

DOMENICO DE RISI

**INTRODUZIONE ALLA
SACRA SCRITTURA**

Dispensa ad uso degli studenti
dell'ISSR "G. Duns Scoto"
Nola-Acerra

Nola
2018

NOZIONI PRELIMINARI¹

I libri biblici ricevono varie designazioni (in parentesi il nome in greco)²:

- **scritture sante** (*graphài hàghiai*): Rm 1, 3
- **sacre lettere** (*ta hierà gràmata*): 2Tm 3, 15
- **il libro sacro** (*he hierà biblos*): 2Mac 8, 23
- **i libri santi** (*ta biblia ta hàghia*): 1Mac 19, 9
- **scrittura, scritture** (*he graphè, hai graphài*): Gv 10, 35; Mt 21, 42
- **i libri** (*ta biblia*): designazione più rara, che si trova in Clemente Alessandrino, Origene, Giovanni Crisostomo. Diverrà comune tra gli scrittori ecclesiastici latini. Il plurale neutro greco (*Biblia*) si è trasformato nel sostantivo femminile singolare "Bibbia".

I libri composti **prima di Cristo** costituiscono la prima parte della Bibbia, ossia l'Antico Testamento (AT); quelli composti **dopo Cristo** ne costituiscono la seconda, il Nuovo Testamento (NT). Queste espressioni, ormai correnti, sono, verosimilmente, frutto di una errata comprensione del termine latino «testamentum» con cui la Vulgata (la versione latina della Bibbia curata da Girolamo) tradusse 2Cor 3, 14: «Sed obtùsi sunt sensus eòrum; usque in hodiernum enim diem idípsum velàmen in lectione *veteris testamenti* manet non revelàtum; quoniam in Christo evacuàtur»³. Nel testo greco, infatti, quel che in latino è stato tradotto con la parola «testamentum» è *diathèke*, che non significa solo disposizione testamentaria, ma anche, come in questo caso, «alleanza», secondo l'accezione con cui la tarda latinità solitamente assumeva il termine. I traduttori successivi, mal interpretando la parola latina, hanno coniato perciò le locuzioni, poco perspicue, *Antico Testamento* e *Nuovo Testamento*, che in taluni autori si trasformano, con meno ambigua espressione, in *Antico Patto* e *Nuovo Patto*.

Gli ebrei chiamano la Bibbia **Tanàk**, acronimo formato dalle iniziali di *Tôrāh* (Legge), *N^ebîm* (Profeti), *K^etûbîm* (Scritti), le tre sezioni del canone ebraico delle scritture. Essi, inoltre, designano i primi 5 libri biblici con la prima o le prime parole iniziali. Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio vengono perciò denominati, rispettivamente: *B^ereshit* (In principio), *Shemot* (Nomi), *Vayikrà* (Ed egli chiamò), *B^emidbar* (Nel deserto), *Devarim* (Parole). I nomi con cui i cristiani hanno designato i libri dell'AT derivano, invece, dalla LXX (la versione greca dell'AT).

¹ L'Introduzione alla Sacra Scrittura comprende tre Trattati: Ispirazione, Testo e Canone. Ad essi si aggiungono due Appendici: Geografia della Palestina e Cenni di storia biblica. Le sigle dei libri biblici sono quelle riportate ne *La Sacra Bibbia* pubblicata dalla CEI-UELCI (2008).

² Per facilitare la lettura delle parole traslitterate dal greco (discostandomi dall'uso comune), segno l'accento sulla sillaba su cui effettivamente cade in italiano. Il dittongo greco *ou*, trascritto con *ou*, si legge *u*. Il doppio gamma (- *γγ*) si legge *ngh* (gamma *nasale*).

³ «Ma le loro menti furono accecate; infatti fino ad oggi quel medesimo velo rimane, non rimosso, quando si legge l'antica alleanza, perché è in Cristo che esso viene abolito».

La divisione della Bibbia in capitoli è dovuta a Stephan Langton (XIII sec.). La divisione dell'AT in versetti fu compiuta dall'italiano Sante Pagnini nel 1528: per numerare i versetti dell'AT egli tenne conto del loro computo esatto fatto per ogni singolo libro dell'AT dagli scribi (I -VI sec. d. C.). La divisione del NT in versetti è dovuta invece al grammatico francese Robert Estienne (latinizzato in Stephanus) nel 1551.

Il libro più recente dell'AT è il libro della Sapienza, scritto tra il 50 e il 20 a. C. Il libro più antico del NT è la Prima lettera ai Tessalonicesi, scritta verso il 50-51. Quello più recente è la Seconda lettera di Pietro, che potrebbe essere stata scritta, addirittura, agli inizi del II secolo.

TRATTATO DELL'ISPIRAZIONE

La Bibbia si situa **all'interno della Rivelazione**, cioè dell'auto-comunicazione, in opere e parole, di Dio all'uomo nel corso della storia. Di questa Rivelazione la Bibbia rappresenta un momento privilegiato ed unico; essa, infatti, si distingue da qualsiasi altra opera umana, poiché ha per autori tanto Dio quanto l'uomo, il quale ne è autore vero non meno di Dio. La Bibbia, tuttavia, non è un libro *sui generis* unicamente a motivo della sua origine trascendente, ma anche per un'altra ragione. Nello scrivere un libro, infatti, un qualsiasi autore, pur rivolgendosi implicitamente a un pubblico determinato, non lo conosce direttamente, e dialoga con esso solo attraverso le sue pagine: per la Bibbia, invece, i testi che la compongono rappresentano, quasi sempre, il punto di arrivo o, meglio, il coagulo di tradizioni tanto orali quanto documentarie (cfr Lc 1, 1-4), destinato, verosimilmente, alla stessa comunità in cui tali tradizioni sono state accolte o tramandate, la quale in quel testo ha riconosciuto la sua storia, la sua fede, l'insegnamento di un apostolo, e lo ha accettato, perciò, come normativo per la fede e la morale.

