo della bizantinistica e della filologia neotestamentaria, pur tuttavia, di fronte al problema-chiave con il quale l’una e l’altra devono fare i conti, cioè il problema del testo ‘vivo’, che nasce, cresce e si trasforma al di fuori della prassi scolastica, qualunque richiamo a criteri codificati dall’uso mostra in breve il proprio limite e la propria relativa inadeguatezza.

Quali sono i concetti più largamente riconosciuti e più spesso evocati dalla filologia di tipo lachmanniano? Vengono subito in mente i più rilevanti:

- archetipo
- *stemma codicum*
- contaminazione

- interpolazione
- congettura
- *usus scribendi*
- norma linguistica.

Nessuno di tali concetti mantiene intatta la sua validità nell'esercizio della critica applicata sia agli scritti neotestamentari che ai testi bizantini.

Poiché però la filologia neotestamentaria ha avuto per gran parte della sua storia una interrelazione molto stretta con la filologia classica, e poiché da parte sua la filologia bizantina è stata per lungo tempo appannaggio di grecisti provenienti da esperienze classicistiche, il condizionamento non ha mancato di farsi sentire, prima allontanando e poi lasciando sfumare nell'indeterminatezza il problema che tutti i testi tardoantichi e medioevali di tradizione extra-scolastica in varia misura presentano, vale a dire l'impossibilità di distinguere sempre, di fatto, nella trasmissione di tali testi i ruoli dell'autore, del compilatore e del copista. La mancata messa a fuoco di questo problema ha rallentato fino a poco tempo fa quella evoluzione che i progressi nelle tecniche paleografiche e codicologiche, nei ritrovamenti papiracei e nello scambio di informazioni potevano offrire.

### 3. Autografi, compilazioni e rielaborazioni di testi bizantini

Accennerò qui di seguito a quattro diverse esperienze da me vissute nella pratica ecdotica bizantina, che potranno offrire ai filologi neotestamentari uno spunto di riflessione. In tutti e quattro gli esempi si tratta del problema della definizione critica di un testo e, nello stesso tempo, della necessità di prescindere, almeno in parte e in linea di principio, dai criteri propri della filologia classica richiamati qui sopra. Sono esempi risalenti a epoche diverse e ad autori caratterizzati da



differenti finalit , formazione, livello culturale e pubblico. Ci  rende ancor pi  notevole il comune denominatore che collega le loro opere, ci  il progressivo arricchimento dei testi per iniziativa prima degli stessi autori e poi dei loro continuatori (compilatori / copisti / lettori), senza un sostanziale iato tra interventi dell'autore e interventi successivi.

#### (a) Romano il Melodo

Il santo diacono Romano, formatosi in seno alla tradizione del cristianesimo siriano nella natia Emesa e nutritosi di cultura greca nella Berito dei primi anni del VI secolo, fece conoscere a Costantinopoli, durante il regno di Giustiniano, il genere letterario del 'contacio', predica in versi su temi biblici, articolata in strofe ritmate e cantilenate dal pulpito con accompagnamento musicale. Ispirandosi a modelli omiletici siriani, ma adoperando una lingua e uno stile di pura tradizione greca, per alcuni decenni Romano durante le veglie precedenti le solennit  festive catechizz  i laici della capitale usando tutti gli espedienti offerti dalla retorica di scuola (specialmente anafore, antitesi, assonanze, ossimori, paronomasie) per imprimere nella memoria degli ascoltatori concetti teologici di grande portata, con una tecnica simile a quella esibita otto secoli dopo da Dante Alighieri nella *Commedia*. Dopo la sua morte, avvenuta probabilmente intorno al 558/560, i rotoli contenenti i testi dei suoi numerosi contaci rimasero depositati – narra la leggenda tramandata tra i testi agiografici destinati all'ufficio del 1° di ottobre – presso il santuario della Madre di Dio nel quartiere di Ciro a Costantinopoli, dove il santo aveva svolto la sua attivit  di diacono e di predicatore. Per molto tempo noi moderni abbiamo conosciuto i suoi testi soltanto attraverso copie distanti dall'autore quattro, cinque o sei secoli, trascritte nei monasteri dell'Athos, del Sinai, dell'Italia meridionale e di altre regioni dell'impero bizantino con finalit  liturgiche o edifi-

canti, e dunque assai diverse dalle finalità catechetiche perseguite da Romano.<sup>6</sup>

I filologi che tra '800 e '900 hanno dedicato le loro cure ai testi di Romano hanno creduto di poter riconoscere nei testimoni rimasti due rami distinti della tradizione, il primo dei quali costituito dai codici di provenienza orientale, il secondo dai codici italogreci, con differenze stilistiche e redazionali talvolta notevoli e con alcuni evidenti segni di 'contaminazione'.

Come spesso accade nella storia della filologia, i criteri adottati dagli editori nelle loro scelte risentivano di motivazioni che poco avevano a che fare con la critica testuale. Benemerito pioniere negli studi su Romano fu, nella seconda metà del XIX secolo, il cardinale Jean-Baptiste Pitra, il quale scoprì i testi dei primi contatti in alcuni codici italogreci a lui accessibili nelle biblioteche di Roma e di Grottaferrata. Quando, col progredire degli studi, i filologi tedeschi Wilhelm von Christ e Karl Krumbacher si rivolsero al Pitra per ottenere notizie e materiali in vista di nuove edizioni di Romano, il cardinale, geloso delle sue scoperte e diffidente di fronte a studiosi aventi una diversa estrazione culturale e confessionale, non fornì alcuna collaborazione. Così il Krumbacher pose a fondamento del proprio lavoro i manoscritti orientali che nel frattempo venivano alla luce e che gli erano direttamente noti. Irritato per gli intralci frapposti da Pitra, Krumbacher mise ogni cura nella svalutazione sistematica non soltanto del lavoro critico del cardinale, ma perfino della tradizione manoscritta da lui utilizzata, cioè quella italogreca. Il lavoro svolto dal Krumbacher fu continuato nel '900 prima dal suo allievo Paul Maas, poi dall'allievo di questo Constantinos Trypanis, fino a sfociare in quella che è tuttora l'unica edizione completa di Romano il Melodo: ma l'ingiustificata svalutazione dei manoscritti italo-

---

<sup>6</sup> Grosdidier de Matons 1977: 37-47.

greci, eredità di antiche polemiche e incomprensioni, ha continuato ad avere i suoi effetti.<sup>7</sup>

In altre parole, si è ripetuto nel caso del maggiore poeta bizantino un fenomeno simile a quello che caratterizzò la storia ottocentesca delle edizioni del Nuovo Testamento, allorché Konstantin von Tischendorf, fortunato scopritore e primo editore del codice Sinaitico, per essere stato ostacolato in molti modi (come già il suo collega e compatriota Samuel Tregelles) dal cardinale bibliotecario Angelo Mai nell'uso del codice Vaticano, finì col pubblicare un'edizione critica del Nuovo Testamento che sopravvalutava il Sinaitico e svalutava il Vaticano. Nello stesso tempo il Mai, timoroso di essere preceduto sul tempo, affrettava la pubblicazione della sua edizione del testo Vaticano al punto da dare alla luce un'opera difettosa.<sup>8</sup>

In anni recenti, però, sono stati pubblicati frammenti di testi di Romano, coevi all'autore o posteriori di pochi decenni. Pur essendo di ridotta estensione (ogni frammento contiene i versi di una strofa o poco più), i testi recuperati, posti a confronto con i manoscritti greci medioevali finora noti, hanno messo in luce elementi di grande interesse:

– in epoca vicina all'autore circolavano lezioni probabilmente originarie, anche se non sempre accettabili al gusto puristico, poi scomparse dalla tradizione posteriore, in alcuni casi senza lasciare traccia;

---

<sup>7</sup> Edizione critica del testo greco di Romano: Maas - Trypanis 1963-1970. Edizione incompiuta con traduzione francese, introduzioni e note: Grosdidier de Matons 1964-1981.

<sup>8</sup> La ricostruzione della vicenda testuale dei componimenti di Romano, con riferimenti alle fonti e alla bibliografia specialistica, è nell'introduzione alla mia traduzione italiana integrale del Melodo, alla quale rinvio anche per il seguito del presente paragrafo (Maisano 2002: 9-103).

- nel VI secolo esistevano esemplari contenenti errori propri, che non sono passati nella tradizione posteriore;
- in alcuni luoghi i papiri conservano lezioni, poi perdute, superiori a quelle note ai testimoni medioevali;
- in alcuni luoghi, che nei manoscritti medioevali presentano esiti diversi, il testo dei papiri si presenta corrotto;
- in alcuni luoghi i papiri presentano la stessa 'violazione' dello schema metrico esibita dai manoscritti medioevali;
- nei luoghi in cui è possibile notare una concordanza tra la lezione dei papiri e quella di uno dei manoscritti medioevali già noti, si registrano casi di accordo ora con l'uno, ora con l'altro 'ramo' della tradizione manoscritta.

Simili in questo ai papiri neotestamentari, i frammenti tardoantichi di Romano hanno dunque un ruolo importante nel mostrare che il quadro che ne deriva, per quanto parziale, è quello di una situazione testuale certo non improntata a rigidità e ad acribia, e che, per individuare i raggruppamenti di manoscritti, la critica ha scelto in alcuni casi come 'errori distintivi' lezioni compresenti nei testimoni prossimi all'autore.

#### (b) Giorgio Cedreno

Negli anni intorno al 1100 un autore, di cui conosciamo soltanto il nome (Giorgio Cedreno) riportato nelle iscrizioni dei codici, compilò una grande cronaca universale da Adamo all'imperatore bizantino Isacco I Comneno (1057). Gli interessi prevalenti di Cedreno e il suo modo di trattare la materia rendono credibile l'ipotesi che egli fosse un monaco; le fonti utilizzate suggeriscono come probabile luogo di origine della compilazione la città di Costantinopoli.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Edizione del testo: Tartaglia 2016, con aggiornata ed esaustiva rivisitazione della materia.

Cedreno usò alcune cronache preesistenti, le quali sono giunte fino a noi e quindi permettono di farsi un'idea del modo di lavorare del compilatore. Egli ebbe come base per il periodo fino al IX secolo una cronaca universale conservata nel codice Paris. Gr. 1712 (il cosiddetto pseudo-Simeone Logoteta), integrata qua e là da passi di varia estensione che derivano, direttamente o indirettamente, dai cronisti Giorgio Sincello, Teofane e Giorgio Monaco, da un'epitome anonima e da qualche altro testo. Lo pseudo-Simeone è talvolta abbreviato, talvolta parafrasato o arricchito. Per il periodo dall'811 al 1057 è trascritta invece, parola per parola, la cronaca di Giovanni Scilitze.

L'autore si presenta quindi per buona parte della sua opera come un amanuense che, avendo a disposizione più modelli portatori della stessa narrazione (una storia del mondo a partire dalla creazione), copia con una certa libertà ora da un'opera, ora da un'altra, avendo come mira la maggiore completezza possibile dell'informazione e, nello stesso tempo, la sintesi. La cronaca di Scilitze è da lui considerata una fonte sufficientemente completa per il periodo 811-1057, e pertanto è copiata fedelmente; interviene invece sul testo dello pseudo-Simeone per eliminare ridondanze e prolissità o, viceversa, per aggiungere dati mancanti nel modello, inserendo blocchi di varia lunghezza tratti da altre cronache.

La compilazione di Cedreno è giunta fino a noi in numerosi manoscritti di diverse epoche. Alcuni di essi hanno passi in più rispetto a quelli meno recenti: in qualche caso si tratta di ulteriori elaborazioni parafrastiche. Un elemento significativo è offerto dal confronto sinottico tra i due codici più antichi e autorevoli, il Vat. Gr. 1903 e il Sinait. Gr. 1184, che presentano entrambi sul margine inferiore dei rispettivi fogli, in corrispondenza dello stesso passo dell'opera (p. 328,33ss. dell'ed. Tartaglia), la medesima aggiunta in un'identica posizione, anche se i contenuti delle pagine nei due testimoni non coinci-

dono precisamente. Questo indizio, insieme a molti altri, suggerisce l'ipotesi che Cedreno abbia lavorato su una copia arricchita da aggiunte marginali: nelle copie successive una parte di tali aggiunte fu inserita nel testo, un'altra parte fu rielaborata o tralasciata, qualcuna infine fu riprodotta tal quale in margine sugli apografi, costituendo così una traccia preziosa.

Quali tra questi interventi sono attribuibili a Cedreno e quali agli amanuensi successivi? Fino a che punto Cedreno è un 'autore' e fino a che punto è un 'compilatore' o un 'copista'? Alla p. 115,5-17 della citata edizione Tartaglia, per esempio, la cronaca descrive i fenomeni naturali visibili nella regione del Mar Morto, introducendo la descrizione con le parole: "Ho visto io stesso tali fenomeni". Ma si tratta delle stesse parole usate da Giorgio Sincello nel passo che Cedreno riprende tal quale: dunque in questo caso, come nei molti altri paragonabili a questo, l'autore si comporta consapevolmente da copista.

La bizantinistica tedesca ha avuto il merito di individuare, accanto al modello della seconda parte dell'opera, costituito da Giovanni Scilitze, il modello principale della prima parte, giungendo a definire il testo dello pseudo-Simeone Logoteta come il nucleo essenziale della 'forma originaria della cronaca di Cedreno'. Ma, se analizziamo questo testo, vediamo che esso a sua volta è il frutto di una pedissequa compilazione da altre cronache note (Giovanni di Antiochia, Giorgio Sincello, una epitome anonima, Giovanni Malala). Perciò gli interrogativi sorti a proposito di Cedreno si riproporranno a un gradino più alto, e così via sempre più indietro, alla vana ricerca di un punto di partenza 'unitario'.

Non molto diverso è quel che accade ai filologi neotestamentari, i quali, ad esempio, dopo essersi districati tra i problemi posti dalla questione sinottica ed essere temporaneamente approdati a un'ipotesi di definizione della cosiddetta 'fonte Q', vedono di nuovo dinanzi a sé le domande già poste dalle redazioni note dei vangeli di Matteo e di Luca.

## (c) Niceta Coniata

Sul finire del XII secolo e nei primi anni del XIII il dignitario Niceta Coniata scrisse una storia dell'impero bizantino dal 1118 (morte di Alessio I Comneno) al 1206. Testimone oculare di molti eventi, per i fatti a lui non direttamente noti Niceta ebbe a disposizione fonti letterarie e documentarie; in alcuni casi poté ricevere dalla viva voce di amici e colleghi notizie e testimonianze di prima mano sugli episodi narrati. Niceta era un funzionario dotato di notevole cultura e scriveva in una lingua greca elaborata, con uno stile prezioso e spesso difficile; inoltre faceva parte di una cerchia di dotti uomini di governo e di chiesa che erano simili a lui per formazione culturale e visione del mondo. Presso tali ambienti era diffusa l'usanza di dare pubbliche letture dei propri componimenti – poesie, discorsi, lettere –, e Niceta non costituì un'eccezione: molte parti descrittive della sua opera, così come numerose pagine caratterizzate dall'invettiva, dalla riflessione filosofica, dalle variazioni su tema, appaiono destinate appunto a una declamazione a voce alta. Il gran numero di manoscritti che tramandano l'opera (almeno otto testimoni primari del testo completo, una trentina di testimoni di parti di esso, di parafrasi e di epitomi) dimostra che la cronaca di Niceta ebbe un successo notevole, sia a Costantinopoli che in provincia, sia prima che dopo il trauma della quarta crociata e della conquista latina della città nel 1204.<sup>10</sup>

La stesura avvenne in varie fasi, che sono state ricostruite dall'editore del testo, Jan-Louis van Dieten, sulla base delle varianti presenti nei manoscritti:

---

<sup>10</sup> Edizioni del testo: van Dieten, 1975; Pontani, 1999-2017 (sulle vicende redazionali del testo di Niceta ved. ora J.-L. van Dieten, "Nota al testo", in Pontani 2017: LXI-XCI).

(1) tra il 1195 e il 1204 Niceta scrisse i primi sedici libri dell'opera, dedicati al periodo 1118-1203, nei quali si trovano allusioni a fatti e situazioni risalenti agli anni intorno al 1200, ma si ignora la caduta di Costantinopoli in mano ai crociati;

(2) Niceta, in esilio a Nicea dopo la caduta della città, scrisse nel 1204-1205 una narrazione in tre libri dei fatti relativi alla conquista e alle sue conseguenze;

(3) Niceta riprese quindi in mano i primi sedici libri, che tra il 1206 e il 1210 circa furono rivisti e arricchiti in più punti, e completati con l'aggiunta dei tre libri sulla conquista latina;

(4) negli anni immediatamente precedenti la morte (avvenuta nel 1217) Niceta sottopose ancora una volta a revisione la sua storia, chiarendo e completando alcune parti dopo l'acquisizione di nuovi dati e inserendo amare considerazioni e giudizi critici derivanti dall'esperienza della catastrofe: quest'ultima revisione si presenta affrettata nella parte finale e appare incompiuta, probabilmente a causa della morte dell'autore.

Al compimento di ognuna di tali fasi furono eseguite copie del testo, certo col consenso dell'autore e forse per sua stessa iniziativa.

Possediamo testimoni manoscritti di ognuna delle fasi di composizione e di revisione. In qualche caso si tratta di codici portatori di correzioni e aggiunte tuttora visibili, che mostrano materialmente l'evolversi del lavoro. Ciò pone al filologo un problema: qual è il testo da pubblicare? È evidente, infatti, che nessuna delle redazioni individuate si presenta con una sua compiutezza, sia pure temporanea: in ognuna di esse coesistono parti aggiornate ed elaborate accanto ad altre più o meno incompiute. È legittimo anzi il dubbio che l'autore, se fosse vissuto ancora e, nel suo esilio a Nicea, avesse potuto raccogliere altri documenti, testimonianze e considerazioni concernenti la caduta di Costantinopoli e le cause e conseguenze di essa, avrebbe continuato a scrivere e a correggere; ma avrebbe



anche continuato a diffondere attraverso pubbliche letture e trascrizioni per amici e lettori interessati – come aveva già fatto fino a quel momento – le redazioni che a mano a mano si modificavano.

In altre parole, l'opera storica di Niceta non rivela, come si potrebbe credere a prima vista, segni più o meno precoci di 'contaminazione'; si mostra invece come un grande *work in progress* che non ha mai definitivamente lasciato lo scrittoio dell'autore, ma in molte occasioni è stato letto e copiato nella forma in cui di volta in volta si trovava.

Si tratta di un problema simile a quello affrontato, in ambiti ovviamente assai più circoscritti, dai filologi neotestamentari in alcuni passi (la parabola dei due figli in Matteo [21,28-32], i capitoli finali di Luca, la dossologia della lettera ai Romani), che nei codici – anche in quelli che altrove si dimostrano rigorosi e 'affidabili' dal punto di vista critico – si presentano sotto forme irrimediabilmente divergenti.

#### (d) Macario Melisseno (Pseudo-Sfranze)

Dopo la conquista latina del 1204 e la riconquista bizantina del 1261 Costantinopoli fu espugnata una seconda volta, e definitivamente, dai Turchi ottomani nel 1453. La fine dell'impero più che millenario, che suscitò una vasta eco nel mondo, fu narrata da molti scrittori di diverse nazionalità e in particolare da quattro storici bizantini, tra i quali Giorgio Sfranze, gentiluomo di camera e amico personale degli ultimi imperatori, ambasciatore e ministro di Costantino XI, l'unico storico presente in città al momento della caduta. Molti anni dopo, durante la sua vecchiaia, soggiornando in esilio in un monastero di Corfù, alla vigilia della morte (1478) mise per iscritto in forma scarna e cronachistica i ricordi della sua vita, intrecciando eventi pubblici e privati, memorie familiari e della casa regnante con l'aiuto di un diario e di documenti di va-

rio genere, che aveva portato via con sé durante la fuga di fronte all'avanzata turca nel Peloponneso. È probabile che tra gli scopi della sua cronaca vi fosse soprattutto l'intenzione di difendere dinanzi ai cortigiani sopravvissuti e suoi compagni di esilio l'operato e la memoria del suo signore, Costantino XI Paleologo, e di mostrare la validità della politica antilatina perseguita da coloro che, come lo stesso Sfranze, non avevano voluto prestar fede alle promesse di aiuto degli occidentali. Ma nello spazio di un secolo, scomparsi ormai nel frattempo i protagonisti e i testimoni di quegli eventi fatali, e scomparsi anche i primi lettori ai quali Sfranze aveva inteso rivolgersi, la cronaca sembrava destinata a finire nell'oblio. Essa invece ebbe la ventura di capitare tra le mani di Macario Melisurgo (poi Melissenos), un avventuriero greco del Peloponneso diventato arcivescovo di Monembasia, che, nella seconda metà del XVI secolo, dopo aver frequentato gli ambienti del Patriarcato ecumenico a Costantinopoli e dopo aver viaggiato nei territori soggetti un tempo all'imperatore e ora al sultano, si adoperava presso le potenze europee (il re di Spagna e il viceré di Napoli, il papa, il doge) allo scopo di sensibilizzare il pubblico occidentale sul problema della cristianità greca ortodossa soggiogata dai Turchi. Negli anni successivi alla battaglia di Lepanto (1571), con lo scopo di valorizzare presso l'opinione pubblica il successo ottenuto dall'armata cristiana contro la flotta turca, Macario fece circolare in copie manoscritte la cronaca di Sfranze a Roma, a Venezia, a Napoli e a Madrid con la collaborazione di altri emigrati greci, copisti di professione e trafficanti di libri. Ma l'opera di Sfranze non aveva caratteristiche letterarie sufficienti a garantirne il successo presso i lettori. Macario allora rielaborò completamente l'opera, arricchendola con materiali nuovi ed elevandone lo stile. Con l'occasione inserì anche notizie e documenti falsi riguardanti la nobiltà della famiglia Melissenos, i privilegi della sede episcopale di Monembasia, le ascendenze e benemeritenze di nobili casate oc-

cidentali, come i Toledo o i Caracciolo, dalle quali sperava di ricevere onori e prebende. Il risultato fu una grande 'cronaca' in quattro libri, nella quale, sotto il nome di Giorgio Sfranze, il materiale autentico e quello spurio sono accuratamente mescolati e presentati in modo gradevole e accattivante.<sup>11</sup>

I manoscritti che tramandano la cronaca dello 'pseudo-Sfranze' sono numerosi. Sette di questi risalgono all'ultimo trentennio del XVI secolo e, sulla base degli elementi paleografici e codicologici, sono riconducibili alla cerchia dei diretti collaboratori di Macario: essi presentano alcune varianti redazionali significative soprattutto nei luoghi in cui sono introdotti, modificati o eliminati i richiami a benemerenze e privilegi riguardanti la sede metropolitana di Monembasia, la famiglia Melissenò o altre nobili casate collegate a Macario. Altri diciannove manoscritti invece, databili o datati al XVIII-XIX secolo, risultano copiati in vari centri dell'impero ottomano e derivano tutti, attraverso modificazioni successive, dal primo dei sette codici del primo gruppo. Alcuni hanno note marginali contenenti notizie di storia della Grecia o della Valacchia al tempo della dominazione ottomana; molti sono riferibili agli ambienti e agli anni della rinascenza fanariota; qualcuno proviene materialmente dal quartiere costantinopolitano del Fanà.<sup>12</sup>

I codici della cronaca dello pseudo-Sfranze sono altrettanti testimoni della sua natura di 'testo vivo', sia come strumento di promozione e propaganda nella fase della composizione e

---

<sup>11</sup> Edizione del testo: Grecu 1966; cf. Maisano 1987; id. 1989. È ora in fase di realizzazione una nuova edizione critica dell'opera a cura di Sonja Schönauer, Università di Colonia, che riprende e sviluppa, approfondendoli, molti dei criteri qui soltanto accennati.

<sup>12</sup> Presso il 'fanale' (faro) di Costantinopoli si trovava il Patriarcato ecumenico e risiedevano le famiglie più importanti della comunità greca durante la dominazione ottomana.

della prima diffusione, sia come deposito delle memorie elleniche durante gli ultimi due secoli della dominazione turca. Un testo nato nel '500 con lo scopo di ottenere benefici di vario genere ebbe dunque l'opportunità di agire fino alla vigilia della rivoluzione ellenica (il manoscritto più recente è datato 1824) come un mezzo che permise alla cristianità ortodossa di coltivare la sua lingua e di conservare il contatto con la tradizione.

Anche in questo caso, pubblicare un'edizione critica di tale opera significa decidere innanzi tutto quale testo si vuole pubblicare: il frutto della prima iniziativa di Macario, attestato dal codice più antico? O la volontà ultima dello stesso Macario, rappresentata dal più recente tra i codici del primo gruppo? O, ancora, il testo arricchito, riletto e ricopiato negli ultimi anni della turcocrazia?

La stessa pseudoepigrafia del testo costituisce un segno eloquente della natura viva di esso. Come nel caso delle epistole neotestamentarie poste sotto il nome di Paolo, e consistenti in materiali riconducibili in vario modo all'ammaestramento dell'apostolo, quantunque inglobati in una compilazione posteriore, così la cronaca di Macario intende proporre, con il richiamo a uno scrittore e uomo politico che era morto molto tempo prima e del quale utilizzava i materiali, una visione 'ortodossa' della storia degli ultimi tempi dell'impero, garantendone, attraverso l'attribuzione a Sfranze, l'attendibilità e l'attualità.

#### 4. Tendenza 'centrifuga' e tendenza 'centripeta'

Gli esempi tratti dalla letteratura bizantina, sui quali ci siamo soffermati, costituiscono altrettante conferme di quanto abbiamo notato nelle pagine iniziali a proposito della fusione tra i ruoli dell'autore, del compilatore e del copista nel caso di testi a tradizione 'dinamica', testi cioè che sono nati e sono

stati trasmessi al di fuori delle scuole. Ma questi stessi esempi, insieme ai tanti che i cultori di altre letterature medioevali e moderne possono addurre, sono in grado di offrire ai filologi neotestamentari anche un altro spunto di riflessione, riguardante la distinzione tra una tendenza 'centrifuga' e una 'centripeta', da fare preliminarmente a proposito di qualunque tradizione testuale che sia oggetto di studio.<sup>13</sup>

La tendenza 'centrifuga' è quella che in molti modi la filologia di matrice lachmanniana cerca di riconoscere o di postulare in ogni tradizione testuale. È esistito un originale, dal quale sono state tratte una o più copie, che hanno dato origine a uno o più rami della tradizione. La ricostruzione è ipotetica fino al raggiungimento del primo esemplare ricostruito o ricostruibile ('archetipo'), al quale si faranno risalire quindi gli esemplari sopravvissuti: questi, con l'aggiunta di 'errori', testimoniano un progressivo allontanamento dal dettato originario in direzioni diverse, determinate dai possibili 'subarchetipi'. Lachmann, come è noto, ricavò le enunciazioni e le procedure tuttora legate al suo nome dall'esperienza che egli acquisì come editore del *De rerum natura* di Lucrezio, un poema difficile e perciò ragionevolmente al riparo da modificazioni redazionali.<sup>14</sup> Ma chi tende – spesso inconsciamente – ad applicare tale metodo a testi di assai diversa fisionomia, mostra di essere prigioniero di due pregiudizi insidiosi, uno relativo alla *unicità* del modello di partenza e uno collegato all'inesorabile *opposizione vero / falso*, che si manifesta nell'alternativa tra lezione 'buona' e lezione 'erronea'.

---

<sup>13</sup> I problemi toccati in questo paragrafo sono trattati tenendo particolarmente conto di quanto esposto in Segre 1998, e in alcuni saggi, tuttora fondamentali, riproposti in Stussi 1985.

<sup>14</sup> Timpanaro 1981.

Nella prassi ecdotica bizantina questi due pregiudizi, nella maggior parte dei casi, non conducono in nessun luogo. Ma lo stesso si può dire a proposito di altri ambiti disciplinari. Sono noti gli esempi della perenne vitalità di molti testi della letteratura italiana, che la nostra tradizione scolastica vorrebbe cristallizzati in edizioni *ne varietur* (Dante, gli stilnovisti, Parini, Manzoni, le novelle di Pirandello...), e sono altrettanto noti i casi macroscopici rappresentati dai ‘classici’ di altre letterature, come ad esempio la *Recherche* di Proust o i drammi di Shakespeare. La più recente edizione critica del romanziere francese conta circa 3000 pagine di testo e circa 1500 di “Esquisses”, cioè varianti redazionali alternative o supplementari al testo principale: dunque per ogni due pagine di testo pubblicate durante la vita dell’autore o dopo la sua morte, e quindi lette e tradotte in tutto il mondo, ne è stata reperita in media una terza, spesso elaborata e rifinita, al punto da presentare una propria fisionomia letteraria e una sua compiutezza. Sulla tradizione testuale del *Re Lear*, non a caso, si è soffermato David Parker, un filologo neotestamentario particolarmente sensibile proprio al problema della trasmissione e della pubblicazione dei testi vivi.<sup>15</sup>

In realtà la tradizione iniziale dei testi in molti casi non è ‘centrifuga’, ma ‘centripeta’. Essa prende forma partendo da alcuni nuclei che sono frutto di aggregazione spontanea e, per un periodo più o meno lungo, sono cresciuti in modo libero, sia indipendentemente l’uno dall’altro, sia con occasionali e più o meno estesi (ma comunque non sistematici) contatti. Solo da un certo momento in poi, e per motivi diversi – perdita di alcuni esemplari, revisione critica di altri, mutamenti delle esigenze da parte degli utenti – le linee di sviluppo dei vari nuclei originari tendono a ridursi nel numero e a convergere ver-

---

<sup>15</sup> Parker 1997: 4s. (un libro fondamentale, al quale vuole richiamarsi quanto sarà esposto nell’ultima parte di questo contributo).

so un nuovo centro. Avviene così un processo di riorganizzazione – più o meno profondo, più o meno consapevole, più o meno esteso – che produce un testo rivisto, talvolta migliore del prodotto precedente sotto alcuni aspetti (chiarezza, correttezza, gradevolezza). In verità è solo questo nuovo punto di partenza a poter essere caratterizzato da una fisionomia ‘unitaria’, e solo nei confronti di questo è lecito provare a interrogarsi sulla possibile alternativa tra lezione ‘buona’ e lezione ‘erronea’. Ma ciò non autorizza a escludere *a priori* che le fasi più antiche abbiano lasciato una traccia nei testimoni più recenti.

Nel caso dei testimoni manoscritti del Nuovo Testamento questo concetto, che abbiamo visto immediatamente percepibile nella tradizione di molti testi bizantini, è diventato più chiaro dopo le scoperte papiracee del XX secolo e le riconsiderazioni critiche delle teorie otto-novecentesche, che hanno portato a un nuovo modo di affrontare il problema del testo ‘originale’ del Nuovo Testamento e delle sue implicazioni dal punto di vista del ‘canone’ da un lato e della sua natura di testo ‘vivo’ (almeno nei primi secoli della sua storia) dall’altro.

I papiri neotestamentari, come – su scala ridotta – quelli di Romano il Melodo, hanno dato un contributo duplice e in apparenza contraddittorio. In qualche caso (papiro Bodmer P<sup>75</sup>) hanno permesso di anticipare di un secolo e mezzo la nascita del tipo di testo tramandato dal codice Vaticano, liberandolo così dal sospetto di essere il frutto di una revisione ‘ellenizzante’ dovuta a Origene o ad altro filologo alessandrino. In altri casi (P<sup>45</sup>, P<sup>78</sup>, P<sup>107</sup>, P<sup>110</sup> ...) hanno mostrato che nei primi secoli di trasmissione del testo coesistevano nello stesso testimone lezioni che la critica aveva per molto tempo considerato come caratterizzanti tipi di testo distinti e geograficamente distanti.

Lo studio sistematico delle citazioni e allusioni neotestamentarie dei Padri da un lato ha consentito un migliore inquadramento geografico dei tipi di testo giunti fino a noi, ma dall'altro ha fornito un'idea molto chiara della libertà con la quale erano utilizzati e interpretati i testi nelle fasi iniziali, la stessa libertà con la quale i cronisti bizantini si servivano dei loro predecessori, facendosene utenti, collaboratori e continuatori nello stesso tempo.

L'approfondimento del problema sinottico, associato al progredire dell'indagine sulla ricostruzione della 'fonte Q', ha permesso di conoscere sempre meglio la tecnica compilatoria adoperata da Matteo e da Luca nell'utilizzazione di Marco e di postulare alla base di Q una tecnica a sua volta compilatoria e non molto diversa; ma ha permesso altresì di riconoscere anche nelle prime fasi di trasmissione dei testi canonici l'esistenza delle stesse tecniche.

È interessante notare a tal proposito che le divergenze tra Matteo e Luca nell'utilizzazione di uno stesso passo di Marco non di rado sono simili – e talvolta perfino più sottili – rispetto a quelle riscontrabili nel confronto tra i manoscritti medioevali. Come nel caso dei copisti bizantini che trascrissero i testi storiografici di un Cedreno, di un Coniata o di un Melisseno, anche i primi copisti cristiani si sentirono partecipi e continuatori del lavoro di raccolta, organizzazione e presentazione del materiale iniziato dai loro predecessori, e quindi implicitamente autorizzati, anzi spronati a intervenire per chiarire o migliorare i testi in base alle esigenze del tempo.

Di fronte a un tale quadro, improntato alla dinamicità e alla progressiva modificazione degli equilibri inizialmente stabiliti tra l'autore e i suoi primi destinatari, sia la filologia bizantina che quella neotestamentaria tendono ormai a non considerare più come compito peculiare del critico la fissazione di un testo 'originale', ma mirano a estendere la propria indagine e la propria riflessione, in eguale misura, sia verso i



pre-testi che verso le modificazioni redazionali successive. Nei casi in cui sia accertato, o sia ragionevolmente ipotizzabile, che un testo ha iniziato il suo cammino crescendo da principio liberamente, lo scopo primario non sarà più quello di ricostruire un singolo originale, ma sarà quello di recuperare nel maggior numero possibile le prime forme del testo, valutandole come altrettante fasi di continue riscritture. Ogni volta che la critica filologica si trova dinanzi a testi 'vivi' – e nel caso delle filologie neotestamentaria e bizantina, come pure nel caso della filologia romanza, è la situazione più frequente – l'obiettivo sarà quello di utilizzare le varianti tramandate dai testimoni non per tentare la ricostruzione di un archetipo, ma per determinare e poi esaminare le fasi redazionali attraverso le quali il testo è passato.

A questo soccorre la lettura continua e integrale dei singoli testimoni, da pubblicare separatamente con adeguato apparato critico e, auspicabilmente, commentario testuale. È indicativo che il già ricordato Parker sia giunto alle sue note enunciazioni sulla fisionomia dei vangeli come *living texts* passando attraverso l'esperienza di un'ampia ricerca monografica intorno al codice di Beza.<sup>16</sup>

Chiunque abbia affrontato criticamente un testo, nell'ambito di qualsiasi tradizione letteraria, ha potuto sperimentare l'efficacia dell'uso incrociato (potremmo dire: 'chiastico') di due specie diverse di materiali: i testimoni manoscritti da un lato, il lavoro ermeneutico dall'altro. Un sostanziale contributo alla definizione del testo nelle sue varie fasi può venire dunque dall'adoperare i testimoni manoscritti anche come testimoni del lavoro ermeneutico, e dal ricorso all'esegesi anche come testimonianza della vicenda testuale. È riconoscibile, in base alle esperienze maturate nell'ambito del-

---

<sup>16</sup> Parker 1999.

la filologia sia neotestamentaria che bizantina, il risultato che deriva dal ricorso a questo 'chiasmo': tale risultato consiste nella rapida emancipazione dai pregiudizi di cui parlavamo sopra, e specialmente dal concetto troppo rigido di 'errore' da contrapporre alla 'lezione originaria'.

Il problema è stato per molto tempo ignorato, almeno fino a quando è rimasta in piedi la convinzione, spesso sottintesa, che il ristabilimento di un testo 'originale' fosse compito primario della critica testuale. Nei più noti manuali di filologia neotestamentaria, alcuni dei quali diventati classici, come quelli di Metzger e degli Aland, si considera tacitamente acquisito il postulato per il quale solo *una* lezione può essere originale, e che, tenuto conto del gran numero di testimoni manoscritti e della relativa vicinanza cronologica di alcuni di essi all' 'originale', almeno un gruppo di testimoni tramanda la forma originaria del testo. Nel corso dell'esposizione, contenuta nei citati manuali e in alcuni altri testi derivati da questi, si rileva che tale 'forma originaria' non ha nella mente dei suoi teorizzatori una fisionomia univoca: pur essendo spesso assunta quale pietra di paragone per la valutazione dei testimoni, essa sembra identificarsi ora con il tipo di testo reperibile in una parte dei testimoni più antichi (papiri, grandi onciali, antiche versioni), ora con lo 'standard text' ricostruito dalle edizioni critiche correnti: il che mette inesorabilmente in moto un circolo vizioso che non ha bisogno di essere qui descritto.<sup>17</sup>

L'equivoco che per molto tempo è stato alla base di tale situazione consiste nel considerare felicemente 'breve' lo spazio temporale che separa l'epoca della formazione dei testi neotestamentari dai primi testimoni sopravvissuti di questi. In effetti, dagli ultimi decenni del primo secolo, epoca di formazione di buona parte degli scritti del Nuovo Testamento, fino agli anni intorno al 200, allorché furono copiati i primi papiri in

---

<sup>17</sup> Ved. Ehrman 2006: 62-70; Johnson 1989; Wallace 1989.

nostro possesso, trascorre poco più di un secolo. Ma si tratta di un secolo decisivo per gli interventi e gli influssi incrociati, che sono avvenuti soprattutto in quel periodo.<sup>18</sup> Anche a non voler considerare probanti gli esempi di interventi redazionali offerti da Matteo e Luca alle prese con il testo di Marco, appaiono significative le vicende attraverso le quali sono passati i testi bizantini come quelli sopra ricordati, per i quali disponiamo spesso di una documentazione addirittura coeva agli autori e talvolta risalente agli autori stessi, la quale indica con sufficiente chiarezza tempi e modi in cui le forme testuali prendono vita.<sup>19</sup>

Per molto tempo è stato considerato compito principale del filologo ricostruire l'unità originaria del testo: adesso vediamo riconosciuta la necessità di riservare sempre maggiore attenzione al compito di ricostruire i procedimenti che, volta per volta, hanno governato la vita del testo nelle sue diverse fasi.

---

<sup>18</sup> Ehrman 1993.

<sup>19</sup> Per una rassegna delle teorie che si sono fatte strada nel campo degli studi sul testo del Nuovo Testamento, con particolare riferimento ai contributi di Ehrman, Epp, Parker e Petersen, ved. Epp 1999.

## 5. LA DATAZIONE DEGLI SCRITTI DEL NUOVO TESTAMENTO: RIFLESSIONI E RICONSIDERAZIONI\*

Più spesso di quanto non si creda, gli orientamenti delle proprie ricerche sono determinati da ragioni che sembrano non avere a che fare con le esigenze della disciplina oggetto di studio, ma dipendere dalla casualità. Quasi sempre tali ricerche si rivelano in seguito le più feconde.

È il caso della presente indagine sulla questione della datazione dei testi che formano il Nuovo Testamento: un'indagine tuttora in corso, che è nata in seguito a uno spunto occasionale. Anni fa ebbi l'incarico di tenere una lezione per gli allievi del master in studi storico-religiosi "Ebraismo - Cristianesimo - Islam", organizzato annualmente presso l'Orienteale. La lezione riguardava la formazione del Nuovo Testamento, e io cercai di illustrare nella maniera più chiara possibile quelli che allora consideravo, alla luce della critica più recente, 'dati acquisiti': l'attribuzione a Paolo soltanto di sette lettere delle tredici tramandate sotto il suo nome e la collocazione delle altre lettere in un'epoca successiva alla vita dell'apostolo; lo spostamento delle cosiddette lettere cattoliche, del vangelo se-

---

\* Il presente contributo, come si comprende anche dal taglio discorsivo e talvolta rapsodico che ne caratterizza alcune parti, trae origine da una lezione tenuta il 26 settembre 2007 nell'ambito delle attività del dottorato in "Filosofie, religioni e teorie di salvezza" dell'Università di Napoli "L'Orienteale". Sono grato ai colleghi e ai dottorandi presenti all'incontro per il loro apporto alla discussione, e in particolare agli amici Luigi Cirillo e Giancarlo Rinaldi per la loro lettura attenta e competente di una prima stesura del testo. - N.B. Nell'esposizione che segue, per designare gli estensori dei vangeli in quanto autori utilizzerò le denominazioni tradizionali: 'Matteo', 'Marco', 'Luca' e 'Giovanni', senza implicare con questo una presa di posizione sul problema delle loro identità; per fare riferimento ai rispettivi testi saranno invece usate le sigle Mt, Mc, Lc, Gv.

condo Giovanni e dell'Apocalisse alla fine del primo secolo e ai primi decenni del secondo; la datazione dei vangeli sinottici (con la sola possibile eccezione di quello secondo Marco) agli anni successivi alla caduta di Gerusalemme nel 70 d.C. Mi limitavo, in altre parole, a riferire gli elementi riportati nelle introduzioni critiche al Nuovo Testamento, reperibili nelle edizioni correnti della *Bibbia di Gerusalemme* e della *Traduction Œcuménique de la Bible* e in gran parte confermati dalle indagini specialistiche di molti studiosi, appartenenti a confessioni religiose diverse. Al termine della lezione il collega Giancarlo Rinaldi, organizzatore del suddetto master insieme a Luigi Cirillo e a me, in privato mi chiese se non avessi mai pensato di prendere in considerazione anche le ipotesi di datazione proposte da J.A.T. Robinson in un libro del 1976, intitolato: *Redating the New Testament*. Confessai di non conoscere il libro e ne ebbi poco tempo dopo dal collega una copia in dono.<sup>1</sup>

Leggendolo, vidi messi in discussione molti dei dati che credevo acquisiti, mentre elementi nuovi emergevano ad ogni pagina e nuove strade si aprivano, con il rinvio ad altri libri e saggi sullo stesso argomento, ugualmente ignoti a me e a gran parte del pubblico dei lettori. Credo quindi che possa essere utile portare all'attenzione delle persone interessate una sintesi del libro citato e della letteratura a questo connessa, prima di concludere proponendo una riflessione personale sull'argomento.

## 1. J.A.T. Robinson

Il teologo anglicano John Arthur Thomas Robinson (nato a Canterbury nel 1919, morto a Cambridge nel 1983), autore di numerosi libri, all'epoca della pubblicazione di *Redating the New Testament* era decano del Trinity College di Cambridge e

---

<sup>1</sup> Robinson 1976.

vescovo ausiliario di Southwark. Aveva avuto nel 1960 un momento di notorietà presso il grande pubblico prendendo posizione a favore della libertà di espressione delle opere d'arte in occasione del processo intentato al romanzo *L'amante di Lady Chatterley* di David Herbert Lawrence.<sup>2</sup> Suo padre Arthur aveva studiato filologia biblica a Cambridge alla scuola di Lightfoot, Westcott e Hort; suo zio Joseph Armitage Robinson era stato in rapporti con Harnack e altri studiosi tedeschi del primo cristianesimo. Dalla educazione familiare e dalla tradizione di studi classici propria di Cambridge nei primi decenni del '900, nella quale si era formato, Robinson traeva la sua capacità di 'leggere' le fonti, sia letterarie che archeologiche, e di metterle in relazione tra loro, mantenendo vigile l'indipendenza di giudizio. Il suo libro, nonostante la scarsa risonanza che ebbe, costituisce un monumento di dottrina e un modello di analisi e di sintesi nello stesso tempo.

L'indagine di Robinson sulla cronologia degli scritti che compongono il Nuovo Testamento muove dalla constatazione che la caduta di Gerusalemme nel 70 d. C. e il conseguente collasso del giudaismo istituzionale fondato sul Tempio non sembrano mai menzionati con certezza dalla letteratura neotestamentaria come un evento passato.

Partendo da Marco, Robinson prende in esame Mc 13,1-4:

Mentre usciva dal Tempio, un discepolo gli disse: "Maestro, guarda che pietre e che costruzioni!". Gesù gli rispose: "Vedi

---

<sup>2</sup> Altre due opere di Robinson (1965; 1967) furono anch'esse, al loro apparire, motivo di scandalo, quantunque per ragioni del tutto diverse. Nei suoi scritti l'autore dà prova di estrema disinvoltura e autonomia dai condizionamenti di scuola: anche i risultati della sua indagine sulla cronologia degli scritti del Nuovo Testamento, che esporremo qui di seguito e che sembrano sostanzialmente coincidenti con quelli del conservatorismo più retrivo, sono invece il prodotto dell'anticonformismo dell'autore.

queste grandi costruzioni? Non rimarrà qui pietra su pietra, che non sia distrutta”. Mentre era seduto sul monte degli Ulivi, di fronte al Tempio, Pietro, Giacomo, Giovanni e Andrea lo interrogavano in disparte: “Dicci: quando accadrà questo, e quale sarà il segno che tutte queste cose staranno per compiersi?”.

La domanda che l'evangelista pone in bocca ai discepoli rimane senza risposta, e il discorso apocalittico si presenta, a giudizio di Robinson, come una compilazione di insegnamenti diversi di Gesù, dedicati a questioni concernenti la vita della Chiesa, come sempre in Marco quando l'ammaestramento è rivolto soltanto alla cerchia dei discepoli (cf. Mc 4,10; 7,17; 9,28). Dunque le parole iniziali, che abbiamo riportato, non sono necessariamente una profezia *post eventum* della rivolta e della guerra giudaica del 66-70 contro Roma. Quella che piuttosto caratterizza il discorso apocalittico di Mc 13 è la volontà di resistenza, da parte dei giudei, alla profanazione del tempio di Gerusalemme per mezzo di un'immagine idolatrica. Il precedente a cui il discorso si richiama è costituito evidentemente dall'iniziativa presa dal re Antioco Epifane nel 168/167 a. C., narrata in 1 Mac 1,54 e riecheggiata in Dn 9,27; 11,31; 12,11. Il libro di Daniele ritorna in effetti più volte sul tema della cessazione dell'offerta nel Tempio (cf. Dn 8,13, oltre ai passi ora citati), e poiché questa realmente si verificò nell'agosto dell'anno 70, difficilmente, osserva Robinson, una profezia *post eventum* non ne avrebbe fatto parola. È quindi più probabile che nel discorso escatologico, e in particolare nelle parole: “Quando vedrete l'abominio della desolazione posto là dove non dovrebbe – il lettore faccia bene attenzione –, allora quelli che sono in Giudea fuggano sui monti, ecc.” (Mc 13,14), si debba riconoscere un'allusione alla pretesa, avanzata dall'imperatore Caligola

nell'anno 40, di avere una sua statua nel Tempio.<sup>3</sup> Visto in questa prospettiva, il discorso apocalittico di Mc 13 si presenta piuttosto come il risultato della combinazione di tre elementi, nessuno dei quali è connesso con la guerra giudaica: il linguaggio del libro di Daniele, la resistenza del popolo giudaico ad accettare l'idolatria romana, il pensiero di Gesù in merito al rifiuto del suo messaggio da parte della sua gente.