Nel lasso di tempo intercorso tra i fatti e la loro scrizione (il Pentateuco, ad esempio, è stato pubblicato, nella forma che conosciamo, solo verso il V sec. a. C., all'epoca di Esdra, fondendo diversi documenti anteriori; mentre i vangeli furono pubblicati tra il 70 e il 100) i fatti sono stati riletti, verosimilmente, alla luce di altri eventi, con il conseguente approfondimento della loro natura teologica e con una maggiore intelligenza del loro legame con altri fatti della storia della salvezza. Questo processo di **ri-lettura teologica** si rivela, macroscopicamente, nella storia di Israele e in quella di Gesù di Nazareth. Per chiarire questa dinamica (comunque più complessa di quanto non sembri), sono utili alcuni schemi esemplificativi:

A) AZIONI DI DIO NELLA STORIA DI ISRAELE (ad esempio: la Pasqua; l'Alleanza con Abramo...) → **RICORDO** «CULTUALE» DI QUESTE AZIONI (Es 12, 24-27: «*Voi osserverete questo comando come un **rito** fissato per te e per i tuoi figli per sempre. Quando poi sarete entrati nel paese che il Signore vi darà, come ha promesso, osserverete questo **rito**. Allora i vostri figli vi chiederanno: che significa questo **atto di culto**? Voi direte loro: È il sacrificio della Pasqua per il Signore, il quale è passato oltre le case degli Israeliti in Egitto, quando colpì l'Egitto e salvò le nostre case*») → **SCRIZIONE** DI QUESTE AZIONI DIVINE.

B) PREDICAZIONE DEI PROFETI → **SCRIZIONE DELLE PROFEZIE.**

C) PREDICAZIONE SAPIENZIALE → **RICONOSCIMENTO DEL VALORE DI QUESTA PREDICAZIONE IN CUI SI RIFLETTE FEDELMENTE LA FEDE E L'ETHOS DI ISRAELE** → **MESSA PER ISCRITTO DELLA PREDICAZIONE.**

D) FEDE DI ISRAELE (ad esempio: la fede nella creazione del mondo da parte di un solo Dio; la caduta dei progenitori Adamo ed Eva; il diluvio)→**MESSA PER ISCRITTO DEI DATI DI FEDE** (si pensi al libro della Genesi).

E) DETTI E FATTI DI GESÙ→**PREDICAZIONE ORALE DEGLI APOSTOLI**→**RACCOLTE PARZIALI** (orali e documentarie)→**VANGELI**.

F) AUTORITÀ DI UN APOSTOLO RICONOSCIUTA DA UNA O PIÙ COMUNITÀ→**PRODUZIONE SCRITTA DELL'APOSTOLO**→**RICONOSCIMENTO IN ESSA DELLA STESSA VOCE E DELLA STESSA AUTORITÀ DELL'APOSTOLO E ATTRIBUZIONE AD ESSA DEL CARATTERE NORMATIVO**.

Definendo la Bibbia come *Parola di Dio* si afferma una verità innegabile. Ma questa Parola, che ha un'origine trascendente (Dio), ci è giunta in linguaggi umani (per l'AT l'ebraico, il greco e, in piccolissime parti, l'aramaico; per il NT il greco). **Precisare il rapporto tra Dio e l'uomo nella scrittura della divina Parola è il compito fondamentale del Trattato sulla ispirazione**, un Trattato al confine tra scienza biblica e teologia dogmatica, poiché molte sue affermazioni, pur basandosi sul dato biblico positivo, sono, comunque, frutto di riflessione teologica perché, malauguratamente, la Bibbia dice poco sul "fatto" e sulle modalità dell'ispirazione, specie l'ispirazione *a scrivere* che, pure, è una realtà importantissima, dal momento che solo se uno scritto è riconosciuto come ispirato può far parte della Bibbia.

SI DEFINISCE «ISPIRAZIONE» L'ATTO CON CUI DIO SCEGLIE UN UOMO PER LA COMPOSIZIONE DI UN TESTO SACRO E LO METTE IN GRADO DI PENSARE E SCRIVERE IN MODO TALE CHE, PENSANDO E SCRIVENDO DA UOMO, PENSI E SCRIVA QUELLO CHE LO SPIRITO SANTO VUOLE.

L'ispirazione, dunque, riguarda unicamente la messa per iscritto della Parola di Dio: è dunque una **ispirazione a scrivere**, e non una semplice ispirazione a parlare. Lo Spirito Santo, infatti, ha ispirato gli agiografi a mettere per iscritto le «verità divinamente rivelate» (cfr *Dei Verbum* 11): per questa ragione «tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono, è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo».

L'origine trascendente della Scrittura ne fonda il carattere normativo per la fede e la morale, come ricorda la *Dei Verbum*, che definisce la Scrittura «fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale» (n°7), avente il compito di insegnare «con certezza, fedelmente e senza errore (*firmiter, fideliter et sine errore*) la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle che fosse consegnata nelle sacre lettere» (*Ibid.* 11).

§ 1 - Dati magisteriali

La categoria dell'ispirazione fu introdotta per la prima volta nei documenti magisteriali dal **Concilio di Firenze** (IX sessione, 4 Febbraio 1442): «[La sacrosanta Chiesa romana] confessa un solo, identico Dio come autore dell'Antico e del Nuovo Testamento, cioè della Legge e dei Profeti, nonché del Vangelo, perché i santi

dell'uno e dell'altro Testamento hanno parlato sotto l'ispirazione del medesimo Spirito Santo (*eodem Spiritu Sancto inspirante*)» (DS 1334).

Il **Concilio di Trento** nel primo Decreto sulle Sacre Scritture (IV sessione, 8 Aprile 1546) parla dell'ispirazione usando il verbo "*dictare*" inteso, come si vedrà, non nell'accezione di dettatura verbale, ma nel senso di insegnare/prescrivere: «E poiché il sinodo sa che questa verità e normativa è contenuta nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte che, raccolte dagli stessi apostoli, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo (*Spiritu Sancto dictante*), trasmesse quasi di mano in mano, sono giunte fino a noi, seguendo l'esempio dei padri della vera fede, con uguale pietà e venerazione accoglie e venera tutti i libri, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, essendo Dio autore di entrambi» (DS 1501).

La categoria patristica del "*dictare*" usata dal Concilio di Trento soltanto in relazione alle tradizioni orali, viene ripresa e applicata ai libri sacri dall'Enciclica *Providentissimus Deus* (18 Novembre 1893) di Leone XIII (EB 81-134) e dalla *Spiritus Paraclitus* (15 Settembre 1920) di Benedetto XV (EB 440-495). Il verbo *dictare* non compare più nei Concili Vaticano I e Vaticano II e nella *Divino afflante Spiritu* (30 Settembre 1943) di Pio XII (EB 538-569).

Il **Concilio Vaticano I** nel 2° capitolo della Costituzione dogmatica *Dei Filius* (DS 3006) ribadisce il concetto di Dio come autore affermando che i libri dell'AT e del NT sono considerati sacri dalla Chiesa «non perché, composti per opera dell'uomo, siano stati posteriormente approvati dalla sua autorità, e neppure soltanto perché contengano senza errore la rivelazione, ma perché, scritti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo (*Spiritu Sancto inspirante*), hanno Dio per autore e come tali sono stati trasmessi alla Chiesa».