Si nota inoltre che i seguaci di Gesù non sono raffigurati come rinchiusi in una città assediata, ma sono considerati ancora liberi di fuggire ("quelli che sono in Giudea fuggano sui monti"). L'evento, infine, è atteso entro lo spazio di una generazione dall'anno 30 (Mc 13,30: "non passerà questa generazione prima che tutte queste cose siano avvenute").

Matteo non sembra avere, rispetto a Marco, riferimenti più espliciti alla guerra giudaica e all'abbandono di Gerusalemme. Mt 24,9-14 non parla di sofferenze per la guerra, ma di vigilanza contro le defezioni e le divisioni in seno alla Chiesa:

"Allora vi consegneranno ai supplizi e vi uccideranno, e sarete odiati da tutti i popoli a causa del mio nome. Molti ne resteranno scandalizzati, ed essi si tradiranno e odieranno a vicenda. Sorgeranno molti falsi profeti e inganneranno molti; per il dilagare dell'iniquità l'amore di molti si raffredderà. Ma chi persevererà sino alla fine sarà salvato. Frattanto questo vangelo del regno sarà annunziato in tutto il mondo, perché ne sia resa testimonianza a tutte le genti; e allora verrà la fine".

---

<sup>3</sup> Allo stesso episodio si ispira il racconto della tentazione di Gesù in Matteo e Luca: ved. Theissen 1991: 206-221 (sul problema, qui soltanto accennato, ritornerò più avanti, § 4). Nell'interpretazione proposta da Robinson rimane insoluto il problema dell'attribuzione dello spunto: al redattore del vangelo vero e proprio (quello che chiamiamo 'Marco'), o al materiale tradizionale da questo poi rielaborato e utilizzato?



Mt 24,15 (“Quando dunque vedrete l’abominio della desolazione, di cui parlò il profeta Daniele, stare nel luogo santo – chi legge comprenda –, ecc.”) fa un esplicito richiamo a Daniele, presenta un testo più corretto (col neutro ἑστός invece del maschile ἐστηκότα di Marco) e più preciso (ἐν τόπῳ ἁγίῳ), ma non sembra più specifico di Marco e non sembra conoscere la guerra giudaica. Mt 24,20 (“Pregate perché la vostra fuga non accada d’inverno o di sabato”) aggiunge un riferimento al sabato, che presuppone l’esistenza di un pubblico di giudei osservanti in Palestina. Il materiale che Matteo ha in più rispetto a Marco (Mt 24,26-28; 24,37-25,46) non contiene riferimenti alla guerra giudaica, anzi 24,26, con l’allusione al deserto (“Se dunque vi diranno: ‘Ecco, è nel deserto’, non ci andate”), mostra che la scena è ancora in Giudea; e 24,29 (“Subito dopo la tribolazione di quei giorni, il sole si oscurerà, ecc.”) con l’aggiunta dell’avverbio εὐθέως, prevede una *parousia* immediata: dunque Matteo non sembra scrivere nell’intervallo tra la guerra giudaica e il secondo avvento. Robinson individua molte tracce di una composizione arcaica del primo vangelo: Mt 10,23 (“Non avrete finito di percorrere le città di Israele, prima che venga il Figlio dell’uomo”); 16,28 (“Vi sono alcuni tra i presenti che non morranno finché non vedranno il Figlio dell’uomo venire nel suo regno”); 24,34 (“Non passerà questa generazione prima che tutto questo accada”), e osserva che la rielaborazione in senso apocalittico dei travagli in seno alla Chiesa non può adattarsi agli anni 80/90, come ipotizzato dalla maggior parte degli studiosi moderni, perché non si ha notizia di crisi interne alla cristianità in quel periodo.

Per quanto riguarda Luca, Robinson riconosce in Lc 21,20-24 un passo che, a prima vista, sembra scritto alla luce dell’assedio del 68/70:

“Allora coloro che si trovano nella Giudea fuggano ai monti, coloro che sono dentro la città se ne allontanino, e quelli in campagna non tornino in città; saranno infatti giorni di vendetta, perché tutto ciò che è stato scritto si compia. Guai alle donne che sono incinte e allattano in quei giorni, perché vi sarà grande calamità nel paese e ira contro questo popolo. Cadranno per bocca della spada e saranno condotti prigionieri tra tutti i popoli; Gerusalemme sarà calpestata dai pagani finché i tempi dei pagani non saranno compiuti”.

Si tratta però di una tessitura di citazioni veterotestamentarie.<sup>4</sup> Il terzo evangelista inserisce in una tradizione che gli è propria due frasi di Mc: 21,21a (“coloro che si trovano nella Giudea fuggano ai monti”), dove l’allusione alla Giudea interrompe il riferimento a Gerusalemme; e 21,23a (“guai alle donne che sono incinte e allattano in quei giorni”). Luca parla della città devastata, non del Tempio; e, parlando anch’egli di fuga, riprende a 21,21 (“coloro che sono dentro la città se ne allontanino, e quelli in campagna non tornino in città”) materiali che in Marco e Matteo si riferiscono invece a una casa; e lo stesso fa a 17,31 (“in quel giorno, chi si troverà sulla terrazza, se le sue cose sono in casa, non scenda a prenderle; così chi si troverà nel campo, non torni indietro”). Sembra quindi che l’oggetto del suo discorso sia la necessità della vigilanza. A Lc 21,9 (“Quando sentirete parlare di guerre e di rivoluzioni, non vi terrorizzate”) le ribellioni (ἀποκαταστασίαι) sembrano a Robinson un riferimento alle pretese messianiche nate negli anni 40 e 50 (cf. At 5,36s.; 21,38), e le guerre possono essere quelle combattute da Roma contro i Parti nel 36 e nel 55.

Sulla base di queste osservazioni Robinson ritiene di poter dichiarare che in nessun luogo dei vangeli sinottici si trova un

---

<sup>4</sup> Zc 12,3; Os 9,7; Ger 46,10, ecc. L’espressione “per bocca della spada” (equivalente al nostro “a fil di spada”) è comune nei Settanta.

indizio certo di composizione posteriore all'anno 70. Egli pensa che sia esistita una 'tradizione comune' alla base di tutti e tre i vangeli, e che questa si sia conservata nella sua forma più antica ora in Marco, ora in Matteo, ora in Luca. I sinottici non sarebbero dunque tre documenti in sequenza cronologica, ma sviluppi paralleli di materiale comune destinato ad ambienti diversi della missione cristiana: la comunità romana fondata da Pietro nel caso di Mc, i giudeo-cristiani e i pagani convertiti di Antiochia nel caso di Mt, i sudditi pagani nell'area mediterranea dell'impero nel caso di Lc. Nella tradizione comune dovevano coesistere storie di fatti e raccolte di detti, destinate al *kerygma* (la proclamazione) e alla *didachè* (l'istruzione). A questo 'vangelo primitivo' (un 'proto-Matteo?') sembra alludere, secondo Robinson, 1 Cor 15,1-4 (memoria dell'istituzione della eucarestia): un vangelo nato per servire ai missionari e ai predicatori, probabilmente nella seconda metà degli anni 40, gli anni pieni di fervore descritti nei capp. 13 e 14 del libro degli Atti.

Chiamando P la tradizione pietrina nota a Marco, e Q la tradizione gerosolimitana anonima nota a Matteo e a Luca, Robinson ipotizza che la formazione di questo 'protovangelo' fosse il risultato di P + Q + altro materiale palestinese. L'esistenza della tradizione P sembra presupposta da Paolo: cf. 1 Cor 15,11 ("sia io, sia loro così predichiamo"); Gal 2,9 ("conosciuta la grazia data a me, Giacomo e Cefa e Giovanni, [...] noi dovevamo annunciare il vangelo presso i pagani, essi invece presso i circoncisi"); Rm 1,2 ("vangelo che egli aveva preannunciato per mezzo dei suoi profeti negli scritti sacri"). Anche fuori dall'ambiente antiocheno dovevano essere stati effettuati tentativi di presentazione scritta del vangelo, in forme a metà strada tra raccolte di detti (con funzione di promemoria per i predicatori) e vangeli compiuti. Luca contrappone questi tentativi (protovangeli) ai racconti organizzati e continuativi:

Lc 1,1-3: “Molti hanno già cercato di mettere insieme un racconto degli avvenimenti verificatisi tra noi, così come ce li hanno trasmessi coloro che fin dall’inizio furono testimoni oculari e ministri della parola. Tuttavia, anch’io, dopo aver indagato accuratamente ogni cosa fin dall’origine, mi sono deciso a scrivertene con ordine, egregio Teofilo”.

Luca infatti arricchisce con la tradizione P una raccolta di detti (Q) e altro materiale in suo possesso (L), componendo un vangelo destinato alle missioni tra i pagani.

Robinson ipotizza per tutti i vangeli il passaggio attraverso diverse fasi (oggi diremmo ‘edizioni’): Lc forse meno degli altri, dal momento che fu scritto per un singolo e non per una comunità. Mc può avere avuto più di una recensione: l’escatologia del cap. 13 sembra essere lo sviluppo di una più antica attesa in Galilea (cf. il racconto della trasfigurazione e Mt 28,16-18). Gv deve avere avuto almeno due edizioni, la seconda con l’aggiunta del prologo e del cap. 21. Mt ha avuto il numero maggiore di rimaneggiamenti e aggiunte, come è dimostrato dalla raccolta di tradizioni escatologiche diverse: 10,23 (“non avrete finito di percorrere le città d’Israele, prima che venga il Figlio dell’uomo”); 24,29-31; 26,64 (“in avvenire voi vedrete il Figlio dell’uomo sedere alla destra della Potenza, e venire sulle nuvole del cielo”); 28,20 (“io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine dell’età presente”). La forma canonica con la quale è giunto fino a noi sembra a Robinson essere stata raggiunta tra il 40 e il 64, poiché risulta ancora operante lo *status quo*: il rapporto tra i primi cristiani e il Tempio, il problema dei sacrifici e delle offerte, le molteplici allusioni ai sadducei. Robinson rileva una connessione, in tema apocalittico, tra 1 Ts e l’ultimo stadio della tradizione sinottica: Paolo, negli anni 50, sembra conoscere Mt 23,31-24,46.

Quanto alle lettere di Paolo, Robinson propone una collocazione di tutte le lettere giunte fino a noi sotto il suo

nome entro la griglia costituita dalle date ricostruibili della vita dell'apostolo.<sup>5</sup> Secondo Robinson, 1 Ts è databile all'inizio del 50, 2 Ts al 50/51: questa lettera è considerata 'deuteropaulina' (in altre parole, pseudoepigrafa) dalla maggioranza degli studiosi moderni per ragioni linguistiche e di contenuto, ma Robinson considera 2,4 ("colui che si contrappone e s'innalza sopra ogni essere che viene detto Dio o è oggetto di culto, fino a sedere nel tempio di Dio") un indizio della sussistenza del tempio di Gerusalemme. All'epoca del terzo viaggio missionario di Paolo (anni 52/57) risalirebbero, nell'ordine, 1 Cor, 1 Tim, 2 Cor, Gal, Rm, Tit. Robinson non ritiene che si debbano riconoscere nelle epistole pastorali i segni del successivo affermarsi dell'episcopato monarchico, poiché il confronto tra 1 Tim 3,1s. e 5,17 mostra che per l'autore valeva ancora l'equivalenza tra 'vescovo' e 'presbitero'.<sup>6</sup> Al periodo della prigionia di Paolo a Cesarea (anni 57/59), e precisamente all'anno 58, sono da attribuire, in rapida successione, Fil, Flm, Col, Ef, 2 Tim. Robinson considera paolini anche gli ultimi tre testi elencati, osservando che un falsario avrebbe prodotto dati più coerenti con quelli noti attraverso gli Atti degli apostoli e minori complicazioni con i riferimenti personali nelle sezioni dedicate ai saluti. Inoltre Ef, probabilmente una lettera circolare, sembra mostrare a 2,14 ("egli ha fatto di due popoli una sola unità abbattendo il muro divisorio") che il tempio di Gerusalemme poteva ancora funzionare come entità nota di riferimento.

---

<sup>5</sup> Date che sono state fissate a seguito del ritrovamento di un'iscrizione a Delfi, la quale pone al principio della primavera del 51 l'inizio del proconsoleto di Gallione in Acaia e permette quindi di inquadrare cronologicamente At 18,12-17 (Boffo 1994: 247-256).

<sup>6</sup> Robinson non rileva (o non considera probanti) le tracce di polemica anti-agnostica individuabili nelle pastorali, che hanno indotto la maggior parte degli studiosi a spostarne la datazione almeno all'inizio del secondo secolo.

Negli Atti non si parla mai dell'epistolario paolino e non vi è traccia di una sua utilizzazione. Non si parla della persecuzione neroniana (anni 64/65), né della morte di Giacomo fratello di Gesù (anno 62), che fu conseguenza di una iniziativa del sinedrio in contrasto con l'autorità romana, e perciò avrebbe potuto essere utile all'autore per i suoi scopi apologetici. Soprattutto, non si parla del compimento delle profezie contro i giudei con la conquista di Gerusalemme. Già Adolf von Harnack aveva ipotizzato che gli Atti fossero stati scritti prima della conclusione del processo contro Paolo, notando che questo spiegherebbe i silenzi di cui sopra e l'interruzione brusca del racconto. Lo stesso Harnack mise anche in evidenza gli arcaismi nella terminologia e il fatto che nel libro degli Atti non risultano ancora avvenuti alcuni cambiamenti nell'amministrazione e nella legislazione romana, che da altre fonti sappiamo aver avuto luogo negli ultimi decenni del primo secolo. La conclusione alla quale giunge Harnack, seguito da Robinson, è che l'autore del libro degli Atti (o almeno la tradizione di cui si serve il successivo redattore dell'opera) non conosce eventi successivi all'anno 62.

Mi sembra utile, a questo punto, ricordare che nella stessa direzione puntano anche i risultati di un'indagine sul ruolo delle magistrature greco-romane nel libro degli Atti, condotta dal collega Giuseppe Camodeca, studioso e docente di storia romana nell'Università "L'Orientale" e valente epigrafista.<sup>7</sup> Camodeca ha rilevato che l'autore degli Atti, nell'indicare cariche e funzioni pubbliche greche e romane, impiega una terminologia corretta, anzi in alcuni casi sorprendentemente preci-

---

<sup>7</sup> "Il ruolo delle magistrature greco-romane negli Atti degli apostoli" (relazione presentata al Convegno di Storia del Cristianesimo antico tenuto a Padova nel settembre del 1999). L'indagine di Camodeca trova riscontro in una serie di contributi di archeologi e storici dell'antichità, che giungono a conclusioni simili: ved. ad es. Hemer 1989.

sa (ad es. i 'politarchi' di Tessalonica, il *grammateus* di Efeso): questo dimostra in ogni caso la bontà dell'informazione utilizzata, e inoltre la probabilità che l'autore sia contemporaneo ai fatti narrati. Da questo punto di vista, osserva Camodeca, nulla impedisce di datare l'opera agli anni 60 del primo secolo.

L'epistola di Giacomo si presenta come un testo giudeo-cristiano di sapienza pratica, senza riferimenti a realtà esterne. Non presuppone una demarcazione tra giudei e cristiani, non contiene polemiche o apologie anti giudaiche, non parla della disfatta del giudaismo. I riferimenti ai ricchi proprietari terrieri in Palestina (Gc 5,1-6) sembrano presupporre una situazione antecedente la guerra giudaica. L'ambientazione è sicuramente palestinese: ved. 1,11; 3,11s.; 5,7.17s. L'indirizzo alle dodici tribù disperse per il mondo sembra indicare che non ci sono altri cristiani: l'Israele credente costituisce l'intera Chiesa, il che, nota Robinson, fu vero per un periodo di tempo assai limitato. Non si accenna a una missione tra i gentili. I peccati criticati non chiamano in causa la seconda generazione cristiana: non si parla di eresie o scismi, né di gnosticismo; mancano riferimenti a controversie cristologiche o a preoccupazioni sulla *parousia*; sono assenti istruzioni liturgiche o sacramentali.

Il fatto che lo scrivente non senta il bisogno di esibire credenziali per rafforzare la propria autorità sembra accreditare l'attribuzione tradizionale all'unico personaggio di nome Giacomo, tra i cinque citati nel Nuovo Testamento, il cui nome non è mai accompagnato da specificazioni, cioè al fratello di Gesù. Di lui At 15 riporta un discorso, che ha possibili paralleli con l'epistola. Inoltre, Rm 4,2-6:

Se infatti Abramo fu giustificato in base alle opere, ha un titolo di vanto; ma non davanti a Dio. Che dice, in realtà, la Scrittura? Credette Abramo a Dio e ciò gli fu computato a giustificazione.

Ora a chi lavora il salario non viene computato a titolo di favore, bensì a titolo di cosa dovuta, mentre a chi non lavora, ma crede in chi giustifica l'empio, il suo credere viene computato a giustificazione, come anche Davide proclama beato l'uomo a cui Dio imputa la giustificazione, a prescindere dalle opere

sembra una risposta a Gc 2,23s.:

Credette Abramo a Dio, e ciò gli fu computato per la giustificazione e fu chiamato amico di Dio. Vedete che l'uomo viene giustificato in base alle opere e non soltanto in base alla fede.

In tal caso, acquisterebbe consistenza l'ipotesi di una collocazione di questa lettera agli anni 47/48.<sup>8</sup>

Passando a esaminare le epistole di Pietro e l'epistola di Giuda, Robinson osserva che 1 Pt è pervasa dal motivo della minaccia di una persecuzione e mostra un parallelo con la situazione accennata in Mt 5,11, ma il quadro politico che presenta è anteriore a quello raffigurato nell'Apocalisse: i sacrifici all'imperatore non sono menzionati come un problema, e le parole semplici di 1 Pt 2,17 ("Rispettate tutti, amate i fratelli, abbiate il senso di Dio, rispettate l'imperatore") sarebbero impensabili al tempo di Domiziano o di Traiano. 1 Pt 4,16 ("Se uno tra voi soffre come cristiano, non se ne vergogni: glorifichi anzi Dio con questo nome, poiché è venuto il tempo dell'inizio del giudizio della casa di Dio") si adatta al tempo immediatamente precedente la persecuzione neroniana: 'immediatamente precedente', perché le parole di 3,13 ("Chi potrà nuocerci se voi sarete ferventi nel bene?") non avrebbero potuto essere scritte se la persecuzione fosse già stata in atto. Il

---

<sup>8</sup> La tendenza della critica più recente individua invece nell'epistola ai Galati il momento iniziale del dibattito sulla fede e le opere, e nell'epistola di Giacomo una sua prosecuzione.



materiale della lettera si presenta dunque come un'omelia destinata in origine alla comunità di Roma, poi riutilizzata più volte e infine destinata, in forma di epistola, alle comunità dell'Asia Minore, probabilmente nella primavera del 65. La teologia di 1 Pt mostra caratteristiche di grande antichità: la dottrina trinitaria formulata a 1,2 non è sviluppata; le ordinazioni sacerdotali sono di tipo arcaico; la responsabilità della sorveglianza (ἐπισκοπή) è attribuita ai presbiteri (5,1s.: "Esorto i vostri presbiteri...: pascete il gregge di Dio che vi è stato affidato, sorvegliandolo [ἐπισκοποῦντες] non per costrizione, ma di cuore secondo Dio"). L'autore non conosce una distinzione netta tra la prima e la seconda venuta del Cristo (1,20; 4,17). Anche il tono della lettera sembra a Robinson un indizio valido di antichità (4,10 sui carismi; 4,17s. sulla fine imminente; nessuna allusione a eresie in atto).

Robinson ritiene di poter prendere anche posizione sulla paternità dell'opera, osservando che l'autorità che l'ha dettata è apostolica, e che difficilmente si giustificherebbe la ragione per una falsa attribuzione a Pietro: in 1 Pt non sono combattute eresie, non sono sostenuti determinati sistemi dottrinali, non vengono dettate regole per la vita della Chiesa. All'obiezione relativa alla mancanza di addentellati col Pietro storico, Robinson contrappone 5,1 ("Io, testimone delle sofferenze di Cristo e partecipe della gloria che si manifesterà"), riferibile, a suo giudizio, all'esperienza della trasfigurazione.

L'epistola di Giuda esprime preoccupazione per una minaccia religiosa, morale e dottrinale: l'autore e i destinatari sembrano essere membri di una comunità giudeo-cristiana in ambiente ellenistico, per cui la minaccia potrebbe essere costituita dal giudaismo gnosticizzante. Mancano indizi propri del cristianesimo del secondo secolo, come il ministero ecclesiastico organizzato e l'episcopato monarchico, mentre il termine *agape* indica ancora l'assemblea eucaristica. I vv. 9 e 14 citano

la *Assunzione di Mosè* e *1 Enoch* non ancora sospettati come apocrifi. I vv. 17ss. citano l'insegnamento apostolico ancora come orale.

Anche la seconda epistola di Pietro è giudeo-cristiana, e, come quella di Giuda, presenta addentellati concettuali e lessicali con le epistole pastorali (πίστις, σωτήρ, εὐσέβεια, ἐπίγνωσις); lo stile è asiatico. Il dualismo non è materiale o metafisico, ma morale ed escatologico. Attacca i libertini (2 Pt 2,19s.) come i nicolaiti di Ap o quelli di Corinto; altri bersagli polemici sono i *mythoi* (1,16), l'angelologia, le genealogie (lo stesso fenomeno si osserva nelle epistole pastorali). Da tali osservazioni Robinson deduce che la presa di posizione di 2 Pt non è contro le eresie del secondo secolo, ma contro il giudaismo gnosticizzante.

Robinson aggiunge altre osservazioni che non provano una datazione al primo secolo, ma neanche obbligano a spostare 2 Pt al secondo: 1,12-18 allude alla trasfigurazione con un linguaggio che non deriva dai sinottici e che sarà ripreso da *Ap. Petr.*; il vocabolo ἀπόστολοι è usato con riferimento ai missionari; le problematiche apparentemente attribuibili a una seconda generazione cristiana sono invece già note alla raccolta di detti usata da Matteo e Luca, cioè la cosiddetta fonte Q (cf. ad es. Mt 24,28 // Lc 12,45); 2 Pt 3,15s. parla di Paolo e delle sue lettere, ma chiama l'apostolo "caro fratello", come si usa con i contemporanei viventi (cf. Flm 16; At 21,20, ecc.), e dice ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς senza articolo ("in ogni [sua] lettera"), come se l'apostolo fosse ancora in vita.<sup>9</sup>

Esaminate nel loro complesso, osserva Robinson, 1-2 Pt e Gd non sembrano parlare dei problemi fondamentali che la

---

<sup>9</sup> Le argomentazioni di Robinson non tengono conto del fatto che, in ogni caso, l'autore di 2 Pt fa riferimento a un *corpus* di epistole paoline già costituito e si misura con il pensiero dell'apostolo come già noto e divulgato nella sua pienezza.

Chiesa affrontò nel passaggio dal primo al secondo secolo: il chiliasmo, la gnosi, l'episcopato monarchico, la persecuzione domiziana, la rottura con la sinagoga. La sequenza che allo studioso sembra più probabile è: Gd – 2 Pt – 1 Pt (in tal caso le parole di 2 Pt 3,1: “Questa, carissimi, è già la seconda lettera che vi scrivo” si riferirebbero non a 1 Pt, ma a Gd). Le prime due lettere sono indirizzate (probabilmente nel 61/62) a giudeo-cristiani minacciati non da persecuzione ma da eresia, 1 Pt è indirizzata a cristiani del mondo ellenistico minacciati non da eresia ma da persecuzione (primavera del 65).

Il tema della lettera agli Ebrei è il trionfo del Cristo sul sistema levitico fondato sul sacerdozio e sui sacrifici: eppure non vi è alcun accenno alla distruzione del Tempio nel 70, che avrebbe costituito l'argomento principale. Anzi le parole usate dall'autore a Eb 10,1-3 denotano che il testo fu scritto quando il Tempio era ancora in piedi:

La legge, che ha un'ombra dei beni futuri, non l'immagine stessa delle cose, non può con gli stessi sacrifici, che si offrono ogni anno indefinitamente, rendere perfetti quelli che si accostano a Dio. Non avrebbero cessato altrimenti di essere offerti, per la ragione che gli offerenti, purificati una volta, non avrebbero più nessuna coscienza di peccato? Al contrario, in essi ogni anno si rinnova il ricordo dei peccati.

Secondo Robinson, il testo della lettera (un'omelia adattata successivamente in forma epistolare) sembra indirizzato a giudeo-cristiani residenti a Roma (13,24) sotto l'incombere della persecuzione neroniana (6,4-6; 10,26-31; 12,15-29). È rievocato a 10,32-34 il periodo di tribolazione sotto Claudio; a 13,7 si allude alla morte di Pietro e Paolo (65/66), ma non si conosce ancora il suicidio di Nerone (9 giugno del 67).

L'Apocalisse ha due centri di interesse: l'Asia Minore nei primi tre capitoli e nei vv. 6-21 dell'ultimo capitolo, Roma e Gerusalemme nei capp. 4,6-22,5. Robinson rileva somiglianze con 1 Pt (l'appellativo 'Babilonia' riferito a Roma; il motivo dell'imminenza in 1 Pt 4,7 e in Ap 1,7; 3,11; 22,6s.12.20), ma si tratta ora dell'Asia Minore occidentale, non settentrionale; e l'atteggiamento verso lo stato romano è ora quello di aperta ostilità. Il maggior numero di paralleli si rileva con Gd e 2 Pt, indirizzate, come abbiamo visto, a giudeo-cristiani dell'Asia Minore minacciati da eretici giudaizzanti di tendenze gnostiche: l'errore di Balaam (Gd v. 11 // 2 Pt 2,15 // Ap 2,14); l'immoralità (2 Pt 2,14.18; 3,17 // Ap 2,20); la contaminazione (Gd v. 23 // Ap 3,4); il rinnegamento del proprio Signore (Gd v. 4 // 2 Pt 2,1 // Ap 2,13); il contrasto tra vera e falsa gnosi (Gd v. 8 // 2 Pt 1,2s.16 // Ap 2,17.24); i maestri di eresia (Gd vv. 11s. // Ap 2,2); il richiamo all'insegnamento degli apostoli autentici (Gd v. 17 // 2 Pt 1,12; 3,1s. // Ap 3,3), che sono il fondamento della Chiesa e della sua fede (Gd v. 3 // Ap 21,14). C'è anche una marcata somiglianza nel simbolismo escatologico, con l'immagine del ladro (2 Pt 3,10 // Ap 3,3; 16,15) e quella, esclusiva di questi due testi, della stella del mattino (2 Pt 1,19 // Ap 2,28; 22,16). La separazione definitiva tra giudei e cristiani non ha ancora avuto luogo: Ap 2,9; 3,9. La *parousia* è imminente: Ap 2,25.

Nei capp. 1-3 non si parla del problema del culto imperiale: infatti l' 'antico serpente', che ha la sua sede a Pergamo (2,13), sembra essere piuttosto un simbolo di Asclepio. Invece nel resto del libro il culto imperiale è oggetto di attacco polemico (12,9; 20,2). A 14,20 ("Il tino fu pigiato fuori della città e ne uscì sangue che salì fino al morso dei cavalli, per una distanza di milleseicento stadi") si rileva l'eco di un evento traumatico accaduto a Roma: è probabile che si parli della persecuzione di Nerone, non di quella domiziana, che fu circo-

scritta alla élite aristocratica e difficilmente avrebbe suggerito una tale immagine.

Poiché i riferimenti alla storia romana contenuti a 17,9-11 sembrano scritti mentre Galba è sul trono (contando Ottaviano come primo imperatore), e poiché 18,17s. allude all'incendio di Roma, Robinson propone per Ap 4,6-22,5 una datazione alla fine dell'anno 68 e una origine romana per il suo autore.

Intorno al vangelo di Giovanni esiste un'antica tradizione, risalente almeno a Ireneo vescovo di Lione, che ne colloca la composizione in un'epoca lontana dagli eventi, non prima del tempo di Domiziano. Robinson osserva però che non esistono prove interne di una datazione tardiva. Anzi, il racconto del processo a Gesù, rispetto ai sinottici, appare più vicino agli eventi e meglio informato, e i sogni di restaurazione del regno di Israele sembrano ancora vivi. L'autore inoltre conosce Gerusalemme e la sua atmosfera negli anni precedenti la guerra giudaica. Anche Gv 4,46-53, dove è narrata la guarigione del figlio del funzionario regio e la conseguente conversione di tutta la sua famiglia, non presuppone un'apertura ai gentili: il protagonista è un funzionario di Erode, non dell'imperatore, e gli ἔθνη (i pagani) in Gv non sono mai nominati. Inoltre c'è una serie di detti che si mostrano correttamente inquadrati in un'epoca precedente la scomparsa del Tempio: 7,23 presuppone la perdurante osservanza del sabato; 14,3 e 16,16 predicano una *parousia* immediatamente collegata alla pasqua e ancora priva di coloriture apocalittiche; 6,14s. (Gesù profeta e re), 7,40-42 (Gesù profeta e messia), 4,19 e 9,17 (Gesù profeta), 4,25 (Gesù messia), 3,2 (Gesù maestro inviato da Dio) sono altrettanti segni di una cristologia arcaica e non ancora trasformata (come in Mc 6,1-5.14-16; 8,28). Inoltre Gesù non è discendente di Davide e non è originario di Betlemme (7,42). Per sostenere una datazione tardiva si è data molta importanza, osserva Robinson, al tema, presente in Gv, della cacciata dei

seguaci di Gesù dalle sinagoghe e al linguaggio fortemente anti-giudaico esibito dal quarto vangelo: ma non si è tenuto conto del fatto che la cacciata dalle sinagoghe è uno spunto che si incontra già negli scritti di Qumrān, che sono sicuramente precedenti il 70, e che il linguaggio anti-giudaico è già in Paolo.

Gv 2,19 predice la distruzione del Tempio e la sua ricostruzione in tre giorni: si riferisce quindi alla morte e resurrezione dell'anno 30, non alla scomparsa irrimediabile del Tempio nel 70: si tratta dunque del detto originario di Gesù, non a caso collegato in Gv alla purificazione del Tempio, e non alla passione.<sup>10</sup>

Anche la predizione dell'intervento romano, formulata da Caiphas in Gv 11,48 ("Se lo lasciamo continuare così, tutti crederanno in lui, verranno i romani e distruggeranno il luogo e la nazione"), è stata considerata un argomento a favore di una datazione post-70; ma, osserva ancora Robinson, si tratta di una predizione *non* realizzata (i giudei non lasciarono continuare Gesù, ma i romani vennero ugualmente), e quindi non è definibile come una profezia *post eventum*. Due indizi che il tempio di Gerusalemme è ancora in piedi all'epoca della stesura del quarto vangelo sembrano essere Gv 2,20 ("In quarantasei anni è stato costruito questo santuario, e tu in tre giorni lo farai risorgere?") e 5,2 ("A Gerusalemme, presso la porta delle pecore, c'è una piscina, chiamata in ebraico Betesda, con cinque portici"). La costruzione del nuovo tempio, iniziata da Erode il Grande, al momento in cui si situa il dibattito riferito dall'evangelista, durava precisamente da 46 anni, e, come sappiamo da Giuseppe Flavio, sarebbe durata ancora molti anni, fin quasi alla vigilia della sua distruzione: perciò è probabile che l'autore, indicando tale cifra, non ne conoscesse il destino. E la piscina di Betesda, insieme al portico che la circondava, fu

---

<sup>10</sup> La forma primitiva del detto è nota anche al racconto sinottico della passione (cf. Mc 14,58), come vedremo più avanti, § 4.

distrutta al momento della conquista romana della città, per cui l'autore difficilmente avrebbe usato il presente ("c'è") nel farvi riferimento. Robinson nota che nel cap. 21 si allude alla crocifissione di Pietro, quindi la redazione risale a un momento successivo all'anno 65; ma nel corpo del quarto vangelo (ved. in particolare 18,28-19,16) i rapporti con Roma sono raffigurati come ancora buoni, per cui la stesura sembra da collocarsi piuttosto in un'epoca precedente la persecuzione neroniana: il prologo (1,1-5, di cui si riconosce una bozza in 1 Gv 1,1-3) e il cap. 21 dovrebbero essere aggiunte posteriori, mentre il vangelo originario, come i sinottici, probabilmente iniziava col Battista (1,6). Il ritrovamento della letteratura di Qumrān, conclude Robinson, ha dimostrato che alcune delle caratteristiche peculiari di Gv rispetto ai sinottici non sono né ellenistiche, né tardive, e il ritrovamento della biblioteca gnostica di Nag-Hammadi ha dimostrato che Gv si differenzia profondamente dallo gnosticismo del secondo secolo.<sup>11</sup>

Le tre lettere di Giovanni sembrano dirette a comunità dell'Asia Minore minacciate da falsi maestri gnosticizzanti (cf. Gd e 2 Pt), che negavano la natura di Gesù come figlio di Dio e messia, e minacciate altresì dal docetismo (ved. 1 Gv 4,2; 2 Gv v. 7) e da false attese escatologiche. Mancano anche qui, come in 2 Pt, riferimenti a persecuzioni. 2 Gv sembra precedere 1 Gv; 3 Gv non affronta eresie ma si occupa di disciplina ecclesiastica, e probabilmente al v. 9 fa riferimento a 2 Gv: pertanto, la sequenza proposta da Robinson è: 2 Gv – 3 Gv – 1 Gv. Il parallelo che si può stabilire tra 1 Gv 3,8-15 e Gv 8,40-47 induce a ipotizzare una radice palestinese, anche se le lettere sono rivolte all'Asia Minore.

---

<sup>11</sup> Tra i contributi che, da punti di vista diversi, giungono alla stessa conclusione in merito a una datazione alta dei materiali costitutivi del quarto vangelo, ricordo qui, a titolo di esempio, Albright 1964.

La tradizione giovannea, conclude Robinson, si è formata tra i giudei palestinesi di lingua greca, legati alla liturgia del Tempio e al discepolato di Betsaida (cf. Gv 12,20-22), ma con entrate nel sinedrio (Gv 3,1.10; 7,49; 9,22; 18,15; e cf. 8,31). Il quarto vangelo sembra essere stato scritto in Palestina (nomina spesso Cafarnao; è il solo a nominare Tiberiade) nei primi due decenni di vita del cristianesimo. Mostra rapporti con Samaria e, più stretti, con Gerusalemme. È un testo nato in lingua greca, come dimostrano i giochi di parole sul doppio significato dell'avverbio ἄνωθεν ('dall'alto' e 'di nuovo') a 3,3-8, e su αἶρει ('porta') / καθαίρει ('recide') a 15,2. L'autore appare influenzato dal linguaggio dei Settanta e vicino, per lo stile e il lessico, a Giuseppe Flavio, ma non a Filone, né agli ermetici.

Robinson sintetizza la sua ipotesi sulla lunga elaborazione della tradizione relativa a Giovanni (da lui considerato 'primo' e 'ultimo' evangelista nello stesso tempo) con lo schema seguente:

- |            |   |
|------------|---|
| 30-50      | formazione della tradizione giovannea e proto-vangelo gerosolimitano; |
| 50-55      | prima edizione di Gv in Asia Minore;                                  |
| 60-65      | 2-3-1 Gv;   |
| dopo il 65 | seconda edizione di Gv con l'aggiunta del prologo e del cap. 21.      |

Le tracce, tuttora visibili, di alcuni errori e ripensamenti denotano l'azione di una mano unica e un mutamento intervenuto rispetto alla primitiva destinazione.

Nelle pagine conclusive del suo libro Robinson richiama l'attenzione sulla necessità di guardarsi dai pregiudizi sul tempo necessario allo sviluppo e alla diffusione di una dottrina. Nessuno in realtà conosce il rapporto che intercorre tra cristologia e cronologia: se bastarono tre decenni (anni 30-62) per la formazione di comunità come quelle descritte nel libro degli



Atti, non ne furono necessari di più per la formazione degli scritti neotestamentari. Robinson individua in particolare tre pregiudizi da combattere:

(a) la tradizione orale dovrà precedere la tradizione scritta (era invece la distanza geografica, non quella temporale, a determinarne l'esigenza);

(b) l'aramaico dovrà precedere il greco (questa fu invece la lingua del cristianesimo fin dall'inizio, come l'ebraico era la lingua in uso nella comunità di Qumrān);

(c) è esistito un numero indefinito di autori anonimi che si sono celati sotto falso nome (questo preconetto deriva dai condizionamenti esercitati da vari indirizzi di ricerca e scuole sugli studiosi moderni: dalla critica delle fonti, a quella delle forme, a quella delle redazioni).

Lo schema cronologico proposto da Robinson è il seguente:

Gc	ca. 47/48
Mc	ca. 45-60
Mt	ca. 40-60+
1 Ts	inizi 50
2 Ts	50/51
1 Cor	primavera 55
1 Tim	autunno 55
2 Cor	inizi 56
Gal	seconda metà 56
Lc	-57-60+
At	-57-62+
Rm	inizi 57
Tit	fine primavera 57
Fil	primavera 58
Flm	estate 58
Col	estate 58
Ef	fine estate 58
2 Tim	autunno 58

2-3-1 Gv	ca. 60-65
Gd	61/62
2 Pt	61/62
1 Pt	primavera 65
Gv	ca. -40-65+
Eb	ca. 67
Ap	fine 68 (-70)

## 2. George Edmundson

Le 360 pagine del libro di Robinson, che ho tentato di sintetizzare qui sopra, sono il prodotto di molteplici caratteristiche proprie dell'autore, ad alcune delle quali ho accennato all'inizio: la formazione classica, la consuetudine con i testi, la tradizione familiare. Ma furono anche il risultato di un incontro fortuito, di cui lo stesso Robinson dà notizia.<sup>12</sup> Consultando una monografia di storia romana pubblicata in Inghilterra durante la sua gioventù,<sup>13</sup> Robinson si imbatté nel rinvio a un'opera a lui sconosciuta: *The Church in Rome in the First Century*, di G. Edmundson, pubblicata alla vigilia della prima guerra mondiale e rimasta per questo priva di eco e di diffusione.<sup>14</sup> Il nome dell'autore era citato in modo errato, ma Robinson riuscì a procurarsi un esemplare del libro, scoprendo, sotto forma di otto conferenze tenute a Oxford nel 1913, un tesoro di erudizione e una disanima di tutti i dati disponibili – storici, letterari, archeologici, epigrafici – per la ricostruzione dei primi decenni di vita della comunità cristiana di Roma. Robinson riconosce il suo debito in molti passi del libro, e in una nota apposita fornisce alcune informazioni sul suo predecessore.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Robinson 1976: 225 n. 30.

<sup>13</sup> Henderson 1927.

<sup>14</sup> Edmundson 1913.

<sup>15</sup> Robinson 1976: 349 n. 4.

Il reverendo George Edmundson (nato nello Yorkshire nel 1848, morto nel sud della Francia nel 1930), appartenente per tradizione familiare alla gerarchia ecclesiastica anglicana, ricevette in giovane età una formazione oggi impensabile, studiando matematica e greco biblico al Magdalen College di Oxford. Per quarant'anni fu ministro della Chiesa anglicana; fu membro della Royal Historical Society e della Royal Geographical Society, socio onorario di due accademie olandesi, consulente del Foreign Office e fecondo scrittore: pubblicò saggi su Milton, sull'arcivescovo Laud e sulla rivalità anglo-olandese nel diciassettesimo secolo; scrisse per la *Cambridge Modern History* il capitolo dedicato alla storia della Spagna e del Portogallo nel diciottesimo secolo, e fu autore di una storia dell'Olanda tuttora in circolazione.<sup>16</sup> Le otto lezioni sulla storia del cristianesimo a Roma nel primo secolo, raccolte in *The Church in Rome in the First Century*, rivelano una padronanza eccezionale non solo delle letterature classica, biblica e patristica in greco e in latino, ma anche dei ritrovamenti archeologici a Roma e nell'Italia centro-meridionale. Oltre alle epigrafi antiche, Edmundson conosceva a fondo la bibliografia moderna: anche quella difficilmente reperibile, anche quella in lingua italiana.

Edmundson affronta la ricostruzione dei fatti e degli scritti che caratterizzarono l'affermarsi della religione cristiana a Roma inquadrando in primo luogo i fenomeni dal punto di vista storico, geografico e sociale. L'impero romano, nonostante la sua estensione sul continente, è da lui definito una potenza essenzialmente mediterranea, e la sua capitale come una città cosmopolita, con preponderanza di schiavi, a fronte di poche migliaia di possidenti, nelle case dei quali la mescolanza delle

---

<sup>16</sup> Edmundson 1922 (nel 2007 ne è stata pubblicata dalla Dodo Press una nuova edizione illustrata).

razze era la norma. La lingua d'uso a Roma era il greco.<sup>17</sup> Gli ebrei godevano di privilegi fiscali e culturali: per questo erano odiati dalla popolazione, ma esercitavano un certo fascino per la particolarità della loro religione (la fede giudaica aveva successo specialmente tra le matrone), e suscitavano anche una certa ammirazione per la loro laboriosità e intraprendenza. Dalle iscrizioni conosciamo il nome di almeno sette sinagoghe a Roma, tra cui una detta 'dell'Olivo'. Questa denominazione richiama alla memoria l'immagine usata da Paolo in Rm 11,17-24, e probabilmente ne spiega la ragione.<sup>18</sup>

Il cristianesimo esercitò in più, rispetto al giudaismo, i richiami propri di una religione di tipo misterico e di una morale di tipo stoico. Da questo derivò la concorrenza col giudaismo, che sfociò negli scontri dell'anno 50, con il conseguente decreto di espulsione firmato da Claudio (Svetonio, *Cl.* 25). A

---

<sup>17</sup> Ved. Giovenale, *Sat.* 3,60-80.

<sup>18</sup> "Se ora alcuni rami sono stati tagliati via e tu, essendo un olivastro selvatico, sei stato innestato al posto loro, venendo così a partecipare della linfa che proviene dalla radice dell'olivo, non ti gloriare a discredito dei rami! Poiché, se tu ti glori, non sei tu a sostenere la radice, ma è la radice che sostiene te. Dirai comunque: i rami furono tagliati via perché io fossi innestato. Bene: essi furono tagliati via a causa della loro mancanza di fede, mentre tu stai in piedi in forza della fede. Non ti abbandonare all'orgoglio, ma temi. Se Dio infatti non risparmiò i rami naturali, non risparmierà neppure te. Vedi dunque la bontà e la severità di Dio: la severità nei riguardi di coloro che sono caduti, la bontà di Dio nei riguardi tuoi, se tu rimani aderente a questa bontà; altrimenti tu pure sarai tagliato via. Anch'essi, se non rimarranno nella loro incredulità, saranno innestati: Dio infatti ha la potenza di innestarli di nuovo. Se tu, in effetti, sei stato tagliato via da un olivastro che era secondo la tua natura, e contro la tua natura sei stato innestato in una magnifica pianta di olivo, quanto a maggior ragione saranno innestati nel proprio olivo coloro che sono della sua stessa natura!".

questo proposito, però, Edmundson richiama l'attenzione su una testimonianza di Cassio Dione (60,6,6), dalla quale si deduce che tale decreto comportò il divieto di riunirsi piuttosto che la loro cacciata dalla città.

Tra gli espulsi da Roma furono Prisca e Aquila, amici di Paolo. Essi sono ricordati sei volte nel Nuovo Testamento: in quattro casi Prisca è nominata per prima, evidentemente perché doveva trattarsi di una matrona romana facoltosa.<sup>19</sup> Nei due anni e tre mesi di soggiorno a Efeso, Paolo fu ospite loro (At 18,2; 19,10); nella loro casa si riunivano i cristiani di quella città (1 Cor 16,19). Nel 56, morto Claudio, Prisca e Aquila poterono tornare a Roma: progettava di andarci anche Paolo, ma lo tratteneva il fatto che la capitale non faceva parte del territorio di missione a lui assegnato (Rm 15,20-24).

Edmundson si serve dell'epistola ai Romani per acquisire dati utili alla conoscenza della comunità di Roma, ritenendo di poter individuare tre gruppi: giudeo-cristiani, gentili, giudei indifferenti (la maggioranza). Il primo gruppo a sua volta si divideva tra seguaci della dottrina predicata da Paolo e seguaci dell'osservanza giudaica. A questa situazione è dovuta la forma apologetica di Rm 2,17-11,36, nella quale l'apostolo si rivolge appunto ai giudei. Il cap. 16 della lettera, contenente i saluti a ventisei persone diverse, è considerato da Edmundson un espediente diplomatico messo in atto da Paolo per esibire le proprie credenziali e le relazioni personali esistenti tra lui e la comunità da cui desiderava essere accolto. L'individuazione dei più antichi luoghi di riunione dei cristiani di Roma, cioè la casa di Prisca e quella di Pudente, è compiuta da Edmundson mediante l'identificazione, sulla scorta di epigrafi e testimonianze letterarie, con le catacombe di santa Priscilla e la chiesa

---

<sup>19</sup> A differenza di Paolo, Luca in At usa il diminutivo Priscilla, come fa nel caso di Silas (per Silvano) e di Sopatro (per Sosipatro).

di santa Pudenziana. La rassegna dei personaggi nominati da Paolo nei saluti finali permette di riconoscere tra i cristiani di Roma una percentuale di schiavi e liberti ellenofoni, accanto ai quali erano alcuni συγγενεῖς ('della stessa stirpe') di Paolo, cioè giudeo-cristiani. Andronico e Giunia, ricordati da Paolo come convertiti della prima ora, erano probabilmente esponenti della 'sinagoga dei Liberti' evangelizzata da Stefano (At 6,9).

Per comprendere l'attività missionaria cristiana a Roma nel primo secolo, osserva Edmundson, è necessario un esame indipendente e personale della documentazione letteraria e archeologica, senza accettare *a priori* i 'risultati della critica'. Se Luca ha scritto il libro degli Atti a Roma per i cristiani di Roma, il suo silenzio sulla fondazione della chiesa di quella città può avere, a giudizio di Edmundson, un solo significato: egli doveva avere in progetto un terzo libro dedicato a questo argomento. Ciò spiega non solo il finale brusco di At, ma anche l'uso della forma πρῶτον (= 'primo' tra molti) invece di πρότερον (= 'primo' tra due) in At 1,1 per fare riferimento al libro del vangelo.

In At l'autore descrive la prima comunità dei seguaci di Gesù, formatasi a Gerusalemme a somiglianza del sinedrio giudaico e aperta alle sinagoghe dei Liberti (cioè dei giudei romani), degli Alessandrini, dei Cirenei, dei Cilici e degli Asiatici. L'opposizione da parte dei giudei gerosolimitani contro i primi cristiani non fu rivolta all'inizio contro i Dodici, ma contro Stefano e gli 'ellenisti', dei quali fu provocata in tal modo la diaspora. La situazione mutò dopo la morte di Caligola e la successione di Claudio (24 gennaio del 41), che determinarono il ritorno in Palestina di Erode Agrippa, già amico di Caligola, alla fine dell'anno 41. Desideroso di ingraziarsi il nuovo governo, Agrippa ordinò l'esecuzione di Giacomo figlio di Zebedeo e l'arresto di Pietro (anno 42). I Dodici, capeggiati da Giacomo fratello di Gesù, essendo trascorsi dodici anni dalla crocifissio-

ne, erano partiti per la loro missione. Dopo la miracolosa liberazione Pietro dové recarsi per la prima volta a Roma nel 42.

Girolamo (*Vir. ill.* 1) parla delle missioni di Pietro in Asia Minore e del suo arrivo a Roma nel 42, specificando che il suo episcopato durò 25 anni, dunque fino al 67. Egli però non soggiornò sempre a Roma: nella primavera del 46 si trovava a Gerusalemme per affrontare insieme a Giovanni, Giacomo, Paolo e Barnaba il problema dell'osservanza delle norme giudaiche; e dal 47 al 54 fece di Antiochia la sua base operativa. Morto Claudio il 13 ottobre del 54, Pietro con Barnaba ripartì per Roma durante l'autunno, facendo tappa a Corinto per incontrare Paolo (cf. 1 Cor 1,12; 3,22; 9,5s.).

Il viaggio a Roma di Paolo, invece, fu determinato da motivi non religiosi ma giudiziari; e il trattamento di riguardo che ebbe durante la prigionia in attesa del processo (*custodia militaris* anziché *custodia publica*) dà il segno della levatura del personaggio. Inoltre l'accusa contro di lui era politica (*crimen maiestatis*), non religiosa.

L'incendio neroniano dell'anno 64 fu seguito nel 65 dalla nota persecuzione contro i cristiani. Ma nessuno scrittore antico, cristiano o pagano, mette in relazione i due episodi: a giudizio di Edmondson, si trattò di una posteriore forzatura di Tacito nei suoi annali. Nell'atmosfera prodotta dalla persecuzione del 65 nacquero tre scritti neotestamentari: la prima lettera di Pietro, la lettera agli Ebrei, l'Apocalisse. 1 Pt risulta nota a Eb (scritta nell'anno 66) e alla prima epistola di Clemente, e a sua volta conosce Gc e detti di Gesù non derivati dai nostri vangeli; ha inoltre punti di contatto con Gv e pare scritta materialmente da Silvano, con un finale autografo dell'apostolo. Eb sembra scritta (probabilmente in Asia Minore da Barnaba nel 66) ai giudei romani della 'sinagoga degli Ebrei'. Ap sembra scritta all'inizio del 70 a Roma da un testimone oculare della persecuzione neroniana: 14,8 e 18,2 parlano dell'anno tragico

della guerra civile dei tre imperatori e devono essere confrontati con Tacito, *Hist.* 3,72.83; 4,1. Edmundson nota che Ap 11,1ss. sembra implicare che il Tempio è ancora in piedi, ma le truppe di Tito sono già nel cortile esterno; Ap 13 allude al 'ciclo neroniano' degli imperatori Claudio, Nerone, Galba, Ottonne, Vitellio, mentre il reggente in quel momento al potere è il giovane Domiziano (unico dei Flavi presente a Roma all'inizio del 70), e quello di cui si attende la venuta è Vespasiano.

Con ricchezza di documentazione e stringente ragionamento Edmundson dedica le ultime due conferenze alla datazione della prima epistola di Clemente (scritta, a suo giudizio, non nel 96 circa, come si crede comunemente, ma al principio del 70 da un testimone oculare della persecuzione neroniana, mentre il Tempio è ancora in piedi) e del *Pastore di Erma* (ascrivibile allo stesso anno 70 per la formazione dei materiali più antichi, al 90 per gli strati più recenti).

I dati cronologici sono riassunti da Edmundson nello schema che segue:

crocifissione	pasqua 29
martirio di Stefano	33
incoronazione di Claudio	24 gennaio 41
arresto di Pietro	pasqua 42
prima visita di Pietro a Roma	estate 42
morte di Erode Agrippa	primavera 44
prima stesura del vangelo di Marco a Roma	44/45
Pietro lascia Roma con Marco	45
Pietro a Gerusalemme	primavera 46
Paolo porta le elemosine da Antiochia a Gerusalemme (visita ricordata a Gal 2,1-10)	pentecoste 46



Paolo e Barnaba con Marco partono da Antiochia per Cipro	primavera 47
Pietro fa di Antiochia il centro del suo lavoro missionario	47-54
Barnaba e Paolo ritornano dal loro viaggio missionario	autunno 49
incontro di Pietro e Paolo ad Antiochia (Gal 2,11-14)	49
Concilio di Gerusalemme	fine 49
dopo l'espulsione dei Giudei da Roma Paolo parte da Antiochia con Silas per il suo secondo viaggio missionario	dopo la pasqua 50
Barnaba e Marco si recano a Cipro	dopo il 50
Paolo a Corinto	estate 51-primavera 53
il proconsole Gallione arriva in Acaia	aprile o maggio 52
Paolo a Gerusalemme	pasqua 53
incoronazione di Nerone	13 ottobre 54
Pietro e Barnaba a Corinto	fine 54
Pietro e Barnaba a Roma e in Italia	inizio 55-56
Paolo a Efeso	autunno 53-primavera 55
prima epistola ai Corinzi da Efeso	autunno 55
Paolo in Grecia	inizio estate 56-Pasqua 57
epistola ai Romani da Corinto	inizio 57
Paolo a Gerusalemme	pentecoste 57

prigionia di Paolo a Cesarea	57-59
vangelo di Luca	58/59
arrivo di Paolo a Roma	febbraio 60
prigionia di Paolo a Roma	60-62
Atti degli apostoli	prima del 62
Pietro a Roma (terza visita)	63-65
incendio di Roma	luglio 64
persecuzione neroniana dei cristiani	primavera 65
prima epistola di Pietro	giugno 65
martirio di Pietro	estate 65
epistola agli Ebrei	fine 66
martirio di Paolo	67
morte di Nerone	9 giugno 68
incendio del Campidoglio e devastazione di Roma	19-21 dicembre 69
reggenza del giovane Domiziano a Roma	gennaio-giugno 70
epistola di Clemente ai Corinzi	febbraio 70
Giovanni è esiliato da Domiziano a Patmos, dove scrive l'Apocalisse	primavera 70
Tito distrugge il tempio di Gerusalemme	7 settembre 70
Giovanni può lasciare Patmos	primavera 71
Anacleto succede a Lino come secondo vescovo di Roma	80
Domiziano diventa imperatore	13 settembre 81
Il 'Pastore' di Erma	90 circa

Clemente terzo vescovo di Roma	92-100
persecuzione domiziana	94-96
assassinio di Domiziano	18 settembre 96

Poiché i libri di Edmundson e Robinson sono stati sostanzialmente ignorati dalla bibliografia successiva, le loro ricostruzioni – discutibili in alcuni punti, superate in altri – sono ancora in attesa di essere adeguatamente discusse. E il loro esempio di dottrina e di padronanza delle fonti è ancora in attesa di essere eguagliato.

### 3. Jean Carmignac

Alcuni anni dopo la pubblicazione del libro di Robinson, di cui abbiamo parlato all'inizio, e con impostazione e finalità completamente diverse, apparve in Francia un opuscolo di circa cento pagine, dal titolo *La naissance des évangiles synoptiques*,<sup>20</sup> tempestivamente tradotto in italiano.<sup>21</sup> L'autore, Jean Carmignac, specialista di studi ebraici, fondatore e direttore della *Revue de Qumrân* dal 1958 alla morte (1986), esponeva – in forma sintetica e divulgativa, ma promettendo una futura documentazione scientifica – l'ipotesi che i vangeli fossero stati scritti originariamente non in greco, bensì nella lingua ebraica che si trova usata nei libri veterotestamentari delle Cronache e nei manoscritti di Qumrân, diversa sia dall'antica lingua sacra delle Scritture, sia dalla lingua dei testi rabbinici posteriori, ma diversa anche dall'aramaico, la lingua comune del tempo.

Carmignac era arrivato a formulare questa ipotesi dopo aver sperimentato una retroversione del testo greco dei sinottici nella lingua dei rotoli del Mar Morto e aver trovato in tal

<sup>20</sup> Carmignac 1984.

<sup>21</sup> Carmignac 1985.

modo, attraverso una serie di calchi e di corrispondenze tra le due lingue, l'origine di numerosi semitismi di composizione (giochi di parole basati su assonanze presenti nella lingua semitica), di trasmissione (interpretazioni errate nel testo greco dovute a scambi di lettere nella trascrizione o nella lettura di un originale semitico), di traduzione.

Per dare corpo alla sua ipotesi, Carmignac dedica una parte notevole delle poche pagine del suo libro alla elencazione di tutti coloro che lo hanno preceduto nello studio del problema dell'origine semitica dei vangeli, e altrettante pagine sono riempite da una minuziosa bibliografia relativa alle retroversioni dei vangeli in ebraico precedenti quella da lui elaborata. Nonostante ciò, la parte del libro che ci riguarda da vicino presenta, anche se in poco spazio, una serie di spunti interessanti.

Carmignac si dichiara concorde con quanti riconoscono in Mc il vangelo più antico, osservando che in questo si trovano particolari ignoti agli altri sinottici (2,27; 3,5.9.17.21, ecc.) e si incontrano semitismi di composizione, di trasmissione e di traduzione lungo tutto l'arco dell'opera. Egli considera quasi contemporanea a Mc la raccolta dei detti (Q). Mc e Q risultano utilizzati da Mt e da Lc, ma probabilmente, osserva Carmignac, Mc aveva una forma diversa da quella che leggiamo noi: il primo e il terzo evangelista infatti talvolta coincidono nel modificare Mc, pur dipendendo da questo per il contenuto. Carmignac definisce 'Marco completo' la forma di testo da lui ipotizzata. Lc dispone di fonti proprie (1,5-2,52; 9,51-19,27; 22,1-24,53), anch'esse composte originariamente in ebraico e poi tradotte pedissequamente in greco.

Per stabilire l'epoca di stesura dei vangeli Carmignac dà molta importanza alla testimonianza di Paolo in 2 Cor, uno scritto databile, a suo giudizio, agli anni 54/57:

3,6: "La nostra capacità viene da Dio che ci ha resi ministri idonei della nuova alleanza";

3,14: “Fino a oggi quel medesimo velo rimane quando si legge l’antica alleanza”;

8,18: “Abbiamo mandato con lui il fratello [*scil.* Luca] che ha lode in tutte le chiese a motivo del vangelo”.

Nella lettura di Carmignac, il primo passo allude al Nuovo Testamento così come inteso in seguito, cioè come un *corpus* riconosciuto di scritti aventi autorità; il secondo passo allude all’Antico Testamento nella stessa prospettiva; il terzo al vangelo di Luca che noi conosciamo, e che viene in questo modo collocato dallo studioso a un’epoca antecedente a 2 Cor.

Quanto al libro degli Atti, Carmignac (che di proposito prescinde dal libro di Robinson, pur conoscendolo) osserva che l’interruzione brusca di At, che contrasta con la dettagliata esposizione precedente e che riporta l’indicazione della durata complessiva del soggiorno (28,30s.), dimostra che l’opera fu ultimata e divulgata quando Paolo attendeva ancora di comparire davanti al giudice, dunque all’inizio del 63. A questo punto Carmignac richiama anch’egli, come gli studiosi che abbiamo ricordato, la teoria di Harnack, che colloca la stesura di At al tempo della prigionia di Paolo a Roma. Accettando tale teoria e procedendo a ritroso, la stesura di Lc si porrà al tempo della prigionia di Paolo a Cesarea (58/60) e quella di Mt allo stesso periodo (infatti, una consistente distanza temporale renderebbe inspiegabile la reciproca ignoranza riguardo ai vangeli dell’infanzia), la stesura del ‘Marco completo’ postulato da Carmignac all’anno 55 al più tardi, e infine la nascita del primo nucleo di Mc e di Q all’anno 50 circa al più tardi.

Tuttavia, osserva Carmignac, se si dà adeguato peso alla citata testimonianza di 2 Cor, le date si anticipano ulteriormente: se nel 54/57 Luca era già noto nelle chiese per il suo vangelo, che con le prime lettere di Paolo e, probabilmente, la lettera di Giacomo formava il primo nucleo del ‘Nuovo Testa-

mento', Lc e Mt dovranno essere datati al 50/53, il 'Marco completo' al 45/50 e Mc e Q al 42/45. D'altronde, aggiunge Carmignac a proposito di queste ultime datazioni, sarebbe in ogni caso difficile pensare che i testimoni palestinesi dei fatti e dei detti di Gesù abbiano lasciato passare un ventennio senza mettere per iscritto i memoriali della vita del maestro: perciò le date più antiche appaiono senz'altro più probabili. Inoltre l'esame di Mc rivela da 1,16 in poi le tracce lasciate da un narratore che deve essere stato testimone oculare.

Nell'ultimo paragrafo Carmignac mette in luce il rischio che si cela in tutte le discussioni che in ogni epoca sono nate intorno al problema della cronologia dei testi del Nuovo Testamento. Tale rischio consiste nella circolarità del procedimento che viene messo in moto quando si stabiliscono le date dei documenti in base all'evoluzione del pensiero e poi si giustifica questa evoluzione con le date stabilite.

Al termine delle sue considerazioni, e sulla base della documentazione fornita per campioni, Carmignac formula le seguenti conclusioni provvisorie:

(1) è certo che Mc, Mt e i documenti utilizzati in Lc sono stati redatti in una lingua semitica;

(2) è probabile che questa lingua fosse l'ebraico e non l'aramaico;

(3) è molto probabile che Mc sia stato originariamente composto in lingua semitica da Pietro;

(4) è possibile che l'apostolo Matteo sia stato il redattore di Q;

(5) anche senza tenere conto degli indizi in 2 Cor, non è verosimile collocare il testo greco di Lc oltre il 58/60, Mt molto più tardi di Lc e Mc semitico molto oltre il 50;

(6) tenendo conto di 2 Cor, Lc e Mt si situano al 50/53 e Mc semitico al 42/45;

(7) Mc greco fu pubblicato a Roma, al più tardi verso il 63;

(8) è verosimile che Mt greco abbia usato Lc.

Carmignac auspicava una svolta nella storia dell'esegesi dei vangeli sinottici in conseguenza del nuovo approccio da lui proposto, e nelle ultime righe del suo libro giungeva a pronosticare la realizzazione di tale svolta intorno all'anno 2000. Non fu così. Il suo opuscolo fu oggetto nel 1986 di un violento e documentato attacco polemico da parte del confratello Pierre Grelot, anch'egli, come Carmignac, dell'Institut Catholique di Parigi. Le obiezioni di Grelot, anch'esse tempestivamente tradotte in italiano,<sup>22</sup> esprimevano il punto di vista del magistero della Chiesa e coniugavano rigorosamente l'esame dei testi col rispetto della tradizione ecclesiastica, facendo scendere così una cortina di silenzio e di oblio sulle indagini avviate da Carmignac. Questi nel frattempo (1986) era morto senza poter portare a compimento le sue ricerche e senza poter più rispondere alle critiche del confratello.

Non tutto quello che è stato ipotizzato da Carmignac (così come non tutto quello che prima di lui hanno ipotizzato Edmundson e Robinson) si può sottoscrivere. Ma il suo lavoro avrebbe meritato un'attenzione almeno pari a quella da lui dedicata a tutti i suoi predecessori.

#### 4. Alcune riflessioni

Mi sembrano necessarie a questo punto due considerazioni di carattere generale.

La prima riguarda il motivo del silenzio che, da parte sia cattolica che protestante, ha circondato le argomentazioni espone dagli studiosi sopra ricordati e da alcuni altri, i quali, con contributi circoscritti, hanno anch'essi proposto datazioni

---

<sup>22</sup> Grelot 1989: una traduzione infelice, caratterizzata da solecismi, improprietà, errori di stampa.

più alte di quelle comunemente accolte dalla critica.<sup>23</sup> Io credo che la tendenza a ignorare gli sforzi di quanti esplorano la possibilità di modificare il quadro comunemente accettato sia dovuta alla volontà di lasciare immutati gli equilibri esistenti in seno alle chiese e nei rapporti tra queste e il mondo scientifico. Tali equilibri, in campo sia cattolico che protestante, sono il risultato di processi lunghi, che hanno risentito della evoluzione delle rispettive chiese e anzi hanno contribuito essi stessi al processo evolutivo, anche se, ovviamente, con intenti diversi. Osserviamo perciò che, in campo protestante, la resistenza a prendere in considerazione qualunque ipotesi di datazioni alte per i vangeli e gli altri scritti del Nuovo Testamento nasce dall'esigenza di lasciare intatto il lasso di tempo considerato necessario dai teologi, specialmente da Bultmann in poi, per la formazione e la elaborazione della teologia della comunità primitiva, in particolare per l'ellenizzazione del giudeo-cristianesimo originario e per svincolare Gesù di Nazaret dal suo ambito profetico giudaico e rivestirlo degli attributi di divinità redentrice. In campo cattolico la resistenza nasce invece da pregiudizi intorno ai metodi storico-critici: indagini che non tengono conto del concetto di 'tradizione' e che procedono in modo indipendente dal magistero della Chiesa non possono trovare spazio.

La seconda osservazione riguarda un fenomeno alquanto diffuso nella pratica della ricerca scientifica, e cioè il condizionamento che la diversa formazione degli studiosi esercita sull'approccio ai problemi. Abbiamo visto che George Edmundson, storico e matematico, ricostruiva sequenze cronologiche anche complesse partendo dai dati noti e collocandole in

---

<sup>23</sup> Anche se non mi è stato possibile soffermarmi sui loro scritti, devo almeno ricordare i nomi di George H. Duggan, Eta Linnemann, Claude Tresmontant, John Wenham, Günther Zuntz, ecc. In lingua italiana va tuttora ricordata l'equilibrata rassegna di Paolo Sacchi (1986).



un quadro di riferimento costituito da documenti appartenenti a diverse tipologie. J.A.T. Robinson, teologo liberale, partiva dai risultati raggiunti dai predecessori per fermare l'attenzione sia sulla temperie spirituale degli ambienti e dei momenti storici individuati, sia sulle diverse mentalità che in quei momenti si fronteggiavano. Jean Carmignac, ebraista ed esperto del giudaismo del primo secolo, seppe rilevare la matrice linguistica ebraica di buona parte del materiale utilizzato dagli evangelisti, mentre il suo oppositore Pierre Grelot impostava le controargomentazioni sui principi propri di un neotestamentarista osservante dell'ortodossia cattolica quale egli era. Altri studiosi, che non abbiamo potuto passare in rassegna come avremmo dovuto, e che pure sono giunti a risultati non diversi da quelli sopra ricordati, hanno obbedito a loro volta a criteri ancora diversi: confessionali, sociologici, propagandistici e così via.

Alla base di queste due osservazioni c'è una constatazione, che vale per gli studiosi di oggi come per i padri della Chiesa antica e che può contribuire in parte a una spiegazione del fenomeno che abbiamo rilevato: sono pochi i cristiani e i cristianisti che conoscono l'ebraico in un grado sufficiente per servirsene con autonomia di giudizio e a pieno titolo nei propri studi, e altrettanto pochi sono gli ebrei e gli ebraisti che hanno una effettiva e non condizionata padronanza della *Fachprosa* del greco ellenistico e imperiale.

Anche le riflessioni mie che seguono dovranno essere intese tenendo conto di quanto ora detto. Le mie esperienze formative, vissute a Roma durante gli anni '60 del secolo scorso negli ambienti della Chiesa riformata, e segnate dagli studi classici che ho compiuto, insieme al mio lavoro in campo filologico nel quarantennio successivo, condizionano – e anche

limitano – in modo determinante il mio approccio al problema e la stessa mia visione di esso.<sup>24</sup>

La questione della definizione cronologica dell'epoca di composizione e di pubblicazione degli scritti del Nuovo Testamento a me sembra destinata a rimanere un problema aperto. L'impossibilità di risolverlo risiede nelle sue stesse premesse, contenute nell'enunciazione che abbiamo appena riportato: fissare in qualche modo i concetti di 'composizione' e di 'pubblicazione' di un qualunque testo, e specialmente di un testo antico o medioevale, è notoriamente difficile, ma nel caso dei testi neotestamentari è inattuabile, se non altro per l'impossibilità di coniugare un ipotetico momento di composizione con un altrettanto ipotetico momento di pubblicazione. Le scoperte papiracee e le indagini sull'elaborazione e la struttura del documento Q e delle altre fonti utilizzate dagli evangelisti hanno dimostrato che, per quanto si tenti di risalire indietro nelle fasi compositive ricostruibili, nessuno è arrivato a individuare un punto certo di 'nascita' di un testo, al quale poter attribuire una data univoca. Allo stesso modo, lo studio sistematico (tuttora in corso presso vari centri internazionali di ricerca)<sup>25</sup> dei manoscritti e delle diverse forme di testo di cui questi sono portatori conferma che il concetto di pubblicazione 'definitiva' di ciascuno degli scritti del Nuovo Testamento, o anche delle raccolte più o meno ampie di essi, non dovrà affermarsi se non in una fase molto avanzata della loro storia.

---

<sup>24</sup> Ho avuto occasione di avviare in altra sede (ved. il contributo n° 4 della presente silloge) il discorso di cui propongo qui la continuazione.

<sup>25</sup> Ricordo qui, a titolo di esempio, l'International Greek New Testament Project, che opera in collaborazione con l'Institut für neutestamentliche Textforschung di Münster, e il Centre for the Editing of Texts in Religion, costituito presso l'Università di Birmingham e successivamente trasformato nell'Institute for Textual Scholarship and Electronic Editing.

Perciò, ripetiamo, il problema della cronologia dei testi del Nuovo Testamento, inteso come problema impostato su basi esclusivamente scientifiche, rimane aperto. Il che è un fatto positivo, se considerato, come è, uno stimolo e una sollecitazione al progresso degli studi e all'approfondimento della ricerca.

Come è stato notato da uno dei pochi studiosi italiani che accolsero con un'attenzione serena e sgombra da pregiudizi i contributi stranieri sull'argomento all'epoca della loro pubblicazione,<sup>26</sup> gli studi di Robinson, Tresmontant, Wenham, Carmignac e altri meritano attenzione e rispetto, ma in nessun caso possono essere considerati definitivi, proprio a causa dei condizionamenti ai quali abbiamo accennato sopra, e che nei diversi casi hanno influito su di loro in modo diverso. L'indagine filologica sui manoscritti (papieracei e pergamenacei, antichi, tardoantichi e medioevali) mostra che l'elaborazione dei testi del Nuovo Testamento, per quanto iniziata assai presto (come rilevato dagli studiosi sopra ricordati), è durata a lungo, certamente anche dopo il fatidico anno 70. Questo spiega il fenomeno della compresenza di indizi contraddittori nel corpo di uno stesso testo quale è pervenuto fino a noi.

Osserviamo a tale proposito che, nonostante la mancanza di riferimenti espliciti alla guerra giudaica, all'assedio di Gerusalemme e alla sua caduta, è difficile (anche se non impossibile, tenuto conto della tradizione letteraria del profetismo veterotestamentario) non riconoscerne gli echi in alcuni passi dei vangeli, come Mt 22,7; 23,38; Lc 19,43s.; 21,20.24, ecc. Io credo che in questi casi, e in altri simili, l'ipotesi più economica rimanga quella di una formazione arcaica delle tradizioni (sia orali che scritte) utilizzate dagli evangelisti, ma con una

---

<sup>26</sup> Sacchi 1986.

rielaborazione e un arricchimento successivo alla luce dell'evolversi degli eventi.

Vorrei ora, da un'angolazione diversa rispetto a quella scelta da Robinson, riportare l'attenzione sul nucleo iniziale del discorso escatologico, tenendo conto delle acquisizioni della critica.<sup>27</sup> Questo approccio potrà fornire un esempio della stratificazione dei materiali utilizzati, confermando sia l'antichità delle tradizioni a disposizione degli evangelisti, sia la natura composita dei testi giunti fino a noi.

La profezia sul Tempio contenuta in Mc 13,1s. ("Non resterà qui [ὠδὲ] pietra su pietra") sembra presupporre la distruzione del Tempio, perché reca traccia di un adattamento al fine di farla corrispondere a eventi già accaduti: ὠδὲ ('qui') sembra alludere precisamente alla parte edificata del Tempio, e non alla sua spianata, che in effetti nel 70 non fu distrutta. Altre varianti della stessa profezia, invece, risultano composte di due parti, che predicano la distruzione del Tempio e la sua ricostruzione: ved. Mc 14,58 ("L'abbiamo sentito noi mentre diceva: 'Io distruggerò questo tempio, fatto da mani d'uomo, e in tre giorni ne ricostruirò un altro, non fatto da mani d'uomo'"); Gv 2,19 ("Distruggete questo santuario e in tre giorni lo farò risorgere").

La ripresa a Mc 13,29 ("quando vedrete accadere queste cose, sappiate che è vicino, alle porte") di quanto detto, utilizzando una fonte più antica, a 13,14 ("Quando vedrete l'abominio della desolazione, ecc.") indica che l'evangelista aspetta la fine del mondo entro l'arco della sua vita, mentre la distruzione del Tempio è già avvenuta. In Mc 13, dunque, il redattore incorpora una tradizione anteriore di 30 anni; ma non l'avrebbe utilizzata se non fosse apparsa plausibile nelle circostanze che egli stava vivendo. È possibile che egli abbia fatto delle aggiunte qua e là, come a 13,9-13 (esperienze della sua

---

<sup>27</sup> Theissen 1991: 123ss.

comunità con l'ausilio di *loghia* tradizionali) e a 13,21-24 (attese della comunità per il futuro). Ciò che era stato detto trent'anni prima in occasione della crisi di Caligola, sembrava realizzarsi con la distruzione romana del Tempio e l'abolizione del culto. Il riferimento a falsi messia e falsi profeti può anche riferirsi alla propaganda vespasiana, basata su profezie e miracoli.<sup>28</sup>

Un'eco della distruzione di Gerusalemme si può riconoscere anche in Mt 22,1-14 (ved. il v. 7): solo l'interpretazione cristiana della distruzione di Gerusalemme come punizione per il rifiuto del messaggio di Gesù poteva rendere verosimile l'immagine, usata nella parabola, di una guerra usata come punizione alla mancata accettazione di un invito a pranzo. Gli adattamenti di Matteo alla parabola si rilevano, oltre che dalle tracce di distanza dalla guerra giudaica, anche dagli interventi miranti a trasferire alla polemica su giudei e gentili o contro farisei e peccatori quello che doveva essere in origine un testo sul problema di poveri e ricchi.<sup>29</sup>

Anche il trattamento dell'apocalisse sinottica di Mc 13 da parte di Matteo rivela una maggiore distanza dagli eventi del 70: quello che più rappresenta un pericolo per la comunità è il collasso interno, cioè l'odio scambievole e il raffreddamento dell'amore. La fonte Q aspetta la venuta del Figlio dell'uomo in un mondo che è in pace; Marco aspetta una *parousia* che salverà la comunità da un mondo in guerra; il vangelo di Matteo abbina queste due immagini del futuro aggiungendo i detti apocalittici di Q al discorso di Mc sul tempo della fine; Luca riprende l'apocalisse sinottica storicizzando l'interpretazione della grande tribolazione a Lc 21,20-24 e rompendo così la sequenza temporale degli eventi. L'introduzione (Lc 21,8-11) di-

<sup>28</sup> Ved. Svetonio, *Vesp.* 7,2s.

<sup>29</sup> Ved. anche la parabola dei vignaiuoli, spec. Mt 21,41.43.

venta un riferimento rivolto a un tempo futuro, mentre le persecuzioni descritte a Lc 21,12-19, avvenute prima della guerra giudaica, nella prospettiva lucana appartengono al passato. Perciò alla fine di questa sezione non troviamo la promessa che “colui che resisterà *fino alla fine* sarà salvato” (Mc 13,13), poiché le persecuzioni sono state seguite non dalla ‘fine’, ma dalla distruzione di Gerusalemme come evento storico. Se questa interpretazione è giusta, i mutamenti redazionali a Lc 21,8s.10s. e a Lc 21,20-24 devono essere stati fatti alla luce della guerra giudaica.

In Lc 21,9 si profetizzano non solo guerre, ma anche ἀποκαταστάσιαι, che significa qualcosa come ‘insurrezioni’ o ‘anarchia’: sta parlando dunque di qualcosa che è vicino alla sua comunità più della guerra giudaica. Si rilevano quindi in Marco e in Luca due diverse interpretazioni della guerra giudaica:

*nell'interpretazione di Marco*

13,5-8: guerra giudaica come “inizio delle doglie”

13,9-13: tempo di persecuzione durante e dopo la guerra giudaica come tempo presente

13,14-23: dissacrazione del Tempio come temuto evento futuro

13,24-27: *parousia* del Figlio dell'uomo

*nell'interpretazione di Luca*

21,8-9: messa in guardia contro un'interpretazione escatologica delle guerre

21,10-11: preannuncio della guerra giudaica

21,12-19: tempo di persecuzione prima che la guerra giudaica passi

21,20-24: distruzione di Gerusalemme come fatto; i “tempi dei pagani” come tempo presente

21,25-28: *parousia* del Figlio dell'uomo.

Luca prima mette in guardia contro un'interpretazione escatologica delle guerre, poi associa queste guerre a circostanze che invece sembrano invitare proprio a una interpretazione escatologica: ma “la fine non verrà subito”. Quelle circostanze sembrano essere da lui collegate alla guerra giudaica. A 21,20-24 c'è una raffigurazione possibile dell'assedio e della caduta di Gerusalemme (sia pure con espressioni veterotestamentarie): la maggior parte delle differenziazioni da Mc si spiegano come adattamenti a eventi reali. Luca mostra di sapere che, a suo tempo, la guerra giudaica aveva suscitato attese escatologiche nelle comunità protocristiane, e mostra di volerle respingere. Anch'egli aspetta la fine da un momento all'altro, ma non più alla fine della guerra: la guerra è finita, è arrivato il “tempo dei pagani”. Tuttavia non è trascorso molto tempo: Luca include se stesso nella terza generazione dopo Gesù (ved. Lc 1,1-3), ma ha conosciuto la Gerusalemme precedente il 70 e ha incontrato alcuni testimoni oculari dei fatti da lui narrati.

Riflessioni come quelle richiamate nelle pagine precedenti, se messe a confronto con quanto è possibile sapere circa i meccanismi di trascrizione e trasmissione degli scritti neotestamentari, possono aiutarci a capire che anche nel caso della creazione e della redazione di tali testi è indispensabile tener conto della preponderante forza centripeta che ne ha governato le prime fasi, e non della più tardiva forza centrifuga, quella forza che gli studiosi più fedeli alla tradizione, e maggiormente suggestionati da condizionamenti ideologici o confessionali, tendono invece a considerare l'unica ad avere operato fin dal principio, affidandosi così a uno schema rassicu-

rante, lachmanniano nell'esercizio della critica testuale, eusebiano nella ricostruzione delle origini della tradizione ecclesiastica. Credo che si possa e si debba considerare invece ormai accertato che le tradizioni dei testi, e in modo particolare quelle attinenti agli scritti del Nuovo Testamento, prendono forma autonomamente in momenti e luoghi diversi, e solo in una fase successiva – e in modo non sempre completo – si raprendono in nuclei definiti. Allo stesso modo credo si debbano riconoscere le tracce di un processo simile nella formazione di tradizioni dottrinali inizialmente coesistenti, e differenziate in seguito secondo destini ed esiti diversi.<sup>30</sup>

Perciò chi intende studiare la cronologia degli scritti neotestamentari può proporre datazioni relative alle diverse tradizioni che hanno concorso alla compilazione dei testi quali noi li leggiamo, ma non può avere la pretesa di affermare che questi stessi testi sono usciti, così come noi li leggiamo, in un anno e in un luogo precisi, senza successivi aggiornamenti e modificazioni. In altre parole, sono richieste allo studioso di cronologia la stessa prudenza e flessibilità che sono necessarie al critico del testo, nella consapevolezza di avere bensì a disposizione molteplici indizi di varia natura, ma di poter conoscere, attraverso questi indizi, soltanto una minima parte del materiale prodotto dai cristiani della prima generazione. L'elaborazione del messaggio e del ricordo del ministero terreno di Gesù, come si comprende leggendo il libro degli Atti e le testimonianze contenute nelle lettere di Paolo, dovè avvenire tra il 30 e il 35, cioè entro i primi cinque anni successivi alla crocifissione: ma sicuramente nessun documento (letterario, archeologico, o altro) e nessuna ricostruzione scientifica potranno mai permetterci di risalire così indietro e accedere al nucleo iniziale.

---

<sup>30</sup> L'interazione tra i due processi (testuale e dottrinale) è illustrata in Ehrman 1993.



Queste note hanno tratto molteplici spunti da libri che, come abbiamo visto, per vari motivi non hanno avuto una vera e propria circolazione e un pubblico cospicuo. Credo perciò che il modo più appropriato per concludere la mia esposizione e sintetizzare quello che è anche il mio punto di vista sia di riportare le parole finali del libro di George Edmundson:<sup>31</sup>

Per una retta comprensione dello sviluppo del cristianesimo nel centro dell'impero, è di vitale importanza che i documenti contemporanei in grado di gettare luce su di esso siano datati correttamente. A questo problema delle date è stata da me dedicata molta attenzione, forse un'attenzione perfino eccessiva, a giudizio di qualcuno. Ma questo è dovuto al fatto che i risultati sono stati ottenuti soltanto con argomenti la cui forza e validità derivano dal paziente lavoro impiegato nel districare e sbrogliare un gran numero di testimonianze complicate, oscure e talvolta apparentemente contraddittorie. Mi permetto di dire che, essendo consapevole dei limiti delle mie conoscenze, in queste conferenze il mio impegno è stato quello di riportare in modo libero da pregiudizi le conclusioni alle quali mi ha condotto lo studio diretto e personale delle testimonianze documentarie ed epigrafiche. Sono stato animato dalla speranza, se non di convincere quanti hanno scelto punti di vista diversi, almeno di stimolare la ricerca e suscitare un rinnovato interesse intorno a problemi che sono stati considerati questioni risolte, così da ricordare a quanti mi faranno l'onore di leggere queste pagine ciò che insegna l'esperienza: non sono molti i 'risultati acquisiti dalla critica' che possono essere accettati senza la riserva mentale di un punto interrogativo.

---

<sup>31</sup> Edmundson 1913: 237.

## 6. IL TEMA DEL RAPPORTO COL POTERE POLITICO NELLE PRIME FASI REDAZIONALI DEL NUOVO TESTAMENTO

Non è possibile affrontare nello spazio di un contributo monografico il tema del rapporto tra la comunità cristiana delle origini e il potere politico del tempo: né d'altra parte è questa la mia ambizione. Il mio proposito è quello di verificare se tale problema ha lasciato tracce nelle più antiche fasi redazionali del Nuovo Testamento e se ne ha determinato in qualche modo la fisionomia. In altre parole, quello che propongo è un approccio filologico ad alcuni segmenti significativi del testo, alla ricerca dei meccanismi, tuttora riconoscibili, che hanno influito sulla sua redazione.

Riassumiamo innanzi tutto, a grandi linee, quegli aspetti della situazione politica nella Palestina della prima metà del primo secolo che più da vicino riguardano la formazione dei testi del Nuovo Testamento. Alla morte di Erode I (4 a. C.) il suo regno, in modo conforme al metodo romano del *divide et impera*, fu spartito fra i tre figli: Archelao governò per un breve periodo (4 a.C. - 6 d.C.) la Giudea e la Samaria, non seppe fronteggiare le tensioni interne e fu depresso in seguito alle lamentele dei sudditi; Filippo governò per trentotto anni (4 a.C. - 34 d.C.) i territori a maggioranza pagana della Palestina nord-orientale; Erode Antipa governò per oltre un quarantennio (4 a.C. - 39 d.C.) la Galilea e la Perea. Nonostante la fedeltà di quest'ultimo al potere romano, una fedeltà che avrebbe dovuto attutire gli effetti dell'oppressione straniera sulla popolazione, troviamo in Strabone (16,2,46) e in Giuseppe Flavio (*Ant.* 17,271s.289; 18,4-10.23; 20,102; *Bell.* 2,56.68.118) notizie di tensioni e sommosse di vario tipo verificatesi sotto il suo regno.

Un'eco dell'instabilità politica nei territori retti da Erode Antipa si trova anche in *Ass. Moys.* 6,7, dove è profetizzata l'imminente scomparsa del tetrarca. A questo quadro di precarietà si ricollegano l'episodio del contrasto tra Erode e Giovanni Battista, concluso con la soppressione di quest'ultimo (Mc

6,17-29; Giuseppe Flavio, *Ant.* 18,118), e la strage di pellegrini provenienti dalla Galilea ordinata da Pilato (Lc 13,1ss.), il quale evidentemente era preoccupato per la funzione destabilizzatrice che essi avrebbero potuto avere a Gerusalemme. Anche la finale deposizione di Erode Antipa, denunciato ai Romani per essere stato scoperto in possesso di armi (*Ant.* 18,240-256), appare come un effetto dello stato di incertezza che caratterizzava il territorio da lui governato.<sup>1</sup>

Sono un riflesso di tale quadro due passi neotestamentari che appartengono alle più antiche fasi redazionali dei vangeli e perciò si propongono come esempi significativi dell'influenza esercitata dalle vicende politiche anche sulla materiale stesura dei testi giunti fino a noi. Mi riferisco al giudizio di Gesù sul Battista (Mt 11,7-10 // Lc 7,24-28) e all'episodio delle tentazioni di Gesù nel deserto (Mt 4,1-11 // Lc 4,1-13), entrambi risalenti alla fonte dei detti ("documento Q") e perciò espressione della più antica comunità palestinese, databile a un'epoca anteriore allo scoppio della guerra giudaica: ciò si deduce dal fatto che il redattore del documento Q, a differenza di Marco e degli altri evangelisti, non collegava la *parousia* ad avvenimenti bellici (Mt 24,27 // Lc 17,24 *et al.*); inoltre la stessa pericope delle tentazioni presuppone la sussistenza del tempio di Gerusalemme senza bisogno di precisazioni.<sup>2</sup>

Riportiamo qui di seguito il testo di Lc 7,24-28 relativo al giudizio di Gesù su Giovanni Battista (il luogo parallelo di Mt non presenta differenze formali significative per il nostro assunto):

<sup>24</sup> Τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον; <sup>25</sup> ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς

<sup>1</sup> Theissen - Merz 1999: 218-221.

<sup>2</sup> Arnal 2001: 165.

ἱματίοις ἡμφιεσμένοι; ἰδοὺ οἱ ἐν ἱματισμῶ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσίν. <sup>26</sup> ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην; ναί, λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου. <sup>27</sup> οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται: Ἴδου ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου.

<sup>24</sup> Che usciste voi a contemplare nella solitudine? Una canna scossa dal vento? <sup>25</sup> Ma che usciste a vedere? Un uomo avvolto in morbide vesti? Ecco, quelli che stanno in vestimento onorevole e in agio, sono nelle regge. <sup>26</sup> Ma che usciste a vedere? Un profeta? Sì, vi dico, e anche più che profeta. <sup>27</sup> Questi è colui di cui è scritto: “Ecco io mando l’angelo mio innanzi al tuo cospetto, che preparerà la tua via dinanzi a te”.

Il richiamo alla canna scossa dal vento, a seguito del rinvenimento di una moneta, coniata da Erode Antipa nel 19 d.C. in occasione della fondazione di Tiberiade e recante sul *verso* il simbolo di una canna lacustre, è stato interpretato come una coperta allusione al tetrarca avversario del Battista.<sup>3</sup> Tale interpretazione trova conforto nel successivo richiamo a un uomo avvolto in morbide vesti e dimorante in abitazioni regali. Ricordiamo qui, di passaggio, che l’espressione usata nel documento Q per il richiamo all’uomo (al singolare!) avvolto in morbide vesti è formulato in maniera tale da far escludere che sia il risultato di una traduzione: infatti il greco della frase (οἱ ἐν ἱματισμῶ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες) appare immune da influssi semitici.

L’analisi del testo chiarisce ulteriormente il rapporto che lega quest’ultimo al contesto politico nel quale il detto è nato.

Per individuare la struttura del passo, è necessario rilevare in primo luogo la natura secondaria della citazione vetero-

<sup>3</sup> Theissen 1991: 26-39.

testamentaria in Mt 11,10 // Lc 7,27.<sup>4</sup> Questa infatti si ritrova anche, nella stessa forma rielaborata, in Mc 1,2 (dove è bensì riferita al Battista, ma in altro contesto), mentre è assente in *Ev. Thom.* 78, un passo parallelo in tutto il resto ai nostri sinottici. Si tratta dunque di un intervento redazionale protocristiano sul detto originario, in linea con gli altri luoghi concepiti in funzione della raffigurazione di Giovanni quale precursore del Cristo. Invece il detto originario (7,24-26) ha lo scopo di presentare Giovanni come antitipo di Erode.

Se ora rileggiamo la pericope facendo attenzione alla sua struttura, notiamo che si presenta come una sequenza di tre domande retoriche. Le prime due domande aspettano una risposta negativa, la terza aspetta una risposta positiva; tutte e tre presuppongono un'articolazione in due elementi per ogni membro, ma si rileva a tale proposito un'irregolarità:

1) Che usciste voi a contemplare nella solitudine? Una canna scossa dal vento?

- [...]

2) Ma che usciste a vedere? Un uomo avvolto in morbide vesti?  
- Ecco, quelli che stanno in vestimento onorevole e in agio, sono nelle regge.

3) Ma che usciste a vedere? Un profeta?

- Sì, vi dico, e anche più che profeta.

Nella simmetria complessiva, come si vede, manca il secondo elemento del primo membro. Tenuto conto della cura per i parallelismi e per gli altri artifici mnemonici con cui sono tramandati i detti di Gesù, tale omissione non può essere considerata casuale, né tanto meno può essere dovuta a un acci-

---

<sup>4</sup> Kloppenborg 1999: 108.

dente intervenuto nelle primissime fasi della tradizione:<sup>5</sup> infatti la struttura dei detti è funzionale precisamente al soccorso mnemonico, e non viceversa. Ci troviamo, quindi, di fronte all'indizio di una 'autocensura' preventiva, dovuta a motivi di prudenza e di opportunità politica. Tenuto conto, inoltre, della circospezione che caratterizza l'intera pericope e della fisionomia criptica dell'allusione a Erode Antipa (comprensibile solo a un uditorio della zona di Tiberiade) attraverso il simbolo della canna, possiamo anche dire di trovarci di fronte a una conferma dell'ipotesi di un'origine galilaica almeno del primo nucleo del documento Q. In questa ottica mi sembra significativo l'uso del verbo ἐξήλθατε ("andaste fuori") per esprimere il viaggio compiuto da coloro che si sono recati dal Battista: è un riferimento non solo allo spostamento topografico (dalla città al deserto), ma anche mentale (dalla vita cittadina alla solitudine), sociale (dai circoli di corte all'ascesi) e politico (dalla monarchia sotto tutela romana di Erode Antipa all'eroica testimonianza di un profeta "anche più che profeta").

Va inoltre osservato che, al di fuori del contesto strettamente legato alla fiera contrapposizione politica ed etica tra Erode Antipa e il Battista (a noi nota, come abbiamo già accennato, anche attraverso l'attestazione indipendente di Giuseppe Flavio [*Ant.* 18,118]), le testimonianze neotestamentarie concernenti i rapporti intercorsi tra il seguito di Gesù e la corte di Erode lasciano trasparire una realtà più sfumata e complessa rispetto alla tradizionale rappresentazione di un netto contrasto. Infatti, accanto al duro confronto con il partito degli 'erodiani' descritto in occasione di dibattiti relativi all'esercizio politico del potere (Mc 3,1-6, sull'osservanza del sabato; Mc 12,13-17, sul pagamento dei tributi), nel Nuovo Testamento si accenna anche alla presenza della moglie di uno tra i più alti funzionari di Erode nella cerchia delle più strette seguaci di

---

<sup>5</sup> Gaechter 1963: 363.

Gesù (Lc 8,3; 24,10); e un fiduciario di Erode è membro della prima comunità cristiana di Antiochia (At 13,1).

Il secondo luogo sul quale mi propongo di richiamare l'attenzione è dedicato all'episodio delle tentazioni di Gesù nel deserto. Poiché questo episodio è presentato in forma assai diversa in Mc e in Q, e poiché Mt e Lc a loro volta divergono tra loro nell'utilizzo di Q, è necessario riportare qui di seguito tutte e tre le testimonianze:

Mc 1,12s.: <sup>12</sup> Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον. <sup>13</sup> καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ, καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ.

<sup>12</sup> E tosto lo spirito lo mena nella solitudine. <sup>13</sup> Ed era nella solitudine quaranta giorni tentato da Satana, ed era con le fiere, e gli angeli lo assistevano.

Mt 4,1-11: 1 Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου. 2 καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ νύκτας τεσσαράκοντα, ὕστερον ἐπείνασεν. 3 καὶ προσελθὼν ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ· Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται. 4 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Γέγραπται· Οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ. 5 τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ 6 καὶ λέγει αὐτῷ· Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι· Τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀρουσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου. 7 ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Πάλιν γέγραπται· Οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου. 8 πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν

δόξαν αὐτῶν. <sup>9</sup> καὶ εἶπεν αὐτῷ· Ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν πεσῶν προσκυνήσῃς μοι. <sup>10</sup> τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Ὑπαγε, σατανᾶ· γέγραπται γάρ· Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. <sup>11</sup> τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ.

<sup>1</sup> Allora Gesù fu condotto dallo spirito nella solitudine ad essere tentato dal diavolo. <sup>2</sup> E digiunato giorni quaranta e notti quaranta, da ultimo sentì fame. <sup>3</sup> E venuto il tentatore, gli disse: “Se sei figlio di Dio, di’ che queste pietre diventino pani”. <sup>4</sup> Ed egli rispondendo disse: “È scritto: ‘Non di pane solo vivrà l’uomo, ma di ogni parola che procede dalla bocca di Dio’”. <sup>5</sup> Allora lo trasporta il diavolo nella Città santa, e lo pone sul pinnacolo del tempio <sup>6</sup> e gli dice: “Se sei figlio di Dio, buttati giù. Perché è scritto: ‘Agli angeli suoi è data cura di te e sulle braccia ti reggeranno, che non urti mai su una pietra il tuo piede’”. <sup>7</sup> Disse a lui Gesù: “È anche scritto: ‘Non tenterai il Signore Iddio tuo’”. <sup>8</sup> Ancora lo trasporta il diavolo su un monte alto assai e gli mostra tutti i regni del mondo e l’appariscenza loro. <sup>9</sup> E gli disse: “Queste cose tutte ti darò se, prostratoti, ti inchinerai a me”. <sup>10</sup> Allora dice a lui Gesù: “Vattene, Satana, perché è scritto: ‘Al Signore tuo Dio ti inchinerai e a lui solo darai culto’”. <sup>11</sup> Allora lo lascia il diavolo. Ed ecco angeli vennero e lo assistevano.