Il **Concilio Vaticano II** nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (n°11) riepiloga i dati di fede sull'ispirazione biblica, indicando nell'azione ispiratrice dello Spirito Santo la ragione per cui Dio può dirsi realmente autore della Sacra Scrittura: «Le realtà divinamente rivelate, che sono contenute e presentate nei libri della Sacra Scrittura, furono messe per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito Santo (*Spiritu Sancto afflante*). Infatti la santa madre Chiesa, per fede apostolica, ritiene sacri e canonici tutti interi i libri sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti, perché, essendo scritti sotto ispirazione dello Spirito Santo (*Spiritu Sancto inspirante*), hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla Chiesa. Per la composizione dei libri sacri Dio scelse e impiegò uomini in possesso delle loro facoltà e capacità e agì in essi e per mezzo di essi, affinché scrivessero come veri autori tutte le cose e soltanto quelle che Egli voleva». Si noti l'uso teologico dei verbi "*afflare*" (soffiare) e "*inspirare*" (soffiare dentro, ispirare profeticamente): quest'ultimo adoperato da Virgilio in relazione alla Sibilla, ispirata dal dio Apollo, e la sottolineatura degli agiografi intesi come «veri autori» in quanto impiegati da Dio nel pieno possesso delle loro facoltà, secondo il modello utilizzato già da Leone XIII nella *Providentissimus Deus*.

§ 2 - L'ispirazione nella Sacra Scrittura

1. L'Antico Testamento

È opportuno cominciare l'esame del concetto di ispirazione partendo dai **Profeti**, ove esso appare più nettamente delineato. I profeti in Israele erano i messaggeri di Dio e trasmettevano al popolo le parole che essi stessi avevano inteso direttamente da Lui, ed infatti espressioni come «*JHWH mi ha detto...*» o «*Mi fu rivolta la parola di JHWH per dirmi...*» ritornano frequentemente nei loro libri. I profeti hanno svolto il loro ministero per mezzo della predicazione, accompagnata da una vera e propria ispirazione da parte di Dio. È raro che Dio abbia dato a un profeta l'ordine di scrivere (cfr Is 30, 8; Ab 2, 2; specialmente Ger 30, 2 [«*Dice il Signore, Dio di Israele: "Scriviti in un libro tutte le cose che ti dirò"*»]; 36, 2. 28), e tuttavia, se essi erano sotto la mozione o direzione dello Spirito Santo allorché predicavano a viva voce, certamente lo erano quando facevano ricorso alla scrittura, rivendicando la medesima autorità e adempiendo il medesimo ufficio. In quest'ottica si comprende come Isaia abbia designato una raccolta di profezie con l'espressione «*il libro di JHWH*» (34, 16), o come il re Ioiakim si sia attirato la collera divina per aver lacerato e gettato nel fuoco il rotolo di Geremia (Ger 36, 23. 30. 31). In generale, i libri dei Profeti non sono che una sintesi di loro precedenti discorsi od oracoli; in alcuni casi essi riportano delle profezie *che non sono mai state pronunciate* (per es. Ez 40-48): la sottolineatura è importante perché i profeti, qualche volta, non comunicano i loro messaggi che per iscritto. Si può così affermare con sicurezza l'ispirazione delle scritture profetiche, almeno nella misura in cui esse provengono dai profeti in persona e non dai loro discepoli dopo la morte.

Per quanto riguarda **l'ispirazione del Pentateuco**, è evidente che gli scrittori sacri post-esilici la professano sinceramente, e il popolo con loro. Ai loro occhi il libro della Tôrah era il libro sacro per eccellenza, mentre i libri profetici non ne erano che il complemento. Gesù ben Sirach (III-II sec. a. C.) guarda alla Tôrah come all'espressione perfetta della sapienza increata: «*Tutto questo è il libro dell'alleanza del Dio altissimo, la legge che ci ha imposto Mosè, l'eredità delle assemblee di Giacobbe*» (Sir 24, 23), così anche Baruc: «*Essa è il libro dei decreti di Dio, è la legge che sussiste in eterno*» (4, 1). Nel giudaismo, del resto, nessuno metteva in dubbio la paternità mosaica del Pentateuco. Ora, Mosè era stato profeta, anzi il più grande tra i profeti (Nm 12, 6-8; Dt 34, 10-12) ed egli stesso consegna alla scrittura alcuni ordini di Dio: egli legge il codice dell'alleanza davanti al popolo durante il sacrificio che inaugura il regime teocratico (Es 24, 4-8, cfr Eb 9, 19); depone il codice deuteronomico nell'arca dell'alleanza e comanda ai leviti di darne lettura al popolo alla fine di ogni sette anni (Dt 31, 9-13. 24. 26). In questo senso si può affermare che mai libro sia stato pubblicato con una solennità maggiore del libro della Legge.

Riguardo agli **altri libri dell'AT**, la loro ispirazione restò provvisoriamente molto in dubbio: i loro autori, infatti, non si presentano in modo palese come inviati di Dio ma sembrano parlare, come afferma San Tommaso, «non quasi ex persona Dei sed ex propria persona» (*S. Th.*, II-II, q. 174, a. 2); non si avvalgono di visioni o rivelazioni e il loro atteggiamento è singolarmente modesto (cfr 2Mac 2, 27-32). Alcuni di questi libri erano in grande venerazione presso i giudei e alcuni indizi ci mettono sulla via dell'ispirazione, anche se essi sono incerti o insufficienti. Davide, ad esempio, afferma nel suo ultimo cantico: «*Lo spirito di JHWH parla in me, la sua parola è sulla mia lingua*» (2Sam 23, 2). Un altro salmista, Asaph, è qualificato come profeta proprio a proposito dei suoi inni liturgici (2Cr 29, 30, cfr 1Cr 25, 2. 3). Nell'epilogo del Qoelet (12, 11) le parole dei saggi sono donate da un unico pastore, che senza dubbio è Dio. L'autore del libro della Sapienza, identificandosi con Salomone, lascia intendere che presso di lui la sapienza è un dono di Dio (Sap 7, 7. 15), benché non si possa assimilare il dono della sapienza con l'ispirazione a scrivere. Quando Gionata dichiara agli Spartani che i Giudei traggono consolazione dalle loro «*scritture sacre*» (1Mac 12, 9) non allude solo alla Legge e ai Profeti, dal momento che nel medesimo libro (7, 16-17) viene citato un Salmo (79, 2-3) come Scrittura.

2. Il Nuovo Testamento: testimonianze implicite ed esplicite

Con le espressioni "*la Scrittura*", o "*le Scritture*" Gesù, i discepoli e gli agiografi attestano l'incomparabile dignità di questi libri. Nel NT le citazioni esplicite dell'AT sono più di un centinaio e riguardano la Legge, i Profeti e i Salmi. **Dei libri dell'AT solo cinque non sono mai citati nel NT, né esplicitamente né implicitamente (Esd, Ne, Qo, Est, Ct)**. Gesù e gli apostoli, a loro volta, intendono mostrare che il Vangelo è in continuità con l'AT, non abolendolo ma portandolo a compimento (Mt 5, 17: «*Non crediate che io sia venuto ad abrogare la Legge o i Profeti: non sono venuto ad abrogare ma a compiere*»).

Le testimonianze esplicite circa l'ispirazione delle Scritture, benché non siano rare, sono spesso frammentarie e molto brevi, ma non per questo sono meno importanti. Intanto è molto chiara l'unione tra profezia e Scrittura, vista come fedele specchio della profezia. Dio, infatti, «*ha parlato per mezzo dei profeti*»: il vecchio Zaccaria l'aveva affermato alla nascita di suo figlio come qualcosa di incontestato e notorio (Lc 1, 70); San Paolo ha come missione la predicazione del vangelo «*che egli (Gesù Cristo) aveva promesso per mezzo dei suoi profeti nelle Sacre Scritture*» (Rm 1, 2).

In alcune formule di citazione lo scrittore umano è designato come lo "strumento" di cui Dio si è servito per parlare: «*Mosè ha detto: Onora tuo padre e tua madre...ma voi annullate questa parola di Dio con la vostra tradizione*» (Mc 7, 10. 13); «*Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio che sarà chiamato Emmanuele*» (Mt 1, 22, cfr At 4, 25; 28, 25; Rm 9, 25). In altre formule,

invece, lo scrittore umano è passato sotto silenzio: «Voi vi ingannate, non conoscendo né le Scritture né la potenza di Dio [...] Non avete letto quello che vi è stato detto da Dio: Io sono il Dio di Abramo [...]» (Mt 22, 29ss); «Noi siamo infatti il tempio del Dio vivente, come Dio stesso ha detto: Abiterò in mezzo a loro ecc.» (2Cor 6, 16, cfr anche At 13, 47; Eb 1, 5ss; 3, 7; 10, 15). Due volte San Paolo impiega il termine "Scrittura" come sinonimo di Dio: «E la Scrittura [...] preannunziò ad Abramo questo lieto annunzio: In te saranno benedette tutte le genti» (Gal 3,8, citando Gen 12, 3); «Dice infatti la Scrittura al faraone: Ti ho fatto sorgere per manifestare in te la mia potenza [...]» (Rm 9, 17, citando Es 9, 16).

In due passi il NT parla dell'ispirazione delle Scritture **in modo diretto**: 2Tm 3, 15-17 e 2Pt 1, 19-21:

a) **2Tm 3, 15-17**: «¹⁵[...] fin da bambino conosci le Sacre Scritture: esse possono procurarti la sapienza che conduce alla salvezza per mezzo della fede in Cristo Gesù. ¹⁶Ogni Scrittura è ispirata da Dio (theòpneustos) e utile a insegnare, a riprendere, a correggere, a educare nella giustizia, ¹⁷affinché l'uomo di Dio sia completo, preparato per ogni opera buona».

Il v. 15 sottolinea il fine salvifico della Scrittura (ricordato anche da *Dei Verbum* 11, benché 2Tm si riferisca, ovviamente, al solo AT) e l'indispensabilità della fede in Cristo Gesù. Il v. 16 afferma chiaramente l'ispirazione dell'AT mediante l'aggettivo «theòpneustos» (che è un *hapax legòmenon*, cioè compare una volta sola nella Bibbia), da intendersi in senso passivo, nel senso cioè di Scrittura «*ispirata da Dio*», contrariamente a quanto affermato da altri autori (come H. Cremer) che propugnavano una traduzione dell'aggettivo con significato attivo, ossia "*ispirante Dio*", intendendo che la Scrittura fa sentire pensieri e sentimenti religiosi. A livello grammaticale, la traduzione potrebbe essere legittima, perché ci sono aggettivi greci terminanti in *-tos* (proprio come "theòpneustos"), che hanno senso attivo. Tuttavia il nostro aggettivo è stato sempre inteso in senso passivo («*ispirata da Dio*»), e non solo dai Padri ma dalla stessa *Vulgata*, che infatti traduce: «*Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est...*». Sempre al v. 16 è delineato il carattere normativo della Scrittura.

b) **2Pt 1, 19-21**: «¹⁹E abbiamo anche la più solida parola dei profeti, alla quale fate bene a rivolgervi come a lampada che brilla in un luogo tenebroso fino a che non spunti il giorno e la stella del mattino sorga nei vostri cuori. ²⁰Sappiate anzitutto questo: ogni profezia della Scrittura (pâsa profêtèia grafês) non è di privata interpretazione (idias epilýseōs ou ghìnetai); ²¹non infatti per volontà di uomo fu portata mai una profezia, ma essendo mossi da Spirito Santo parlarono degli uomini da parte di Dio».

L'autore di 2Pt si sta riferendo, verosimilmente, all'ispirazione degli oracoli messianici, e non all'intero "corpus" delle Scritture (come intendeva, ad esempio, il von Soden), anche perché solo in un secondo momento si diffuse l'abitudine di

designare come "profezia" tutto l'AT. La «*privata interpretazione*», di cui si parla al v. 20, equivale forse a una interpretazione non-spirituale e, quindi, umana delle profezie. Poiché i Profeti parlarono sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, la vera interpretazione delle profezie sarà unicamente **quella in consonanza con lo Spirito**: quindi non un' interpretazione che proviene, semplicemente, dal giudizio umano, ma un' interpretazione "spirituale", che è **vera** proprio perché in sintonia con lo Spirito, che ha ispirato i Profeti a parlare e che ha parlato per loro mezzo. Un testo molto utile per chiarire questa prospettiva è 1Cor 2, 10b-16.