Lc 4,1-13: <sup>1</sup> Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ, <sup>2</sup> ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου. καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν ἐπέινασεν. <sup>3</sup> εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος· Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος. <sup>4</sup> καὶ ἀπεκρίθη πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς· Γέγραπται ὅτι· Οὐκ ἐπ’ ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος. <sup>5</sup> καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης ἐν στιγμῇ χρόνου. <sup>6</sup> καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος· Σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι



ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ὧ̄ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν· <sup>7</sup> σὺ οὖν ἐὰν προσκυνήσης ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σοῦ πᾶσα. <sup>8</sup> καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· Γέγραπται· Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. <sup>9</sup> ἤγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἔστησεν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ. καὶ εἶπεν αὐτῷ· Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω. <sup>10</sup> γέγραπται γὰρ ὅτι· Τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε, <sup>11</sup> καὶ ὅτι· Ἐπὶ σειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψης πρὸς λίθον τὸν πόδα σου. <sup>12</sup> καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι· Εἴρηται· Οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου. <sup>13</sup> καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ.

<sup>1</sup> E Gesù pieno di Spirito santo ritornò dal Giordano e fu condotto in spirito nella solitudine <sup>2</sup> per giorni quaranta tentato dal diavolo. E non mangiò nulla in quei giorni e, compiuti quelli, ebbe fame. <sup>3</sup> E disse a lui il diavolo: “Se sei figlio di Dio, di’ a questa pietra che diventi pane”. <sup>4</sup> E rispose a lui Gesù: “Sta scritto: ‘Non di pane solo vivrà l’uomo’”. <sup>5</sup> E condottolo in alto, gli mostrò tutti i regni della terra in un momento. <sup>6</sup> E gli disse il diavolo: “A te darò questa autorità tutta quanta e la gloria di quelli, ché a me è stata consegnata e a chi voglio la do: <sup>7</sup> se tu dunque ora ti inchini dinanzi a me, sarò tutta tua”. <sup>8</sup> E rispondendo Gesù gli disse: “È scritto: ‘Al Signore Iddio tuo t’inchinerai e a lui solo darai culto’”. <sup>9</sup> E lo condusse a Gerusalemme, e lo pose sul pinnacolo del tempio. E gli disse: “Se sei figlio di Dio, buttati giù da qui, <sup>10</sup> poiché è scritto: ‘Agli angeli suoi dà un ordine per te che ti custodiscano’, <sup>11</sup> e: ‘Sulle mani ti reggeranno, che su una pietra non urti mai il tuo piede’”. <sup>12</sup> E rispondendo disse a lui Gesù: “È stato detto: ‘Non tenterai il Signore Iddio tuo’”. <sup>13</sup> E finita ogni tentazione, il diavolo si partì da lui fino al momento opportuno.

Dal confronto sinottico fra i testi si comprende che l'episodio della tentazione, noto a entrambe le fonti (Q e Mc), nel solo documento Q si presentava nella forma della triplice articolazione. La presenza di questo 'racconto' all'inizio di una raccolta avente per il resto fisionomia strettamente apoftegmatica non meraviglia, se si tiene conto della natura essa stessa apoftegmatica del dibattito tra Gesù e il diavolo e delle molteplici connessioni riscontrabili tra l'episodio in questione e il resto del documento Q.<sup>6</sup> E va osservato, ancora una volta di passaggio, che anche questo secondo testo che prendiamo in esame contiene almeno una frase (εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ) che esclude influssi semitici e ipotesi di traduzione da altra lingua. Inoltre i due testi che stiamo esaminando sono accomunati anche da una seconda caratteristica esclusiva: sono le uniche due pericopi risalenti al documento Q a presentare citazioni veterotestamentarie introdotte dalla formula γέγραπται. Tuttavia, ciò che a noi interessa notare qui è piuttosto l'ispirazione politica che ha determinato il rivestimento letterario dell'episodio, il quale appartiene al nucleo iniziale della tradizione su Gesù, come è dimostrato dall'accenno in Mc; ma risulta arricchito di valenze nuove per rispondere a istanze in parte diverse.

Le scene che si svolgono nel deserto e nel Tempio possono senza difficoltà essere considerate sviluppi di motivi presenti in Mc (il deserto come luogo di digiuno e l'assistenza degli angeli). È invece originale di Q la tentazione della montagna, che, non a caso, in Q doveva costituire la conclusione della sequenza, così come la troviamo in Matteo. Infatti la sequenza di Mt (deserto - Gerusalemme - mondo intero) rappresenta un logico progressivo allargamento dell'orizzonte, men-

---

<sup>6</sup> Così Tuckett (1992: 479-507), che critica l'ipotesi di quanti individuano nell'inserimento in Q del racconto della tentazione una tardiva aggiunta da parte di un presunto redattore finale.

tre la sequenza di Lc (deserto – montagna – Gerusalemme) sembra voler rispondere al proposito dell'evangelista di prefigurare l'itinerario che Gesù percorrerà nel seguito dell'opera.<sup>7</sup> Questa tentazione risponde precisamente all'istanza politica che abbiamo appena ricordato, perché richiama il problema del confronto tra il cristianesimo e l'assolutismo romano. Il richiamo è affidato all'utilizzazione, da parte del redattore, di tre motivi facilmente individuabili: il motivo della prosternazione (προσκύνησις), quello del conferimento di un potere pieno (ἐξουσία), quello della negazione del monoteismo.

Il primo motivo contribuisce a collegare la rievocazione della sfida tra il Cristo e Satana alla temperie politica dell'epoca di Caligola. A differenza dei suoi predecessori, Caligola vedeva di buon occhio nel cerimoniale il rito della prosternazione (cf. Svetonio, *Vitell.* 2; Filone, *Leg. Gai.* 116s., ecc.), proponendosi come il primo esempio di quella lunga serie di imperatori romani seguaci dei canoni propri delle monarchie orientali. L'importanza attribuita dal redattore a questo elemento è rivelata dalla modificazione intervenuta nella citazione di Dt 6,13 in Q (Mt 4,10 // Lc 4,8), dove, in luogo di: "Il Signore Iddio tuo *temerai* (φοβηθήσῃ)" dei Settanta, leggiamo: "Al Signore Iddio tuo *t'inchinerai* (προσκυνήσεις)", essendo importante per il redattore e per il suo pubblico una rievocazione immediata dell'atto di prosternarsi dinanzi al 'principe di questo mondo', colui che ha in suo potere l'*oikoumene* (Lc 4,5), cioè l'impero di Roma.

Allo stesso Caligola si attaglia anche il secondo motivo, quello della facoltà, manifestata dal diavolo nel racconto, di conferire autorità e di disporre di tutti i regni della terra. Sappiamo da Cassio Dione e da altre fonti che, nel corso del suo breve regno, Caligola ebbe modo di insediare sui rispettivi

---

<sup>7</sup> Koester 1990: 344s.

troni non meno di sei monarchi orientali, tra i quali Agrippa I, beneficiato proprio da Caligola ed erede, per un certo tempo, del potere che era stato della dinastia di Erode.

Significativo per la collocazione storica del dibattito è anche il terzo motivo, quello della negazione del monoteismo, che contribuisce più degli altri a situare la redazione del racconto nella Palestina dell'anno 40 della nostra era. Fu in quell'anno, infatti, che Caligola tentò, attraverso il suo legato Petronio, di far collocare una sua statua nel tempio di Gerusalemme (cf. Giuseppe Flavio, *Ant.* 18,261; *Bell.* 2,185ss.; Filone, *Leg. Gai.* 198ss.).<sup>8</sup> Su questo sfondo il documento Q mette in scena l'episodio esemplare della tentazione di Gesù, al quale i suoi seguaci sono chiamati a uniformarsi. Gesù tentato da Satana è presentato come *exemplum* non soltanto di fede e di impegno etico personale, ma anche del rifiuto, a differenza di Agrippa I, della tentazione del compromesso politico col potere di Roma.

È dunque possibile osservare fino a che punto l'istanza politica, che sta all'origine della redazione del racconto della tentazione in Q, si riallaccia alle istanze etiche e sapienziali che costituiscono il nucleo essenziale del documento. Il racconto della tentazione, confrontato con gli altri luoghi di cui è accertata l'appartenenza a Q, tradisce bensì la sua natura cronologicamente secondaria (mi riferisco all'uso dei Settanta nelle citazioni veterotestamentarie, alla formula: "è scritto" [γέγραπται], all'uso della parola διάβολος per Satana, alla considerazione riservata ai miracoli), ma rivela anche una serie di collegamenti concettuali con il corpo del documento, i quali dimostrano che ruolo fecondo abbia svolto il tema del confronto col potere nell'intervento del redattore. Sulla scia della risposta alla sfida politica risultano inseriti richiami al tema

---

<sup>8</sup> Tale collocazione, sostenuta con buoni argomenti da Theissen 1991, è discussa da Kloppenborg (2000: 83).

dell'alternativa pane/pietre (come in Q 11,11), al rifiuto di considerare il cibo materiale quale nutrimento prioritario (come in Q 12,29-31), al timore di Dio (come in Q 12,4). E si trasforma in spunto etico anche lo spunto politico che abbiamo rilevato, riallacciandosi a Q 16,13 (“Nessun servo può servire a due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro oppure si affeziona all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire a Dio e a mammona”). Da tutto questo, come da altri indizi che in questa sede non ci riguardano direttamente, si comprende che l'inserimento del richiamo politico dev'essere sì, con molta probabilità, datato a una fase relativamente tardiva della formazione di Q, ma è in ogni caso da collocare, come le fasi precedenti tuttora ricostruibili, nell'ambiente degli scribi dei villaggi palestinesi responsabili della formazione e della prima diffusione del documento.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Kloppenborg 2000: 212s.; Arnal 2001: 168s.

## 7. ESORCISMI E MAGIA NEL NUOVO TESTAMENTO

Una indagine sulla presenza dell'elemento magico negli antichi testi cristiani entrati a far parte del canone neotestamentario deve prendere le mosse da tre passi ben noti degli Atti degli apostoli.

Il primo (At 8,5-25), narrando la diffusione dell'opera evangelizzatrice di Filippo in Samaria, descrive l'incontro dell'apostolo con un mago locale di nome Simone. L'autore del libro racconta che la predicazione di Filippo ottiene un grande successo tra i samaritani, i quali si fanno battezzare da lui, conquistati dall'annuncio della buona novella e dai "segni e grandi prodigi" (σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας, v. 13) che accompagnano la sua attività di evangelizzatore. Tra i battezzati che diventano seguaci di Filippo è anche Simone, che fino ad allora aveva goduto di prestigio e fama tra il popolo per aver fatto strabiliare grandi e piccoli con le sue 'magie' (μαγείαις, v. 11), al punto da essere identificato con "la potenza di Dio, quella che è chiamata grande" (ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ, ἡ καλουμένη μεγάλη, v. 10). Per far fronte alla concorrenza rappresentata dai missionari cristiani e acquistare gli stessi poteri soprannaturali, Simone offre del denaro a Pietro e Giovanni, venuti da Gerusalemme per imporre le mani sui credenti battezzati da Filippo ed elargire ad essi in tal modo il dono dello Spirito.<sup>1</sup> Dal nome e dalla vicenda di questo personaggio derivò, come è noto, il termine 'simonia' per indicare il commercio dei sacramenti in seno alla Chiesa.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> "Simone offrì loro del denaro dicendo: 'Date anche a me questo potere perché, a chiunque io imponga le mani, egli riceva lo Spirito Santo'. Ma Pietro gli rispose: 'Possa andare in rovina, tu e il tuo denaro, perché hai pensato di comprare con i soldi il dono di Dio!'" (At 8,18-20).

<sup>2</sup> Cf. Dante, *Inf.* 19,1-4: "O Simon mago, o miseri seguaci / che le cose di Dio, che di bontate / deon essere spose, e voi, rapaci, / per oro e per argento avolterate".

Notiamo che: (a) l'autore del libro degli Atti usa il termine μαγεία per qualificare le magie di Simone, mentre definisce σημεῖα i prodigi compiuti da Filippo; (b) il nodo del confronto tra gli apostoli da un lato e il mago Simone dall'altro consiste nella questione della 'autorità' (ἐξουσία, v. 19), cioè il potere di elargire il dono dello Spirito.

Il secondo passo del libro degli Atti che richiama in modo esplicito l'elemento magico (At 13,4-12) narra lo scontro che gli apostoli Paolo e Barnaba, all'inizio del loro primo viaggio missionario, hanno con il mago Elima a Pafo, nell'isola di Cipro. Il personaggio è presentato in termini negativi ("mago e falso profeta giudeo", μάγον καὶ ψευδοπροφήτην Ἰουδαῖον, v. 6; "uomo pieno di ogni frode e di ogni malizia, figlio del diavolo, nemico di ogni giustizia", πλήρης παντὸς δούλου καὶ πάσης ῥαδιουργίας, υἱὲ διαβόλου, ἐχθρὲ πάσης δικαιοσύνης, v. 10). Si apprende che il mago Elima fa parte del seguito del proconsole romano Sergio Paolo, il quale è desideroso di conoscere Paolo e Barnaba e di ascoltare la parola di Dio (v. 7). Paolo sconfigge il tentativo che Elima compie per distogliere il proconsole dalla fede colpendo il mago con una momentanea cecità. Questo induce Sergio Paolo a convertirsi: "il proconsole credette, colpito dall'insegnamento del Signore" (ἐκπλησόμενος ἐπὶ τῇ διδαχῇ τοῦ κυρίου, v. 12).

Rileviamo in questo racconto un tono più duro rispetto a quello dedicato all'episodio di Simone, e una connotazione magica ancora più marcata nella descrizione dell'iniziativa da parte dell'apostolo. Inoltre l'accento è posto non sulla 'potenza' (δύναμις), ma sull' 'insegnamento' (διδαχή) impartito dall'apostolo in nome di Dio.

Il terzo passo degli Atti che chiama in causa pratiche magiche ha ancora come protagonista l'apostolo Paolo (At 19,11-20). Durante il suo soggiorno a Efeso - racconta l'autore - l'apostolo guadagna grande fama tra il popolo poiché Dio per

mezzo suo opera “prodigi non comuni” (δυνάμεις οὐ τὰς τυχούσας, v. 11): fazzoletti o grembiuli che sono stati a contatto con il corpo dell’apostolo sono posati sui corpi degli infermi, e costoro guariscono. Ciò induce alcuni esorcisti giudei itineranti (τινὲς τῶν περιερχομένων Ἰουδαίων ἐξορκιστῶν, v. 13), per eseguire con successo i loro esorcismi, a introdurre nei propri formulari il riferimento al Gesù annunciato da Paolo. Ma lo spirito di un indemoniato li smaschera: “Lo spirito cattivo rispose loro: ‘Conosco Gesù e so chi è Paolo, ma voi chi siete?’. E l’uomo che aveva lo spirito cattivo si scagliò su di loro, ebbe il sopravvento su tutti e li trattò con tale violenza che essi fuggirono da quella casa nudi e coperti di ferite” (vv. 15s.). La notizia dell’accaduto si diffonde in città e induce un numero considerevole di persone, che avevano esercitato arti magiche, a consegnare i propri libri e a bruciarli davanti a tutti (v. 19).

Nel racconto di questo episodio si rileva: (a) la ricorrenza della parola δύνάμεις per definire i prodigi compiuti da Dio per mezzo di Paolo; (b) l’enfaticizzazione del solco che divide i seguaci degli apostoli dai giudei; (c) la diffusione delle pratiche magiche nella città di Efeso e l’esistenza di libri di magia a supporto di esse.

Dall’esame dei tre passi ora richiamati si trova conferma del fatto che al tempo delle prime generazioni cristiane le pratiche magiche erano una realtà diffusa, ma i settori più evoluti delle comunità primitive volevano che fossero considerate un elemento estraneo, da distinguere e contrapporre alle azioni miracolose compiute da Dio per mezzo degli apostoli. Il lessico usato dall’autore degli Atti – o, per meglio dire, dalle sue fonti – rivela l’intento di attribuire esclusivamente ai giudei la pratica di arti magiche ed esorcismi, ascrivendo ai soli seguaci di Gesù il potere di operare miracoli, da considerare segni del bene che Dio dispensa ai suoi fedeli. È visibile in questa raffigurazione l’influsso della tradizione veterotestamentaria, che attribuisce in molti luoghi un marchio negativo agli incante-



simi e a quanti li praticano – sottintendendone in tal modo l'ampia diffusione nel mondo giudaico.<sup>3</sup>

La terminologia adoperata dall'autore è indicativa in tal senso. Le attività di Simone sono definite in At 8,11 *μαγείαι*, una parola che nella *Ascensione di Isaia* (2,5) e nella *Didachè* (5,1) compare in un elenco di vizi da fuggire; e lo stesso verbo *μαγεύω*, con il quale Simone è presentato ai lettori (At 8,9), reca con sé la stessa connotazione negativa che ha ancora nella *Didachè* (2,2).

Il sostantivo *μάγος*, di cui è nota la parentela con il persiano *maguš*,<sup>4</sup> mostra di aver avuto nella letteratura greca due diverse accezioni, delle quali si ritrovano gli esiti anche nel Nuovo Testamento. (a) Con accezione positiva, e con riferimento ad ambienti e personaggi medi e persiani (cf. ad es. Erodoto, 7,37,2; Senofonte, *Cyr.* 8,1,23), indica i sacerdoti e gli interpreti di sogni e auspici; tale accezione è presente nel cap. 2 del vangelo secondo Matteo, dove sono designati con questo appellativo alcuni astrologi orientali che seguono una stella per conoscere il luogo in cui è nato il re dei giudei (la tradizione posteriore li raffigurerà come re e li fisserà in numero di tre). (b) Meno positiva è l'accezione data a *μάγος* da altri autori antichi, come ad es. Euripide (*Or.* 1438) o Platone (*Resp.* 572e), dove indica non un sacerdote, bensì uno stregone o un operatore di incantesimi. Spregiativo è in particolare il valore dato

<sup>3</sup> Ved. Dt 18,11; Is 19,3; 47,9.12; 57,3; Sal 58,6, ecc. Non è da escludere che i numerosi riferimenti dei salmisti agli "operatori di iniquità" (οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, cf. Sal 5,6; 6,9; 14,4; 28,3, ecc.) alludano a incantatori e ciarlatani.

<sup>4</sup> Ved. già Cristoforo Landino nel commento al citato luogo dantesco: "Mago in lingua persiana significa savio".

al termine da Sofocle in *Oed. tyr.* 387.<sup>5</sup> La seconda accezione è tenuta presente dall'autore del libro degli Atti: è definito μάγος, oltre a Simone, anche Elima (At 13,6), gratificato poi, come abbiamo visto, da numerosi altri impropri.

I concorrenti di Paolo a Efeso sono invece definiti ἐξορκισταί. Con questo termine è richiamata specificamente la professione di coloro che tuttora, con un calco dal greco, sono detti in italiano “esorcisti”. Il termine, se si tiene conto dell'etimologia (ἐξ-ορκίζειν, ‘far uscire [scil. uno spirito maligno] pronunciando uno scongiuro’), conserva rispetto a μάγος un'accezione più tecnica e circoscritta.<sup>6</sup>

L'azione degli apostoli, invece, oltre a essere esplicitamente attribuita a Dio, in tutte e tre le circostanze narrate è descritta, in contrasto con quella degli avversari, con espressioni che ne sottolineano la valenza positiva, in quanto connotata non come ‘magia’, bensì come manifestazione della provvidenza divina. In At 8,13 le azioni compiute da Filippo sono definite σημεῖα (‘segni’), come nei vangeli i miracoli compiuti da Gesù; in At 13,12 l'efficacia della dimostrazione di potenza fornita da Paolo al cospetto del proconsole Sergio Paolo è attribuita alla sua διδασχά (‘insegnamento’); in At 19,11 è detto che il successo di Paolo tra gli abitanti di Efeso è determinato da δυνάμεις οὐ τὰς τυχοῦσας, ‘prodigi straordinari’ ispirati da Dio.

Tuttavia, la contrapposizione che abbiamo rilevato nella presentazione dei diversi personaggi non basta a nascondere del tutto una realtà più complessa, che la pubblicistica cristiana delle origini, e ancor più la tradizione ecclesiastica posteriore, hanno provveduto con cura a seppellire. Mi riferisco alla

<sup>5</sup> ὑφεῖς μάγον τοιόνδε μηχανοράφον, δόλιον ἀγύρτην (“ha subornato questo ciarlatano mestatore, questo astuto impostore”, riferito a Tiresia).

<sup>6</sup> ὄρκος (‘giuramento’) è da ricollegare a ἔρκος (‘chiusura’).

presenza innegabile dell'elemento magico ed esorcistico anche in seno alle prime comunità cristiane e al valore positivo che tale elemento continuava ad avere, al di là della maschera costituita, come abbiamo visto, dalla diversa terminologia adoperata.

L'azione di porre sugli infermi oggetti che sono stati a contatto con il corpo dell'apostolo Paolo (At 19,11ss.), per quanto definita *δύναμις* dall'autore degli Atti, e per quanto da lui descritta e interpretata come un atto divino di cui Paolo è strumento, in sostanza mantiene il carattere di vera e propria pratica magica, in cui la predicazione del vangelo e l'insegnamento (*διδασχία*) impartito dall'apostolo non hanno alcun ruolo. Ne è prova la reazione che tale pratica suscita tra gli esorcisti concorrenti, che cercano di mettere in atto una pratica diversa, consistente nel tentativo di inserire nelle loro formule esorcistiche il riferimento al nome di Gesù per garantirne l'efficacia: è dunque un confronto non tra dottrine religiose, bensì tra pratiche magiche, differenti nell'esecuzione ma equiparate di fatto nella loro natura. È, come nel caso di Simone (At 8,19), una questione che concerne l'autorità (*ἐξουσία*) di colui che compie l'azione soprannaturale.

A questo punto è necessario compiere un passo a ritroso per richiamare gli indizi riguardanti la prima fase di sviluppo della prassi magica ed esorcistica in seno al movimento iniziato con Gesù di Nazaret. Notiamo infatti che, al di là del filtro creato dalle rivisitazioni del ministero terreno di Gesù da parte degli evangelisti, la pratica esorcistica non era esclusa e condannata con la stessa nettezza che invece caratterizzerà sempre più le tradizioni successive. La guarigione dell'uomo cieco dalla nascita in Gv 9,6s. ha i connotati di una pratica magica;<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> "Sputò per terra, fece del fango con la saliva, spalmò il fango sugli occhi del cieco e gli disse: 'Va' a lavarti nella piscina di Siloe'".

lo stesso si può dire a proposito del risveglio della figlia del capo sinagoga in Mc 5,41, provocato dalla pronuncia di una formula;<sup>8</sup> e ancora nelle parole riportate in Lc 10,17-19 si rileva che quello trasmesso ai seguaci è un potere propriamente magico ed esorcistico:

I settantadue tornarono pieni di gioia, dicendo: “Signore, anche i demòni si sottomettono a noi nel tuo nome”. Egli disse loro: [...] “Ecco, io vi ho dato il potere di camminare sopra serpenti e scorpioni e sopra tutta la potenza del nemico”.

E in Lc 9,49s. è attribuita a una presa di posizione di Gesù la soluzione di un problema in tema di esercizio della pratica esorcistica che doveva caratterizzare la vita delle prime comunità:

“Maestro, abbiamo visto uno che scacciava demoni nel tuo nome e glielo abbiamo impedito, perché non ti segue insieme con noi”. Ma Gesù gli rispose: “Non lo impedito, perché chi non è contro di voi, è per voi”.

Questi episodi, come i numerosi altri che si potrebbero richiamare e che sono ampiamente noti, hanno avuto dalla tradizione ecclesiastica la qualifica onnicomprensiva di ‘miracoli’; ma questo non deve far dimenticare i caratteri originari delle azioni descritte, caratteri che sono determinanti per il primo riconoscimento della ἐξουσία (‘autorità’: cf. Mc 1,22.27; Lc 4,31.36; 20,2) di colui che le compie. La presenza del concetto (e del vocabolo) in uno degli episodi sopra ricordati (At 8,19)

---

<sup>8</sup> “Prese la mano della bambina e le disse: ‘*Thalita kumi*’”. Ringrazio il collega Riccardo Contini per avermi segnalato che tale dovrebbe essere – e che nelle edizioni e traduzioni correnti in genere non è – la trascrizione corretta dell’aramaico *ṭlithā qūmi* (“fanciulla, alzati”).

non è casuale, e deve indurci a considerare il confronto tra evangelizzazione e pratiche magiche nel primo cristianesimo più sfumato e articolato di quanto non vogliamo far intendere l'autore degli Atti e, al suo seguito, la tradizione ecclesiastica posteriore.

Un indizio sopravvissuto fortunatamente fino ai giorni nostri a margine della tradizione testuale neotestamentaria offre la conferma della presenza e del ruolo della pratica esorcistica – intesa anche come ‘linguaggio’ comunicativo – nel ministero terreno del personaggio storico Gesù.<sup>9</sup>

La grande maggioranza dei testimoni di Mc 1,40-43 tramanda il racconto della guarigione del lebbroso nella forma seguente:

<sup>40</sup> Καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρὸς παρακαλῶν αὐτὸν καὶ γονυπετῶν, λέγων αὐτῷ ὅτι· Ἐὰν θέλῃς, δύνασαί με καθαρίσαι.  
<sup>41</sup> καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἤψατο. καὶ λέγει αὐτῷ· Θέλω, καθάρισθητι. <sup>42</sup> καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθάρισθη. <sup>43</sup> καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν.

<sup>40</sup> E viene a lui un lebbroso pregandolo e inginocchiandosi, dicendogli: “Se vuoi, puoi mondarmi”. <sup>41</sup> E impietosito, stesa la mano lo toccò. E gli dice: “Voglio, sii mondato”. <sup>42</sup> E subito andò via da lui la lebbra e fu mondato. <sup>43</sup> E, minacciatolo, subito lo scacciò.

Soltanto un piccolo gruppo di testimoni, portatori di una forma di testo che, pur tramandata da codici più tardi, doveva risalire al secondo secolo, attesta – o presuppone – al v. 41 la

---

<sup>9</sup> Riprendo qui di seguito quanto esposto in Maisano 1997b: 620s.

lezione ὀργισθεῖς (inteso generalmente come ‘adirato’) in luogo di σπλαγχνισθεῖς (‘impietosito’).<sup>10</sup>

La prima lezione, che è evidentemente la *lectio potior* in quanto *difficilior*, fornisce un chiarimento in merito al ragionamento che stiamo svolgendo. Rileviamo infatti che ὀργισθεῖς deve essere riferito, piuttosto che a un moto di ira, alla commozione pneumatica di Gesù nella sua funzione di guaritore.<sup>11</sup> Il verbo è da accostare agli equivalenti ἐστέναξεν di Mc 7,34 (il gemito di Gesù prima della guarigione del sordomuto), ἐνεβριμήσατο di Gv 11,33 (il fremito di Gesù davanti al lutto di Marta e Maria per la morte di Lazzaro) ed ἐμβριμώμενος di Gv 11,38 (ancora il fremito di Gesù prima di accostarsi al sepolcro di Lazzaro).<sup>12</sup> È significativa pertanto la presenza di ὀργισθεῖς nel contesto taumaturgico dell’episodio narrato, così come, ad esempio, nella *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato (4,20), dove il protagonista è descritto nell’atto di compiere un esorcismo σὺν ὀργῇ, cioè con la furia necessaria ad affrontare adeguatamente le forze del male. Anche nel passo di Marco che stiamo ricordando, quindi, il vocabolo vuole richiamare la lotta ‘accanita’ di Gesù con la lebbra, una malattia che nella visione giudaica del tempo era considerata un equivalente della morte.

---

<sup>10</sup> Della forma ὀργισθεῖς in greco l’unico testimone diretto è il codice di Beza; la stessa lezione è presupposta da tre antiche traduzioni in lingua latina, che leggono *iratus* (Vercelli, Bibl. Capitolare; Parigi, Bibl. Nat. Lat. 17225; Dublino, Trin. Coll. A.4.15) e dal *Diatessaron* di Taziano (del quale si conosce per questo passo la versione in siriano usata da Efrem). Inoltre, un lezionario del XII secolo ed uno dei testimoni della *Vetus latina*, omettendo la lezione, possono rappresentare una conferma indiretta dell’esistenza della forma che creava difficoltà.

<sup>11</sup> Ved. Pesch 1980: 243, che si richiama a Theissen 1974: 67s.

<sup>12</sup> Stählin 1972: 1200-1202.

In altre parole, il participio ὀργισθεῖς al v. 41 è parallelo a ἐμβριμησάμενος del successivo v. 43, e i due termini, nella loro accezione tecnica, richiamano entrambi la prassi taumaturgica del tempo.<sup>13</sup> Essi scandiscono le diverse fasi della guarigione del lebbroso: prima l'emozione frenetica del taumaturgo (ὀργισθεῖς, v. 41); poi, dopo il dispendio di energia psichica per affrontare la malattia, che vediamo espresso dai verbi θέλω (v. 41) ed ἐξέβαλεν (v. 43), lo stato di turbamento interiore da parte di colui che ha compiuto il miracolo (ἐμβριμησάμενος, v. 43).<sup>14</sup>

Non sussistono quindi, a mio avviso, molti dubbi sul fatto che il testo di Marco nella forma circolante nel secondo secolo descrivesse l'azione di Gesù come quella di un guaritore, e che l'osservazione possa essere estesa ad altri episodi riportati dai vangeli sinottici.

Un solo altro esempio, tratto dal vangelo secondo Luca, può contribuire a definire meglio il quadro che stiamo trac-

---

<sup>13</sup> L'abbinamento inscindibile dei due vocaboli, messo in evidenza con adeguate argomentazioni anche in Stählin 1972, era già stato rilevato da Lake (1923: 197s.), dove però è sostenuta una tesi che a me sembra non accettabile, cioè che il participio ὀργισθεῖς si debba riferire ancora al lebbroso, avvenendo il mutamento del soggetto solo con il verbo ἤψατο.

<sup>14</sup> A proposito di quest'ultima fase, è stato osservato da C. Bonner (1927: 178-181), che essa appare descritta da un verbo non appropriato, in quanto ἐμβριμάομαι meglio si riferirebbe al parossismo iniziale: perciò si è proposto di espungere ἐμβριμησάμενος dal v. 43 e considerarlo invece lezione originaria del v. 41, dove sarebbe stato reso con *iratus* dai primi traduttori latini e da qui ritradotto con ὀργισθεῖς nel codice di Beza. Tale ricostruzione purtroppo non dispone di un riscontro oggettivo, anche se è sicuramente ingegnosa e, soprattutto, attenta all'uso del verbo ἐμβριμάομαι nel Nuovo Testamento: ved. Mt 9,30; Mc 14,5; Gv 11,33.38 (ma nel primo di questi casi appare, come in Mc 1,43, dopo la guarigione).

ciando. È un passo tratto dal noto episodio dell'indemoniato geraseno (Lc 8,29-33):

<sup>29</sup> Egli ordinava allo spirito immondo di uscire da quell'uomo. [...] <sup>30</sup> Gesù lo interrogò dicendo: "Che nome hai?". "Legione", egli disse, perché in lui erano entrati molti demoni. <sup>31</sup> E lo supplicavano che non ordinasse loro di tornare nell'abisso. <sup>32</sup> Vi era là un gregge di parecchi maiali che pascolava sul monte; incominciarono a supplicarlo che permettesse loro di entrare in quelli, ed egli diede loro il permesso. <sup>33</sup> I demoni usciti da quell'uomo entrarono nei maiali, la mandria si precipitò dalla scarpata giù nel lago e affogò.

La prassi è quella propria del rituale esorcistico: lo denota la richiesta del nome rivolta al demone del posseduto, indispensabile per l'esecuzione dell'esorcismo.<sup>15</sup> La comunità primitiva che ha tramandato l'episodio, nonostante il modo eloquente in cui è riferito lo svolgersi della vicenda, appare impegnata ad allontanare da questa l'aura magica e darne un'interpretazione ortodossa; riporta quindi parole inequivocche di Gesù (v. 39): "Ritorna a casa tua e racconta quanto ha fatto *Iddio* per te". Ma nella conclusione il narratore riprende il filo del racconto e tiene conto della raffigurazione realistica del protagonista quale esecutore dell'esorcismo (*ibid.*): "Egli se ne andò, proclamando per tutta la regione quanto aveva fatto per lui *Gesù*".

Possiamo osservare in conclusione che, nella figura di Gesù di Nazaret e dei suoi apostoli, la coesistenza dell'esercizio magico (includendo in questa definizione incantesimi ed esorcismi) accanto a quello profetico ha lasciato tracce notevoli

---

<sup>15</sup> La collega Simonetta Graziani, che ringrazio, mi segnala la corrispondenza tra il rituale descritto dall'evangelista e gli antichi rituali esorcistici in uso nell'area mesopotamica.



nei testi entrati a far parte del canone neotestamentario, e che soltanto in seguito si fece strada l'esigenza di stabilire una distinzione netta fra i miracoli (autentici 'segni'), ispirati e provocati dalla divinità, e gli incantesimi, le magie, gli esorcismi, operati da uomini.

## 8. IL PROLOGO DEL VANGELO SECONDO MARCO NEL CODICE DI BEZA

### 1. Premesse metodologiche

Possiamo dire, senza paura di cadere nel paradosso, che il prologo del vangelo di Marco presenta problemi quasi a ogni parola. La letteratura sull'argomento è sterminata e continua ad arricchirsi quotidianamente di titoli nuovi. Ciò rende problematico qualsiasi tentativo non solo di dare un contributo originale, ma perfino di fornire anche solo una rassegna della bibliografia esistente.

Per citare uno solo tra gli esempi che si potrebbero allegare, ricordiamo il v. 1 (ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ), un testo fondamentale per la storia della tradizione sinottica, per lo studio della dottrina cristiana e per la conoscenza della personalità e degli scopi dell'autore: ἀρχή significa "principio" o "fondamento", cioè è riferito al titolo del libro o è apposizione del successivo Ἰωάννης? εὐαγγελίου è "lieto annuncio" o "(libro del) vangelo", cioè risente dell'uso paolinico del termine o definisce il genere letterario che Marco stesso può avere inaugurato? Ἰησοῦ Χριστοῦ è genitivo soggetto o oggettivo, cioè allude a Gesù come banditore del messaggio o come argomento di questo? Le parole υἱοῦ θεοῦ, che si leggono in alcuni testimoni ma non in altri, fanno parte del testo originario, di cui rappresentano la prima solenne enunciazione teologica, o sono una pia amplificazione, risultato di uno dei tanti interventi degli scribi dei primi secoli?<sup>1</sup>

Poiché gli studi hanno permesso nella maggior parte dei casi di circoscrivere i problemi e di porre le diverse questioni

---

<sup>1</sup> Devo qui limitarmi a richiamare soltanto due tra i maggiori commentari di riferimento al secondo vangelo (entrambi riportano la letteratura precedente): Pesch 1980: 135-190; Gundry 1993: 29-73. Tra i contributi monografici indico soltanto (in considerazione dell'approccio da essi scelto e dell'aggiornamento bibliografico) Delorme 1997; Adinolfi 1995.

su basi definite, spesso non è più necessario né economico riprendere le discussioni *ab imis* ovvero proporre ipotesi nuove, a meno che non vengano messi a disposizione ulteriori dati. Può talvolta essere utile sperimentare invece la via di un approccio rigorosamente unitario, così nel metodo come nel materiale adoperato, per sottoporre a verifica gli elementi noti e approfondire le conoscenze intorno a una determinata fase di storia del testo.

Tra gli approcci che meglio possono rispondere a tali aspettative, uno dei più fecondi rimane quello filologico, che permette di entrare in contatto diretto con alcuni dei meccanismi – almeno quelli tuttora riconoscibili o ricostruibili – che contribuirono alla formazione e alla trasmissione del testo. Credo però che tale metodo sia realmente fruttuoso e praticabile soltanto a due condizioni: (a) che sia scelta una via di accesso unica e chiaramente identificata, cioè un testimone fisicamente esistito, in grado di rappresentare una reale fase storica della tradizione; (b) che siano affrontati soltanto quei problemi il cui nucleo è raggiungibile attraverso la strada prescelta.

Il ricorso a un solo testimone è importante per ragioni non soltanto storiche, ma anche metodologiche. Noi sappiamo che la moderna edizione critica di un testo è, secondo un'efficace e autorevole definizione, soprattutto una "ipotesi di lavoro".<sup>2</sup> Ciò è particolarmente evidente nel caso dei testi neotestamentari, tramandati da testimoni non riconducibili a schemi chiusi e soggetti nelle fasi più delicate della tradizione (quelle iniziali) anche a influenze esterne al procedimento meccanico di trasmissione. Perciò chiunque prende in mano un'edizione del Nuovo Testamento sa che avrà a disposizione tutti gli elementi per la ricostruzione del testo e la valutazione dei testimoni, insieme con una proposta di ricostruzione effet-

---

<sup>2</sup> Ved. ad es. Contini 1982: 369; id. 1990: 45 e *passim*.

tuata dall'editore, ma nessuno, e meno che mai l'editore, penserà che il testo ricostruito sia esistito precisamente in tale forma in una delle fasi di stesura o in un successivo momento della tradizione. In tale ottica, l'assunzione strumentale del testo tramandato da un solo codice può avere un suo significato: infatti anche il testo di tale codice rappresenta un'ipotesi di lavoro, elaborata da un lettore / copista / editore antico, il quale aveva a disposizione materiali meno distanti dall'epoca di composizione rispetto a quelli giunti fino a noi. A differenza delle nostre moderne edizioni critiche, in una fase della tradizione l' 'edizione' che si è materializzata nel manoscritto prescelto è storicamente esistita – il che non implica, beninteso, alcuna valutazione qualitativa, ma soltanto un proposito di utilizzazione strumentale coerente del testimone in questione.

Tali osservazioni sicuramente non sono nuove, anzi negli scorsi decenni sono state oggetto – in modo particolare tra i filologi romani, ma con echi significativi tra i filologi classici (molto meno tra i filologi neotestamentari) – di un intenso dibattito<sup>3</sup> Le richiamiamo qui soltanto per notare come il problema abbia rilievo specialmente al cospetto di una tradizione particolarmente ricca anche nei cosiddetti 'piani alti', costituiti in gran parte dalle testimonianze papiracee, e nello stesso tempo difficile da delineare con sicurezza proprio nelle fasi iniziali.<sup>4</sup> Salvo eccezioni, i testimoni papiracei risalgono ai primi secoli del cristianesimo, e dunque cronologicamente anteriori ai grandi onciali posti da Westcott e Hort nel 1881 a fonda-

---

<sup>3</sup> Un panorama indicativo tuttora utile è quello presentato in Stussi 1985 (ved. in particolare 7-31.45-64.199-227 e il corredo bibliografico).

<sup>4</sup> Per rendersi conto delle divergenti valutazioni delle testimonianze papiracee si può mettere a confronto Aland - Aland 1987: 83-102 con Epp - Fee 1993: 245-297 (sezione: "Papyri and Text-critical Method") e con Ehrman - Holmes 1995: 3-21.

mento della loro ricostruzione critica del testo, non mostrano sempre una fisionomia testuale definita e non danno sempre alle classificazioni preesistenti l'attesa conferma: tanto è vero che, dopo dodici decenni di scoperte papiracee anche clamorose, e dopo numerose edizioni critiche sempre più perfezionate, il testo costituito da Westcott e Hort con l'ausilio dei soli manoscritti noti al loro tempo è sostanzialmente quello che, con alcuni ritocchi, leggiamo tuttora.

Molti di coloro che hanno dedicato il proprio tempo a indagare nei propri ambiti di studio tradizioni manoscritte meno ricche e note di quella neotestamentaria potranno a questo punto allegare la propria personale testimonianza a conferma di quanto altri hanno osservato a proposito delle fasi iniziali di trasmissione del Nuovo Testamento. Io mi limiterò a ricordare qui l'esempio offerto dalla tradizione testuale dei contaci di Romano, il principe dei melodi bizantini, che fiorì nella prima metà del VI secolo. Egli raggiunse già durante la sua vita, e più ancora dopo la morte, grandissima fama: i suoi componimenti ebbero una notevole diffusione in tutto l'impero, con riedizioni, imitazioni, rielaborazioni e vicissitudini varie. Tramontata la fortuna del genere letterario da lui coltivato, Romano fu tramandato assieme ad altri melodi in antologie di contaci e libri liturgici di varia provenienza (l'isola di Patmos, i monasteri dell'Athos e del Sinai, l'Italia meridionale), giunti in parte fino a noi e databili ai secoli tra il X e il XIII. Secondo gli studiosi, i quattrocento anni che separano i più antichi testimoni conservati dall'epoca della composizione furono sufficienti a determinare la divisione della tradizione in rami, con relativa caratterizzazione delle diverse fisionomie. In anni recenti sono stati scoperti papiri che contengono frammenti di Romano. Ricordiamo in particolare il Vindob. 29 430, pressoché coevo all'autore, e l'Amst. I 24, posteriore di pochi decenni: entrambi tramandano un testo che, se fosse appartenuto a un mano-

scritto tardivo, nessuno avrebbe esitato a definire “contaminato”, ognuno con errori propri, lezioni deteriori e, mescolate assieme, varianti finora considerate caratteristiche o dell’uno o dell’altro ramo della tradizione medievale.<sup>5</sup> Si rileva dunque, anche nel caso di Romano, il fenomeno del vistoso contrasto tra una tendenza ‘centrifuga’ della tradizione testuale nelle sue fasi iniziali e una controtendenza ‘centripeta’ in uno o più rami della stessa tradizione nelle fasi successive. E credo che la medesima osservazione potrà essere fatta anche dai filologi romanzi e italiani, almeno per alcuni autori.<sup>6</sup>

È dunque particolarmente importante nel caso del Nuovo Testamento tener conto delle calibrate considerazioni formulate da specialisti di discipline solo apparentemente lontane, ed essere pronti a spostare – almeno in via sperimentale – l’attenzione e l’indagine critica dal testo all’apparato, tenendo a mente che prendere un manoscritto a base del proprio lavoro significa confrontarsi con un processo di ristrutturazione del testo effettuato in epoca spesso molto lontana dalla nostra e secondo criteri spesso più vicini dei nostri a quelli dell’autore.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> I due papiri citati sono descritti rispettivamente da P. Maas in *Byzantion* 14, 1939: 381 e da T.F. Brunner in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 96, 185-189. La tradizione del testo di Romano è descritta in Grosdidier de Matons 1964: 19-44. Ved. il contributo n° 4 della presente silloge, § 3 (a).

<sup>6</sup> Ved. ad esempio le considerazioni di A. Vàrvaro in Stussi 1985: 151-163 (con riferimento alle fasi iniziali della tradizione testuale di Dante, di Guinizzelli e di Cavalcanti), dove è sottolineata la distinzione preliminare che è necessario stabilire fra tradizione ‘attiva’ e tradizione ‘quiescente’, destinata cioè alla conservazione e alla trasmissione di un testo ormai consacrato.

<sup>7</sup> Mi richiamo qui implicitamente a quanto teorizzato da Cesare Segre (1998: 42-53.144s.) e soprattutto da Roger Gryson (2008: xxvii-xxviii).

Ciò premesso, cercheremo di utilizzare quale strumento di approccio filologico al testo del prologo di Marco uno dei manoscritti in maiuscola del Nuovo Testamento più conosciuti, non antichissimo di per sé, ma portatore di un testo risalente assai indietro nel tempo e indubbiamente singolare, vale a dire il “Codex Bezae Cantabrigiensis”.

## 2. Il codice di Beza

Nelle famiglie di manoscritti che costituiscono la tradizione di un testo talvolta accade quello che anche si verifica nelle famiglie degli esseri umani. Uno dei componenti, per il suo carattere eccentrico, per la sua fisionomia alternativa e per la sua resistenza a qualunque tentativo di inquadramento finisce per costituire la pietra di paragone con la quale tutti gli altri sono obbligati a misurarsi. Nella maggior parte dei casi l'elemento eccentrico è destinato infine a soccombere o a ritirarsi in posizione minoritaria: ma conserva il merito di aver suscitato domande, chiarito ruoli, reso gli altri componenti più consapevoli e responsabili.

Nella grande famiglia di testimoni che dal II secolo in poi hanno tramandato gli scritti del Nuovo Testamento è conosciuta la particolare fisionomia del codice di Cambridge, Univ. Libr., Nn. 2.41, siglato negli apparati critici D<sup>ea</sup> (o semplicemente D) ovvero 05, certamente il più studiato tra i manoscritti neotestamentari. In esso è conservato il testo greco e latino dei Vangeli e degli Atti degli apostoli, un testo in parte diverso da quello degli altri testimoni, impropriamente definito in passato (e spesso, per convenzione, tuttora) “occidentale”, un testo che ha suscitato reazioni varie, dall'entusiasmo alla svalutazione, e proprio per questo ha contribuito più di ogni altro alla riconsiderazione critica della tradizione.

Sono stati dedicati al codice di Beza una documentata monografia di David Parker<sup>8</sup> e un Colloquio internazionale, organizzato nel 1994 in Francia dallo stesso Parker e da Christian-B. Amphoux, fecondo di risultati e di spunti per approfondimenti ulteriori.<sup>9</sup> Non è stata ancora raggiunta una vera unità di vedute sui più importanti problemi paleografici e codicologici concernenti il manoscritto, ma sono stati acquisiti molti elementi filologici. Sappiamo ad esempio che la traduzione latina a fronte del greco non fu esemplata direttamente su questo ma su un testo simile; sappiamo che entrambi i testi sono stati copiati dalla stessa mano e poi corretti a più riprese da successivi lettori, le mani dei quali sono tuttora individuabili e collocabili in un ordine cronologico; soprattutto sappiamo che il testo greco del codice di Beza non è tramandato in modo identico da nessun altro testimone e che anche la traduzione a fronte non corrisponde interamente a nessuna tra le antiche versioni latine oggi note.

Il lavoro critico svolto da Parker, da Amphoux e dai molti studiosi che hanno indagato i problemi posti dal codice è stato estremamente fruttuoso, soprattutto se si tiene conto dei progressi conseguiti nell'affinamento metodologico, nella individuazione di strade nuove e nel chiarimento di molti criteri generali. La monografia di Parker dimostra fino a che punto è utile prendere in considerazione il carattere e la natura essenziale di un singolo testo, tramandato da un singolo testimone, comportandosi come al cospetto di un codice unico: dopo tale esempio, sarà difficile rinunciare a studiare altri manoscritti, non solo neotestamentari, nella loro fisicità e interezza, e sarà impossibile continuare a discutere di varianti senza preliminarmente ricollegarle ai loro portatori. Inoltre, alla luce degli

---

<sup>8</sup> Parker 1999.