3. Il Nuovo Testamento parla del suo carattere ispirato

Il NT, dunque, afferma chiaramente l'ispirazione dell'AT. **Ma cosa dice di se stesso in merito all'ispirazione?** Rivendica per sé un carattere sacro e ispirato? Si possono enucleare alcuni passi significativi:

a) l'**Apocalisse** invoca per sé un'origine divina (1, 1-3): «*Rivelazione di Gesù Cristo: a lui Dio la consegnò per far sapere ai suoi servi le cose che debbono accadere fra breve, ed egli la trasmise, con l'invio del suo angelo, al suo servo Giovanni, il quale attesta la parola di Dio e la testimonianza di Gesù Cristo, secondo quanto vide. Beato chi legge e beati quelli che ascoltano le parole di questa profezia e custodiscono ciò che vi è scritto!*» (cfr 22, 7ss);

b) **San Paolo** (1Tm 5, 18) cita insieme, con la formula «*La Scrittura dice*», un passo del Dt 25, 4 («*Non metterai la museruola al bue che trebbia*») e una parola di Gesù, che si legge in Lc 10, 7 («*L'operaio è degno della sua mercede*»);

c) **gli Apostoli**, affermando le loro prerogative, fanno capire implicitamente che i loro scritti meritano lo stesso rispetto della Tôrah e dei Profeti, possedendo lo stesso carattere sacro. Come Mosè e i Profeti, essi erano gli «*ambasciatori di Dio*» (2Cor 5, 20), hanno ricevuto luce e forza dallo Spirito Santo per espletare la loro missione (Gv 14, 16. 26; 15, 26; At 1, 8) e godono di un carisma più elevato di tutti (1Cor 12, 28; Ef 4, 11). Parlano con autorità assoluta ed esigono che le loro parole siano accettate come parola di Dio⁴, **perché è lo stesso Dio, lo stesso Cristo che parla in loro** (2Cor 5, 20; 13, 3). Da questo punto di vista, gli apostoli non ammettono alcuna distinzione tra il loro insegnamento orale e quello scritto: l'uno e l'altro costituiscono, infatti, la regola della fede (2Ts 2, 15: «*Pertanto, fratelli, state saldi e mantenete le tradizioni (tas paradòseis) che avete appreso sia dalla nostra viva voce sia dalla nostra lettera*»). È dunque difficile dubitare che la grazia dell'apostolato non rechi con sé, come conseguenza, la grazia dell'ispirazione, sia che l'apostolo parli, sia che scriva.

⁴ Cfr 1Ts 2, 13: «[...] avendo ricevuto da noi la parola della predicazione di Dio, l'avete accolta non quale parola di uomini ma, come è realmente, quale parola di Dio (logon theou), che è potenza in voi credenti».

§ 3 - La Tradizione cristiana

I libri sacri hanno da sempre costituito l'origine del nutrimento spirituale della Chiesa, secondo la celebre affermazione di Tertulliano (*De praescr.*,XXXVI: PL 2, 50): «*Inde potat (Ecclesia) fidem* (Da lì la Chiesa beve la fede)» e regolarmente venivano letti durante le assemblee liturgiche. Talvolta, però, ricevevano lo stesso onore anche altri libri, ma era un fatto eccezionale o occasionale: così a Corinto si leggevano le lettere ricevute dai Papi Clemente e Sotero (Eusebio di Cesarea, *H. E.*, IV, 23, 11); in Africa, in Gallia, in Spagna si leggevano le passioni dei martiri nell'anniversario della loro morte. A tal proposito, si devono segnalare **alcuni abusi derivanti dal considerare come ispirati libri che non lo erano**: contro tali abusi reagirono vari Concili, come quello di Laodicea (fu un semplice Concilio provinciale), nel 360, il cui can. 59 afferma: «*Non devono essere letti pubblicamente nella chiesa salmi privati, né libri non canonici (akanònista biblia) ma solo i libri canonici dell'Antico e del Nuovo Testamento*» (EB 11) e quello di Ippona (anch'esso di carattere locale), nel 393, il quale stabilisce che «*al di fuori delle Scritture canoniche non venga letto niente nella Chiesa con la denominazione di scritture divine*» (EB 16); molto importante è anche l'affermazione del *Canone Muratoriano* (II sec.) che, riferendosi al *Pastore* di Erma dice: «*il libro è molto utile da leggere ma non può essere pubblicamente letto nella Chiesa al popolo, né tra i Profeti, il cui numero è completo, né tra gli apostoli*» (EB 7).

È sulla Sacra Scrittura che si fonda la teologia dei Padri, i quali vi ricorrono nelle controversie dottrinali per troncare autorevolmente le questioni. Gli stessi eretici non ne rifiutavano l'autorità, anzi la invocavano con eguale premura (Tertulliano, *De praescr.*,XIV; XV). Durante la persecuzione di Diocleziano (303) le Scritture ebbero, addirittura, i loro martiri: molti cristiani infatti preferirono morire piuttosto che consegnare ai magistrati i loro codici biblici; i *traditores*, vale a dire coloro che per paura consegnavano (dal verbo latino *tràdere*, "consegnare") i libri santi si videro tacciati di apostasia. Questi fatti sarebbero inspiegabili se la Chiesa non avesse esplicitamente professato l'ispirazione delle Scritture. È impossibile riportare tutte le affermazioni patristiche sulla Scrittura: è importante però segnalare un progresso dogmatico che mostra come un «Nuovo Testamento» abbia definitivamente preso posto nella raccolta delle Scritture, al pari dell'Antico.

§ 4 - Estensione dell'ispirazione

Secondo la testimonianza di Epifanio di Salamina⁵ (*Panarion adversus omnes haereses*, 86, 36: PG 42, 638) gli eretici anomiani⁶ si sbarazzavano dei testi che creavano loro qualche problema dicendo: «Qui è l'uomo che ha parlato, non l'apostolo». Secondo Girolamo (*In Philem., praef.*: PL 26, 598) alcuni (forse cattolici) ritenevano che gli agiografi, data la debolezza umana, sarebbero stati incapaci di sopportare costantemente il "peso" dell'ispirazione; costoro rilevavano nelle Scritture delle vere e proprie banalità o, addirittura, delle trivialità: come credere, essi si domandavano, che Dio si sia potuto abbassare fino a questo punto?

In epoca rinascimentale Erasmo da Rotterdam, seguito da altri, giudicava a sua volta fallaci moltissime citazioni che si incontrano nel NT e concludeva che lo Spirito Santo aveva talvolta abbandonato gli autori sacri ai loro ricordi, ma senza inconvenienti per il Vangelo (*In Matth.*, II, 6; XXVII, 9).