<sup>9</sup> Gli atti sono stati pubblicati in Parker - Amphoux 1996.



studi ai quali abbiamo fatto cenno, è stato definitivamente accertato l'errore metodologico consistente nel cercare in un testo (tramandato da D come da qualunque altro testimone) una particolare vicinanza all'originale: dopo molti tentativi in tal senso, effettuati al prezzo di screditare gli altri testimoni, sembra ora più agevole porre all'oggetto del proprio studio le domande giuste. E infine (ma gli esempi della fecondità degli approcci proposti potrebbero moltiplicarsi) è diventata più evidente la necessità di leggere in modo continuativo il testo tramandato dal singolo testimone, di studiarne in modo unitario e complessivo la lingua (o, nel caso del codice di Beza, le lingue), le tendenze stilistiche, gli orientamenti culturali e teologici.<sup>10</sup>

In questa prospettiva si collocano alcune proposte di lettura del testo di Cambridge, che certamente non hanno come scopo astratte e preconcepite rivalutazioni (o sopravvalutazioni) di questo nei confronti di altri testimoni, ma che ne pongono in rilievo la coerenza interna, l'antichità, la collocazione nel quadro dei dibattiti teologici della Chiesa primitiva, gli intenti che ne hanno determinato la formazione. L'insieme costituito da tali proposte di lettura e da gran parte dei contributi presentati al Colloquio del 1994 conduce a risultati interessanti, che investono non solo la natura e la fisionomia di D, ma gettano anche luce sulle fasi iniziali della storia dei testi neotestamentari.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Indipendentemente dalle iniziative sopra citate ricordiamo anche i contributi di A. Ammassari (1996a), che muovono nella stessa direzione e che si valgono della benemerita ristampa, curata dallo stesso studioso (Ammassari 1996b) dell'edizione in facsimile di F.M. Scrivener, originariamente pubblicata a Cambridge nel 1864.

<sup>11</sup> Riassumiamo qui di seguito il bilancio proposto da C-B. Amphoux in Parker - Amphoux 1996: 337-354 (ivi è citata la relativa documentazione). Le

È stato rilevato che D tramanda un testo dei vangeli sostanzialmente simile a quello in uso presso la generazione di intellettuali che visse e operò a Roma tra il 140 e il 170. Marzione intorno al 140 rivede il testo di Luca su una redazione del terzo vangelo vicina a quella di D; Giustino verso il 150 cita i vangeli attingendo a un testo dello stesso tipo; Taziano, allievo di Giustino, fa uso del medesimo testo per compilare il suo *Diatessaron*; e la stessa osservazione si può fare per Eracleona, autore intorno al 160 di un commento a Giovanni ispirato all'eresia valentiniana. Tale testo dovè pervenire a Roma dall'Asia Minore, poiché se ne trovano le tracce a Smirne durante la prima metà del II secolo.<sup>12</sup> Nella generazione successiva, cioè tra il 170 e il 200, si trovano esempi dell'uso di un testo simile a quello di D da parte di Ireneo vescovo di Lione, giunto verso il 170 in Gallia da Smirne, dove era stato discepolo del vescovo Policarpo. Contemporaneamente si trovano indizi della presenza dello stesso testo in Africa nella zona di Cartagine, dove servì come modello per una delle prime versioni latine conosciute, giunta in parte fino a noi nel codice Bobiense *k*. Il pagano Celso intorno al 178 ad Alessandria polemizza contro i cristiani utilizzando (con la probabile mediazione degli scritti di Giustino) un tipo di testo simile a quello di D: egli critica inoltre la pubblicazione di una "nuova edizione" dei vangeli nella sua città, alludendo forse al testo che tuttora chiamiamo alessandrino, conservato dal papiro P<sup>75</sup>, dal Vaticano B e da altri testimoni. La migliore qualità critica del testo nel frattempo riveduto e la progressiva affermazione del latino come lingua ecclesiastica nelle aree occidentali dell'impero probabilmente

---

conclusioni muovono in direzione opposta a quelle raggiunte in passato dai sostenitori della origine tardiva e secondaria della tradizione D rispetto a quella alessandrina (Aland - Aland 1987: 64-71).

<sup>12</sup> P.-F. Beatrice in Parker - Amphoux 1996: 317-326.

impedirono al testo precedente, nato in Asia Minore per scopi didattici più che liturgici, di avere ulteriore diffusione. Noi oggi non ne avremmo forse alcuna cognizione, se non fosse servito come modello per una o due fasi ulteriori di copiatura, dettate da esigenze prevalentemente culturali e coronate alla fine del IV secolo dalla confezione del manoscritto D.

Lo stato degli studi sul codice di Beza offre utili indicazioni su alcune linee di ulteriore indagine intorno al testo del manoscritto in quanto testo letterario. Alcune delle coordinate del contesto con cui tale redazione ebbe a confrontarsi – e che attendono puntuale verifica di tale confronto – sono state individuate nella cosiddetta “fonte Q” dei sinottici, nel vangelo apocrifo di Tommaso, nell’uso delle tecniche retoriche, nel ruolo degli influssi semitici.<sup>13</sup> È stata inoltre rilevata la necessità di uno studio specifico sul lessico e sulla lingua dei testi greco e latino di D e un commentario testuale alle redazioni di cui il codice è portatore.<sup>14</sup> È evidente che tali mete non possono essere raggiunte che al compimento di un lungo e lento cammino, ma i risultati parziali e i sondaggi finora pubblicati dimostrano che il tempo e l’impegno devono considerarsi bene spesi e che molti elementi nuovi possono essere acquisiti attraverso l’approccio letterario alle singole redazioni tramandate da D e da altri testimoni primari del testo del Nuovo Testamento.

Quella che vorrei proporre qui di seguito è una verifica esemplificativa di quanto finora accennato. Rileggeremo in prospettiva letteraria il prologo del vangelo di Marco<sup>15</sup> pren-

---

<sup>13</sup> Mees 1968; id. 1970ab.

<sup>14</sup> Parker 1999: 193.250.

<sup>15</sup> Considero prologo dell’opera i vv. 1-15 del cap. 1 perché il procedimento riassuntivo, proprio di un autore che si riferisce ad argomenti noti e ha come scopo un inquadramento preliminare, si estende appunto fino al v. 15.

dendo come base il testo greco del codice di Beza e successivamente confrontandolo con i materiali che possono contribuire a chiarificare la lettura, in un approccio al vangelo condotto per una volta non attraverso il testo composito proposto dalle correnti edizioni critiche, ma utilizzando un singolo testimone.

### 3. Mc 1,1-15 nel codice di Beza: il testo greco

Riportiamo qui di seguito il testo greco del prologo di Marco così come si presenta nei ff. 285<sup>v</sup>-286<sup>v</sup> del codice di Beza, riproducendone anche la presentazione materiale, che, come vedremo, ha la sua importanza. Indicheremo in apparato le divergenze rispetto agli altri testimoni.

α	Αρχη του ευαγγελιου ιησου χριστου υιου θεου	1
	ως γεγραπται εν ησαια τω προφητη	2
	ιδου αποστελλω τον αγγελον μου	
	προ προσωπου σου ος κατασκευασει	
β:	την οδον σου : φωνη βοωντος εν τη	3
	ερημω ετοιμασατε την οδον κυριου	
	ευθειας ποιειτε τας τριβους του θεου υμων	

Nell'apparato delle varianti sono state usate le sigle di Nestle - Aland 2012<sup>28</sup>. La sigla *byz* indica il testo 'di maggioranza' (la cosiddetta 'famiglia bizantina').

**v. 1** υιου θεου  $\aleph^1$  B D L W 2427 *pc* (του θεου A  $f^{1.13}$  33 *byz*) *latt sy co*; Ir<sup>lat</sup>: υιου του κυριου 1241 *om.*  $\aleph^*$  Θ 28 l 2211 *pc sa*<sup>ms</sup> *arm*; Or Ir Epiph

**v. 2** ως D: καθως *cett* | εν ησαια τω προφητη D Θ  $f^1$  700 l 844 l 2211 *pc*; Ir Or<sup>pt</sup> Epiph: εν τω ησαια τω προφητη  $\aleph$  B L D 33 565 892 1241 2427 *al sy*<sup>p,hmg</sup> *co* Or<sup>pt</sup> εν τοις προφηταις A W  $f^{13}$  *byz* *vg*<sup>ms</sup> *sy*<sup>h</sup> (*bo*<sup>mss</sup>); Ir<sup>lat</sup> | αποστελλω B D Θ 28\* 565 2427 l 2211 *pc lat co*; Ir<sup>lat</sup>: εγω α.  $\aleph$  A L W  $f^{1.13}$  33 *byz* *vg*<sup>cl</sup> *sy*<sup>h</sup> *sa*<sup>ms</sup> *bo*<sup>ms</sup>; Or Eus | την οδον σου  $\aleph$  B D K L P W Θ 700\* 2427 l 2211 *al lat sy*<sup>p</sup> *sa*<sup>mss</sup> *bo*<sup>pt</sup>; Ir<sup>lat</sup>: την οδον σου εμπροσθεν σου A  $f^{1.13}$  33 *byz f ff*<sup>2</sup> *vg*<sup>cl</sup> *sy*<sup>h</sup> *sa*<sup>mss</sup> *bo*<sup>pt</sup>; Eus

**v. 3** του θεου ημων D (υμων) *it*: αυτου *cett*

γ :	Εγενετο ιωαννης εν τη ερημω βαπτιζων και κηρυσσων βαπτισμα μετανοιας εις αφεσιν αμαρτιων	4
	και εξεπορευετο προς αυτον πασα η ιουδαια χωρα και ιεροσολυμειτε παντες και εβαπτιζοντο εν ιορδανη υπ αυτου εξομολογουμενοι τας αμαρτιας αυτων	5
	ην δε ιωαννης ενδεδυμενος δερρην καμελου και εσθιων ακριδας και μελι αγριον και ελεγεν αυτοις εγω μεν υμας βαπτιζω εν υδατι	6
δ :	ερχεται δε οπισω μου ο ισχυροτερος μου ου ουκ ιμι ικανος λυσαι τον ιμαντα των υποδηματων αυτου και αυτος υμας βαπτιζει εν πνευματι αγειω	8
ε :	και εγενετο εν ταις ημεραις εκειναις ηλθεν ο ιησους απο ναζαρεθ · της γαλιλαιας	9

**v. 4** εν τη ερημω βαπτιζων και D Θ 28 700 l 2211 lat sy<sup>p</sup>: ο β. εν τη ε. B 33 (892) 2427 pc bo<sup>mss</sup> ο β. εν τη ε. και κ L D pc bo β. εν τη ε. και A W f<sup>1.13</sup> byz sy<sup>h</sup> sa

**v. 5** εν ιορδανη υπ αυτου D W Θ 28 565 700 (l 2211) a: εν τω ι. ποταμω υπ αυ. A f<sup>1.13</sup> byz sy<sup>h</sup> υπ αυ. εν τω ι. π. κ B L 33 892 1241 2427 l 844 pc f l vg co

**v. 6** ην δε ο (om. A D W Θ pm) ιωαννης A D W Θ f<sup>1.13</sup> (inv. ord. 28) byz it sy<sup>h</sup> sa bo<sup>pt</sup>: και ην ο ι. κ B Λ (33 l 2211) 565<sup>c</sup> 892 2427 pc lat bo<sup>mss</sup> | δερριν D a: τριχας cett | post τριχας add. και ζωνην δερματινην περι την οσφυν αυτου cett

**v. 7-8** ελεγεν D: εκηρυσσεν λεγων cett | εγω μεν υμας βαπτιζω εν υδατι post υποδηματων αυτων cett | εν υδατι A D L W (Θ) f<sup>1.13</sup> byz it: υδατι κ B D 33 892\* 2427 l 2211 pc vg; Or | μου<sup>1</sup> (Δ 1424 2542); Or<sup>pt</sup> | λυσαι D Θ f<sup>13</sup> 28\* 565 l 844 l 2211 pc it: κυψας λυσαι cett | εν πνευματι κ A D W Θ f<sup>1.13</sup> 33 byz it vg<sup>mss</sup>; Or: πνευματι B L 2427 b t vg

και εβαπτισθη ις την ιορδανην υπο ιωαννου και αναβαινων εκ το υδατος	10
ειδεν ηνυγμενους τους ουρανους και το πνευμα ως περιστεραν καταβαινων εις αυτον και φωνη εκ των ουρανων	11
συ ει ο υιος μου ο αγαπητος εν σοι ευδοκησα	
ζ : και ευθεως το πνευμα το αγιον εκβαλλει αυτον	12
εις την ερημον και ην εν τη ερημω ημερας · μ · και πειραζομενος υπο του σατανα	13
ζ : και ην μετα των θηριων : και οι αγγελιοι	
η διηκουνουν αυτω : και μετα το παραδοθηναι	14
θ τον ιωαννην · ηλθεν ο ιησους εις την γαλιλαιαν κηρυσσων το ευαγγελιον της βασιλειας του θεου λεγων οτι πεπληρωνται οι καιροι	15

**v. 9** και εγενετο: εγενετο B 2427 *pc* και Θ l 2211 r<sup>1</sup> εγενετο δε W aur ff<sup>2</sup> sa<sup>mss</sup> bo<sup>pt</sup> | ο ιησους D 28 f<sup>13</sup>: ιησους cett | ναζαρεθ D K W Θ f<sup>1.13</sup> 1424 *pm* sa<sup>mss</sup> bo: -ρετ κ B Λ Γ Δ 28 33 565 700 892 1241 2427 2542 l 844 l 2211 *pm* -ρατ A P *pc*

**v. 10** ηνοιγμενους D d: σχιζομενους cett | καταβαινον: κ. και μενον (cf. Gv 1,33) κ (W) 33 *pc* lat bo<sup>pt</sup> | εις αυτον B D f<sup>13</sup> 2427 *pc*: επ αυτον κ A L W Θ f<sup>1</sup> 33 byz sy

**v. 11** φωνη εκ των ουρανων κ\* D ff<sup>2</sup> t: φ. εκ των ου. ηκουσθη Θ 28 565 (l 2211) *pc* φ. εγενετο εκ των ου. κ<sup>2</sup> A B L (W) f<sup>1.13</sup> 33 2427 byz lat sy co

**v. 12** το πνευμα το αγιον εκβαλλει αυτον D: το πν. αυ. ε. cett

**v. 13** εν τη ερημω κ A B D L Θ 13 33 579 892 2427 *pc* lat co; Or Eus: εκει K f<sup>1</sup> 69 565 700 1424 2542 *al* sy<sup>s</sup> εκει εν τη ε. W byz sy<sup>ph</sup>

**v. 14** και μετα B D 2427 a ff<sup>2</sup> bo<sup>mss</sup>: μετα δε κ A L W Θ f<sup>1.13</sup> 33 byz lat sy<sup>h</sup> sa<sup>mss</sup> bo<sup>pt</sup>; Or | της βασιλειας του θεου A D W byz lat sy<sup>p</sup> bo<sup>pt</sup>: του θεου κ B L Θ f<sup>1.13</sup> 28\* 33 565 579 892 2427 *pc* b c ff<sup>2</sup> t sy<sup>s,h</sup> sa bo<sup>pt</sup>; Or

και ηγγικεν η βασιλεια του θεου  
μετανοειτε και πιστευεται εν τω ευαγγελιω

#### 4. Mc 1,1-15 nel codice di Beza: il testo latino

La sinossi tra le due colonne del codice conferma quanto accertato dagli studi<sup>16</sup> circa la dipendenza dell'arcaica versione latina (= d) non direttamente dal testo greco che attualmente si legge a fronte di essa, bensì da un altro testo, molto simile ma non identico.

Initium euangeli iesu christi fili dei	1
sicut scriptum est in esaiam prophetam	2
ecce mitto angelum meum	
ante faciem tuam qui praeparauit	
uiam tuam uox clamantis in	3
deserto parate uiam domini	
rectas facite semitas dei nostri	
fuit iohannes in deserto baptizans	4
et praedicans baptismum paenitentiae	
in remissione peccatorum	
Et egrediebatur ad illum omnis iudaea regio	5

**v. 15** λεγων οτι κ<sup>1</sup> A D Γ pm it sa<sup>mss</sup> bo<sup>mss</sup>: και λεγων οτι B K L W D Θ f<sup>1.13</sup> 28 33 565 579 700 892 1241 1424 2427 2542 pm lat sy<sup>ph</sup> bo | πεπληρωνται οι καιροι D it: πεπληρωται ο καιρος cett

<sup>16</sup> Ved. Parker 1999: 194-249 (alcuni tra i luoghi che qui ci interessano sono citati a 216s.); J.-M. Auwers in Parker - Amphoux 1996: 183-216. Gli stessi studi hanno accertato che il vangelo di Marco in particolare presenta segni di trascuratezza nella traduzione e nella grafia.

**v. 2** εν ησαια τω προφητη D → in *Esaiam prophetam* d: concorda col codice Vercellensis (= a) della *Vetus latina* (Auwers 1996: 210)

**v. 4** εις αφεσιν D → in *remissione* d

et hierosolymitae uniuersi et baptizabantur in iordanen ab illo confitentes peccata sua	
<b>Et</b> erat iohannes uestitus pilos camelli	6
et aedebat lucustas et mel siluestrae et dicebat illis ego quidem uos baptizo in aqua	7
ueniet autem post me fortior me cuius non sum dignus solbere corrigiam calciamentorum eius	
ipse uos baptizauit in spiritu sancto	8
<b>Et</b> factum est in illis diebus	9
uenit iesus a nazaret galilaeae et baptizatus est in iordanen ab iohannen et ascendens de aqua	10
uidit apertos caelos et spiritum tamquam columbam descendentem	

**v. 5** πασα η ιουδαια χωρα και οι ιεροσολυμιται παντες D → *omnis Iudaea regio et Hierosolymitae uniuersi* d: conserva il chiasmo ma lo arricchisce con una *uariatio* assente nel greco (così pure la Vulgata)

**v. 6** ην δε D → *et erat* d: D segue Mt 3,4 | δερριν D a → *pilos* d: presuppone evidentemente τριχας di tutti gli altri testimoni

**v. 7** ερχεται D → *ueniet* d: rende il valore logico della forma verbale anziché quello grammaticale e risente inoltre del parallelo sinottico di Lc 3,16 in alcuni testimoni della *Vetus latina* (aur b c q r<sup>1</sup>: non d)

**v. 8** και αυτος D → *ipse* d: probabilmente rinuncia a rendere la congiunzione constatando (o conoscendo nel resto della tradizione: cf. gr. αυτος δε → lat. *ille vero*) il valore non copulativo ma avversativo di essa | βαπτιζει D → *baptizabit* d: tiene conto del valore logico della forma verbale e probabilmente denota conoscenza del testo più diffuso (gr. βαπτισει → lat. *baptizabit*)

**v. 9** εν ταις ημεραις εκειναις D → *in illis diebus* d: ved. N. Turner in Moulton 4 (1976: 24s.)



in ipsum et uox de caelis	11
tu es filius meus dilectus · in quem complacui	
<b>Et</b> statim spiritus sanctus eiecit eum	12
in deserto · et erat in deserto xl · diebus	13
et temptabatur a satana	
et erat cum besteis et angeli	14
ministrabant ei · sed postquam traditus est	
iohannes uenit iesus in galileam	
praedicans euangelium regni dei	
dicens quoniam inpleta sunt tempora	15
et adpropiauit regnum dei	
paenitemini et credite in euangelio	

## 5. Confronto con gli altri testimoni

La tradizione formatasi, come abbiamo già detto, nella prima metà del II secolo probabilmente in Asia Minore e sfociata alla fine del IV secolo nel codice di Beza, presenta nei vv. 1-15 del cap. 1 di Marco alcune differenze importanti sia rispetto alla redazione nota ai più antichi e autorevoli testimoni egiziani, che costituiscono il fondamento delle edizioni attualmente in uso, sia rispetto alla redazione vulgata, nota alla maggioranza dei manoscritti bizantini. Riepiloghiamo le caratteristiche più significative nell'elenco che segue, rinviando al-

---

**v. 11** εν σοι D → *in quem* d: armonizzazione con Mt 3,17

**v. 12** εκβαλλει D → *eiecit* d: interpreta il presente storico (cf. vulg. *expulit*) | εις την ερημον D → *in deserto* d: probabile influsso del v. sg.

**v. 13** ημερας μ' D → *quadraginta diebus* d: l'ordine delle parole di D segue i paralleli sinottici di Mt e Lc | και πειραζομενος D → *temptabatur* d: interpreta il valore del participio come modo finito, probabile aramaismo

**v. 14** και μετα D → *sed postquam* d, sotto l'influsso della maggior parte dei testimoni (μετα δε gr. *postquam autem* lat.)

le indicazioni fornite in apparato per una documentazione più dettagliata:

(a) v. 3 τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν D it: tutti gli altri τὰς τρίβους αὐτοῦ;

(b) v. 4 ἐγένετο Ἰωάννης ἐν τῇ ἐρήμῳ βαπτίζων καὶ κηρύσσων D Θ 28. 700. l 2211 lat sy<sup>p</sup>: ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ κηρύσσων B 33. (892). 2427 ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων κ L Δ bo ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων A W f<sup>13</sup> byz sy<sup>h</sup> sa;<sup>17</sup>

(c) v. 5 ἐβαπτίζοντο ἐν Ἰορδάνῃ ὑπ' αὐτοῦ D W Θ 28. 565. 700. (l 2211) a: lo stesso ordine, ma con la forma ampliata ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ, si trova in A f<sup>13</sup> byz sy<sup>h</sup>; in ordine diverso in κ B L 33, ecc.;<sup>18</sup>

(d) v. 6 δέριον D a: tutti gli altri τρίχας;

(e) v. 6 D it omettono καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὄσφον αὐτοῦ;

(f) v. 7 om. κύψας D Θ f<sup>3</sup> 28\* 565 it;

(g) v. 8 ἐν ὕδατι... ἐν πνεύματι A D W Θ f<sup>13</sup> byz it: ὕδατι... πνεύματι B 2427 vg ὕδατι... ἐν πνεύματι κ vg<sup>mss</sup> Or ἐν ὕδατι... πνεύματι L;<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Ved. Elliott 2010: 211-213.

<sup>18</sup> La precisazione classicizzante (N. Turner in Moulton 3, 1963: 172) ποταμῷ, estranea all'*usus scribendi* del Nuovo Testamento (l'unico altro esempio, Mt 3,6, presenta anch'esso una tradizione non univoca) appare secondaria; quanto alla diversa collocazione di ὑπ' αὐτοῦ, sembra venire incontro a un'esigenza di simmetria con l'emistichio seguente (ved. la posizione del successivo αὐτῶν, messa in ulteriore rilievo dalla disposizione del testo nel codice di Beza).

<sup>19</sup> La ricerca della simmetria accomuna testimoni di diversa provenienza; l'asimmetria invece (ὕδατι ... ἐν πνεύματι), che si regge soltanto sulla testimonianza del codice Sinaitico, di alcuni manoscritti della Vulgata e di Ori-

(h) v. 8 ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι è spostato dal ms. D prima di ἔρχεται (v. 7) e reso col tempo presente: interpreta l'aoristo ἐβάπτισα, che si legge negli altri testimoni, come corrispondente del perfetto stativo ebraico, che ha appunto valore di presente;

(i) v. 10 ἠνοιγμένους D d (*apertos*: in Mc 15,38 l'unica altra ricorrenza marciiana di σχίζω è resa con *scindo*): gli altri testimoni leggono σχιζομένους, meno comune con riferimento all'apertura dei cieli;

(j) v. 11 καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν κ\* D ff<sup>2</sup> t: gli altri testimoni aggiungono ἠκούσθη oppure ἐγένετο, per cui la lezione tramandata dal codice di Beza e dal Sinaitico appare *difficilior* e all'origine delle altre;

(k) v. 14 καὶ μετὰ B D 2427 a ff<sup>2</sup> bo<sup>mss</sup>: tutti gli altri μετὰ δέ, che indica l'inizio di una nuova sezione e discorderebbe dalla disposizione grafica del codice;

(l) v. 14 κηρύσσω τὸ ευαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ A D W byz lat sy<sup>p</sup> bo<sup>pt</sup>: gli altri testimoni omettono τῆς βασιλείας;

(m) v. 15 πεπλήρωνται οἱ καιροί D it: gli altri testimoni hanno il singolare.

Alcune di queste varianti hanno valenza in primo luogo teologica (*a. d. e. g. l. m*), mentre altre interessano la struttura compositiva del prologo (*b. c. g. h. k*); altre ancora investono l'aspetto linguistico o risentono della tendenza all'armonizzazione. Avendo a disposizione questo materiale, e richiamandoci a quanto anticipato sopra (§ 1) a proposito dell'opportunità

---

gene, è stata preferita dai curatori delle ultime edizioni Nestle - Aland in base al presupposto che i copisti avrebbero avuto la tendenza ad aggiungere la preposizione anche al primo membro sotto l'influsso dei passi paralleli in Mt 3,11 e Gv 1,26 (Metzger 1994: 63). L'influsso più appariscente a me sembra essere piuttosto quello della ricerca della simmetria (ved. ad es. la duplice omissione di ἐν nel codice Vaticano e nel minuscolo 2427).

di concentrare l'attenzione sui problemi accessibili all'analisi filologica, possiamo isolare, tra le tante che il prologo di Marco pone, alcune questioni intorno alle quali l'approccio critico prescelto, cioè l'esame della testimonianza testuale offerta dal codice di Beza, può dare un contributo, e in particolare le questioni relative alla struttura ed estensione del prologo marciano, alla funzione delle citazioni veterotestamentarie, alla caratterizzazione delle predicazioni di Giovanni e di Gesù.

## 6. Struttura ed estensione del prologo marciano

La numerazione progressiva delle sezioni, presente in margine al codice di Beza, riproduce quella canonica di Eusebio di Cesarea. Si presentano invece come parte integrante della più antica tradizione, di cui D è portatore, i capoversi sporgenti. È indispensabile quindi rilevare la partizione del prologo che essi presuppongono:

- (a) vv. 1-3 (richiamo all'Antico Testamento);
- (b) v. 4 (presentazione di Giovanni);
- (c) v. 5 (attività battesimale di Giovanni);
- (d) vv. 6-8 (predicazione di Giovanni);
- (e) vv. 9-11 (battesimo di Gesù);
- (f) vv. 12-15 (esperienza ascetica di Gesù e inizio del suo ministero).

Tale scansione dà una risposta a due dei quesiti posti dalla pagina iniziale del vangelo di Marco: il primo relativo all'estensione complessiva del prologo, il secondo relativo all'articolazione dei vv. 1-4.

Per quanto concerne il primo problema, si nota che gli antichi lettori e copisti che hanno contribuito a formare la tradizione testuale a noi giunta attraverso il ms. D consideravano i vv. 14-15 collegati ai vv. 12-13 e dunque parte integrante della sezione. Ciò appare in contrasto con la moderna esege-

si, che invece rileva una cesura tra i vv. 13 e 14. Tuttavia l'opinione degli antichi lettori trova riscontro nel rivestimento letterario del testo dei vv. 1-15, che è impostato sulla presenza di alcuni vocaboli-chiave, tutti ricorrenti in 1-15 e non soltanto in 1-13: εὐαγγέλιον (vv. 1.14.15), Ἰησοῦς (vv. 1.9.14), Ἰωάννης (vv. 4.6.9.14), κηρῦσσω (vv. 4.14), μετάνοια / μετανοέω (vv. 4.15), ἔρχομαι (vv. 7.9.14), Γαλιλαία (vv. 9.14).<sup>20</sup> Il vocabolo εὐαγγέλιον in particolare mostra di svolgere la funzione di segnale compositivo, comparando all'inizio e alla fine della *Ringkomposition* e dando così la migliore conferma della strutturazione del prologo e dei suoi limiti (vv. 1-15) indicati dai capoversi del ms. D e dalla scelta al v. 14 della lezione καὶ μετὰ invece di μετὰ δέ, che in Marco segna abitualmente l'inizio di una nuova sezione.

Riguardo all'altro problema, relativo all'articolazione dei versetti iniziali,<sup>21</sup> è evidente che la tradizione di cui D è portatore ha considerato, almeno in una delle sue fasi, i vv. 1-3 come un blocco unico, staccato dai vv. 4ss. Di questa stessa interpretazione sono testimoni anche il Sinaitico (Ⲙ) e il codice di Freer (W), che aggiungono un καὶ all'inizio del v. 4 per ricreare una formula introduttiva propria di Marco a imitazione di 1,9 e di altri luoghi. Tale interpretazione leggeva dunque l'esordio di Marco riallacciandolo alla tradizione letteraria giudaica, che spesso faceva iniziare gli scritti profetici, didattici e apocalittici con una frase, ellittica del verbo, che riassume il contenuto del libro eventualmente anche collegandolo

<sup>20</sup> Pesch 1980: 13.

<sup>21</sup> Tra gli studi specifici sull'argomento segnalò soltanto Trevijano Etcheverria 1971; Feneberg 1974: 186-189, oltre a Pesch 1980: 138-141 (con l'indicazione della letteratura precedente).

a un elemento esterno a questo.<sup>22</sup> Tuttavia la tradizione testuale conservataci da D reca traccia anche di una diversa e probabilmente più antica interpretazione. La lezione ἐν τῇ ἐρήμῳ βαπτίζων, infatti, oltre a testimoniare l'assenza dell'articolo ὁ davanti a βαπτίζων e la presenza di καί dinanzi a κηρύσσων,<sup>23</sup> esibisce uno spostamento delle parole ἐν τῇ ἐρήμῳ che dà particolare evidenza all'elemento del deserto come luogo dell'attività battesimale e predicatoria di Giovanni. Ciò mette in rilievo l'annuncio profetico, ne sottolinea l'avverarsi nel Precursore e deriva probabilmente dalla conoscenza di una lettura dell'oracolo di Is 40,3 nota anche alla comunità di Qumrān.<sup>24</sup> Dunque i vv. 2-3 erano stati considerati, almeno dall'autore dello spostamento, come collegati col v. 4: Isaia aveva parlato di una voce *nel deserto*, e Giovanni *proprio nel deserto* battezzava e predicava (il rilievo è anche in funzione di quanto sarà detto nei vv. 12-13 a proposito del luogo in cui ebbe a svolgersi l'esperienza ascetica di Gesù). In tale ottica l'articolazione del passo in un primo tempo doveva risultare parzialmente diversa da quella configurata poi nei capoversi che abbiamo esaminato, e doveva essere la seguente: v. 1 (tito-

<sup>22</sup> Esempi dell'Antico Testamento: Pr 1,1; Qo 1,1; Ct 1,1; Os 1,1 LXX; del Nuovo Testamento: Mt 1,1; Ap 1,1; della letteratura apocrifia: *Test. XII patr.*; *Ap. Abr.*; *Ap. Bar.*; *Ap. Esdr.*; *Ap. Mois.*, ecc.

<sup>23</sup> Dall'esame delle ricorrenze in Marco, e dal raffronto tra queste ricorrenze e i paralleli in Matteo, risulta che l'uso del participio sostantivato del verbo βαπτίζω in Mc 6,14.24.25; 8,28, pur esistente in una parte della tradizione, non è mai attestato in D, che presenta sempre il sostantivo ὁ βαπτιστής, e lo stesso si rileva nei passi paralleli di Matteo. Perciò è improbabile che ὁ βαπτίζων fosse in Mc 1,4 la lezione originaria. Il materiale è passato in rassegna da E.J. Fee in *Epp - Fee* 1993: 178s., che però non arriva alle stesse nostre conclusioni.

<sup>24</sup> 1 QS 8,14; 9,19s. e ved. *infra*.

lo) – vv. 2-4 (apparizione di Giovanni secondo la profezia) – vv. 5-6 (descrizione dell'attività e della figura di Giovanni) – vv. 7-8 (messaggio di Giovanni).

## 7. Funzione delle due citazioni veterotestamentarie

L'oracolo profetico iniziale, come è noto, è formato da due parti: la prima (v. 2b) fonde Es 23,20 e Mal 3,1;<sup>25</sup> la seconda (v. 3) riprende Is 40,3. Tutti e tre i passi veterotestamentari hanno subito ritocchi testuali e modificazioni di significato nelle fasi successive alla loro stesura, e di uno di tali interventi è testitestimone proprio il codice di Beza. Poiché l'analisi di questo intervento – e, attraverso questo, di tutti gli altri – è un mezzo per meglio riflettere sulla funzione delle due citazioni scritturistiche nel prologo di Marco, sarà opportuno riassumere brevemente le varie fasi che i tre testi hanno attraversato.

### (a) Es 23,20:

testo ebraico: “Ecco io mando un messaggero davanti a te per conservarti nella strada” (JHWH promette al popolo di Israele in cammino nel deserto l'invio di un angelo che lo proteggerà fino al suo arrivo nella Terra promessa);

Settanta: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ (τὸν ἄγγελόν μου in luogo di “un messaggero” è per influsso del passo di Malachia);

### (b) Mal. 3,1:

testo ebraico: “Ecco mando il mio messaggero ed egli sgombra la via davanti a me” (JHWH annuncia il suo imminente arrivo nel Tempio, preceduto dall'angelo, per il giudizio fi-

<sup>25</sup> La fusione dei due testi, operante già nella traduzione dei Settanta, come vedremo subito, è anche nell'esegesi rabbinica (Strack - Billerbeck 1961: 597).

nale: pochi versetti più avanti [23s.] annuncerà il ritorno del profeta Elia);

Settanta: ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου (ἐγὼ ἐξαποστέλλω in luogo di “mando” è per influsso del passo dell’Esodo: a tale influsso resistono alcuni manoscritti sia dei Settanta, sia del vangelo di Marco, tra i quali D);

Mc 1,2b: ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου (ἀποστέλλω in luogo di ἐξαποστέλλω e κατασκευάσει in luogo di ἐπιβλέψεται rivelano l’uso di una traduzione più vicina al testo ebraico a noi noto rispetto a quella dei Settanta):<sup>26</sup> in Marco la fusione delle due citazioni e il passaggio dei pronomi possessivi dalla prima alla seconda persona trasformano le parole rivolte da JHWH al suo popolo in un’apostrofe dello stesso JHWH al messia, di cui Giovanni-Elia è il precursore;

(c) Is 40,3:

testo ebraico: “Una voce proclama: ‘Sgomberate la via del Signore nel deserto, spianate nella steppa la strada per il nostro Dio’” (il Deuterioisaia annuncia al popolo ebraico in esilio a Babilonia che Dio rimuoverà gli ostacoli che si oppongono al ritorno di Israele nella sua terra);<sup>27</sup>

Settanta: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν

<sup>26</sup> ἐπιβλέψεται (“volgerà lo sguardo”) dei Settanta presuppone in ebraico *ûfânâ*, mentre il testo masoretico giunto fino a noi legge *ûfimmâ* (“sgombra la via”): Blass - Debrunner 1997: § 378<sup>1</sup>.

<sup>27</sup> Il testo ebraico permette anche una lettura traslata del passo, avulsa dal contesto storico che lo dettò e orientata in senso ascetico: “Grida una voce: ‘Dal deserto traete una strada per il Signore! Al nostro Dio create un varco nel desolato!’” (Ceronetti 1981: 221s. e n.).



(l'eliminazione del riferimento alla steppa nel secondo membro del distico rompe il parallelismo del testo ebraico e sposta l'ambientazione geografica su colui che parla);

Mc 1,3: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ: la modificazione della chiusa favorisce l'identificazione del κύριος – originariamente riferito a JHWH<sup>28</sup> – col messia, cioè con Gesù stesso. La restaurazione della lezione veterotestamentaria τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν nel codice di Beza rende tale identificazione più difficile. Se la successiva sostituzione di τρίχας καμήλου con δέρριν καμήλου e l'omissione di καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ sono coordinate all'intervento sulla citazione profetica, è possibile che l'identificazione di Giovanni con Elia sia stata dal redattore del testo di D volutamente sospinta sullo sfondo. Infatti la descrizione di un uomo con una cintura di cuoio intorno ai fianchi è riferita esplicitamente al profeta Elia in 2 Re 1,8 (così come sarà esplicito il riferimento allo stesso personaggio in Mc 9,13), mentre la pelle di cammello è segno generico di una figura profetica (anzi pseudoprofetica) in Zc 13,4.

Ricordiamo che, secondo un'attendibile ipotesi,<sup>29</sup> l'adattamento della citazione di Isaia e l'aggiunta dell'altra citazione possono essere il risultato di un intervento della prima comunità cristiana su una tradizione appartenente originariamente ai discepoli del Battista. Tale tradizione è possibile che sia consistita nel testo seguente: vv. 2a. 3 [Is 40,3 senza variazione]. 4-6, forse proprio secondo la lezione reperibile nel codice di Beza. L'uso di Is 40,3 in funzione ascetica ed escatologica è già no-

<sup>28</sup> L'assenza dell'articolo dà a κύριος nel passo dei Settanta il valore di nome proprio (Blass - Debrunner 1997: § 259<sup>4</sup>).

<sup>29</sup> Pesch 1980: 145.

to alla comunità di Qumrān (*Regola della comunità* = 1 QS 8,12-15: “Quando in Israele si realizzeranno queste cose per la comunità, in base a queste norme saranno separati di mezzo al soggiorno degli uomini dell’ingiustizia per andare nel deserto a prepararvi la via di lui, come sta scritto: ‘Nel deserto preparate la via, appianate nella steppa una strada per il nostro Dio’. Questa via è appunto lo studio della legge”).

Il codice di Beza, insieme ad altri testimoni di diversa origine, legge al v. 15 κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ anziché κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, che è generalmente considerata lezione primaria.<sup>30</sup> La forma più breve mostra un’impronta paolinica (cf. Rm 1,1; 15,16; 2 Cor 11,7; 1 Ts 2,2.8), la più lunga è stata considerata armonizzante, frutto di assimilazione con il v. 15 e con Mt 4,23; 9,35.<sup>31</sup> La lettura dell’intero passo secondo il testo tramandato dal codice di Beza rivela una correlazione tra la lezione τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ e la variante πεπλήρωνται οἱ καιροί esibita da D al v. 15: il “compimento dei tempi” espresso in forma plurale<sup>32</sup> sottolinea la valenza apocalittica del messaggio, e in consonanza con questo è specificato il contenuto dell’annuncio, cioè l’annuncio relativo al regno di Dio, così come era stato tratteggiato in uno dei testi apocalittici per eccellenza dell’Antico Testamento, Dn 7,14.27. La forma breve sembra attribuire invece un valore soggettivo al genitivo τοῦ θεοῦ, sfumando la tinta apocalittica.

<sup>30</sup> La lezione trādita da D è sostenuta da testimoni complessivamente tardivi (A D W byz lat sy<sup>p</sup> bo<sup>pt</sup>): il significato di essa non risiede nella sua maggiore o minore possibilità di essere originaria, quanto nel peso teologico della scelta che è all’origine di essa (Spicq 1988: 656s. e nn.).

<sup>31</sup> Pesch 1980: 179 n. a.

<sup>32</sup> La lezione di D riproduce l’uso prevalente dei Settanta, l’influsso del quale si estende anche al Nuovo Testamento (ved. Lc 21,24).

9. Interpretazione del passo<sup>33</sup>

Inizio della proclamazione dell'annuncio di Gesù messia figlio di Dio,	1
come è scritto nel libro <sup>34</sup> di Isaia il profeta:	2
ecco, mando il mio angelo dinanzi a te, che ti aprirà la via;	
voce di un araldo nel deserto:	3
preparate la via per il Signore, spianate le strade per il nostro Dio.	
Apparve Giovanni, che nel deserto purificava <sup>35</sup> e predicava un lavacro di purificazione per la cancellazione delle colpe.	4
E si metteva in cammino per andare da lui tutto il paese della Giudea e i Gerosolimitani tutti, ed erano purificati da lui nel Giordano mentre apertamente riconoscevano le loro mancanze.	5
Giovanni indossava una pelle di cammello	6

<sup>33</sup> La nostra divisione in linee tiene conto non della disposizione materiale del testo greco nel codice ma dell'insieme delle indicazioni fornite dalla disposizione del testo sia nella colonna greca che in quella latina, nonché dalla collocazione di alcuni segni di interpunzione e di spazi bianchi. In tal modo è possibile ricostruire almeno in parte la sistemazione del testo esibita nell'antigrafo di D contenente i vangeli, che presentava (a differenza dell'antigrafo contenente gli Atti) colonne greco-latine più strette rispetto a D e affiancate sulla stessa facciata del foglio (Parker 1999: 73-96).

<sup>34</sup> Per l'interpretazione qui proposta ved. Danker 2000: s.v. ἐὺν, 1.a.

<sup>35</sup> Va notato il parallelo sintattico (che, a causa della somiglianza anche tematica, è altresì un parallelo letterario) con due luoghi della pericope della Trasfigurazione (Mc 9,3.7). Ved. il contributo n° 9 della presente silloge.

e mangiava locuste e miele selvatico  
 e diceva loro:<sup>36</sup> 7  
 “Io vi purifico con l’acqua,  
 ma viene dietro di me  
 colui che è più potente di me,  
 al quale io non sono capace di sciogliere  
 il laccio dei sandali:  
 lui vi purificherà con lo spirito santo”. 8  
 E accadde in quei giorni 9  
 che venne Gesù da Nazaret di Galilea<sup>37</sup>  
 e fu purificato nel Giordano  
 da Giovanni.  
 E mentre usciva dall’acqua 10  
 vide che si aprivano i cieli  
 e lo spirito che come una colomba  
 discendeva in lui.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> ἔλεγεν D: ἐκήρυσσεν λέγων cett. La variante di D permette di capire che anche i più antichi lettori interpretavano la perifrasi col valore durativo proprio, senza riferimento a una determinata occasione, come pure è stato ipotizzato (N. Turner in Moulton 3, 1963: 67)

<sup>37</sup> v. 9. ὁ Ἰησοῦς D Δ 28 f<sup>13</sup>: Ἰησοῦς cett. La presenza dell’articolo rispetta l’*usus scribendi* di Marco (ved. C.H. Turner in Elliott 1993: 137). La lezione della maggior parte dei testimoni, invece, obbliga a ipotizzare il collegamento di Ἰησοῦς non col verbo che precede ma con le parole che seguono (“Gesù di Nazaret di Galilea venne a farsi battezzare”), poiché l’omissione dell’articolo è più frequente prima di un’apposizione (N. Turner in Moulton 3, 1963: 166s.).

<sup>38</sup> εἰς αὐτόν B D f<sup>13</sup> 2427 pc: ἐπ’ αὐτόν κ A L W Θ f<sup>1</sup> 33 byz sy, *facilior* e armonizzante. Il costruito con εἰς come equivalente di ἐπί o di πρὸς, preferito da molti interpreti, è già del greco antico (cf. Erodoto 4,200: Πέρσαι ἐπέιτε... ἀπίκατο ἐς τὴν Βάρκην, ἐπολιόρκειον τὴν πόλιν). Se ne trova riscontro in alcuni passi veterotestamentari (Is 37,5; 63,11ss.; Ez 37,5-14) e nell’*usus*

E una voce dai cieli:	11
“Sei tu il figlio mio, l'unico: <sup>39</sup> in te ho riposto il mio amore”. <sup>40</sup>	
E subito <sup>41</sup> lo spirito santo lo manda nel deserto.	12
E fu nel deserto per quaranta giorni ed era messo alla prova <sup>42</sup> dal satana	13

*scribendi* di Marco (4,15; 5,12<sup>1</sup>): Blass - Debrunner 1997: § 207,2. Marco però con i verbi di moto adopera εἰς sempre in senso proprio.

<sup>39</sup> Il valore di 'eletto' e di 'unico' (cf. Turner 1925-26) da dare ad ἀγαπητός come equivalente dell'ebraico *jāhîd* si giustifica nel quadro dei molteplici riecheggiamenti veterotestamentari presenti sullo sfondo: Gn 22,2.12.16; Es 4,22s.; Sal 2,7; Is 42,1. Il cap. 22 della Genesi ha un ruolo determinante nella presentazione letteraria dei due episodi del battesimo e della prova, i quali non a caso sono correlati nel v. 12 mediante la formula καὶ εὐθύς (εὐθέως).

<sup>40</sup> In Lc 3,22, parallelo a questo passo, il codice D legge: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, noto anche ad alcuni testimoni della *Vetus latina* e ad alcuni scrittori ecclesiastici: ved. in particolare la testimonianza dell'Ambrosiaster (*Quaest. Vet. et Novi Testam.* 54), esaminata da G. Rinaldi (1998: 438). È possibile che γεγέννηκά σε (da Sal 2,7) fosse qui e altrove la lezione originaria, successivamente modificata di fronte al pericolo di strumentalizzazione da parte dell'eresia adozionistica.

<sup>41</sup> Il codice di Beza tende a sostituire εὐθύς con εὐθέως (al v. 10 è stato invece eliminato): nella sostituzione si è voluto ravvisare un intento puristico, essendo εὐθέως più propriamente temporale ed εὐθύς invece più ampiamente temporale/locativo (W. Hendriks in Parker - Amphoux 1996: 238 e nn.).

<sup>42</sup> La conservazione del καί, propria di D, fa di πειραζόμενος un participio equivalente a un verbo principale. È un fenomeno raro nel greco dei papiri ma caratteristico dell'aramaico e più volte ricorrente nel testo evangelico

ed era tra le bestie selvatiche.  
E gli angeli lo servivano.

E dopo l'arresto di Giovanni	14
venne Gesù in Galilea	
proclamando l'annuncio del regno di Dio	
dicendo: "Poiché <sup>43</sup> sono maturi i tempi	15
ed è arrivato il regno di Dio,	
ravvedetevi e credete in questo annuncio". <sup>44</sup>	

## 10. Conclusione

La riflessione sul prologo di Marco, che abbiamo proposto nelle pagine precedenti, non ha pretesa di completezza riguardo allo spettro di problemi da affrontare e neppure riguardo agli esiti raggiunti, o sfiorati, o semplicemente indicati da lontano. Lo scopo è stato quello di fermare l'attenzione su un segmento di storia del testo evangelico e porsi alcune do-

---

tramandato dal codice di Beza: Mc 3,6; 7,25; 9,26; Mt 2,41 (ved. C.H. Turner in Elliott 1993: 217, con ulteriore bibliografia).

<sup>43</sup> Può essere attribuito all'ὅτι valore causale con il conforto della traduzione latina: "quoniam inpleta sunt tempora". Ciò permette di non considerare il precedente λέγων un pleonasma.

<sup>44</sup> Oppure, evidenziando il valore continuativo del presente: "perseverate nel ravvedimento e serbate fede in questo annuncio" (Moulton 1929: 75); o ancora, tenuto conto della singolarità del costruito πιστεύω ἐν + dat. e ipotizzando perciò un uso assoluto del verbo πιστεύω: "perseverate nel ravvedimento e nella fede, nello spirito di questo annuncio" (N. Turner in Moulton 3, 1963: 237.263 e n. 2, con altri riferimenti neotestamentari). Non ho dato rilievo al prefisso εὐ- del vocabolo εὐαγγέλιον, tenendo presente che l'uso del termine in età ellenistica è talvolta sfumato (ved. il *Thesaurus Graecae Linguae*, 4: 2171s., s.v. εὐαγγελίζω), e che i Settanta se ne servono per rendere l'equivalente ebraico *besorah*, esso pure una *vox media*.

mande sul modo di leggere tale testo nell'ambito di quel segmento. Se queste domande hanno indotto a riproporre problemi aventi una portata più vasta della fisionomia del codice di Beza e del ruolo svolto da questo nella storia del testo neotestamentario, ciò non fa altro che confermare quanto abbiamo detto all'inizio a proposito della fecondità di un approccio filologico al testo: un approccio che tuttavia pone, e deve porre, alle eventuali risposte limiti rigorosi, cioè funzionali all'approccio prescelto. Se è vero che il demonio ha l'abitudine di tendere le proprie insidie nel deserto, dobbiamo dire che la tentazione di riconoscere il testo originario in quello ricostruito nelle edizioni critiche si manifesta appunto nel deserto delle nostre effettive conoscenze intorno all'autore del vangelo, alla lingua in cui furono messi per iscritto i materiali utilizzati, alle modalità della primitiva circolazione del testo.<sup>45</sup>

Anche se la fisionomia testuale del codice di Beza non esce modificata da questa nostra indagine sul prologo di Marco, è stato possibile rilevare ancora una volta che dietro molte sue peculiarità vi sono, o possono esservi, processi elaborativi, scelte e orientamenti non solo teologici ma anche letterari. Essi sono accessibili alle nostre conoscenze purché si metta da parte il proposito di confrontare il testo di D con quello di altri codici alla ricerca di problematiche e spesso solo teoriche priorità, concentrandosi invece sulla testimonianza in sé. Per

---

<sup>45</sup> La posizione occupata dal vangelo di Marco nel codice di Beza, ad esempio, e le condizioni in cui si trovano sia il testo greco che la sua traduzione latina rispetto agli altri scritti contenuti in D sembrano dare indiretta conferma all'ipotesi, già formulata anni or sono, della mancanza di una vera e propria 'pubblicazione' del vangelo di Marco, destinato invece fin dall'inizio a una circolazione privata come raccolta di materiali per scopi pratici e come strumento per compilazioni successive (ved. Parker 1999: 280, che si richiama a Roberts - Skeat 1983).

rimanere nei limiti dello *specimen* da noi esaminato, è ad esempio evidente che l'uso di δέριον in luogo di τρίχας al v. 6 interessa non l'economia complessiva del libro di Marco, ma l'atteggiamento speculativo di un determinato lettore, in un determinato momento della storia del testo, sul problema dell'identità di Giovanni/Elia e della raffigurazione di profeti e pseudoprofeti nell'Antico Testamento. Allo stesso modo i ritocchi stilistici, gli spostamenti e le omissioni rispetto al testo dei vv. 7-8 che leggiamo negli altri testimoni sono indizi non di una ipotetica maggiore o minore vicinanza all'"originale", bensì di un progetto compositivo che risponde a esigenze che si può tentare di individuare. Beninteso, nessuno è in grado di dire se tali esigenze (e quindi gli esiti che ne sono derivati) si possano verosimilmente attribuire al redattore primo del vangelo e siano state poi tenute in minor conto da redattori successivi, responsabili della forma di testo affermatasi nelle altre famiglie di testimoni: una presa di posizione di tal genere sarebbe altrettanto ipotetica quanto quella che, ad esempio, ha indotto i curatori dell'ed. Nestle-Aland a preferire al v. 8 l'abbinamento ὕδατι... ἐν πνεύματι.

I dati oggettivi a nostra disposizione sono quelli che abbiamo indicato, e quindi, per rimanere nella stessa sfera esemplificativa, noi sappiamo soltanto che l'anticipazione delle parole ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι è attestata dal codice di Beza e che l'abbinamento ὕδατι... ἐν πνεύματι è attestato dal codice Sinaitico. Tutto il resto appartiene al campo della teoria, e per essere trasferito nel campo della prassi richiede un attento scrutinio, da esercitarsi caso per caso anche con gli strumenti offerti dall'analisi filologica e letteraria e da mettere compiutamente a disposizione dei lettori nell'apparato, in forma di discussione problematica, resistendo il più possibile alla tentazione di costruire dovunque e comunque un testo originario o di volerlo ad ogni costo riconoscere in un testimone (o in una famiglia di testimoni) a spese degli altri.





## 9. TRADIZIONE IN LINGUA GRECA E LATINA DELLA PERICOPE DELLA TRASFIGURAZIONE

L'analisi testuale delle tre redazioni sinottiche (Mc 9,2-9; Mt 17,1-9; Lc 9,28-36) del racconto della Trasfigurazione di Gesù può fornire elementi utili allo studio dei meccanismi di formazione e trasmissione dei testi evangelici.

Per rendere più agevole il riscontro a chi vorrà leggere il seguito dell'esposizione, riporto qui il testo dei tre brani:

Mc 9,2-10

<sup>2</sup> Καὶ μετὰ ἡμέρας ἕξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν μόνους. καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, <sup>3</sup> καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι. <sup>4</sup> καὶ ὥφθη αὐτοῖς Ἥλιος σὺν Μωϋσεῖ καὶ ἦσαν συλλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ. <sup>5</sup> καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ· Ῥαββί, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι. καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἥλιᾳ μίαν. <sup>6</sup> οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῆ, ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο. <sup>7</sup> καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς, καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης· Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ. <sup>8</sup> καὶ ἐξάπινα περιβλεψάμενοι οὐκέτι οὐδένα εἶδον, ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν. <sup>9</sup> καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ἃ εἶδον διηγήσωνται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ. <sup>10</sup> καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτοὺς συζητοῦντες τί ἐστὶν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.

Mt 17,1-9

<sup>1</sup> Καὶ μεθ' ἡμέρας ἕξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν. <sup>2</sup> καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς. <sup>3</sup> καὶ ἰδοὺ ὥφθη αὐτοῖς

Μωϋσῆς καὶ Ἡλίας συλλαλοῦντες μετ' αὐτοῦ. <sup>4</sup> ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν τῷ Ἰησοῦ· Κύριε, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι· εἰ θέλεις, ποιήσω ὧδε τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεὶ μίαν καὶ Ἡλίᾳ μίαν. <sup>5</sup> ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἰδοὺ νεφέλη φωτεινὴ ἐπεσκίασεν αὐτούς, καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα· Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· ἀκούετε αὐτοῦ. <sup>6</sup> καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα. <sup>7</sup> καὶ προσῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀψάμενος αὐτῶν εἶπεν· Ἐγέρθητε καὶ μὴ φοβεῖσθε. <sup>8</sup> ἐπάραντες δὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν οὐδένα εἶδον εἰ μὴ αὐτὸν Ἰησοῦν μόνον. <sup>9</sup> καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους ἐνετείλατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων· Μηδενὶ εἶπητε τὸ ὄραμα ἕως οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἐγερθῆ.

Lc 9,28-36

<sup>28</sup> Ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτῶ καὶ παραλαβὼν Πέτρον καὶ Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι. <sup>29</sup> καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἕξαστράπτων. <sup>30</sup> καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο συνελάλουν αὐτῷ, οἵτινες ἦσαν Μωϋσῆς καὶ Ἡλίας, <sup>31</sup> οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἕξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ. <sup>32</sup> ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὑπνω· διαγρηγορήσαντες δὲ εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ. <sup>33</sup> καὶ ἐγένετο ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ' αὐτοῦ εἶπεν ὁ Πέτρος πρὸς τὸν Ἰησοῦν· Ἐπιστάτα, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν σκηνάς τρεῖς, μίαν σοὶ καὶ μίαν Μωϋσεὶ καὶ μίαν Ἡλίᾳ, μὴ εἰδὼς ὃ λέγει. <sup>34</sup> ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος ἐγένετο νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν αὐτούς· ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην. <sup>35</sup> καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα· Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε. <sup>36</sup> καὶ ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνὴν εὐρέθη Ἰησοῦς μόνος. καὶ αὐτοὶ

ἔσῑνησαν καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλαν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις οὐδὲν ὧν ἑώρακαν.

### Il testo greco di Marco

Il testo di partenza è ovviamente quello che si legge in Mc. Per quel che riguarda la sua tradizione, nei testimoni più importanti si rilevano, a parte alcune varianti non significative, divergenze dovute a contaminazioni sinottiche, come l'ampliamento ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτούς ("mentre essi pregavano") prima di μετεμορφώθη ("si trasfigurò") al v. 2 per influsso di Lc, il costruito con l'accusativo νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτούς ("una nube che li copriva") al v. 7, come in Mt e Lc, invece del dativo proprio di Mc (probabile riecheggiamento di Sal 90,4); ἐγένετο φωνή ("ci fu una voce") al v. 7 (preferito anche dalle moderne edizioni), come in Lc, in luogo di ἦλθεν φωνή ("venne una voce"). Si rileva inoltre al v. 6 nella maggior parte dei testimoni, provenienti da regioni diverse, la sostituzione del verbo λαλεῖν ('parlare') ad ἀποκρίνεσθαι, probabilmente male interpretato dai primi lettori perché qui usato da Mc non nell'accezione classica ed ellenistica più comune di 'rispondere', ma in quella di 'prendere la parola per esprimere il proprio pensiero', più vicina al significato etimologico originario ('dare a qualcuno il proprio giudizio'), già nota al greco biblico (Dt. 21,7; 26,5; Is 14,10; Zc 1,10; 3,4; Mc 10,24.51; 11,14; 12,35, ecc.) e appropriata a questo passo, dove appare due volte (vv. 5s.).

Osservazioni linguistiche al testo greco di Mc permettono di connotare questa pericope non solo come 'episodio di rivelazione',<sup>1</sup> ma anche, dal punto di vista letterario, come un esempio dei numerosi 'racconti di fatti meravigliosi',<sup>2</sup> che del

<sup>1</sup> Così Pesch 1982: 114-136.

<sup>2</sup> Ved., tra gli altri, Theissen 1974: 105.

secondo vangelo costituiscono l'ossatura. Notiamo infatti una serie di caratteristiche proprie del raccontare tradizionale: al v. 3 l'uso della forma γναφεύς (qui 'lavandaio') in luogo di κν- e il pleonasmo οἷα... οὕτως ("quale... così"); ancora al v. 3 la forma aoristica λευκᾶναι; al v. 4 la coordinazione introdotta dal καί invece della subordinata relativa; al v. 5 l'uso di καί per introdurre una proposizione finale; al v. 6 la retroformazione ἔκφοβοι ("spaventati") da ἐκφοβέω ("spaventare").

### L'elaborazione di Matteo

Dal confronto tra Mc e Mt emergono numerosi elementi (riporto solo i più significativi). Al v. 1 Mt specifica che Giovanni è il fratello di Giacomo (formulare: cf. Mt 4,21; 10,2) ed evita il pleonasmo presente in Mc eliminando μόνους ("da soli") dopo κατ' ἰδίαν ("in disparte"). Al v. 2 si legge una notazione aggiuntiva, che ha lo scopo di rendere più efficace la descrizione della scena: καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος ("e risplendette il volto di lui come il sole"), mentre viene eliminata la notazione relativa al lavandaio, che è presente in Mc. Al v. 4 Mt sostituisce il semitismo ῥαββί ("maestro") col più generico κύριε ("signore") e rende più deferente l'esortazione καὶ ποιήσωμεν ("allora facciamo...") trasformandola in una proposta personale di Pietro introdotta da una formula di cortesia (εἰ θέλεις, ποιήσω...: "se vuoi, io farò..."). L'osservazione οὐ γὰρ ἤδει τί ἀποκριθῆναι, ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο ("non sapeva infatti che cosa dovesse dire, perché erano spaventati") è eliminata da Mt, che probabilmente considera la notazione marcata non indispensabile all'economia del racconto e per di più portatrice di una difficoltà logica, dal momento che mette in relazione l'imbarazzo di Pietro (espresso col verbo al singolare) con lo spavento di tutti e tre i discepoli (espresso col verbo al plurale). La citazione veterotestamentaria al v. 5 nelle edizioni critiche si presenta arricchita dall'inciso ἐν ᾧ εὐδόκησα

(“nel quale mi sono compiaciuto”),<sup>3</sup> ma per stabilire la forma precisa della citazione si dovrebbe effettuare uno scrutinio sistematico dei testimoni e prescindere dall’influenza sia sinottica che veterotestamentaria, il che è – a mio giudizio – utopistico. I vv. 6s. costituiscono una scena indipendente, frutto della elaborazione letteraria personale di Mt: “i discepoli, udito ciò, caddero con la faccia a terra e furono presi da gran timore. Ma Gesù si avvicinò e toccatili disse: ‘Alzatevi e non temete’”. Questa inserzione conferma che nella redazione del primo vangelo la materia della pericope era considerata come il racconto di un fatto meraviglioso, aperto, in quanto tale, ad ampliamenti consonanti col nucleo letterario di base. Nel v. 9 è ripreso il motivo del silenzio da serbare su quanto visto, ma in Mt il comando è dato da Gesù con una battuta di discorso diretto. Non è conservata invece l’eco dell’incertezza dei discepoli.

Le varianti presenti nei testimoni sono numerose, anche se non tutte ugualmente rilevanti per la conoscenza delle fasi di elaborazione a cui il testo fu sottoposto. Osserviamo in particolare al v. 1 ἀνάγει in luogo di ἀναφέρει nel codice di Beza e nei manoscritti della famiglia 1: la lezione ἀνάγει (“conduce su”), che era nota anche a Origene, non presenta un grande scarto semantico rispetto all’altra (“porta su”), ma elimina la possibilità di un equivoco con le altre accezioni tecniche di ἀναφέρειν, note anche al greco biblico (ved. ad es. 1 Re 5,27: ‘reclutare per un servizio’).<sup>4</sup> Ancora al v. 1 lo stesso codice di Beza legge, con Eusebio, εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν (“su un monte alto assai”) invece che εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ’ ἰδίαν (“su un monte alto, in disparte”), probabilmente per una svista nella copia. È intenzionale invece al v. 2 la sostituzione della paratassi con l’ipotassi e l’iterazione del soggetto: μεταμορφωθεὶς ὁ

<sup>3</sup> O meglio: “che è motivo del mio compiacimento” (Spicq 1988: 672s. e nn.).

<sup>4</sup> Spicq 1988: 168-170.

Ἰησοῦς... ἔλαμψεν (“trasfiguratosi Gesù... risplendette”). La similitudine ὡς τὸ φῶς (“come la luce”) nello stesso v. 2 diventa ὡς χιῶν (“come neve”) nel codice di Beza, in tutta la tradizione latina e in alcuni testimoni copti e siriaci. È una ripresa a distanza da Mt 28,3, dove è definito ‘bianco come neve’ il vestito dell’angelo della risurrezione presso il sepolcro vuoto del Cristo. Non si tratta però di un trascorso mnemonico, bensì del risultato di una scelta che attinge al repertorio apocalittico.<sup>5</sup> Frutto di armonizzazione sinottica è la lezione ποιήσωμεν (“facciamo!”), prevalente nei testimoni al v. 4 in luogo di ποιήσω (“farò”). Più ampio, infine, è lo spettro delle varianti al v. 7, dove la lezione prescelta dagli editori: καὶ προσῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀψάμενος αὐτῶν εἶπεν (“si appressò Gesù e toccatili disse”) si legge in un piccolo numero di testimoni, ma risulta essere all’origine delle altre, che sostituiscono l’ipotassi con la paratassi e intervengono sull’ordine delle parole.

Dal punto di vista linguistico si rileva che la costruzione del verbo συλλαλέω col dativo, che si legge in Mc 9,4 (e anche altrove nel secondo vangelo) ed è conservata da Lc 9,30, è in Mt sostituita al v. 3 dalla costruzione con μετά e il genitivo, con la rinuncia alla coloritura di maggiore riguardo che l’altro costrutto sembra recare con sé: la minore confidenza di Mt col dativo rispetto a Mc è testimoniata anche al v. 5 da ἐπεσκίασεν αὐτούς (preferito anche da Lc) in luogo di ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς di Mc 9,7. L’impronta personale del redattore di Mt si esprime nei vv. 6s., oltre che per il contenuto, come abbiamo visto, anche per la lingua. Si registra in questi versetti la forma ἔπεσαν (aoristo 2° con la desinenza dell’aoristo 1°), che si può confrontare con προσέπεσαν di Mt 7,25 come innovazione linguistica

<sup>5</sup> È degna di nota l’estensione dell’area di origine delle testimonianze che sostengono questa lezione (Burton 2000: 11). Agostino ne fa uno dei punti di forza della sua esegesi (*Serm.* 78,2).

propria del greco cristiano.<sup>6</sup> Si registra anche l'uso dell'aoristo ἐφοβήθησαν con valore 'ingressivo' ("incominciarono ad avere paura"): tale valore è dimostrato dal ricorso all'imperativo presente μὴ φοβεῖθε che segue ("cessate di avere paura"), non a caso differenziato nell'aspetto dall'aoristo puntuale ἐγήθητε ("alzatevi") che lo accompagna.

### L'elaborazione di Luca

Altrettanto significativi appaiono i dati che emergono dal confronto tra Mc e Lc. Non saranno rilevati qui gli interventi sistematici sui costrutti sintattici che sono propri del terzo evangelista. Andrà osservata invece l'attenzione riservata dal redattore all'economia generale dell'opera e al corretto inserimento dell'episodio della Trasfigurazione. Essa – dice l'evangelista – ha luogo "dopo queste parole" (v. 28); l'ascesa di Gesù sul monte è giustificata dall'intento di pregare (προσεύξασθαι); l'argomento della conversazione di Mosè ed Elia è specificato con le parole: "parlavano della sua uscita di scena, che stava per compiere a Gerusalemme", v. 31.<sup>7</sup> Dunque rileviamo qui il ricorso allo stesso espediente narrativo che caratterizza, rispetto al racconto di Mt, il racconto lucano della tentazione di Gesù, concluso con le parole (sicuramente assenti nel documento Q): "il diavolo si allontanò da lui *fino al momento opportuno*", Lc 3,13, con implicito rinvio al ritorno del diavolo a Lc 22,3.31. Nell'uno e nell'altro caso l'evangelista ha presente l'impianto narrativo dell'opera nella sua interezza, sentendosi per questo legittimato a intervenire sulla sua fonte aggiungendo un rinvio interno significativo. Ancora si rileva al v. 34 di Lc una coloritura narrativa assente in Mc (e in Mt):

<sup>6</sup> Blass - Debrunner 1997: § 81<sup>3</sup> (con bibl.).

<sup>7</sup> L'eufemismo ἕξοδος ('dipartita') per significare la morte ha una coloritura classica (Sofocle, *Oed. tyr.* 959.1372, ecc.; ved. Danker 2000: s.v.).



“temettero” (questo è detto anche da Mc al v. 6, e da Mt al v. 6, ma in una collocazione diversa) “nell’entrare essi dentro la nube”. È infine omesso il comando di Gesù riguardante il segreto da mantenere (v. 36). Con la razionalità e l’equilibrio propri di uno scrittore formatosi entro la tradizione ellenistica, Lc dice soltanto che i discepoli “stettero zitti, e a nessuno riferirono in *quei* giorni alcunché di quello che avevano visto”. Anche qui è presupposta dall’autore la conoscenza di ciò che egli stesso narrerà nel seguito dell’esposizione, cioè che in *altri* giorni, successivi alla pasqua, diverso sarà il comportamento dei discepoli.

Una notazione a parte merita la rielaborazione radicale che si legge al v. 29, dove il verbo μεταμορφώθη (“fu trasfigurato”), che si legge in Mc, è sostituito da una perifrasi esplicativa: ἐγένετο... τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον<sup>8</sup> (“l’aspetto del volto di lui divenne altro”);<sup>9</sup> il generico τὰ ἱμάτια (“le vesti”) è sostituito da ὁ ἱματισμός (“l’abito”);<sup>10</sup> la qualità del candore del vestito è definita dall’aggiunta del participio ἐξαστράπτων (“sfolgorante”). Sulla stessa linea puristica si spiega al v. 33 la sostituzione del ῥαββί di Mc con ἐπιστάτα.<sup>11</sup> Ricordiamo che il verbo μεταμορφοῦν in Paolo esprime una trasformazione spirituale (Rm 12,2; 2 Cor 3,18), mentre abbiamo visto che in Mc indica una trasformazione visibile. Mt e Lc, ognuno a suo modo, esplicitano la trasfigurazione del volto, ma quello che più importa è che tutti e tre gli evangelisti insistono sulla metamorfosi dei vestiti. Ciò è da ri-

<sup>8</sup> ἡλλοιώθη in alcuni testimoni.

<sup>9</sup> Sulla maggiore forza di ἕτερος rispetto ad ἄλλος cf. Spicq 1988: 818 n. 1.

<sup>10</sup> ἱματισμός in Lc esprime un’idea di particolare finezza (cf. 7,25); cf. anche 1 Tim 2,9.

<sup>11</sup> διδάσκαλε in P<sup>45</sup> e in qualche altro testimone. ἐπιστάτης è costante in Lc in luogo di διδάσκαλος dei testi paralleli.

condurre alla tradizione apocalittica del giudaismo, che collega lo splendore degli abiti alla condizione gloriosa degli eletti resi simili agli angeli (cf. Mt 28,3; Ap 3,4; 4,4).

L'esame delle principali varianti testuali mette in evidenza l'azione dell'armonizzazione sinottica: al v. 28 di Lc l'ordine delle parole (Giovanni è nominato per ultimo come in Mc e in Mt) già nei papiri P<sup>45</sup> e P<sup>75</sup>, nel codice di Beza, ecc.; al v. 30, ancora nel papiro P<sup>45</sup>, un semitismo consistente nell'uso del participio συλλαλοῦντες ("conversando") retto da καὶ ἰδοῦ in luogo dell'indicativo; al v. 34 l'aoristo ἔπεσκίασεν ("coprì") in P<sup>45</sup> e nella maggior parte dei testimoni in luogo dell'imperfetto; al v. 35 la modificazione della formula di riconoscimento da parte della voce divina, dove ὁ ἐκλελεγμένος ("l'eletto") in molti testimoni diventa ὁ ἀγαπητός ("il diletto") come in Mc e in Mt. A una categoria diversa, ma ugualmente significativa, appartiene al v. 33 la lezione διδάσκαλε ("maestro") in luogo del sinonimo ἐπιστάτα ("precettore", proprio di Lc) in P<sup>45</sup> e pochi altri.

### Lecture latine della pericope della Trasfigurazione

L'esame delle traduzioni latine pregeronimiane offre una conferma delle tendenze che abbiamo già notate nella rassegna delle tradizioni in lingua greca.<sup>12</sup>

In particolare, per quanto riguarda il testo di Mc, si rileva una ragguardevole mobilità e osmosi tra le diverse forme di testo. Al v. 2 il codice *k* della *Vetus latina*, cioè il testimone della più antica traduzione latina dei vangeli, in luogo di *transfiguratus est coram ipsis* di tutti gli altri testimoni legge: *commutata est figura eius ante ipsos* (la stessa lezione è nota ad Ambrogio). Si tratta di una perifrasi esplicativa dell'originale μετεμορφώθη,

<sup>12</sup> Per i rilevamenti ho utilizzato lo schedario delle varianti dei testimoni della *Vetus latina*, posseduto dall'abbazia di Beuron e disponibile in formato elettronico (*Vetus Latina Database* 2002).

ma non si può escludere del tutto un influsso indiretto dal testo di Lc. Sono invece tracce evidenti della difficoltà di rendere il senso preciso del già ricordato ἀποκρίνομαι le oscillazioni *quid responderet / quid loqueretur / quid diceret* in alcuni testimoni pregeronimiani al v. 6, prima di sfociare nell'appropriato *quid diceret* della Vulgata. Si registra inoltre al v. 4 l'uso del verbo *fabulari* nel ms. c per tradurre συλλαλεῖν, reso con (con)loqui dagli altri testimoni. L'anonimo traduttore usa un vocabolo che non va considerato un volgarismo né un arcaismo, nonostante le sue relativamente scarse ricorrenze nella latinità classica: si tratta di uno dei molti vocaboli rari riutilizzati dai traduttori latini dei vangeli per la loro specifica aderenza all'originale. In questo caso particolare *fabulari* rende precisamente l'idea del 'chiacchierare', 'conversare con familiarità'.<sup>13</sup>

Nel testo di Mt, oltre alle prevedibili oscillazioni nella traduzione di λευκά (*alba / candida*), di ἐπεσκίασεν (*obumbravit / inumbravit*), di ἀγαπητός (*dilectus / dilectissimus / carissimus*), ecc. si registra la resa di εὐδόκησα con *bene sensi* nella tradizione africana in luogo di (*bene*) *complacui*, un verbo che aveva peraltro in latino, da parte sua, un'antica tradizione.<sup>14</sup>

Tracce estese di contaminazione sinottica si notano anche nelle traduzioni pregeronimiane di Lc, come ad esempio *ferè post dies sex* invece di *octo* al v. 28 nel codice l; *vestimenta* invece di *vestitus* nei codici d l, ecc., oltre alle oscillazioni già rilevate, come *albus / candidus* al v. 29, ecc.

La Vulgata curata da Girolamo conserva in Mc 9,6 il superlativo (*carissimus*) per il positivo (*agapetòs*), che si riscontra in molti luoghi (Mt 3,17; 12,18; 17,5; Mc 1,11; Lc 9,35) e in numerosi testimoni della tradizione precedente. Il fenomeno non

<sup>13</sup> Burton 2000: 108s.

<sup>14</sup> Id., 133s. e n. 11.

sembra collegato soltanto alla natura affettiva dell'aggettivo, ma anche alla portata teologica dell'enunciato.<sup>15</sup>

## Conclusione

Il risultato dell'analisi che è stata proposta nelle pagine precedenti può riassumersi nelle seguenti osservazioni.

In primo luogo, si è potuta constatare l'influenza esercitata dalla scelta di determinati procedimenti sulla formazione e la trasmissione dell'episodio. Il modo in cui Mc presenta la materia della storia denota, come abbiamo già detto, la natura di 'racconto di un fatto meraviglioso' che essa aveva per i narratori originari e per il redattore del secondo vangelo. L'elaborazione successiva arricchirà la storia di una valenza ulteriore, facendo sì che venisse letta e considerata anche come un 'racconto di rivelazione': lo indicano alcuni interventi, che abbiamo notato, da parte degli altri due evangelisti e da parte dei primi copisti e lettori, che hanno incrementato, tra l'altro, i procedimenti letterari del genere apocalittico.

In secondo luogo, si è potuta verificare una volta di più, e in modo non equivoco, la consistenza delle acquisizioni della critica filologica neotestamentaria in merito alla natura vitale e 'mobile' dei testi del Nuovo Testamento. Vale la pena di richiamare ancora l'attenzione sul fatto che i processi di contaminazione sinottica imprimono il loro segno sulla vicenda testuale fin dalle fasi iniziali: un testimone come il papiro P<sup>45</sup>, che abbiamo chiamato in causa più volte come portatore di lezioni evidentemente secondarie, permette di attribuire il fenomeno a un'epoca precedente il terzo secolo. E lo stesso si può dire a proposito di antiche traduzioni latine, circolanti in Africa al tempo di Cipriano e anche prima, cronologicamente anteriori ad altre traduzioni affermatesi in seguito e più ade-

---

<sup>15</sup> Id., 177s.

renti all'originale. Non è certamente necessario ripetere qui il concetto riguardante la differenza da tenere presente fra l'età di una lezione e l'età del testimone che ne è portatore. È invece utile sottolineare che il testo preso in esame si presenta in movimento, sia nella tradizione greca che in quella latina, costituendo l'oggetto di riletture, riconsiderazioni, reinterpreta-zioni, non solo nel passaggio da Mc a Mt e da Mc a Lc, ma anche all'interno delle due linee suddette, nel passaggio da un gruppo di testimoni all'altro e nei reiterati trasferimenti da una lingua all'altra. Si studiano spesso le differenze tra gli evangelisti che riportano uno stesso episodio; non altrettanto frequente è lo studio delle varie forme testuali di uno stesso evangelista, che presentano divergenze talvolta rilevanti quanto e più di quelle evidenziate dalla sinossi tra vangeli diversi.

Un'impostazione che può essere funzionale a questo genere di studio critico del testo dei vangeli, già teorizzata in altra occasione,<sup>16</sup> consiste nel tenere conto del processo non 'centrifugo', ma 'centripeto' che dovette caratterizzare la tradizione testuale del Nuovo Testamento nella sua fase iniziale: non documentabile, ma in parte ricostruibile. Dopo un lungo periodo caratterizzato dalla circolazione indipendente di singoli scritti o gruppi di scritti posseduti da individui e comunità, esiti di iniziative strumentali o di trascrizioni personali, si fece strada l'esigenza di raccogliere i materiali sparsi e di scegliere volta per volta una forma di testo piuttosto che un'altra, una traduzione piuttosto che un'altra, fino a giungere ai momenti di 'sistemazione' anche critica, promossi da personaggi di rilievo culturale quali Origene, Panfilo, Eusebio nell'oriente greco, Girolamo nell'occidente latino. Nella pericope della Trasfigurazione, come in tutti i brani evangelici più spesso fre-

---

<sup>16</sup> Ved. il contributo n° 4 del presente volume.

quantati dall'esegesi, dall'omiletica e dalla catechesi, la stratificazione 'geologica' delle fasi attraversate appare tuttora riconoscibile.



## 10. INTRODUZIONE ALLA LETTURA DEL VANGELO SECONDO LUCA

### 1. Alla riconquista di tempi e spazi perduti

“Torno a combattere per l’ennesima volta col vangelo di Luca. Finisco ancora una volta sbaragliato e piangente”. Così lo scrittore siciliano Gesualdo Bufalino in un quaderno di pensieri pubblicato nel 1987 con il titolo: *Il malpensante. Lunario dell’anno che fu*.

Perché il vangelo secondo Luca più degli altri suscitava un’emozione così forte in Bufalino, uomo di vaste letture e di cultura sconfinata? La risposta va cercata nell’interno del testo, leggendo di seguito il vangelo secondo Luca dal principio alla fine e prescindendo per un momento, se possibile, da quello che si apprende dagli altri vangeli e dalle spiegazioni che ne sono date. Si scopre così un racconto dalla forma letteraria seducente e piana, ma complesso nella tessitura; un racconto in cui si intrecciano richiami a tradizioni antiche (Mosè, i profeti, la storia di Israele), a un presente difficile (sperequazioni sociali, soprusi, la dominazione romana), a un futuro dai confini indefinibili: forse lontano, forse già iniziato.

Lo scrittore che chiamiamo Luca più degli altri evangelisti si propone di ancorare l’attenzione del lettore a personaggi memorabili e alla narrazione di fatti e detti portatori di significati decisivi, che al tempo in cui egli si accinge a scrivere sembrano avviati a dissolversi nella lontananza e nell’incertezza. Il progetto che Luca persegue può essere descritto con un’espressione usata da Elena Ferrante nel romanzo *L’amore molesto*: “Dire è incatenare tempi e spazi perduti”.

Il vangelo secondo Luca chiama in causa chi legge ancora più delle rapsodiche illuminazioni di Marco, più delle solenni elaborazioni liturgiche di Matteo, più delle complesse riflessioni teologiche del quarto vangelo. La relazione che si stabilisce tra l’autore, il racconto e il lettore fa vedere e sentire con immediatezza il ‘di più’ che si cela nella materia narrata, e nel-



la coscienza del lettore si instilla un modo nuovo di guardare lo scenario dell'esistenza e di interrogarsi. La pubblica peccatrice capace di umiliarsi con un pubblico atto d'amore, il buon samaritano, l'amico importuno che bussa in piena notte e non potrà essere respinto, la vedova ostinata nel chiedere giustizia, il padre misericordioso verso il figlio ritrovato sono personaggi che, insieme a molti altri, emergono solo dalle pagine di questo vangelo, evocati con una perizia letteraria che lascia impronte profonde. Luca, narratore autentico, senza darlo a vedere – e superando il proposito espresso nelle prime righe del suo scritto – sa trasformare le risposte tramandate dalla catechesi in altrettante domande rivolte a colui che legge.

È questa la ragione per la quale un lettore attento finisce con il rimanere coinvolto, anche nel modo drammatico a cui Bufalino allude.

## 2. La dedica

L'opera è offerta a un personaggio che non conosciamo, il quale ha un nome significativo: Teofilo, 'colui che ama Dio'. Seguendo un uso comune nella letteratura storiografica antica, Luca incomincia il suo libro accennando all'argomento, alle fonti utilizzate, al proposito di far meglio dei predecessori (1,1-4). Tuttavia, più sintetico rispetto ad altri scrittori, egli si distingue piuttosto per quello che non dice. Il nome dell'autore è taciuto e il contenuto del libro non è indicato in modo esplicito: Dio, Gesù e la comunità dei primi seguaci non sono nominati. Del dedicatario, inoltre, non è detto chi sia, quale rapporto abbia con l'autore e che cosa l'autore si aspetti da lui. Si comprende che il prologo in realtà non è stato composto per illustrare l'opera, bensì, al contrario, è illustrato da questa.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Fusco 2000: 25.

Luca si presenta quale esponente della terza fase nella trasmissione delle notizie sulle origini e lo sviluppo del movimento promosso da Gesù e dai suoi seguaci, e il prologo indica i tre passi da compiere a ritroso per colmare la distanza temporale che separa l'autore e il suo pubblico dai fatti narrati. La prima fase è stata quella delle tradizioni orali affidate ai testimoni diretti e ai primi predicatori; la seconda è consistita nelle prime raccolte scritte, sull'accuratezza e dignità letteraria delle quali l'autore nutre implicite riserve; egli stesso, con la sua esposizione ordinata e documentata, rappresenta la terza fase.

### 3. La storia

La narrazione inizia con il racconto della nascita miracolosa di Giovanni e di Gesù, entrambi investiti di una speciale missione. I cantici inseriti nel racconto, composti nello stile dei salmi biblici, proclamano che i due personaggi saranno animati dallo spirito degli antichi profeti e re d'Israele: attraverso la loro azione Dio riscatterà il suo popolo (1,5-2,52).

La predicazione apocalittica di Giovanni annuncia l'imminente giudizio divino ed esorta il popolo al ravvedimento, chiamandolo a un lavacro purificatore. Rinchiuso in carcere dal tetrarca della Galilea, il Battezzatore esce ben presto di scena: l'attenzione del narratore si concentra su Gesù. Nel momento del battesimo egli sente l'ispirazione divina che lo spinge ad affrontare un periodo di ascesi in solitudine e a prepararsi alla missione che lo aspetta (3,1-4,13).

Dopo un'esperienza negativa a Nazaret, Gesù inizia a predicare il lieto annuncio dell'avvento del regno di Dio, aggirandosi tra i villaggi della Galilea e intorno alle rive del lago di Tiberiade. La sua miracolosa attività di guaritore suscita risonanza e consenso tra la popolazione, mentre il suo invito al ravvedimento e la sua predicazione, improntata all'amore e impostata su una interpretazione radicale e rivoluzionaria del-

la Legge mosaica, provocano sospetto e ostilità tra i farisei e gli esegeti della Scrittura. Tra la gente e nel gruppo di seguaci che Gesù ha radunato si fa strada l'idea che egli sia il messia atteso da tempo (4,14-9,50).

Con determinazione Gesù decide di andare a Gerusalemme e affrontare il destino che aspetta lui come tutti i profeti del passato. Durante il lungo viaggio dalla Galilea alla Città santa le tensioni provocate dal contrasto con i giudei conservatori e dall'ostilità del tetrarca si aggravano, mentre i discorsi, le parabole, le guarigioni accrescono il suo successo tra il popolo (9,51-19,28).

Arrivato a Gerusalemme, Gesù fa il suo ingresso in città accolto dai discepoli con manifestazioni di giubilo e di onore. Da questo momento in poi egli svolge la sua attività pubblica nel Tempio, ammaestrando il popolo e sostenendo con le autorità religiose dibattiti sempre più accesi. La sera del primo giorno della festività degli azimi celebra insieme ai discepoli quella che egli prevede essere la sua ultima pasqua terrena. L'episodio dell'accoglienza trionfale ricevuta, e l'azione dimostrativa che ha compiuto subito dopo l'ingresso in città scacciando i mercanti dai cortili del Tempio, costituiscono una provocazione per le autorità giudaiche e per quanti dal Tempio ricavano privilegi e profitti: con la complicità di uno dei discepoli essi catturano Gesù, lo interrogano sulle sue pretese messianiche e lo consegnano quindi al prefetto romano perché lo condanni con l'accusa di aspirare al titolo di re. Il prefetto, nonostante i dubbi suoi e del tetrarca riguardo alla colpevolezza di Gesù, lascia che l'accusato sia condotto al supplizio. Gesù muore sulla croce e il suo corpo è preso in consegna dal proprietario di un sepolcro nuovo, il quale lo seppellisce prima che abbia inizio il riposo del sabato (19,29-23,56).

Trascorso il sabato, alcune donne che avevano fatto parte del seguito di Gesù scoprono che il sepolcro è vuoto e odono

l'annuncio della sua risurrezione. In quello stesso giorno il Risorto appare a due discepoli diretti a Emmaus e subito dopo all'intero gruppo dei seguaci riuniti a Gerusalemme. Ad essi, prima della separazione finale, è affidato l'incarico di diffondere l'annuncio del compimento delle profezie e l'invito alla conversione (24,1-53).

#### 4. La scena e gli attori

Il racconto di Luca è perennemente sospeso tra storia e visione, che si alternano trasformandosi senza sosta fino alla potente immagine conclusiva, nella quale si realizza la fusione dei due piani. Da un lato l'autore riporta puntuali confronti con la storia profana e riferimenti a figure storiche (1,5; 2,1; 3,1s.19; 8,3; 9,7-9; 13,1-4.31; 23,1ss.), dall'altro, con la stessa puntualità, descrive interventi soprannaturali di angeli, demoni e personaggi del passato, che segnano i momenti decisivi (1,11ss.; 1,26ss.; 2,9ss.; 4,1ss.; 9,30s.; 24,4ss.). In questa cornice, tratteggiata fra terra e cielo con mano lieve ed esperta, il narratore fa muovere i personaggi della sua storia per rappresentare lo scontro tra le forze che si fronteggiano: Dio e Satana, un messia senza regno e un imperatore divinizzato, un gruppo di provinciali errabondi e una classe privilegiata di irreprensibili custodi della Legge. Nel mezzo, una folla di reietti e di emarginati – infermi, pezzenti, samaritani, donne – sui quali l'attenzione dell'autore incessantemente ritorna con sentimento di rispetto e pietà.

Le tensioni tra le forze in campo, politiche e religiose, sono presenti sempre, ora in primo piano, ora sullo sfondo.

Luca non si sofferma sulla descrizione della situazione politica sotto il governo romano, che era nota al suo pubblico e che non era opportuno richiamare in modo esplicito. È evidente la cura nel liberare il prefetto e i suoi soldati da responsabilità nella condanna a morte di Gesù; ma nello strato sottostan-

te al racconto, nei luoghi e nei modi più inattesi, ritornano velate allusioni alla dominazione straniera che grava sul popolo di Israele.<sup>2</sup> Non è difficile capire chi sono i nemici da cui il popolo d'Israele sarà liberato grazie all'intervento divino invocato dal vecchio Zaccaria dopo la nascita di suo figlio (1,71), e a quale oppressione è riferito il vaticinio del libro di Isaia richiamato a 4,18. A 13,1s. è ricordata la crudeltà sanguinaria del prefetto romano nel reprimere una rivolta; a 16,19 il vestiario del ricco epulone della parabola è descritto in modo da evocare la tenuta dei magistrati romani; a 19,11-27 la parabola delle mine presenta un personaggio il quale – come storicamente aveva fatto, tra gli altri, Archelao figlio di Erode andando a Roma – si reca in un paese lontano per ricevere una investitura regale che gli permetterà di esercitare al ritorno arbitri e crudeltà; a 19,38 le grida di 'osanna' del racconto di Marco, indirizzate a Gesù che entra a Gerusalemme, sono sostituite dalla celebrazione della pace e della gloria, prerogative del re che giunge, e dunque non dell'imperatore lontano (come già a 2,14 nel coro angelico che inneggia alla nascita del figlio di Maria). Ed è anche probabile che a 21,24 le parole profetiche di Gesù ("finché i tempi dei pagani non saranno giunti a compimento") vogliano alludere al tramonto delle fortune di Roma. In tutti questi esempi si tratta di testi propri di Luca. A 22,25s., inoltre, si incontra un significativo intervento dell'autore sulla sua fonte per esprimere una critica a Roma e al governo imperiale: "I re dei popoli pagani sono i loro padroni, e quelli che su di essi esercitano l'autorità sono chiamati benefattori. Ma non così voi". Marco (ripreso da Matteo) parla genericamente di "quelli che sono considerati capi (ἄρχειν)" e non aggiunge qualifiche; Luca invece usa il sostantivo βασιλεῖς ('sovrani'), e

---

<sup>2</sup> Chouraqui 1993: 36-40.

aggiunge un riferimento all'appellativo di εὐεργέται ('benefattori'), che richiama una delle titolature imperiali più diffuse.

Altrettanto incisiva è la raffigurazione della crescente ostilità religiosa. Le tappe sono scandite dall'approssimarsi del gruppo di galilei itineranti alla Città santa (18,31: "Ecco, stiamo salendo a Gerusalemme, e per il figlio dell'uomo si compirà tutto quello che è stato scritto"), dove lo scontro si manifesta nella sua ineluttabile crudezza. Luca attinge a Marco per descrivere il *crescendo* di tensioni ambientato nei locali del Tempio, ma ha l'accortezza di situare nel Tempio, a differenza degli altri evangelisti, anche il successivo discorso apocalittico di Gesù, con la tragica visione di quello che accadrà nei giorni della vendetta, "affinché si compia tutto ciò che è stato scritto" (21,22). Dunque il luogo in cui Gesù parla per molti giorni, sfuggendo ai tranelli e prendendo apertamente posizione, è sempre il Tempio: questo mette in risalto l'identità degli antagonisti – interpreti della Scrittura, capi sacerdoti, membri del sinedrio – che saranno investiti dalle frasi più infuocate della profezia finale (21,5-6.20-24). L'espedito narrativo di Luca, consistente nel far pronunciare a Gesù nel Tempio tutti i suoi discorsi gerosolimitani (cf. 21,37), dà senso alle parole di Carlo Levi che si leggono nelle pagine iniziali di *Cristo si è fermato a Eboli*: "Cristo è sceso nell'inferno sotterraneo del moralismo ebraico per romperne le porte nel tempo e sigillarle nell'eternità".

Le categorie dei discriminati e degli esclusi vengono strappate alla marginalità in cui il potere politico e quello religioso le avevano relegate e sono portate al centro dell'attenzione. L'esortazione alla solidarietà e alle buone opere è inserita dall'autore già nella predicazione di Giovanni Battista (Lc 3,10-13), e il tema è ripreso assiduamente nel vangelo dalla predicazione di Gesù (Lc 6,20.24; 8,14; 12,13-15; 16,19-31); più volte è richiamato negli Atti degli apostoli con le descrizioni dell'atmosfera di fratellanza che doveva regnare nella comuni-

tà primitiva (At 2,42-48; 4,32-36 ecc.). È probabile che questa insistenza da parte di Luca sia stata determinata dalla configurazione sociale della comunità a cui l'opera è destinata, una comunità con una cospicua presenza di membri benestanti non abbastanza attenti alle necessità dei più bisognosi: è questo il vangelo che più degli altri si sofferma sulle tensioni tra ricchezza e povertà e sulle responsabilità verso gli ultimi.<sup>3</sup>

Un rilievo speciale hanno le donne. Senza parlare qui del loro ruolo nel libro degli Atti, ricordiamo l'attenzione che Luca più degli altri dedica a esse nel vangelo: Elisabetta e Maria nei racconti dell'infanzia di Giovanni e Gesù (1-2), la peccatrice perdonata (7,36-50), le donne che accompagnano e assistono Gesù (8,1-3), Marta e Maria (10,38-42), la donna che tra la folla rende onore a Gesù (11,27), la donna curva (13,11-13), le donne sulla via del calvario (23,27s.). Significativa è la cura posta da Luca nell'abbinare a un personaggio maschile (protagonista di una storia o figura esemplare che sia) un personaggio femminile di uguale peso e significato: Simeone e Anna (2,25-38), la vedova di Sarepta e il siriano Naaman (4,25-27), il centurione di Cafarnao e la vedova di Nain (7,1-17), il pastore e la casalinga (15,1-10), la vedova ostinata e il peccatore in preghiera (18,1-14).

## 5. Il narratore

Chi ha scritto questa storia? La domanda appare in contrasto con quello che afferma Northrop Frye a proposito dei testi scritturistici, osservando che la parola 'autore' nel caso della Bibbia può essere adoperata soltanto in senso convenzionale e facendo ricorso alle virgolette. Prendendo come esempio proprio il vangelo secondo Luca, egli afferma che questo libro si presenta come una compilazione formata da docu-

<sup>3</sup> Rusam 2012: 246s.

menti di varia natura per iniziativa di qualcuno che non è un 'autore' nel significato moderno della parola.<sup>4</sup> Del rilievo di Frye si può tenere conto solo se la parola 'compilazione' è a sua volta intesa nel significato moderno: quando ci riferiamo invece a testi nati in un ambiente religioso e culturale come quello delle comunità cristiane degli ultimi decenni del primo secolo, è necessario considerare il ruolo originale e responsabile svolto dal compilatore, un ruolo che si manifesta nella scelta dei documenti, negli interventi su questi, nel loro ordinamento e nel modo di introdurli, concluderli e collegarli l'uno all'altro. Il confronto tra il testo di Luca e quello degli altri evangelisti offre elementi sufficienti a individuare la personalità che ha raccolto i materiali e scritto il vangelo avendo una visione precisa di quello che intende evocare e delle ragioni di tale evocazione. Una frase di Giuseppe Pontiggia può essere qui riportata come la migliore risposta all'obiezione di Frye: "L'originalità non è mai minacciata dall'esistenza di fonti, né dimostrata dalla loro assenza".<sup>5</sup>

Luca non dice nulla di sé, e il testo del vangelo non è generoso di indizi. Qualcosa di più sembra di potersi dedurre dagli Atti, che nelle prime righe intendono presentarsi al lettore come continuazione del vangelo, ma vedremo che l'interpretazione rimane problematica. Fin dalla seconda metà del secondo secolo la tradizione ecclesiastica è stata concorde nell'attribuire all'autore il nome di Luca, un nome che era usato nel mondo greco e romano probabilmente come equivalente abbreviato di Lucio, Lucilio o Lucano.<sup>6</sup> Nelle catacombe di San Gennaro, a Napoli, su un'iscrizione che reca in latino i nomi dei quattro evangelisti si legge la forma *Lucanus*. La stes-

---

<sup>4</sup> Frye 2018: 260s.

<sup>5</sup> Pontiggia 2004: 550.

<sup>6</sup> Bovon 2005: 51 e n. 3.



sa forma si legge in un manoscritto del v secolo, appartenuto un tempo all'abbazia di Corbie, ora a Parigi, presso la Bibliothèque Nationale de France.