Alla metà del sec. XVII il teologo cattolico inglese Henry Holden (*Divinae fidei analysis*, I, 5, 1) circoscriveva l'ispirazione ai soli contenuti dottrinali; altri invece, come l'olandese Ugo Grozio⁷ (*Votum pro pace ecclesiastica*, 672), sostenevano che Dio non aveva ispirato agli agiografi nulla di quanto essi avrebbero potuto sapere senza rivelazione; altri ancora, come Jean Leclerc (*Sentimens de quelques théologiens de Holland*, lett. XI e XII) restringevano l'ispirazione alle sole profezie.

John H. Newman⁸ (in un articolo del 1884) pose il principio secondo cui non vi è nulla di ispirato nella Bibbia, eccetto quello che interessa la dottrina della salvezza. Applicava però il principio *con estrema riserva*: ai suoi occhi infatti tutta la storia biblica possiede un interesse dottrinale. Praticamente, egli sottrae alla ispirazione solo i cosiddetti "**obiter dicta**" (lett. "cose dette incidentalmente"), piccole frasi che lo scrittore ha fatto cadere in un determinato passo, e che non hanno alcuna attinenza col fine che egli perseguiva, come ad es. 2Tm 4, 13 («*Venendo, portami il mantello che lasciai a Tròade presso Carpo, come pure i libri, specialmente le pergamene*»). Nessuna di queste ipotesi tuttavia è conciliabile con la Tradizione: non c'è infatti alcuna parola della Scrittura che non sia Parola di Dio.

1. Gesù, gli apostoli e gli evangelisti hanno fatto intendere che **tutta la Scrittura è ispirata**; Gesù stesso, infatti, ha detto che neppure un iota o un solo apice cadrà dalla Legge (Mt 5, 18), mentre San Paolo afferma: «*Ora, quanto è stato scritto prima di noi, è stato scritto per nostra istruzione*» (Rm 15, 4). E ancora 2Tm 3, 16, già esaminato.

⁵ 315 ca.- 403.

⁶ Negavano la divinità di Gesù Cristo, sostenendo che il Verbo non si era unito alla umanità sostanzialmente.

⁷ Huig de Groot.

⁸ Filosofo, teologo e cardinale: 1801-1890.

2. Del pari estranea ai Padri era l'idea della Bibbia come insieme di brani eterogenei, ispirati alcuni, puro prodotto umano gli altri. Ireneo di Lione (*Adv. haer.*, II, 28: PG 7, 806) afferma, ad esempio, che le Scritture sono «tutte intere spirituali (*hòloi pneumatikòì*)»; Origene è ancora più energico: «La divina sapienza si è sparsa sulle Scritture ispirate fino alla più piccola lettera» (*In ps.*, I, 4: PG 12, 1081): per lui, anche gli errori di grammatica celerebbero una intenzione speciale dello Spirito Santo (*In Osee*: PG 13, 828); Girolamo afferma, perentoriamente: «Nelle divine Scritture tutte le parole, sillabe, accenti e punti sono pieni di senso» (*In Eph.*, 5, 6: PL 26, 481).

3. La Chiesa si è pronunciata in maniera solenne sull'estensione dell'ispirazione. Per decisione del Concilio di Trento si debbono ricevere come sacri e canonici i libri della Bibbia «integri con tutte le loro parti (*integros cum omnibus suis partibus*)»⁹, così come vengono letti nella Chiesa e così come si trovano nella Vulgata (DS 1504). In epoca moderna, la Pontificia Commissione Biblica (18 Giugno 1915) ha ricordato agli esegeti il «dogma cattolico» in virtù del quale «tutto ciò che l'agiografo asserisce, enunzia, insinua, si deve ritenere come asserito, enunciato, insinuato dallo Spirito Santo» (EB 415).

4. Holden e Newman, in effetti, sono partiti da un principio esatto: lo Spirito Santo ha ispirato gli agiografi solo per nostra istruzione ed educazione religiosa; hanno sbagliato, tuttavia, nel concludere che i passi biblici dai quali non si può ricavare alcun profitto religioso devono considerarsi fuori dell'ispirazione, postulando una sorta di ispirazione a singhiozzi, o intermittente. Lo Spirito Santo, infatti, ha voluto comunicare il suo insegnamento non per mezzo di libri di carattere tecnico, o trattati di teologia, ma per mezzo di scritti adatti al sentire comune degli uomini (storie, racconti sapienziali, preghiere, il vangelo, lettere...). Questi testi, benché religiosi e dottrinali, invocano normalmente dei complementi, eventualmente anche di carattere profano, che di per sé potrebbero anche non avere un interesse dottrinale. In questa prospettiva è facile capire come e perché l'ispirazione abbia potuto cadere occasionalmente su cose di per sé estranee al dogma o alla morale. La verità che Holden e Newman hanno intravisto, ma deformata, è semplicemente la distinzione nella Sacra Scrittura tra oggetto primario e oggetto secondario dell'ispirazione: ispirando gli agiografi lo Spirito Santo aveva come fine diretto la dottrina della fede e dei costumi, con tutti gli inseparabili rivestimenti di tipo storico-letterario che consentono di meglio comprenderla. Quanto al resto, esso è stato ispirato in modo accessorio e concomitante (L. Billot).

Senza giungere a rifiutare l'ispirazione di questa o di quella parte della Bibbia, ci si potrebbe chiedere se sia possibile accordare loro soltanto un'ispirazione di specie inferiore o di minore qualità. Gli antichi rabbini, per esempio, distinguevano tre specie di ispirazione, corrispondenti alle tre sezioni del Canone biblico, disposte secondo un ordine di decrescente santità: Mosè ha scritto la Tôrāh sotto la dettatura di Dio che parlava con lui faccia a faccia; i profeti hanno parlato nello Spirito; gli altri agiografi hanno ricevuto un aiuto divino meno elevato.

⁹ Sul concetto di "parti" si veda più avanti il § 21.

Alla fine del XIX secolo alcuni protestanti progressisti (come l'anglicano Charles Gore) ritenevano che l'ispirazione fosse di qualità variabile da libro a libro e da pagina a pagina, e che dovesse essere riconosciuta dalla purezza ed eccellenza delle idee e dei sentimenti espressi. Tra i cattolici, il palermitano Salvatore Di Bartolo (1888) distingueva nella Scrittura non tanto delle specie ma dei «**gradi**» differenti di ispirazione: essa, ad es., attingerebbe la sua massima intensità quando è in giuoco la dottrina; discenderebbe al minimo nella geografia o nella fisica; si fisserebbe a un livello medio nella storia. Ma queste opinioni poggiano su equivoci. È certo, infatti, che gli scrittori ispirati non godevano delle stesse prerogative soprannaturali e dei medesimi carismi (per esempio, non possedevano tutti il dono della profezia); è altresì chiaro che le Scritture non sono tutte egualmente atte a nutrire la pietà, né egualmente ricche di insegnamenti. Queste differenze, tuttavia, non toccano affatto l'ispirazione in sé, ma riguardano soltanto la **materia** su cui essa poggia, e le diversità degli argomenti di cui gli agiografi hanno voluto parlare. Noi possiamo esaminare l'ispirazione sia negli scrittori che ne furono il "soggetto", sia nelle Scritture che ne furono l' "effetto" e il termine. Negli scrittori l'azione dello Spirito Santo ha potuto essere più o meno forte, e questo è più che probabile. Ma chi potrebbe affermare con certezza assoluta che nei Profeti, ad esempio, l'impulso a scrivere sia stato più forte che negli autori sapienziali? Riguardo ai testi sacri è dunque sbagliato affermare che uno è più ispirato di un altro. Considerata nelle Scritture, infatti, l'ispirazione è dappertutto identica e non ammette né specie, né gradi. Lo ricorda in modo autorevole il Concilio di Trento, il quale «venera tutti i libri [...] con un eguale senso di pietà e di riverenza» (DS 1501) e ordina tutti i libri tra i «testimoni e gli aiuti» di cui intende servirsi «in confirmandis dogmatibus et instaurandis in Ecclesia moribus» (DS 1505).

§ 5 - Natura dell'ispirazione

a) ispirazione ed estasi

Era opinione comune nell'antichità che gli indovini e le sibille non potessero pronunciare oracoli conservando nel contempo l'uso delle loro facoltà perché la divinità, discendendo su di loro, li poneva in uno stato di delirio, come la platonica *thèia manìa* (divina follia). Illegittimamente, Filone di Alessandria (I sec. a. C.-I sec. d. C.) applicava questa concezione ai profeti (cfr *Quis heres* 69), facendone dei sublimi dementi, in preda all'*enthousiasmòs* (divino trasporto, entusiasmo, frenesia) come i coribanti¹⁰. Secondo lui, quando lo Spirito di Dio si impossessava di loro, essi perdevano conoscenza, perché lo Spirito immortale non avrebbe potuto coabitare nell'uomo con lo spirito mortale (in questa teoria è facile ravvisare l'influenza del platonismo, che separava nettamente materia e spirito). I profeti di Israele, dunque, non sapevano più quel che dicevano o, meglio, essi non dicevano nulla, dal momento che Dio stesso parlava attraverso la loro bocca. In ambito cristiano, la teoria filoniana si ritrova in Atenagora di Atene (II secolo) il quale affermava che i profeti pronunciavano i loro oracoli in stato di estasi (*Legat.*, IX: PG 6, 908). Anche gli eretici montanisti (II secolo) concepirono l'ispirazione come una sorta di alienazione, ed infatti Montano, Priscilla e Massimilla (vale a dire il fondatore della setta e due sue discepole) profetizzavano in uno stato di incoscienza analogo al sonno e davano perfino segni di smarrimento e di frenesia (cfr Eusebio, *H.E.*, VI, 7. 9). I loro partigiani, specialmente Tertulliano, sostenevano che l'ispirazione è necessariamente un'estasi, che sospende nell'uomo l'esercizio della ragione. Lo stesso Tertulliano aveva composto un trattato in sette libri, *De ecstasi*, ora perduto. Successivamente, i Padri (tra cui Origene, Atanasio, Epifanio, Giovanni Crisostomo, Girolamo) rifiutarono questa teoria considerandola ingiuriosa nei confronti di Dio, perché le estasi che provengono da Dio non hanno affatto i caratteri della demenza: al contrario, è proprio dello spirito del male oscurare nell'uomo l'intelligenza. Essa inoltre è contraria alle Scritture, le quali testimoniano che i loro autori, profeti compresi, erano pienamente in possesso delle loro facoltà. Indubbiamente, i profeti sono stati spesso rapiti in estasi per contemplare le cose future, ma non erano affatto in estasi quando le annunciavano. Lo stesso San Paolo, del resto, aveva affermato che «*le ispirazioni dei profeti sono sottomesse (ypotàssetai) ai profeti*» (1Cor 14, 32).

¹⁰ Sacerdoti di Cibele, la *Grande Madre*, dea della natura, degli animali e dei luoghi selvatici.

b) ispirazione e rivelazione

Nel linguaggio teologico "rivelazione" equivale, in pratica, a "Parola di Dio", benché, attenendosi alla originaria accezione del verbo (*re-velare*: scoprire, denudare), si dovrebbe riservare la qualifica di "rvelate" alle sole verità che oltrepassano la ragione. Nella Chiesa, tuttavia, ha prevalso l'uso di assumere la parola "rivelazione" in una più estesa accezione, per cui è "rivelato" tutto ciò che Dio attesta, tutto ciò che Dio dice. Ne deriva che tutta intera la Scrittura, in rapporto ai suoi lettori, è una rivelazione divina: lo Spirito Santo parla loro *nel* testo e *per mezzo* del testo ispirato. I teologi medievali non insistono su questo punto; moltissimi (Bonaventura, Enrico di Gand, Giovanni Gersone), anzi, impiegano la parola rivelazione là dove ci si attenderebbe la parola ispirazione, perché alla loro epoca le due parole non avevano ancora un senso molto fisso e preciso. Tuttavia, la distinzione tra i due termini è importante: nella rivelazione infatti l'uomo riceve un insegnamento da Dio; per mezzo dell'ispirazione, invece, si indirizza agli altri uomini e insegna. Nella rivelazione l'uomo "ascolta"; nell'ispirazione, invece, "parla". I due carismi non soltanto sono diversi ma anche separabili: si può avere dunque rivelazione senza ispirazione (come ad esempio nei mistici, che volentieri hanno custodito il silenzio sulle confidenze ricevute da Dio) e ispirazione senza rivelazione, ed è spesso il caso degli agiografi. Alcuni tra loro, a più riprese, hanno annunziato delle verità che essi non erano in grado di conoscere per via naturale: Dio, dunque, li aveva istruiti mediante una rivelazione. E infatti, tanto i profeti quanto l'autore dell'Apocalisse e San Paolo (cfr Gal 1, 12) si richiamano espressamente a rivelazioni soprannaturali.