Sull'attendibilità del nome in sé non vi sono motivi per dubitare, dal momento che non si tratta di un nome che intende richiamare con immediatezza un personaggio autorevole o prestigioso: più difficile è accertare l'identità di colui al quale il nome è stato attribuito. Poiché l'autore degli Atti, adottando un espediente letterario noto alla tradizione storiografica antica,<sup>7</sup> in alcune pagine racconta le vicende dell'apostolo Paolo e dei suoi compagni di missione usando la prima persona plurale (At 16,10-17; 20,5-21,18; 27,1-28,16), è stato naturale identificare l'autore con un collaboratore di Paolo, e precisamente con il Luca che nel finale della lettera a Filemone (v. 23) unisce i suoi saluti a quelli dell'apostolo e di altri compagni. Tale identificazione non contribuisce però al progresso delle nostre conoscenze. Luca è nominato altre due volte nell'epistolario paolino (Col 4,11.14; 2 Tim 4,11), ma si tratta di lettere non risalenti direttamente all'apostolo, benché scritte e tramandate sotto il suo nome. L'autore della lettera ai Colossesi attribuisce a Luca un'origine pagana e la professione di medico, ma non sappiamo se nel dire ciò si rifà a una tradizione autentica o se con questo riferimento e con altri richiami a figure legate all'apostolo intende piuttosto assicurare al suo testo una patina di autenticità; e non sappiamo se il più tardo autore delle lettere a Timoteo e a Tito dispone di una fonte attendibile quando nomina Luca come il solo compagno rimasto accanto a Paolo durante i suoi ultimi giorni di prigionia.

Ancora meno sicure sono le notizie tramandate da fonti extracanoniche (prologhi anonimi ai vangeli, citazioni dei pa-

---

<sup>7</sup> Baum 2007.

dri della Chiesa), che descrivono Luca come un medico originario di Antiochia, discepolo di Paolo e di altri apostoli, morto settantaquattrenne in Bitinia (o ottantaquattrenne in Beozia) dopo aver scritto il vangelo e gli Atti per i pagani della provincia di Acaia, cioè della Grecia. La testimonianza più nota è quella del vescovo Ireneo di Lione (130-202), il quale nella sua opera maggiore (*Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, meglio conosciuta con il titolo *Contro le eresie*) afferma: “Luca, il compagno di Paolo, ha depositato in un libro il vangelo che Paolo predicava”.<sup>8</sup> Leggende agiografiche posteriori hanno inoltre attribuito a Luca l’attività di pittore e una speciale familiarità con la madre di Gesù, della quale egli avrebbe raccolto le confidenze riguardanti il concepimento, la nascita e l’infanzia del figlio.

Nessuna di queste notizie trova conferma nell’esame critico del testo.

L’origine pagana di Luca, di cui parla l’autore della lettera ai Colossesi, è difficile da dimostrare. La notevole padronanza del mezzo linguistico e della strategia narrativa indica, è vero, una persona di cultura inserita a pieno titolo nella tradizione letteraria ellenistica, ma osserviamo altresì che la sua formazione è giudaica e il suo vangelo è ricco di allusioni e spunti tratti dalle Scritture ebraiche. È sufficiente l’esame di uno qualsiasi dei passi del vangelo propri di Luca (si veda, ad esempio, 23,27-31)<sup>9</sup> per trovare conferma della matrice giudaica dell’autore.<sup>10</sup> Non a caso, l’espedito favorito di Luca per ele-

---

<sup>8</sup> *Adv. haer.* 3,1,1; cf. Eusebio, *Hist. eccl.* 5,8,3.

<sup>9</sup> Cf. Maisano 2017: 304s.

<sup>10</sup> Un esempio – indicativo perché reperibile in un passo che è soltanto di Luca – è offerto dall’uso del verbo *συκοφαντέω* in Lc 3,14 con il significato di “opprimere”, “vessare”, proprio del greco biblico (Gb 35,9; Sal 118,122; Pr

vare lo stile consiste non nell'adottare vocaboli e costrutti atticizzanti, ma nell'introdurre vocaboli e costrutti propri dei Settanta.

Luca non risente – come è stato spesso ripetuto – della moda atticistica che interessò molti prosatori greci nel primo e nel secondo secolo della nostra era: la sua lingua è il greco comune dell'età ellenistica, diverso dalla lingua popolare di Marco ma anche dal classicismo atticizzante di molti autori pagani.<sup>11</sup> Il suo testo è costruito con l'attenzione rivolta non all'architettura stilistica, bensì alla stratificazione dei significati: lo strato più superficiale è caratterizzato da un alto grado di leggibilità, ma è la sua stessa chiarezza ad aprire al lettore la strada verso la complessità dei significati più profondi.

## 6. Il tempo

L'autore non sembra essere un contemporaneo di Paolo. Egli anzi lascia intendere fin dal prologo di trovarsi a una certa distanza dall'epoca dei fatti narrati, che sono già passati attraverso una fase di trasmissione orale e una prima diffusione in forma scritta. L'avvento del giudizio apocalittico, annunciato come prossimo dal Battista (cf. 3,9) e da Gesù (cf. 21,32) e atteso da Paolo (cf. 1 Ts 4,13-5,6), non è più considerato imminente (cf. 13,8; 21,8s.). Confrontando alcuni dei passi di Luca tratti dal vangelo secondo Marco, si rilevano interventi significativi che danno conto del tempo che è trascorso: Mc 1,15 (“Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino”) → Lc 4,19 (“[Dio mi ha unto] per proclamare un anno del Signore bene accetto”); Mc 13,6 (“Molti verranno nel mio nome dicendo: ‘Sono io’”) → Lc 21,8 (“Molti verranno nel mio nome dicendo: ‘Sono io’, e: ‘Il

---

22,16), mentre per gli autori di formazione classica ed ellenistica il significato è piuttosto quello di “denunziare” o “calunniare” (Maisano 2017: 20).

<sup>11</sup> Wifstrand 2005: 17-45; Adelbert 2006.

momento è arrivato”); Mc 14,62 (“Vedrete il figlio dell’uomo seduto alla destra della potenza e venire con le nubi del cielo”) → Lc 22,69 (“Da ora il figlio dell’uomo sarà assiso alla destra della potenza di Dio”). Il regno perciò non dev’essere atteso spiando i segni esterni del suo avvento, perché è già presente tra i credenti grazie alla predicazione e al ministero di Gesù (Lc 17,19).<sup>12</sup>

La guerra giudaica e la conquista romana di Gerusalemme nell’anno 70 – anche se non nominate mai in maniera esplicita – si sono già concluse (21,20-22; 23,27-31). Studiosi autorevoli hanno indicato in passato per la stesura del vangelo e degli Atti una data anteriore all’assedio di Gerusalemme e al martirio di Paolo;<sup>13</sup> viceversa, sono state proposte anche di recente datazioni tardive, posteriori all’epoca di Marcione, al vangelo del quale l’opera di Luca intenderebbe rispondere con modifiche e ampliamenti.<sup>14</sup> Le argomentazioni nell’uno e nell’altro senso sono degne di attenzione ma non decisive, poiché è in ogni caso necessario tenere presente che nella compilazione finale del vangelo e degli Atti sono incorporati – spesso senza essere rielaborati – materiali antichi, e che la datazione suggerita da questi non può essere applicata agli interventi successivi e alla redazione finale.

In particolare, per quel che riguarda l’ipotesi di un rapporto di Luca con Paolo – ipotesi che dovrà avere un ruolo importante perché il vangelo fosse accolto nel canone, e che ha trovato piena accoglienza da Ireneo in poi – osserviamo che l’apostolo è bensì il protagonista della seconda parte del libro degli Atti, dove i suoi spostamenti sono seguiti e descritti con

---

<sup>12</sup> Theissen 2012: 143-54.

<sup>13</sup> Ved. sopra, il contributo n° 5.

<sup>14</sup> Klinghardt 2006; id. 2008; Roth 2008; Gianotto 2015; Vinzent 2015; Gramaglia 2017.

ricchezza di particolari (talvolta, però, convenzionali o imprecisi), ma nel vangelo non si trova traccia dell'elemento fondamentale della sua dottrina, riguardante il valore salvifico del sacrificio di Gesù (Lc 22,19b-20, passo del racconto dell'ultima cena che riprende 1 Cor 15,3-5, appare come una probabile aggiunta posteriore). C'è nel vangelo secondo Marco – fonte nota a Luca – una frase significativa che riassume uno dei punti principali della dottrina di Paolo (Mc 10,45): “Il figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, bensì per servire e dare la sua vita come riscatto per molti”. Questa frase è ripresa da Matteo (20,28), ma da Luca è omessa. E la testimonianza del centurione romano presente alla crocifissione, che in Marco mostra uno stretto contatto con il pensiero di Paolo (15,39: “Davvero quest'uomo era figlio di Dio”), è da Luca modificata (23,47: “Davvero quest'uomo era innocente”). L'idea di Luca è che la morte di un profeta innocente dà modo al popolo di riconoscere le proprie colpe e ravvedersi: attraverso il pentimento si otterrà la salvezza.<sup>15</sup>

Ricordiamo infine che negli Atti (i quali ignorano l'epistolario paolino) il resoconto di un momento importante della vita di Paolo, cioè i contatti da lui avuti con gli altri apostoli dopo la conversione (At 9,19-30), è in aperta contraddizione con la testimonianza che Paolo stesso fornisce in una delle sue lettere (Gal 1,17-20).<sup>16</sup> È dunque probabile che l'idea di un rapporto diretto tra l'apostolo e l'autore degli Atti (e quindi del vangelo) si sia affermata sulla base dei passi in cui appare la prima persona plurale – passi che, in considerazione della loro natura episodica e circoscritta (o forse addirittura fittizia), non possono costituire da soli una prova decisiva per conoscere l'identità dell'autore dell'intera opera.

---

<sup>15</sup> Ehrman 2008: 191-193.

<sup>16</sup> Ved. oltre, il contributo n° 22, § 4, n. 6.

## 7. I luoghi

Si è parlato dell'origine antiochena di Luca e della sua familiarità con la madre di Gesù, ma il testo del vangelo sembra suggerire che la prospettiva dell'autore e la collocazione del suo pubblico non sono palestinesi né siriane, ma più probabilmente mediterranee (le zone costiere dell'Asia Minore forse, o la Macedonia, la Grecia, l'Italia meridionale). Il lago di Gennezaret, ad esempio, non è definito 'mare', come in Marco e Matteo, bensì 'lago' (5,1; 8,22-23.33); il *wadi* a regime torrentizio caratteristico del clima orientale, che nella nota parabola abbatte la casa costruita sulla sabbia e non quella costruita sulla roccia, è descritto invece da Luca come un fiume in piena proprio di altre zone climatiche (6,48; cf. Mt 7,25); e nel fare un esempio relativo al cambiamento del tempo l'autore ricorre all'immagine del vento di scirocco (12,55), un'immagine comprensibile sulle sponde settentrionali del Mediterraneo ma assente nella sua fonte (cf. Mt 16,3). Luca situa Nazaret su un monte (4,29) e Betsaida in una zona desertica (9,10.12); nel viaggio dalla Galilea a Gerusalemme mostra una disinvolta incertezza nella definizione dell'itinerario; e nell'episodio della separazione di Gesù dai suoi (Lc 24,50s.; At 1,3-12) sembra confondere Betania e il monte degli Ulivi. Sono dunque molti gli indizi di una distanza non soltanto geografica dell'autore dai luoghi che furono il teatro degli eventi narrati. In anni recenti è stata ripresa in considerazione l'ipotesi che i due libri dell'opera di Luca siano stati destinati a un personaggio (Teofilo) e a una comunità che vivevano nel luogo in cui la storia narrata si interrompe alla fine del secondo libro, cioè a Roma.<sup>17</sup>

La notizia riguardante l'origine antiochena di Luca si richiama forse a quanto si legge in una redazione degli Atti diversa da quella più nota, una redazione che è tramandata dal

---

<sup>17</sup> Kilgallen 2007.

codice di Beza e da alcune antiche traduzioni, dove l'uso della prima persona plurale è presente, oltre che nei passi già ricordati, nel racconto di un episodio ambientato ad Antiochia (At 11,27-30). Anche se si accoglie l'ipotesi che il codice di Beza è testimone della redazione più antica del libro degli Atti, il passo in questione può indicare l'origine antiochena soltanto della fonte usata in quel luogo da Luca.

Gerusalemme, evocata all'inizio (1,5ss.) e alla fine (24,52s.) del racconto, oltre che nei momenti-chiave della vicenda del protagonista, non è per il narratore solo il teatro dello scontro finale, ma è anche il punto di riferimento, non soltanto geografico. Là il bambino Gesù è portato dai genitori per essere presentato a Dio e circonciso (2,22ss.); là il fanciullo dodicenne si intrattiene con i dottori della Legge, sentendosi nel Tempio come in casa sua (2,41ss.); verso la Città santa si rivolge il suo volto indurito dalla risolutezza quando decide di imprimere alla sua vita la svolta fatale (9,51), dopo di che Gerusalemme diventa presenza costante nel pensiero del protagonista e nella parola del narratore. Dal momento della decisione la geografia e la storia tendono a dissolversi, cedendo il posto alla dimensione simbolica: l'itinerario di Gesù diventa un viaggio ideale e indeterminato, tra la Samaria (9,52), la Galilea (13,31; 17,11) e la valle del Giordano (18,35), avendo in mente soltanto la meta ultima. È a Gerusalemme infine che la narrazione si conclude dopo l'epilogo del dramma (24,52s.: "Con grande gioia essi tornarono a Gerusalemme, ed erano sempre nel Tempio, beneducendo Dio").

## 8. Le fonti

Luca ha raccolto intorno alla figura di Gesù ed alla comunità dei suoi seguaci un patrimonio cospicuo di racconti esemplari, di detti profetici e sapienziali, di testimonianze orali e scritte. Egli riordina e organizza il materiale in suo possesso in

una maniera più leggibile rispetto ai predecessori, filtrandolo attraverso gli eventi accaduti durante il lungo periodo trascorso e reinterpretandolo alla luce dei problemi sorti nel frattempo. Per fare questo ha avuto a disposizione documenti tuttora in parte riconoscibili: il vangelo secondo Marco per la struttura di base (Giovanni Battista – ministero in Galilea – trasferimento a Gerusalemme – settimana di passione) e per molte delle storie narrate; una raccolta di detti di Gesù convenzionalmente chiamata ‘documento Q’ o ‘fonte Q’;<sup>18</sup> un insieme di fonti di vario genere, scritte e orali, con le quali Luca amplia la composizione inserendo parabole, fatti e detti nuovi, risalendo indietro fino alle origini di Giovanni Battista e di Gesù e spingendosi in avanti con le apparizioni del Risorto – e, negli Atti, con l’ascesa al cielo del Cristo e l’espansione della comunità.<sup>19</sup> È stato oggetto di discussione il rapporto tra il vangelo secondo Luca e alcuni testi non canonici come il vangelo degli Ebioniti<sup>20</sup> o il vangelo di Tommaso.<sup>21</sup>

Da una fonte a noi ignota provengono le parabole e le storie esemplari che soltanto Luca tramanda.<sup>22</sup> Queste pagine costituiscono l’elemento di maggior pregio letterario dell’opera: 10,29-37 (il buon samaritano); 11,5-8 (l’amico importuno); 12,16-21 (il ricco insensato); 13,6-9 (il fico sterile); 14,7-14 (gli inviti a pranzo); 14,28-33 (la costruzione della torre; il re che parte per la guerra); 15,7-32 (la dracma smarrita; il figlio perduto e ritrovato); 16,1-8 (l’amministratore infedele); 16,19-31 (il ricco e Lazzaro); 17,7-10 (i servi inutili); 18,1-14 (il giudice e la vedova; il fariseo e il pubblicano). Motivo conduttore preva-

---

<sup>18</sup> Koester 1990: 135-149; Kloppenborg 1999; id., 2000; Guijarro 2016.

<sup>19</sup> N. Turner in Moulton 1976: 45.

<sup>20</sup> Edwards 2002; Gregory 2005.

<sup>21</sup> Gathercole 2011.

<sup>22</sup> Hartman 2018.



lente è quello della decisione da prendere e delle conseguenze da attendersi: la responsabilità etica e l'impegno pratico, basati entrambi sulla perseveranza nella preghiera e nell'azione, convergono fino a coincidere.

Dalla stessa fonte – o da altre, esse pure non identificabili e inaccessibili agli altri evangelisti – Luca trae ancora brani di vario genere, che, insieme a quelli ora elencati, determinano la fisionomia inconfondibile dell'opera. È istruttivo individuarli nel flusso della narrazione per riconoscere l'impronta di colui che ha udito o ha letto tali brani, e che ha scelto: racconti di guarigioni con un significato che va oltre l'evento taumaturgico in sé (il figlio della vedova di Nain: 7,11-17; la donna curva: 13,10-17; l'idropico: 14,1-6); una conversione esemplare (Zaccheo: 19,1-10); la comparsa di donne anonime simili a coreute di tragedie antiche (“Beato il grembo che ti ha portato”: 11,27s.; le “figlie di Gerusalemme” piangenti sulla via del calvario: 23,27s.); rappresentazioni di donne consapevoli delle loro scelte (Maria madre di Gesù: 1,26-63; la peccatrice pentita: 7,36-50; Maria sorella di Marta: 10,38-42) che contrastano con le figure di personaggi ambigui e infidi (il tetarca Erode: 13,1s. 31-33; il prefetto romano: 23,6-16); le memorabili prese di posizione di Gesù nei momenti più critici della sua vicenda terrena – momenti su cui gli altri evangelisti sorvolano o tacciono (lo scontro a Nazaret: 4,16-30; il compianto su Gerusalemme: 19,41-44; le due spade: 22,35-38).

Il resoconto dell'inarrestabile processo attraverso il quale il regno di Dio si è costituito sulla terra, instaurandosi in un mondo governato da poteri che paiono invincibili, inizia con un preludio (capp. 1-2) e si conclude con un epilogo (cap. 24) che, rispettivamente, annunciano e ricapitolano il senso dell'intero racconto: sono storie della natività e della risurrezione, come nel vangelo secondo Matteo. Luca però si serve di fonti diverse, perché segue metodi e criteri propri. Il miracolo

del concepimento e della nascita delle due grandi figure destinate a cambiare il corso della storia, Giovanni e Gesù, fa sì che il narratore indichi subito al lettore la missione che attende l'uno e l'altro, e per fare questo mette insieme materiali di varia specie e provenienza: salmi di matrice giudaica, storie circolanti tra i seguaci del Battista, echi scritturistici, leggende popolari. All'estremità opposta del racconto è riportato l'evento inaudito della scoperta della tomba vuota: è un episodio già noto e in vario modo rievocato al tempo in cui Luca scrive, ma è narrato da lui con l'ausilio di materiali nuovi per descrivere la ricomparsa del maestro tra i suoi nella Città santa, per ricordare ai seguaci presenti e futuri i vaticini annunciati e gli impegni presi, per indurre a rileggere sotto una nuova luce le parole dell'antico profeta: "Dopo due giorni ci ridarà la vita e il terzo ci farà rialzare" (Os 6,2).

Ricca di materiali disparati e talvolta sovrapposti, la narrazione di Luca non è sempre ordinata. Si registrano alcune ripetizioni, dovute alla giustapposizione delle diverse fonti (cf. 8,16 ÷ 11,33; 8,18 ÷ 19,26; 9,1-5 ÷ 10,1-11); alcuni versetti si presentano estranei ai rispettivi contesti (cf. 11,23.24-26; 12,58s.; 17,33.37) o combinati in sequenze eterogenee (cf. 16,1-13.16-18); in alcuni passi si rileva una innegabile mancanza di chiarezza nel collegamento tra l'assunto iniziale e l'enunciato finale (cf. 7,36-50; 10,25-37).<sup>23</sup>

Almeno in alcuni casi dobbiamo presupporre anche per le parti proprie di Luca l'uso di fonti scritte: lo indicano la lunga genealogia di Gesù, che non coincide con quella di Matteo (3,23-38); le composizioni poetiche in forma di salmi (1,13-17.30-33.46-55.68-79; 2,14.29-32), che proiettano su Gesù le speranze di salvezza dell'Antico Testamento;<sup>24</sup> il solenne esordio di

---

<sup>23</sup> Su Lc 10,25-37 ved. Kilpatrick 1990: 322.

<sup>24</sup> Rusam 2012: 225.

3,1s., forse l'inizio dell'opera in una redazione precedente. La coloritura aramaica di alcune delle fonti utilizzate, messa in rilievo a partire dagli studi di Charles C. Torrey e di Matthew Black, ha lasciato tracce nel greco del vangelo, anche se queste non possono da sole dimostrare con certezza che l'evangelista ha tradotto direttamente da testi aramaici scritti.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Cf. Torrey 1933; Black 1946 e ved. oltre, il contributo n° 22.

## 11. “RICOMPRIAMO IL TEMPO”: EF 5,16 DA PAOLO AD ALESSANDRO MANZONI

### 1. La citazione manzoniana

Nel capitolo XXVI (§ 29) dei *Promessi sposi* il cardinale Borromeo, giunto alle ultime battute del dialogo con don Abbondio, dopo averlo rimproverato per la sua viltà e per l'inosservanza dei suoi doveri verso le creature che gli sono state affidate, richiama l'attenzione dell'interlocutore sulla necessità di prepararsi alla morte e al giudizio divino prima che sia troppo tardi:

“Ricompriamo il tempo: la mezzanotte è vicina; lo Sposo non può tardare; teniamo accese le nostre lampade. Presentiamo a Dio i nostri cuori miseri, vòti, perché Gli piaccia riempirli di quella carità, che ripara al passato, che assicura l'avvenire, che teme e confida, piange e si rallegra, con sapienza; che diventa in ogni caso la virtù di cui abbiamo bisogno”.

È noto che il Manzoni fa parlare il personaggio di Federigo Borromeo con lo stile di un predicatore del Seicento: nelle battute di dialogo e nei discorsi a lui attribuiti il periodare è sempre ampio, solenne e scandito, le metafore e le similitudini sono frequenti e le citazioni bibliche numerose, come avviene anche con il personaggio di fra Cristoforo. Il passo che abbiamo riportato contiene tre allusioni al Nuovo Testamento, che sono, nell'ordine: Ef 5,16; Mt 25,1-13; 1 Cor 8,1.

Il richiamo centrale alla parabola delle dieci vergini era già presente nel *Fermo e Lucia*,<sup>1</sup> mentre i due richiami paolinici

---

<sup>1</sup> 3,4,30: “La mezza notte è vicina; lo Sposo non può tardare: colmiamo d'olio le nostre lampade, affinché non sieno estinte al suo arrivo. Riempiamo il nostro cuore di carità: essa sola è eterna; essa sola può raddolcire quel momento. Amiamo, e saremo forti; amiamo, e le debolezze, che pur ci rimarranno, saranno coperte e perdonate”.

furono introdotti nella seconda redazione del romanzo. L'edizione del 1827 differisce da quella del 1840-42 ora citata, a parte alcune varianti grafiche non significative, soltanto per la lezione "riscattiamo" in luogo di "ricompriamo".

Ci troviamo dunque di fronte a uno di quei passi in cui il riecheggiamento biblico è parte integrante della elaborazione letteraria ricercata dall'autore. Come è stato osservato, per il Manzoni, il quale combatte pagina su pagina con la lingua, la forma espressiva ha un supporto che non è soltanto stilistico, ma è sostanza della dicitura.<sup>2</sup> E, nel passo che stiamo esaminando, il procedimento compositivo coinvolge anche il significato dei richiami biblici, come è mostrato, oltre che dall'incremento del loro numero, dall'intervento ("riscattiamo" → "ricompriamo") sul primo di essi, che può essere letto come il segno di una ricerca interpretativa che merita di essere ricostruita.

Quale sia il significato della metafora dello Sposo prossimo a sopraggiungere è ampiamente noto: l'interpretazione è univoca fin da quando Matteo inserì la parabola delle vergini sagge e delle vergini stolte nella sezione escatologica del suo vangelo. Anche l'identificazione dell'olio delle lampade con la carità è di antica data, principalmente grazie al sostegno dell'omofonia che, nel greco tardoantico e bizantino, collega *èlaion* (ἔλαιον, "olio") a *èleon* (ἔλεον, "carità") sin dall'esegesi di Giovanni Crisostomo.<sup>3</sup> Ma che cosa vuole effettivamente dire il primo testo paolino citato dal cardinale?

Il Manzoni probabilmente inserì l'allusione all'epistola agli Efesini prima del richiamo alla parabola delle dieci vergini

---

<sup>2</sup> Stella - Reposi 1995: 738. Questa edizione, con l'attenzione che riserva all'esame filologico e formale del testo, propone uno dei commenti manzoniani più notevoli tra quelli apparsi non solo negli ultimi anni.

<sup>3</sup> *Hom. Mt.* 78,1 (PG 58: 711,10-712,38).

per influsso del motivo dei saggi e degli stolti, presente sia in Ef 5,15, sia nella parabola di Matteo. Al lettore è affidato il compito di determinare la sostanza dell’enunciato scritturistico e il significato che questo viene ad assumere nel contesto in cui è stato collocato dal Manzoni.

## 2. Il passo paolino e le sue traduzioni

Il testo greco di Ef 5,15-16 è il seguente:

Βλέπετε οὖν ἀκοιβῶς πῶς περιπατεῖτε. ἢ ὡς ἄσοοι ἀλλ’ ὡς σοφοί, ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν, ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραὶ εἰσιν.

Dai traduttori latini (sia nelle varie redazioni della *Vetus latina* pregeronimiana, sia, con trascurabili differenze, nella *Vulgata*) il passo fu interpretato:

Videte itaque quomodo caute ambuletis, non quasi insipientes sed ut sapientes, redimentes tempus, quoniam dies mali sunt.

Da *redimentes* della *Vulgata* il Manzoni trasse verosimilmente la lezione: “riscattiamo il tempo” dell’ed. 1827. La correzione “ricompriamo”, intervenuta nell’ed. 1840, dovè essere invece ispirata alla traduzione di Antonio Martini, l’unica in uso presso i cattolici italiani dell’Ottocento, nella quale si legge:

Badate adunque, o fratelli, di camminar cautamente; non da stolti, ma da prudenti; ricomperando il tempo, perché i giorni sono cattivi.

Concorda Martini in questo luogo con la classica versione secentesca del calvinista Giovanni Diodati, che per quasi tre secoli ebbe valore normativo presso le Chiese riformate di lingua italiana:

Riguardate adunque come voi caminate con diligente circospezzione, non come stolti, ma come savi, ricomperando il tempo, perciocché i giorni son malvagi.<sup>4</sup>

È interessante osservare a questo punto che le due traduzioni italiane ‘canoniche’ della Bibbia nella prima metà dell’Ottocento erano concordi nell’interpretazione del passo. Tale interpretazione fu però successivamente, e pressoché contemporaneamente, abbandonata in campo sia cattolico che riformato.

La versione oggi corrente in ambito cattolico, patrocinata dalla Conferenza Episcopale Italiana e costantemente riproposta anche a corredo delle edizioni italiane dei più autorevoli commenti stranieri, quali la *Bible de Jérusalem* e la *Translation Œcumenique de la Bible*, offre una traduzione che si differenzia da quella ottocentesca:

Vigilate dunque attentamente sulla vostra condotta, comportandovi non da stolti, ma da uomini saggi; profittando del tempo presente, perché i giorni sono cattivi.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Diodati 1999: 689. Non è escluso che il Manzoni conoscesse anche questa versione, che poteva essere a lui nota per il tramite della prima moglie, Enrichetta Blondel, svizzera e di formazione calvinista: ma è un’ipotesi che in questa sede non ha molta importanza.

<sup>5</sup> È noto che la versione della Conferenza Episcopale si fonda su quella curata anni prima da Pietro Rossano per la casa editrice UTET (Torino: 1973<sup>3</sup>), che infatti apre la via alla traduzione citata con poche differenze: “Vigilate dunque attentamente sulla vostra condotta, comportandovi non come stolti, ma come sapienti; profittando del tempo, perché sono giorni tristi”. Il ‘tempo’ di cui approfittare è spiegato senz’altro in nota da Rossano come ‘tempo presente’, ed è identificato con quello messianico-escatologico che intercorre tra la risurrezione del Cristo e la sua venuta finale.

Lo stesso processo di modificazione risulta aver avuto luogo in campo riformato, a partire dall'interpretazione di Giovanni Luzzi:

Guardate dunque, con diligenza, com'è che vi conducete; non da insensati, ma da gente savia; approfittando delle opportunità, perché i tempi sono cattivi.<sup>6</sup>

Un passo ulteriore in questa nuova direzione è compiuto dalla traduzione interconfessionale in lingua corrente:

Usate bene il tempo che avete, perché viviamo giorni cattivi.<sup>7</sup>

Fra le traduzioni non confessionali citeremo qui soltanto quella di Carlo Carena:

Guardate attentamente a come procedete, non da stolti ma da sapienti, recuperando il tempo, poiché i giorni sono malvagi.<sup>8</sup>

Il più recente e ampio commentario critico ed esegetico all'epistola agli Efesini, opera di Ernest Best, interpreta:

Considerate dunque attentamente come vi comportate, non come coloro che sono stolti, ma come coloro che sono saggi, fa-

---

<sup>6</sup> Luzzi 1908: 48s. Tale versione, prima di essere accolta nella 'Riveduta' curata dallo stesso e corrente nelle Chiese evangeliche italiane, fu riprodotta nella traduzione integrale e annotata della Bibbia in tredici volumi (Luzzi 1930: 213).

<sup>7</sup> *Parola del Signore* 1985: 301.

<sup>8</sup> Carena 1990: 169.



cendo il miglior uso possibile del tempo, perché i giorni sono malvagi.<sup>9</sup>

Appare dunque chiaro, anche attraverso il limitato *specimen* proposto, che l'interpretazione dell'espressione paolina non è univoca. Senza prendere in considerazione le sfumature di minore rilievo, non si può fare a meno di osservare che c'è differenza tra *riscattare*, *ricomprare* o *ricuperare* il tempo, ovvero *approfittare delle occasioni, delle opportunità o del tempo presente*.

### 3. Il verbo ἔξαγοράζω nel greco biblico

L'elemento essenziale è evidentemente costituito dal verbo ἔξαγοράζω, sul quale si è soffermata l'attenzione degli esegeti del passo. Nel ripercorrere l'itinerario finora tracciato è indispensabile cercare di evitare – o di ritardare il più possibile – l'avvio di quel processo di circolarità, che tanto spesso vediamo mettersi in moto automaticamente nell'esercizio della filologia neotestamentaria e che consiste nella tendenza a spiegare l'accezione di un vocabolo in base al significato teologico del passo in cui quello appare e, parallelamente, spiegare il significato teologico del passo in base all'accezione del vocabolo in esame.<sup>10</sup> Anche l'antico criterio ermeneutico alessandrino di "spiegare Omero con Omero", nella filologia neotestamentaria viene meno in tutte quelle circostanze in cui si hanno a disposizione esempi tratti da libri biblici scritti da vari autori e in epoche e ambienti differenti.

---

<sup>9</sup> Best 2001: 572. L'esegesi del passo, sulla quale torneremo più avanti, è proposta a 574-577.

<sup>10</sup> Barr 1968: 287-361.

È il caso appunto del verbo ἐξαγοράζω, che ricorre una sola volta nella traduzione greca dell’Antico Testamento (Dn 2,8), due volte nella lettera di Paolo ai Galati (3,13; 4,5) e due volte nelle epistole “deuteropaoline” (Col 4,5; Ef 5,16). Si tratta di accezioni diverse:

– Dn 2,8: Ἀπεκρίθη ὁ βασιλεὺς καὶ εἶπεν· Ἐπ’ ἀληθείας οἶδα ἐγὼ ὅτι καιρὸν ὑμεῖς ἐξαγοράζετε (Rispose il re e disse: “In verità io capisco che voi state guadagnando tempo”);

– Gal 3,13: Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου (Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge);

– Gal 4,5: Ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ... ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ (Dio mandò il suo Figlio... per riscattare coloro che erano sotto la legge);

– Col 4,5: Ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε πρὸς τοὺς ἔξω, τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι (Comportatevi saggiamente con quelli di fuori, approfittando di ogni occasione [*trad. CEI*]);

– Ef 5,16: è il passo di cui ci stiamo più direttamente occupando, che sembra essere opera dello stesso autore del testo precedente ed è probabilmente modellato su quello.<sup>11</sup>

L’unico elemento che possiamo considerare accertato è che il verbo in questione, quando è adoperato dall’apostolo Paolo nella forma attiva, significa “riscattare” da una condizione di schiavitù. Le interpretazioni relative alle altre ricorrenze, in cui il verbo ἐξαγοράζω è abbinato al sostantivo καιρόν, rappresentano invece altrettante ipotesi. Sarà quindi necessario scrutinare prima l’uso di tale verbo nella greco antica e bizantina al di fuori dei libri biblici, poi le più significative interpretazioni patristiche del passo in questione.

---

<sup>11</sup> Sembrano significative in tal senso le riprese dell’espressione τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι e del motivo della sapienza.

#### 4. Il verbo ἐξαγοράζω nel greco antico e medioevale

Gli scrittori cristiani, per influsso dei due passi della lettera di Paolo ai Galati sopra citati, adoperano prevalentemente il verbo nel significato di “riscattare”.<sup>12</sup>

Meno comune è presso i padri della Chiesa il significato di “acquistare”.<sup>13</sup> La differenza è di fatto superata dal frequente abbinamento di ἐξαγοράζω a un termine che indica la liberazione, per cui le azioni di “comprare e liberare” un essere umano si fondono nella nozione di “riscattare”. I due significati suddetti appaiono infatti talvolta confusi, per cui ἐξαγοράζω è considerato sinonimo del semplice ἀγοράζω (“acquistare”),<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Escludendo le semplici citazioni dei passi paolinici, ricordiamo a titolo esemplificativo solo alcune tra le numerose ricorrenze di ἐξαγοράζω con questo significato: Aristide, *Fr.* 11,3; Origene, *Comm. Mt.* 12,40 *et al.*; Eusebio di Cesarea, *Comm. Ps.* = PG 23: 485,54 e *passim*; Gregorio di Nissa, *Ep.* 1,18 e *passim*; Gregorio di Nazianzo, *Ep.* 249,18 e *passim*; Basilio di Cesarea, *Hom. Ps.* = PG 29: 372,52 e *passim*; Antonio, *Vita Sym. Styl.*, 4,13; Ps.-Crisostomo, *In illud: Nolite thesaurizare* (ed. Hyppolitus Monachus, “Δύο λόγοι ἐπ’ ὀνόματι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου”, *Νέα Σιών* 20, 1925: 632,28); Romano il Melodo, 22 M.-Tr. (= 38 Gr. de M.), pr. II, v. 2; Massimo Confessore, *Quaest.* 1,6, ecc. Nel seguito dell’esposizione indicheremo i riferimenti bibliografici soltanto nei casi di edizioni meno diffuse.

<sup>13</sup> Ippolito, *Interpr. Ruth* 3,14 Achelis (GCS); Eusebio di Cesarea, *Comm. Is.* 1,92; Ps.-Didimo, *Trin.* = PG 39: 749,9; Ps.-Crisostomo, *In martyr.*, 1 = PG 59: 576,13; Cirillo di Scitopoli, *Vit. Sab.*, 193,7-12 Schwartz; Alessandro, *Laud. Barn. ap.*, ll. 677-693 van Deun.

<sup>14</sup> *Der Dialog des Adamantios peri tēs eis theōn ὁρθῆς πίστεως*, 52,11-13 Bakhuizen; Ps.-Crisostomo, *Paenit.* 3 = PG 60: 707,10; Cirillo di Alessandria, *Fragm. 1 Cor.*, 259,2 Pusey.

mentre in qualche caso i due verbi sono esplicitamente distinti.<sup>15</sup>

Si rilevano infine alcune ricorrenze del verbo che presuppongono il significato di “corrompere”.<sup>16</sup>

Nei testi non appartenenti alla tradizione patristica il verbo presenta le stesse accezioni:

(a) “riscattare”: Diodoro Siculo;<sup>17</sup> Giovanni Malala;<sup>18</sup> Teofane;<sup>19</sup> Cedreno;<sup>20</sup> Ps.-Callistene;<sup>21</sup> *Lessico dello Ps.-Zonara*;<sup>22</sup> Ducas;<sup>23</sup> Critobulo;<sup>24</sup> Giorgio Sfranze;<sup>25</sup> Macario Melisseno [=Ps.-Sfranze].<sup>26</sup>

<sup>15</sup> Epifanio, *Panar.*, 3,120,11-20 Holl; Giovanni Crisostomo, *Hom. Col.*, 11,1-2 (= PG 62: 373,40-376,2); Ps.-Crisostomo, *In Samarit.* = PG 59: 536,65s.

<sup>16</sup> *Act. Thom.*, 32; Ps.-Crisostomo, *De patientia*, 1 = PG 60: 724,43-49.

<sup>17</sup> 15,7,1; 36,2,2; 2a,1. Ricordiamo che S. Lyonnet (1961: 85-89) non è d'accordo con questa interpretazione dei passi citati da Diodoro: a suo giudizio il verbo ἐξαγοράζω anche in questi luoghi sembra non avere il valore di ‘riscattare’, bensì quello di ‘acquistare’.

<sup>18</sup> 402,17 CB.

<sup>19</sup> 284,24 de Boor.

<sup>20</sup> 616,28 Tart.

<sup>21</sup> Ed. Lolos - Konstantinoupolos (Meisenheim: Hain, 1983), 127,4: ἄν ἡμποροῦμε νὰ σ' ἐξαγοράσωμεν τὴν σήμερον ἡμέραν ἀπὸ τὸν θάνατον.

<sup>22</sup> Ed. Tittmann (Amsterdam: Hakkert, 1967), 673,5: ἐξαγόρασον ἐλευθέρωσον; 778,6: ἐξηγόρασας ἡλευθέρωσας.

<sup>23</sup> 19,9; 29,5; 39,26; 40,4.7.8 Grecu.

<sup>24</sup> 13\*,32 Reinsch (CFHB): τὸ χεθὲν θεῖον αἵμα, τὸ σὸν καὶ δεσποτικόν, τὸ μέγα καὶ περιβόητον, δι' οὗ ἡμᾶς ἐξηγόρασας.

<sup>25</sup> 134,17; 144,29 Maisano (CFHB).

<sup>26</sup> 186,16; 458,9; 524,2 Grecu.

(b) “acquistare”: Esopo;<sup>27</sup> Polibio;<sup>28</sup> Filone Meccanico;<sup>29</sup> Plutarco;<sup>30</sup> *Lessico di Suida*;<sup>31</sup> Ps.-Callistene;<sup>32</sup> in particolare “guadagnare (tempo)”: Niceforo Briennio;<sup>33</sup> Ducas.<sup>34</sup>

(c) “corrompere”: Eraclide Periegeta;<sup>35</sup> *Rhetorikai lexeis*.<sup>36</sup>

## Interpretazioni patristiche

Alcune tra le più note interpretazioni patristiche delle due ricorrenze ‘deuteropaoliniche’ di ἐξαγοράζω sono concordi nell’attribuire al verbo lo stesso valore di “riscattare” che ha nell’epistola ai Galati:

(1) Origene, *Cat. Eph.*, 197,27-199,9 Cramer:<sup>37</sup> Nessuno di quelli che vivono soprattutto per la vita presente e di questa si

<sup>27</sup> 10,6.

<sup>28</sup> 3,42,2.

<sup>29</sup> Ed. Diels - Schramm (Berlin: Reimer, 1920) 4,61: πειρω δὲ καὶ τὴν ἔνδον οὔσαν λεῖαν <καὶ> ἐὰν ὑποζύγια τινα ἦ, παρελέσθαι, ἢ ἐξαγοράσαι ὡς ἐλάχιστου μάλιστα δύνη.

<sup>30</sup> *Crass.* 2,5.

<sup>31</sup> E.1843: ἐξωνήσατο· ἐξηγόρασεν, ἐπορίσατο.

<sup>32</sup> *Rom. Alex.*, ed. Reichmann (Meisenheim: Hain, 1963), v. 4606: Ἴνδοῖς δόξας ὀψώνια τροφὰς ἐξαγοράσαι.

<sup>33</sup> 2,21 Gautier (CFHB): προσωπεῖον ὑποδὺς ἀγάπης ἀφίκετο πρὸς αὐτὸν τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενος.

<sup>34</sup> 33,11 Grecu: ἃ καὶ πεποίηκεν, οὐχ ὡς θέλων εἰρηνικῶς καὶ εὐνοικῶς διάγειν καὶ ἡγεμονεύειν, ἀλλὰ καιρὸν ἐξαγοράζων.

<sup>35</sup> Ps.-Dicerco, *Descr. Gr.* 1,22,1-3 Müller (Paris: Didot, 1855 [rist. Hildesheim: Olms, 1965]): γράφει δ’ ἐπαινῶν αὐτοὺς καὶ οὐ λέγων τὴν ἀλήθειαν· μοιχὸς γὰρ ἀλοὺς ἀφείθη μικροῦ διαφόρου τὸν ἀδικηθέντα ἐξαγοράσας.

<sup>36</sup> Ed. Naoumides (Atene: Myrtides, 1975), 16,1: διέφθειρεν· ἐξηγόρασεν, ὑπέφθειρεν.

preoccupano e si angustiano, compera per sé – “riscatta” – il tempo, ma solo chi lo spende per ciò che è necessario e per acquistare la vita beata. “Riscattando il tempo”, che è in “giorni cattivi”, in qualche modo trasformiamo i giorni cattivi in buoni e, per così dire, facciamo sì che essi siano per noi non “giorni cattivi” del secolo presente, ma giorni buoni del secolo futuro.

(2) Giovanni Crisostomo, *Cat. Eph, l.c.*:<sup>38</sup> Il tempo non è vostro. Ora siete ospiti e pellegrini, stranieri ed estranei: non cercate onori, non cercate gloria, non cercate potere né il vostro diritto. Sopportate tutto, e in questo modo “riscattate il tempo”.

(3) Severiano, *Cat. in Eph., l.c.*:<sup>39</sup> Chi riscatta uno schiavo altrui, lo compera e ne diviene proprietario: poiché dunque il tempo presente è schiavo dei malvagi, “riscattatelo” in modo da servirvene per la vita pia.<sup>40</sup>

(4) Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe*, 1,5,70: Quo contra bene Paulus admonet dicens: *Redimentes tempus quoniam dies mali sunt. Tempus quippe redimimus, quando anteactam uitam, quam lasciuiendo perdidimus flendo reparamus.*<sup>41</sup>

Soltanto in due casi si registra nella letteratura patristica un'interpretazione diversa del passo, più simile a quella che abbiamo ritrovato nelle traduzioni oggi correnti:

---

<sup>37</sup> Altra ed.: Gregg, J.A.F. 1902 “Documents: The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians”, *The Journal of Theological Studies* 3, 27.

<sup>38</sup> Altra ed.: *Hom. Eph.* 19,1 = PG 62: 127,47-128,17.

<sup>39</sup> Altra ed.: *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften*, ed. K. Staab (Münster: Aschendorff, 1933): 311,21.

<sup>40</sup> Ved. anche, con la stessa accezione, Epifanio, *Panar.* 2,104,9-18 Holl; *Palladii Dialogus de vita S. Joannis Chrysostomi*, ed. P.R. Coleman-Norton (Cambridge: University Press, 1928): 117,2-26.

<sup>41</sup> Ed. Siniscalco 1992: 457.

(1) Clemente Alessandrino, *Paed.* 3,11,82,3: Se infatti è giusto pregare Dio in segreto nella propria stanza, ne segue che anche il prossimo, che in secondo luogo ci viene comandato di amare, dobbiamo salutarlo come salutiamo Dio e in segreto, dentro alla casa, approfittando delle circostanze.<sup>42</sup>

(2) *Apophthegmata patrum, Series alphabetica, Theodora* (PG 65: 201,13-21): L'amma Teodora interrogò il papa Teofilo, l'arcivescovo, sul significato della frase: "approfittate dell'occasione". Questi rispose: "L'espressione si riferisce al guadagno. Per esempio, se qualcuno ti fa violenza, cogli l'opportunità da questo fatto di essere umile e paziente e ne riceverai un guadagno. Così quando patisci un'infamia, cogli l'opportunità di tollerarla e ne avrai un profitto e, se qualcuno ti calunnia, ne riceverai un vantaggio con la sopportazione e la fiducia. In questo modo, tutto ciò che è avverso, se noi vogliamo, può diventare occasione di lucro".<sup>43</sup>

#### 4. Interpretazioni moderne

Giovanni Luzzi, difendendo la sua citata interpretazione: "approfittando delle opportunità", osservò che il tempo non è merce che si possa comperare, per cui l'idea inclusa nel termine originale è quella del comperare o riscattare dalle mani d'un altro, per conto proprio (forma media del verbo), non "il tempo" (ché direbbe: τὸν χρόνον), ma "l'opportunità" (τὸν καιρόν). Perciò, secondo Luzzi, si tratta di cogliere l'occasione che si presenta.<sup>44</sup> Egli però non tiene conto in questo caso della

<sup>42</sup> Bianco, M.G. (trad.) 1971 *Il protrettico. Il pedagogo* (Torino: UTET): 445.

<sup>43</sup> Coco, L. (trad.) 1997 *Deti dei Padri del deserto. Serie alfabetica* (Casale Monferrato, Piemonte): 142.

<sup>44</sup> Luzzi 1908: *l.c.*

equivalenza semantica tra χρόνος e καιρός nel greco di cui stiamo occupando.<sup>45</sup>

La classica grammatica di James Hope Moulton colloca ἔξαγοράζω nel gruppo di composti con ἐκ- aventi nel greco neotestamentario valenza locativa (letterale o metaforica) e ricorda, implicitamente approvandola, l'interpretazione del commentatore Joseph Armitage Robinson, per il quale ἔξαγοράζω significherebbe letteralmente “liberare (dai vincoli)” perfino in Ef 5,16.<sup>46</sup>

Il vocabolario dello stesso Moulton e di George Milligan esamina l'accezione di ἔξαγοράζω in Col 4,5 e in Ef 5,16 alla luce di Gal 3,13 e 4,5, escludendo quindi con ancora maggiore determinazione il significato di “accaparrarsi”, “trarre il massimo profitto”, in favore di “ricomprare” (pagando con la personale vigilanza e rinnegamento di sé) il tempo presente, che ora è usato per scopi empì e malvagi.<sup>47</sup>

Ceslas Spicq osserva anch'egli che il composto ἔξαγοράζω, oltre ad avere lo stesso senso del semplice ἀγοράζω (cioè “comprare”), vuole intendere un riscatto di liberazione (cf. Gal 5,1).<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Barr 1962: 20ss. Come osserva Best (2001: 576), καιρός nel greco del Nuovo Testamento è un vocabolo di valenza neutra, che prende il significato dal contesto.

<sup>46</sup> Moulton 1929: 308s. Il commento di Robinson (1904<sup>2</sup>) è invece criticato sia da Moule (1957, comm. a Col 4,5), sia da Best (2001: 576).

<sup>47</sup> Moulton - Milligan 1930: 220.

<sup>48</sup> Spicq 1988: 74 n. 9.



Il lessico di Zorell dà a ἐξαγοράζω nella forma media (Ef e Col) il significato di “comprare per sé”, ma non esclude il concetto del “riscattare”.<sup>49</sup>

Il *Dizionario esegetico* di Balz e Schneider (la voce è redatta da Rolf Dabelstein) riconosce in tutte e quattro le ricorrenze paoline di ἐξαγοράζω lo stesso valore di “riscattare”, individuando nell’uso del medio in Col 4,5 e in Ef 5,16 l’influsso della tradizione sapienziale. Diversamente da Dn 2,8, osserva Dabelstein, qui il senso non è “guadagnare tempo per sé stessi”, bensì “riscattare” il tempo sfruttando tutte le possibilità a disposizione, e ciò nel duplice significato di καιρός: lasso di tempo limitato (come in 1 Cor 7,29) e momento decisivo (come in Rm 13,11). L’esortazione è a non lasciar passare il tempo concesso da Dio prima della fine del mondo senza sfruttare le possibilità che si offrono. Su questo punto Col 4,5 è determinato dalla motivazione e dall’obiettivo di conquistare gli estranei, mentre il monito più generico di Ef 5,16 è motivato dal tempo della fine, che è pericoloso e satanico (cf. 6,12s.16).<sup>50</sup>

La terza edizione inglese del dizionario di Walter Bauer, curata da F.W. Danker,<sup>51</sup> registra i due usi non cristiani più noti (“comprare” in Polibio e Plutarco; “riscattare” in Diodoro Siculo) e indica gli usi estensivi del termine nel *corpus* paolino: (1) “liberare” (Gal 3,13; 4,5); (2) “guadagnare” qualcosa, specialmente un’occasione o un’opportunità (Col 4,5; Ef 5,16), cioè trarre il massimo guadagno dall’occasione che è data (in Col

<sup>49</sup> Zorell (1990<sup>4</sup>: 450s.): “Quovis pretio dato, etiam temporalium rerum dispendio, tempus sibi liberum facere ad serviendum Deo, aliis verbis: omnia facere et pati, ne tempus salutis tam opportunum et manibus elabatur”.

<sup>50</sup> R. Dabelstein in Balz - Schneider 1995: 1237s., s.v. Segnaliamo che, nella redazione della voce citata, anziché di ‘medio’ del verbo si parla erroneamente di ‘imperativo’.

<sup>51</sup> Danker 2000: s.v.

per evangelizzare, in Ef per evitare tutto ciò che interferisce con la comprensione della volontà di Dio). Prende quindi in considerazione le diverse sfumature di significato in Eraclide Periegeta e nel *Martirio di Policarpo* per invitare a una rilettura di Col ed Ef, anche alla luce di 1 Cor 7,29-32,<sup>52</sup> in una diversa prospettiva.

Ernest Best, infine, nel suo commentario considera fuori luogo l’accezione di “riscattare”, poiché – egli osserva – si possono riscattare persone, non oggetti o categorie. Vengono quindi ricordate, ma per essere scartate, le accezioni individuate nei citati luoghi paolinici di Gal 3,13 e 4,5, nel passo veterotestamentario di Dn 2,8, anche questo già ricordato, e nella ricorrenza di ἐξαγοράζω nel *Martirio di Policarpo*, 2,3. Best non riporta il testo greco di quest’ultimo passo, limitandosi a darne l’interpretazione: “acquistando la vita eterna”. Ma nella lezione più probabile il passo di *Mart. Pol.* 2,3 dice:

Προσέχοντες τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι τῶν κοσμικῶν κατεφρόνουν βασάνων, διὰ μιᾶς ὥρας τὴν αἰώνιον κόλασιν ἐξαγοραζόμενοι.

Rivolgendosi alla grazia del Cristo, disprezzavano le torture terrene, per mezzo di una sola ora risparmiandosi l’eterno castigo.

Best si dichiara incerto sul valore da attribuire al verbo, se un valore semantico pieno (“comprare da”), o una mera intensificazione del significato della radice verbale: la sua conclusione rimane alla fine indeterminata.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> “Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d’ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l’avessero”, ecc.

<sup>53</sup> Best 2001: 577: “Si può dunque interpretare l’espressione in senso generico, quale indicazione che i credenti devono impiegare il proprio

## 5. Osservazioni conclusive

Un bilancio del materiale che abbiamo passato sommariamente in rassegna induce a riconsiderare le traduzioni italiane correnti e a riservare maggiore attenzione all'interpretazione elaborata dai padri della Chiesa, presupposta dai primi traduttori latini e dalla Vulgata e fatta propria dal Manzoni attraverso il personaggio del cardinale Borromeo.

L'autore della lettera agli Efesini esorta i destinatari a dare un valore nuovo al tempo che è stato loro donato, e per fare ciò essi devono letteralmente liberarlo dai vincoli in cui esso si trova a causa della degradazione del mondo circostante. Infatti la citata riflessione linguistica di Robinson e Moulton, che rileva la valenza locativa (anche se spesso metaforica) connessa al prefisso  $\acute{\epsilon}\kappa$ - in tutti i verbi composti del greco neotestamentario, dà un contributo determinante al chiarimento dei termini del problema.

L'implicazione teologica che ne deriva esula certamente dal compito circoscritto che ci siamo prefissi. Ma un'eco e una risposta eloquente alla problematica sottesa al testo paolinico credo si possa trovare nella meditazione di un lontano successore di Federigo Borromeo sulla cattedra episcopale ambrosiana. Il cardinale Carlo Maria Martini, uomo della nostra epoca, ma vicino agli spiriti di ogni età per levatura morale e culturale, così riprende – forse inconsapevolmente, ma non per questo con minore profondità speculativa – il filo della riflessione che abbiamo visto dipanarsi lungo l'arco dei secoli:<sup>54</sup>

Quando io ti rendo disponibile il tempo che mi affidi  
e lo arrischio per venire in soccorso

---

tempo in modo saggio. Il suo utilizzo dovrebbe essere disciplinato; non bisogna perdere le opportunità di compiere il bene”.

<sup>54</sup> Martini 1992: 107s.

della mancanza del mio fratello,  
io so che il mio tempo si arricchisce  
fino a cento volte, fin d'ora [...]  
Scopro che il mio tempo perduto  
fu per te il tempo dell'attesa  
e il tempo insperabilmente ritrovato  
è subito il tempo della festa.



## 12. PER UN'ANALISI LETTERARIA DI 2 TIM 4,1-8

È stato osservato che nessun testo può essere interpretato se non secondo le leggi sue proprie, che si aggiungono a quelle della grammatica e della logica.<sup>1</sup> Tali leggi, che determinano l'organizzazione dei testi, sono quelle pertinenti all'area della tecnica letteraria, e richiedono di essere individuate ed esplorate anche con gli strumenti messi a disposizione dall'analisi retorica, la quale permette di conseguire risultati utili non solo nell'ambito della produzione letteraria profana, che dalla tecnica retorica è tradizionalmente guidata e condizionata, ma altresì nelle indagini sugli scritti dell'Antico e del Nuovo Testamento.<sup>2</sup> Nel caso dei testi biblici le linee direttrici seguite dalla moderna ricerca hanno messo in luce la funzione strumentale svolta dalla elaborazione formale, per esempio al servizio della mnemotecnica e della didattica nella stesura dei libri poetici e sapienziali dell'Antico Testamento, o al servizio della catechesi e della predicazione nei testi neotestamentari. D'altronde, poiché l'arte retorica si configura come una forma di comunicazione finalizzata a uno scopo, ne consegue che tutti i sistemi religiosi devono essere connessi con l'esercizio della retorica.<sup>3</sup>

Da questo principio non può certamente prescindere l'esame degli scritti che costituiscono il *corpus* paolino del Nuovo Testamento. Gli studi dedicati alle strutture formali

---

<sup>1</sup> P. Beauchamp in Meynet 1992: 8.

<sup>2</sup> Meynet 1992 è un'utile introduzione a questo tipo di approccio letterario alle Scritture. A disposizione del lettore italiano vi sono anche alcune applicazioni sperimentate dallo stesso Meynet (1994, 1995, 1996). Alcuni testi di riferimento in lingua inglese: Kennedy 1980, 1984; Mack 1990; Warner 1990. Il progredire delle ricerche specialistiche in questa direzione è documentato dagli aggiornamenti bibliografici registrati in apposita rubrica dal periodico spagnolo *Filología Neotestamentaria*.

<sup>3</sup> Kennedy 1984: 157-160.

delle epistole (autentiche e pseudoepigrafe) di Paolo hanno confermato quanto era già noto per via induttiva, cioè che esse furono redatte anche in funzione della lettura ad alta voce in vista di una fruizione comunitaria di tali testi.<sup>4</sup> Sono state inoltre formulate osservazioni e ipotesi stimolanti in merito all'impiego delle tecniche compositive da parte di Paolo e degli altri autori che hanno utilizzato il suo nome o i suoi materiali per elaborare testi nuovi.<sup>5</sup> Non è sempre facile, però, stabilire un punto fermo in merito alla matrice letteraria della tecnica adottata dallo scrittore: la formazione semitica dell'apostolo interagisce o non con la lingua e gli stilemi da lui adoperati? Il pubblico, che utilizzò questi testi nei decenni che dovettero essere decisivi per la formazione dei testi stessi e per la formazione della tradizione che li ha fatti giungere a noi, fino a che punto era omologo – per cultura, sensibilità, preparazione letteraria – ai destinatari che l'autore aveva in mente e ai quali rivolgeva le proprie argomentazioni? Risposte unitarie e univoche a queste e ad altre domande, tendenti a sceverare nelle tecniche argomentative presenti nel *corpus* paolino l'elemento semitico da quello ellenistico, non sembrano attualmente realistiche: perciò l'unica via percorribile rimane quella delle analisi settoriali, aventi lo scopo di esaminare volta per volta un segmento determinato di testo al fine di riconoscere dall'interno il metodo compositivo e, se possibile, individuarne i meccanismi.

---

<sup>4</sup> Ved. Conca 1999: 107-118 e n. 32, che rinvia alla bibliografia sull'argomento (in particolare N. Turner in Moulton 4, 1976: 83).

<sup>5</sup> La bibliografia è molto ricca e non è agevole riportarla qui per esteso o anche solo in forma selettiva. Mi limito a segnalare tre monografie che riportano con ampiezza la letteratura anteriore sulla critica letteraria all'epistolario di Paolo: Güting - Mealand 1998; Harvey 1998; Anderson 1999.

In questa prospettiva desidero riproporre all'attenzione mia e del lettore uno dei passi più noti del Nuovo Testamento, che in ogni tempo è stato oggetto di studio ma che, come spesso accade ai testi molto frequentati, può dire ancora qualcosa a quanti vogliono indagare la natura e le caratteristiche dello scritto che lo contiene e gli intenti dell'autore, lasciando nello stesso tempo intravedere ancora alcuni interrogativi sotto la superficie apparentemente limpida di una forma letteraria trasparente e accattivante.<sup>6</sup>

## 2 Tim 4,1-8

Διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζώντας καὶ νεκρούς, καὶ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ·	1
κήρυξον τὸν λόγον, ἐπίστηθι εὐκαίρως ἀκαίρως, ἔλεγξον, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ καὶ διδαχῇ.	2
ἔσται γὰρ καιρός, ὅτε τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας ἑαυτοῖς ἐπισωρεύσουσιν διδασκάλους κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν, καὶ ἀπὸ μὲν τῆς ἀληθείας	3
τὴν ἀκοήν ἀποστρέψουσιν,	4

<sup>6</sup> Ved. in particolare (oltre ai contributi che citeremo più avanti) Robinson 1998.



ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται.	
Σὺ δὲ νῆφε ἐν πᾶσιν,	5
κακοπάθησον,	
ἔργον ποιήσον εὐαγγελιστοῦ,	
τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον·	
ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι	6
καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν·	
τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι,	7
τὸν δρόμον τετέλεκα,	
τὴν πίστιν τετήρηκα·	
λοιπὸν ἀπόκειται μοι	8
ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος,	
ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος	
ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ,	
ὁ δίκαιος κριτής,	
οὐ μόνον δὲ ἐμοί,	
ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι	
τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ.	

Il brano è qui presentato in un'articolazione per brevi *cola* che tiene conto della scansione formale del testo attraverso paromoiosi, assonanze, parallelismi e clausole ritmiche. Anche se si tratta di un'articolazione ipotetica, intende riproporre il tipo di lettura cui erano destinati i testi di questo genere nelle fasi iniziali della loro tradizione, cioè nei primi decenni del II secolo, allorché le lettere 'pastorali' videro la luce, probabilmente a Efeso o in altra località costiera dell'Asia Minore. È vero che i resti di manoscritti neotestamentari papiracei del II e del III secolo, così come i grandi onciali pergamenacei del IV, non attestano direttamente una simile disposizione del testo, per cui è difficile sperare di trovare per tale disposizione un obiettivo riscontro; ma non dobbiamo dimenticare che le indagini intorno alla preistoria del *Codex Bezae Cantabrigiensis*,

contenente il cosiddetto testo 'occidentale' dei vangeli e degli Atti, hanno permesso di postulare – in modo a mio parere convincente – il ricorso a una presentazione del testo scritturale in brevi linee di lunghezza variabile, modellate dal senso e destinate alla lettura e alla fruizione letteraria: un uso che per evidenti ragioni economiche non fu ampiamente diffuso, se non per esigenze pratiche (codici bilingui, la Bibbia esaplare di Origene), ma che ha lasciato traccia sicura nel più tardo codice di Beza.<sup>7</sup>

Ciò premesso, rileviamo la struttura letteraria del brano in esame. Assumendo quale criterio guida il ricorso agli *exempla* da parte dell'autore, notiamo l'articolazione seguente:

- (a) vv. 1-2: esortazione a compiere buone azioni;
- (b) vv. 3-4: *exemplum* negativo di apostati e cattivi maestri;
- (c) v. 5: nuova esortazione;
- (d) vv. 6-8: *exemplum* positivo di Paolo.

L'autore opera dunque una giustapposizione di esempi negativi e positivi, così come ha già fatto poco prima nella stessa lettera (3,1-11). Nell'economia della composizione le due giustapposizioni rappresentano l'apertura e la chiusura dell'intera sezione 3,1-4,8, dedicata alla rievocazione della vita esemplare di Paolo in funzione dell'attesa apocalittica (3,1 ἐν ἑσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποί; 4,3 ἔσται γὰρ καιρός, ὅτε...). Il quadro raffigurato nel brano, come avviene spesso nelle pastorali, riproduce attraverso personalizzazioni il contrasto tra forze diverse (ortodossia, eterodossia e apostasia; ideale del cristiano e figura del perfetto pastore): in questo passo le personificazioni sono, nell'ordine, Timoteo, i futuri apostati e Paolo.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Ved. Parker 1999: 73-96; J.-M. Marconot in Parker - Amphoux 1996: 65-73.

<sup>8</sup> Fiore 1986: 21 e n. 63.

L'esame della struttura letteraria del brano mette in evidenza un problema compositivo, per il quale sono state proposte soluzioni diverse: i vv. 6-8, letterariamente evidenziati e isolati dall'autore, in che relazione si pongono rispetto al contesto? Qualcuno ha creduto di potervi riconoscere una microunità letteraria anteriore e di poterne attribuire la paternità all'apostolo.<sup>9</sup> Altri hanno collegato 4,6-8 a 2,13, là dove si spezza all'improvviso una sequenza di *cola* dedicati alla perseveranza nella fede sul modello di Paolo: il che ha indotto a riconoscere in 2 Tim 2,14-4,5 un preesistente testo parenetico in forma epistolare a impronta prevalentemente didascalica.<sup>10</sup> A me sembra però che l'esame della struttura letteraria suggerisca l'ipotesi dell'originaria unità della composizione piuttosto che quella di una qualsiasi stratificazione. Il personaggio Timoteo è esortato a compiere la sua opera di evangelizzatore e di pastore, perché (γάρ, v. 3) sono in arrivo apostasie ed eresie; di nuovo è esortato a compiere la sua opera, perché (γάρ, v. 6) il personaggio Paolo sta per uscire di scena: si tratta di una tecnica già esibita a 3,10-14. L'unitarietà del passo è inoltre confermata da due segnali lessicali che indicano i limiti della pericope: κρίνειν, v. 1 – κριτής, v. 8; ἐπιφάνεια, v. 1 – *id.*, v. 8. All'interno di questo segmento testuale l'unità di intenti che ha ispirato lo scritto è resa ancor più evidente dal rilevamento di molteplici indizi (scelte lessicali, riecheggiameti formali, rinvii interni ed esterni al testo) che aiutano a riconoscere l'impegno compositivo dell'autore e che qui di seguito noteremo. Al termine della rassegna, e alla luce di questa, formuleremo alcune osservazioni, seguite da una proposta di interpretazione complessiva.

<sup>9</sup> O. Michel in *GLNT* 12: 876, s.v. σπένδομαι.

<sup>10</sup> Marcheselli-Casale 1995: 781.

v. 1. διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς. Riprende e fonde due formule note (ved. rispettivamente 1 Tim 5,21; 1 Pt 4,5 *et al.*) con lo scopo di conferire rilievo e solennità all'ammaestramento e all'esortazione che seguono.<sup>11</sup> Ma la presenza del vocabolo κρίνειν nella seconda formula inserisce ancora meglio il brano che sta per iniziare – e che si concluderà, come abbiamo già osservato, col richiamo al κριτής – nella fisionomia letteraria che caratterizza il *corpus* delle pastorali, contraddistinto da vocaboli connotanti la critica, la condanna, la priorità.<sup>12</sup>

– διαμαρτύρομαι... καὶ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ. Non credo sia necessario rilevare in questo versetto un cambiamento nel costrutto del verbo διαμαρτύρομαι (prima con ἐνώπιον e il genitivo, poi con l'accusativo).<sup>13</sup> Nonostante il verbo abbia nella lingua dei Settanta varie accezioni, a me sembra che l'autore abbia voluto riecheggiare qui un modo di dire (διαμαρτύρομαι... τὸν τε οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν: “chiamo a testimoni il cielo e la terra”) formulare nel Deuteronomio (4,26; 8,19; 30,19; 31,28) e un costrutto con l'accusativo ricorrente anche altrove (Gdt 7,28; Ger 39,10,44).

Non prenderemo qui in esame la proposta di considerare καὶ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ come un'endiadi (“la manifestazione del suo regno”), perché

<sup>11</sup> Lo stesso espediente è in At 10,42; 1 Pt 4,5 (ved. Jeremias - Strathmann 1973: *ad loc.*).

<sup>12</sup> Cf. 1 Tim 3,6; 5,12.21.24 e ved. Fiore (1986: 15 e n. 34, con un elenco delle ricorrenze).

<sup>13</sup> Spicq 1969: 798.

l'iterazione del pronome non mi sembra che conforti tale tesi.<sup>14</sup>

Quanto al sostantivo ἐπιφάνεια, che abbiamo già notato per la sua funzione di 'segnale' compositivo, è appena il caso di ricordare che fa parte del lessico proprio delle pastorali, nelle quali ricorre cinque volte in luogo dell'altrimenti più comune παρουσία (ved. specialmente 1 Tim 6,14; Tit 2,13). La sostituzione non è casuale, né appare dovuta alla diversità delle mani (παρουσία manca nelle pastorali, mentre ἐπιφάνεια è esclusivo di queste, con l'unica eccezione di 2 Ts 2,8, dove però ha un significato diverso ed è abbinato appunto a παρουσία): si tratta di una scelta consonante col genere letterario parenetico che è proprio di queste, un genere caratterizzato appunto da terminologia connessa con la dimostrazione, la manifestazione e la testimonianza.<sup>15</sup>

**v. 2. κήρυξον – παρακάλεσον.** La sequenza dei cinque imperativi, con gli artifici fonici che ne derivano, fa parte del repertorio di elementi che maggiormente contraddistinguono lo stile parenetico delle pastorali.<sup>16</sup> L'ammaestramento e l'esortazione in questo corpus sono strettamente collegati (ved. 1 Tim 4,13; 6,2; Tit 2,15), e non di rado la forma imperativa serve a evidenziare il ruolo attribuito all'istruzione nel quadro complessivo tratteggiato dall'autore.<sup>17</sup> È importante rilevare qui – anche come ulteriore indizio dell'impegno compositivo di chi scrisse queste lettere – la corrispondenza tra il presente versetto e le anticipazioni che si leggono a 1 Tim 2,7 e soprattutto a 2 Tim 1,11: (διὰ τοῦ εὐαγγελίου) εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κήρυξ

<sup>14</sup> La proposta è in Blass - Debrunner 1997: § 442<sup>29</sup>.

<sup>15</sup> Fiore 1986: 15 e n. 35, con un elenco dei termini afferenti a tale area semantica.

<sup>16</sup> Fiore 1986: 17 e n. 42.

<sup>17</sup> Fiore 1986: 15s. e n. 36.

καὶ ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος, dove i tre sostantivi κήρυξ, ἀπόστολος e διδάσκαλος preannunciano, nella stessa sequenza, le attività richieste al discepolo con la serie di imperativi nella pericope che stiamo analizzando.

– κήρυξον τὸν λόγον. Il primo imperativo della serie fa riferimento alla proclamazione della parola: τὸν λόγον è adoperato assolutamente come in 1 Ts 1,6; Gal 6,6, scritti autentici di Paolo, mentre altrove nelle pastorali (2 Tim 2,9.15) è accompagnato da un genitivo epesegetico. Non è escluso che il verbo κηρύσσω voglia indicare il contrasto tra la proclamazione coraggiosa ad alta voce da parte del vescovo cristiano e il subdolo e suadente sussurro dei falsi maestri che si insinuano nelle case e nelle anime delle donnicciole (2 Tim 3,6).<sup>18</sup>

– ἐπίστηθι. Tipico del linguaggio del terzo evangelista (dieci ricorrenze in Lc/At), appare una volta in 1 Ts 5,3 e due volte in questo passo (vv. 2.6). Il significato fondamentale (“stare diritto sopra qc.”) nei diversi testi appare sfaccettato, con accezioni non riconducibili a unità, che vanno dall’“incombere” allo “stare all’erta”. Credo che un aiuto all’interpretazione del passo presente possa venire da Ger 26,14 LXX, dove l’esortazione a proclamare l’oracolo profetico è espressa con i due imperativi ἐπίστηθι καὶ ἐτοίμασον (“sta’ all’erta e preparati!”), evidentemente tenuti presenti dall’autore delle pastorali: come all’antico profeta del tempo di Nabuccodonosor, così al vescovo nell’età delle persecuzioni è chiesto di vegliare e di tenersi pronto a compiere in ogni circostanza la sua opera di araldo del Signore.

– εὐκαίρως ἀκαίρως. Per esprimere la concitazione che contraddistingue i momenti drammatici da lui prefigurati (la conferma verrà al versetto seguente con il ricorso

<sup>18</sup> Spicq 1969: 799.

all'espressione apocalittica ἔσται... καιρός)<sup>19</sup> l'autore ricorre a un ossimoro abbinato a un asindeto, producendo un movimento stilistico vicino al latino (cf. ad es. *volens nolens*).<sup>20</sup> I due avverbi sono entrambi usati, ma separatamente, dal traduttore greco del *Siracide* (18,22; 32,4). È stato osservato che il primo dei due richiama l'accezione tecnica, propria dell'arte retorica, del termine εὐκαιρία.<sup>21</sup>

– ἔλεγξον, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον. Ripropone una sintesi del repertorio lessicale tipico della parenesi, utilizzato lungo l'intero arco delle pastorali (ved. 1 Tim 1,3.18; 2,1; 5,1.20; 6,3.13; 2 Tim 3,16). L'abbinamento del secondo verbo col terzo può essere reso con un ossimoro ("condanna e conforta") sulla base del confronto con 2 Cor 2,6-8 (ἐπιτιμία vs. παρακαλέσαι), per cui ἔλεγξον andrà inteso come *vox media* preparatoria ("metti le cose in chiaro").

**v. 3.** τῆς ὑγιαίνουσης διδασκαλίας. Da qui al v. 8 è esibita una serie ininterrotta di immagini metaforiche, frequenti nelle pastorali conformemente alla tradizione del genere parenetico.<sup>22</sup> Al linguaggio metaforico appartengono le forme verbali κνηθόμενοι ed ἐπισωρεύουσιν al v. 3, σπένδομαι al v. 6 e la tessitura dei vv. 6-8. La metafora della "sana dottrina", ignota all'epistolario paolino autentico, nelle pastorali è ricorrente: ved. 1 Tim 1,10; 6,3; 2 Tim 1,13; Tit 1,9.13; 2,1.2.8. Anche da questo punto di vista il *corpus* si configura come un 'sistema' in sé concluso.

<sup>19</sup> Non credo che l'espressione del v. 3 possa essere rubricata esclusivamente come un'eco del genere apocalittico giudaico: "tempo verrà" è in ogni epoca un modo di dire troppo comune per lasciarsi attribuire un'etichetta determinata. Passi virgiliani sono ad esempio citati in Wettstein 1752: 365.

<sup>20</sup> Spicq 1988: 692; id. 1969: 799.

<sup>21</sup> Spicq 1969: 799.

<sup>22</sup> Fiore 1986: 13s. n. 26.

– κατὰ τὰς ἰδίᾳς ἐπιθυμίας. Il costrutto è identico a 2 Pt 3,3 (κατὰ τὰς ἰδίᾳς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι), e la stessa *iunctura* si ritrova in Gc 1,14 (πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίᾳς ἐπιθυμίας), ma la pregnanza della parola ἐπιθυμία è meglio rivelata dai qualificativi che l'accompagnano negli altri luoghi delle pastorali (ἀνοήτους καὶ βλαβεράς in 1 Tim 6,9; νεωτερικάς in 2 Tim 2,22; ποικίλαις *ibid.* 3,6; κοσμικάς in Tit 2,12).

– ἐπισωρεύουσιν. Questo *hapax legomenon*, ignoto sia ai Settanta che al Nuovo Testamento (ma si registrano due casi in Simmaco), secondo Lock suggerisce l'immagine di una folla confusa di maestri, i quali costituiscono un fardello troppo gravoso.<sup>23</sup> L'autore ha in mente una situazione simile a quella descritta in At 20,29s.,<sup>24</sup> da lui già presupposta a 2 Tim 3,6, dove è usata la forma semplice del verbo (σεσωρευμένα) con riferimento alle donnicciole gravate da molteplici peccati: si tratta dunque di una *variatio* a distanza.

– κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν. Anche questo verbo costituisce un *hapax* nel linguaggio dell'Antico come del Nuovo to, ma la metafora è nota alla letteratura ellenistica: Wettstein registra nel commento *ad loc.* esempi tratti da Seneca, Plutarco e Luciano.<sup>25</sup> Che l'autore concentri in questo versetto, dedicato alle dottrine aliene, due scelte lessicali estranee alla tradizione scritturale mi sembra non casuale.

---

<sup>23</sup> Lock 1924: 111.113. Il commento del reverendo Walter Lock, professore di teologia nell'università di Oxford e canonico di Christ Church, nonostante il tempo trascorso rimane a mio parere uno dei contributi più originali e penetranti all'esegesi delle pastorali.

<sup>24</sup> “Io so che dopo la mia partenza entreranno fra voi lupi rapaci, che non risparmianno il gregge; perfino di mezzo a voi sorgeranno alcuni a insegnare dottrine perverse per attirare discepoli dietro di sé”.

<sup>25</sup> Ved. anche Spicq 1969: 801.



**v. 4.** ἀπό... τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψουσιν. Il concetto ritorna con parole simili in Tit 1,14 (ἀνθρώπων ἀποστρεφόμενων τὴν ἀλήθειαν), con un mutamento del costrutto sintattico e dell'artificio formale che sottolinea l'enunciato: là è un'allitterazione, qui l'allitterazione è rafforzata dalla ripetizione della preposizione ἀπό in vista della contrapposizione col successivo ἐπί.

– ἐπί... τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται. Nel Nuovo Testamento il verbo è proprio delle pastorali, con un'accezione spregiativa che affiora non soltanto qui (ved. 1 Tim 1,6 ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν). La stessa accezione spregiativa è stata notata da Lock (1924, *ad loc.*) nell'uso dell'articolo prima di μύθους, ma tale scelta a me sembra determinata piuttosto dalla strutturazione della frase, che qui richiedeva una rispondenza simmetrica a τῆς ἀληθείας. La contrapposizione formulata in questo versetto, letterariamente elaborata, esprime l'antitesi tra l'insegnamento ortodosso di Paolo e dei suoi discepoli e le dottrine eterodosse degli altri. La stessa antitesi tra ἀλήθεια e μῦθοι è in 2 Pt 1,12-16. Ciò ha indotto alcuni esegeti a vedere in questo passo e in quello un'allusione ai miti gnostici: ma si tratta di un motivo comune nella tradizione ellenica e perciò appartenente anche alla prassi scolastica.<sup>26</sup>

**v. 5.** σὺ δὲ νῆφε ἐν πᾶσιν. Nella tecnica persuasiva delle pastorali l'antitesi è senza dubbio l'espedito usato con maggiore frequenza.<sup>27</sup> Quella che rileviamo qui si trova in sequenza con le antitesi di 3,10 e 3,14. L'interpretazione del verbo νήφω, ignoto ai Settanta, ha dato sempre luogo a una sfumatura di

<sup>26</sup> Ved. ad es. Tucidide, 1,21,1 ἀληθέστερον... μυθῶδες; Platone, *Tim.* 26e μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον, ecc. Spicq 1994: 205, opportunamente richiama a tale proposito la definizione data da *Suid. Lex.*, s.v. μῦθος: λόγος ψευδῆς εἰκονίζων τὴν ἀλήθειαν.

<sup>27</sup> Fiore 1986: 13 e n. 21.

incertezza, pur essendo chiaro il senso generale.<sup>28</sup> La *Vetus latina* rende con *sobrius esto*, con maggiore aderenza al significato primo del verbo; la Vulgata invece con *vigila* (ma in quattro delle cinque altre ricorrenze del verbo – due in 1 Ts e tre in 1 Pt – il latino rende sempre con *sobrium esse*). Gli interpreti e gli esegeti posteriori si sono divisi allo stesso modo. È evidente che l'interpretazione più letterale è preferita da chi vuol dare il dovuto rilievo all'antitesi presente nel testo e quindi oppone la sobrietà richiesta dall'autore all'ebbrezza che coglie chi segue le chiacchiere dei falsi maestri; l'interpretazione traslata è scelta invece da chi colloca questa esortazione non in antitesi con quanto precede immediatamente, ma in parallelo con la serie di esortazioni del v. 2, che presuppongono appunto la vigilanza. Anche in questo caso l'analisi formale può dare un'indicazione utile, che è a favore dell'interpretazione letterale: dal momento che la struttura retorica del passo richiede un collegamento logico tra le esortazioni del v. 2 e la formula profetica del v. 3a, è molto probabile che il quadro di ebbrietà dipinto nei vv. 3b-4 e l'invito alla sobrietà del v. 5 richiedano a loro volta di essere collegati tra loro per contrasto.

– *κακοπάθησον*. È interpretato di solito nel significato etimologico, anche alla luce di 2 Tim 1,8 (*συγκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ κατὰ δύναμιν θεοῦ*) e 2,9 (*κακοπαθῶ μέχρι δεσμῶν ὡς κακοῦργος*); ma è stato ricordato<sup>29</sup> l'uso del sostantivo *κακοπαθία* in alcune iscrizioni con riferimento alle difficoltà incontrate da magistrati nell'esercizio delle loro funzioni, il che porta a collegare più strettamente questo imperativo ai successivi e ad intendere: “adempi al tuo incarico nonostante le difficoltà”.

<sup>28</sup> È un motivo noto anche al di fuori del Nuovo Testamento, in ambiente sia cristiano (a partire da Ignazio di Antiochia, *Polyc.* 2 νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής), sia pagano (Marco Aurelio 1,16).

<sup>29</sup> Spicq 1988: 817.

- τὴν διακονίαν σου πληροφορήσον. Cf. At 12,35 πληρώσαντες τὴν διακονίαν; 20,24 ὡς τελειώσω... τὴν διακονίαν. Poiché la διακονία qui prospettata non è ufficiale e la frase costituisce una sintesi dell'ammaestramento contenuto nella lettera piuttosto che una nuova esortazione, anche il vocabolo εὐαγγελιστοῦ che precede nello stesso versetto non ha l'accezione tecnica ('evangelista') che presenta in At 21,8 e in Ef 4,11: al destinatario è richiesto di compiere l'opera di chi ha da annunciare una buona notizia e non miti o genealogie.<sup>30</sup>

**v. 6. σπένδομαι.** La metafora dell'offerta totale di sé è di matrice paolina (Fil 2,17 σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ), ma l'immagine è frequente nella letteratura del tempo, non soltanto cristiana (Ignazio di Antiochia, *Rom.* 2; *1 Clem.* 44,2), ma anche pagana (Tacito, *Ann.* 15,64; 16,35), con riferimento a un gesto rituale e simbolico di libagione in punto di morte.

- ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν. Il sostantivo ἀνάλυσις, ignoto anche ai papiri, rappresenta un *hapax* nel greco biblico. L'esame delle molteplici ricorrenze del corrispondente verbo ἀναλύω nella letteratura coeva, cristiana e non, lascia aperte varie possibilità di interpretazione: "dipartita", "liberazione", "ritorno" (per quest'ultima accezione in particolare ved. Lc 12,36). Anche i primi interpreti latini manifestano incertezza tra *deversio* (Tertulliano), *assumptio* (Cipriano), *solutio* (*Vetus latina*, Ambrosiaster), *resolutio* (Vulgata, Agostino). Il problema fu messo a fuoco da Origene (*Hom. Num.* 24): "Audi eum [scil. Paulum] in aliis dicentem: 'Iam enim ego immolor, et tempus resolutionis - vel, ut in graecis codicibus legimus: reversionis - meae instat'".<sup>31</sup> Alcuni esegeti moderni

<sup>30</sup> Diversamente Spicq 1988: 661.

<sup>31</sup> Metzger 1963: 91. Io credo che non si tratti della testimonianza di una variante di ἀναλύσεως altrimenti sconosciuta: probabilmente Origene nel

hanno riconosciuto nel vocabolo ἀνάλυσις un riferimento metaforico al gesto del soldato che toglie le tende, altri al navigante che molla gli ormeggi e scioglie le vele. Il contesto letterario formato da queste parole e da quelle immediatamente successive (ved. oltre) suggerisce l'idea del "congedo", connessa con la metafora militare.

**v. 7.** τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι. L'autore ha già utilizzato altrove la stessa immagine (1 Tim 6,12 ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως), che di per sé può essere intesa sia in senso sportivo che in senso militare, dal momento che i καλοὶ ἀγῶνες ricordati nelle testimonianze epigrafiche e letterarie sono imprese sia agonistiche che belliche.<sup>32</sup> L'immagine successiva è esplicitamente di tipo atletico, e ciò può indurre a rubricare l'intero passo nel ricco repertorio di metafore di questo tipo, che caratterizzano non solo l'epistolario paolino, ma anche gran parte della letteratura parenetica profana.<sup>33</sup> Tuttavia il confronto con la struttura letteraria di un passo parallelo a questo, e contenuto nella stessa lettera, suggerisce un'interpretazione diversa. In 2 Tim 2,4s. si legge: οὐδεὶς στρατευόμενος ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις, ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ· ἐὰν δὲ καὶ ἀθλῆ τις, οὐ στεφανοῦται ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ. A me sembra che l'autore in entrambi i passi voglia servirsi di una coppia di immagini, la prima militare e la seconda sportiva, e che pertanto nel brano che stiamo esaminando il καλὸς ἀγὼν, preannunciato dalla parola ἀνάλυσις del versetto precedente nell'accezione che abbiamo ricordato, sia il "buon combattimento" di un bravo soldato.

---

perduto testo greco dava prima la sua interpretazione del termine e poi, nell'inciso, il termine tale e quale.

<sup>32</sup> Ved. Tucidide, 7,56.59; Euripide, *Alc.* 648; Aristofane, *Ach.* 488.

<sup>33</sup> Ved. 1 Cor 9,24; Fil 3,14; Col 3,15. Per gli esempi in Isocrate, Seneca, Plutarco e lo Ps.-Socrate ved. Fiore 1986 (bibl. a p. 206 n. 46).

– τὸν δρόμον τετέλεκα. Questa metafora è riferita senza ambiguità alla sfera sportiva, e il parallelo più immediato ed evidente, tra i molti che si possono allegare traendoli dalla letteratura neotestamentaria, è con At 20,24 (ὡς τελειώσω τὸν δρόμον μου καὶ τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον), che l'autore di 2 Tim dovè tenere presente non solo per l'enunciato, ma anche per la sua collocazione: infatti At 20,24 fa parte del discorso di addio agli anziani di Efeso, un testo che vediamo ricorrente nella funzione di modello o di fonte del presente passo. Non va in ogni caso sottovalutata la presenza di un'eco letteraria di più antica tradizione, che Wettstein rilevò nel suo commentario, citando passi di Omero e di Virgilio.<sup>34</sup>

– τὴν πίστιν τετήρηκα. Allude, in sintonia con le metafore precedenti, al mantenimento della parola data e alla fedeltà all'impegno preso:<sup>35</sup> il valore non teologico ma militare e contrattuale da dare al vocabolo πίστις in unione col verbo τηρεῖν è illustrato dagli esempi di epoca ellenistici proposti da Wettstein nel suo commento.<sup>36</sup> L'idea di custodire e conservare un valore è un elemento ricorrente nelle pastorali (ved. 1 Tim 5,21; 2 Tim 1,12.14), nelle quali prevale su qualunque nuovo insegnamento.<sup>37</sup>

La paromoiosi è, insieme all'anafora, all'epifora e al *parallelismus membrorum*, uno degli effetti fonici normalmente usati nelle pastorali<sup>38</sup> (un altro esempio significativo è 1 Tim 5,10: εἰ

<sup>34</sup> Il. 23,73 ὅτε δὴ πύματον τέλεον δρόμον ὠκέες ἵπποι; Aen. 4,653 Vixi et quem dederat cursum Fortuna peregi.

<sup>35</sup> Ved. Spicq 1994: 391; id. 1969: 805s., con bibliografia.

<sup>36</sup> Polibio, 7,12 διὰ τὸ τετηρηκέναι τούτου τὴν πρὸς αὐτὸν πίστιν; 10,37 τηρεῖν τὴν πίστιν κατὰ τὸν ὄρκον; Giuseppe Flavio, Bell. 2,8,2 μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίστιν; 6,6,2 καταφυγοῦσι πίστεις ἐτήρησα.

<sup>37</sup> Fiore 1986: 16 e n. 37.

<sup>38</sup> Fiore 1986: 12 e n. 13.

ἐτεκνοτρόφησεν, εἰ ἐξενοδόχησεν, εἰ ἀγίων πόδας ἔνιψεν, εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν, εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπηκολούθησεν). La sua funzione nel passo che stiamo esaminando è duplice: da un lato segnala il passaggio chiave del brano e il punto più alto dell'eloquio prima della fase di distensione, dall'altro evidenzia attraverso le desinenze rimate l'uso del perfetto, del quale è particolarmente importante qui l'aspetto durativo.

**v. 8.** λοιπόν. È possibile attribuire a questo vocabolo un valore sia logico-conclusivo (“in fin dei conti”), sia temporale (“alla fine”). Questo secondo significato appare preferibile anche per l'apertura sul futuro che prospetta (“da ora in poi”, “per quanto mi attende”).<sup>39</sup>

– ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος. Collegato al successivo ἀποδώσει, il verbo conserva qui l'accezione tecnica, nota alla lingua profana, di “depositare”, “mettere da parte” in attesa che gli interessi diano frutto,<sup>40</sup> un'accezione già usata in Col 1,5 (διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς).

Quanto all'espressione ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, può essere interpretata in almeno tre modi diversi: (a) “la corona dovuta per un criterio di giustizia”, cioè meritata dall'atleta; (b) “la corona di una vita giusta”, cioè coronamento di una vita virtuosa; (c) “la corona che rende giusti”.<sup>41</sup> La prima interpretazione trova conforto in Gb 33,26: ἀποδώσει... ἀνθρώποις δικαιοσύνην, che traduce l'ebraico: “rimunererò gli uomini secondo i loro meriti”; la seconda si fonda sull'antica tradizione letteraria dell'immagine (Platone, *Resp.* 621cd; *Phdr.* 256b; Plutarco, *Ser. num. vind.* 561a; *Gen. Socr.* 593d-594a; *Fac. orb. lun.* 943d), ripresa già da Filone (*Leg. alleg.*, 2,103); la terza infine

<sup>39</sup> Spicq 1969: 806.

<sup>40</sup> Esichio, A.6378 ἀπόκειται: ἡτοίμασται.

<sup>41</sup> Spicq 1969: 807.

sembra confortata dall'esame delle molteplici riprese del tema della δικαιοσύνη nelle pastorali, che si incontrano a 1 Tim 6,11; 2 Tim 2,22; 3,16; Tit 2,12 e specialmente 3,5: οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς. Poiché il verbo ἀποδώσει che segue, corrispondente ad ἀπόκειται, indica la restituzione di quanto affidato in deposito, mi sembra necessario orientarsi verso la prima alternativa e riconoscere nelle scelte lessicali il riferimento alla restituzione di qualcosa che è dovuto.<sup>42</sup>

– τοῖς ἡγαπηκόσι. L'uso del perfetto anche qui ha valore pregnante, esprimendo la perseveranza che caratterizza il sentimento d'amore di cui si parla e suggerendo altresì la prospettiva del tempo del giudizio, che abbiamo visto presente sullo sfondo di tutta la composizione.<sup>43</sup>

Alla conclusione di questa rassegna osserviamo che l'autore ha utilizzato una serie di elementi propri della letteratura parenetica per propugnare la sua idea del cristiano perfetto, cioè del cristiano che consegue la perfezione come ricompensa per il fatto stesso di aver gareggiato. Gli elementi sono quelli che abbiamo notato: esempi personali, ammonizioni e prescrizioni, elenchi di compiti e incombenze, richiamo costante al rapporto tra maestro e discepolo. Si tratta di mezzi normalmente adoperati non solo dalla pubblicistica filosofica del tempo, ma anche dalla secolare tradizione della parenesi epistolare sia greca che romana. L'autore delle pastorali fonde due indirizzi precedentemente distinti in tale genere letterario: da un lato l'istruzione ai funzionari in giovane età e

<sup>42</sup> Rm 2,6; Eb 12,11; 2 Gv v. 8; Ignazio di Antiochia, *Polyc.* 6.

<sup>43</sup> Spicq 1969: 807. Lo stesso valore è attribuito ai tempi delle voci verbali usate in 1 Tim 6,17: τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι παράγγελλε μὴ ὑψηλοφρονεῖν μηδὲ ἡλπικέναι ἐπὶ πλοῦτου ἀδηλοτήτι.

all'inizio della carriera, dall'altro le esortazioni in forma epistolare a regolare la propria vita secondo principi filosofici.

Non è difficile constatare a questo punto che l'autore delle pastorali rivela – come nell'intera composizione del *corpus*, così in particolare nel passo che abbiamo riletto – una solida preparazione scolastica e una predisposizione a rivolgersi ad ascoltatori e lettori altrettanto preparati, e perciò in grado di apprezzare la sua opera anche dal punto di vista retorico. Il gran numero di luoghi comuni tratti dalla prassi parenetica distingue le pastorali dalla maggior parte dei testi cristiani dedicati propriamente all'istruzione. Ci troviamo di fronte a un esempio eloquente della capacità, manifestata dai cristiani della seconda (o terza: cf. 2 Tim 1,5) generazione, di trarre dall'ambiente culturale ellenistico circostante quanto di meglio esso era in grado di offrire dal punto di vista sia della forma che del contenuto.

Alla luce di quanto fin qui osservato, possiamo proporre la seguente interpretazione del passo:

“Chiamo a testimoni davanti a Dio	1
e a Cristo Gesù,	
che verrà a giudicare	
viventi e defunti,	
sia la sua manifestazione,	
sia il suo regno:	
proclama il verbo,	2
sii pronto in ogni occasione,	
metti le cose in chiaro,	
correggi,	
conforta	
con ammaestramento sempre paziente.	
Verrà infatti il momento	3
in cui non tollereranno la sana dottrina,	
anzi secondo il proprio capriccio	



si riempiranno di maestri  
per il desiderio di farsi solleticare l'orecchio,  
e dalla verità 4  
distoglieranno l'orecchio,  
e si rivolgeranno a favole vane.  
Tu però resta sempre lucido, 5  
sopporta i disagi,  
compi la tua opera di evangelizzatore,  
adempi fino in fondo al tuo ufficio.  
Io infatti oramai sto per essere sacrificato 6  
e il momento del mio congedo è giunto:  
ho combattuto il buon combattimento, 7  
ho completata la corsa,  
ho mantenuto l'impegno.  
Da ora in poi è riservata per me 8  
la meritata corona,  
che mi consegnerà il Signore  
in quel giorno,  
arbitro giusto,  
e non soltanto a me,  
ma anche a tutti coloro che con amore avranno atteso  
la sua manifestazione”.



**IL TORCOLIERE** • *Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo*  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'Orientale"  
finito di stampare nel mese di novembre 2019

I contributi raccolti in questa silloge si propongono di ripercorrere le traiettorie concettuali e culturali individuabili mediante un approccio filologico a libri tra i più noti e frequentati della civiltà occidentale, ma anche tra i più soggetti a condizionamenti e precomprensioni. I testi sono presentati come “ricognizioni” nel senso letterale della parola: il tempo che è trascorso dalla prima stesura di gran parte di essi e i progressi compiuti nel frattempo dalla disciplina permettono di riproporli come esempio di approccio ai libri biblici in prospettiva filologica e come spunto metodologico che contribuisca a porre domande nuove intorno a temi e problemi sui quali soltanto in apparenza sembra che sia stato detto tutto.

In questo primo tomo, i primi tre saggi presentano i risultati di indagini di laboratorio sulla tradizione di libri dell’Antico Testamento, seguendo le linee di sviluppo nell’interpretazione e trasmissione individuabili tra le antiche versioni greche e latine. Il secondo gruppo di contributi comprende una serie di sondaggi su aspetti e problemi concernenti gli scritti del Nuovo Testamento, e in particolare: il problema della datazione degli scritti neotestamentari, il tema del rapporto tra questi scritti e il potere politico al tempo della loro redazione, la presenza in essi dell’elemento magico, l’analisi testuale di alcuni passi.

Riccardo Maisano ha insegnato nell’Università di Salerno (1969-1987), nell’Università di Calabria (1975-1977) e nell’Università di Napoli L’Orientale (1987-2017). È autore di saggi di filologia neotestamentaria, letteratura cristiana antica, filologia bizantina, storia degli studi. Ha pubblicato il manuale: *Filologia del Nuovo Testamento. La tradizione e la trasmissione dei testi* (Roma: Carocci Editore, 2014). Ha curato edizioni e traduzioni commentate di Giorgio Sfranze, *Cronaca* (Roma: Accademia dei Lincei, 1990), Temistio, *Discorsi* (Torino: UTET, 1995), Romano il Melodo, *Cantici* (Torino: UTET, 2002), Girolamo, *Commento a Isaia* (Roma: Città Nuova, 2013-2015), *Vangelo di Luca* (Roma: Carocci Editore, 2017).