La Scrittura, comunque, non contiene solo verità di questo genere: spesso si trovano molte cose di cui gli agiografi hanno potuto avere conoscenza in modo naturale, mediante la loro esperienza, la loro riflessione o l'altrui testimonianza. L'ispirazione ha conferito loro dei lumi speciali, ma essi non avevano bisogno, per scrivere, di alcuna rivelazione: ad esempio, l'autore dei libri dei Re rinvia i suoi lettori a precedenti compilazioni, come gli Atti di Salomone, le Cronache dei re d'Israele e quelle dei re di Giuda; l'autore di 2Mac presenta il suo libro come un riassunto dei cinque libri di Giàsone di Cirene ecc. La rivelazione, dunque, non è essenziale all'ispirazione; ne è, talvolta, la condizione necessaria, ma anche allora non ne fa parte: la precede, perché per insegnare una cosa bisogna prima averla appresa. E questa necessità non riguarda affatto la natura dell'ispirazione in quanto tale ma la natura delle verità che l'autore sacro deve rendere pubbliche.

c) ispirazione e dettato

Non è facile immaginare il concreto lavoro degli agiografi, spesso equiparati a meri scrivani, che avrebbero messo per iscritto quanto Dio andava loro dettando. Al diffondersi di questa visione ha contribuito, senza dubbio, l'uso del verbo latino "dictare", in riferimento all'ispirazione, fatto da alcuni Padri della Chiesa (come

Girolamo, Agostino, Gregorio Magno, Isidoro) i quali, però lo adoperavano non nel senso che noi oggi attribuiamo a tale verbo ma nel significato, corrente nella bassa latinità, di "*dire/insegnare/prescrivere*"¹¹. La già rilevata confusione tra ispirazione e rivelazione portò però alcuni teologi (Tostat, Bañez, Estio, Billuart) a presentare l'ispirazione in una forma in qualche modo meccanica e materiale, secondo la quale Dio avrebbe "dettato" i suoi libri agli autori sacri pressappoco come un uomo detta il suo testamento a un notaio (**dictatio verbalis**), con una differenza, però: Dio non agiva sui sensi esteriori degli agiografi, ma faceva loro intendere le frasi e le parole interiormente o, meglio, le mostrava alla loro immaginazione come un testo da copiare. In tal modo il loro lavoro sarebbe stato modesto e facile, senza alcuno sforzo di riflessione. La teoria fu portata agli estremi dal domenicano Domingo Bañez (1528-1604)¹², il quale intendeva salvaguardare con la massima sicurezza la trascendenza e la purezza della Parola di Dio, ponendola al riparo dagli errori e dalle debolezze degli autori umani¹³. Accolta con grande favore anche da luterani e calvinisti (Johannes Andreas Quenstedt, David Hollatz, Francis Turretin), divenendo ai loro occhi l'«ortodossia», fu abbandonata alla fine del '700. Essa è molto pericolosa, perché minimizza il ruolo dell'uomo, facendone uno strumento passivo e incosciente nelle mani di Dio. L'agiografo, invece, deve intendersi come «vero autore» di quanto scrive, benché autore strumentale. È quanto affermato dalla *Dei Verbum* al n. 11: «Per la composizione dei libri sacri, Dio scelse e si servì di uomini nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché, agendo Egli in essi e per loro mezzo, scrivessero, come **veri autori**, tutte e soltanto quelle cose che Egli voleva fossero scritte»: questo importante passaggio della *Dei Verbum* rigetta tanto la teoria della *dictatio verbalis* quanto quella dell'estasi, sottolineando la qualifica dell'agiografo come vero autore.

Se, però, la teoria della *dictatio verbalis* minimizzava il ruolo dell'uomo, altre teorie, all'opposto, minimizzavano il ruolo dello Spirito Santo. Nel 1575, ad esempio, Sisto da Siena (seguito tre secoli dopo da Daniel Haneberg) affermò che un Concilio può fare di un libro ordinario, ma pio, una Scrittura Sacra, dichiarandolo esente da errori e includendolo nel canone biblico. Nel 1587 il gesuita belga Leonardo Lessio (Leendert Leys), per reagire contro la teoria del dettato, andò più lontano, con affermazioni del tipo: «*Se di un libro (come forse è il caso di 2Mac) scritto per opera dell'uomo senza l'assistenza dello Spirito Santo, lo Spirito Santo attesta in seguito che ivi non v'è nulla di falso, esso diviene Scrittura Sacra*». Questa e altre proposizioni estratte dagli appunti dei suoi allievi furono censurate dall'Università di Lovanio (Belgio), anche se in seguito il Lessio chiarì del tutto la sua ortodossia dinanzi all'autorità ecclesiastica del tempo. In realtà, un libro di cui lo Spirito Santo proclamasse la assoluta veracità avrebbe automaticamente una autorità divina, e diventerebbe in qualche maniera sacro: su questo punto Lessio ha ragione, ma si

¹¹ *Dictare* è un frequentativo del verbo *dicere*. La forma frequentativa di un verbo latino indica una azione frequente, ripetuta.

¹² Il teologo spagnolo fu anche confessore di Santa Teresa d'Avila.

¹³ «Dio stesso non solo rivelò allo scrittore cose sconosciute, o lo indusse a scrivere cose note e gli tenne la mano affinché non errasse, ma gli suggerì anche, e quasi gli dettò, le singole parole con le quali scrivere» (*Scholastica Commentaria [...]*, Salmanticae 1584, col. 63 q. 1, a. VIII).

inganna sul senso che la Chiesa dà all'espressione "Sacra Scrittura", essendo essa riservata unicamente ai libri aventi *un'origine divina*. In verità, Lessio, in merito alla tesi citata si difese affermando di aver espresso una mera opinione da studioso, una pura possibilità, ammettendo che anche 2Mac, come tutti i libri della Bibbia, era stato scritto per ispirazione dello Spirito Santo. Merito del Lessio è, comunque, la distinzione tra *rivelazione* e *ispirazione*: la rivelazione è la manifestazione di verità fatta all'agiografo da parte di Dio, e può escludere le singole parole, fermandosi ai puri concetti, mentre l'ispirazione è la peculiare mozione dello Spirito Santo, che muove lo scrittore sacro a scrivere determinate cose e lo assiste in quest'opera.

Dopo Lessio, altri teologi (Bonfrère, Simon, du Pin, Calmet, Chrismann) affermarono che sono state "dettate" da Dio solo quelle pagine che l'uomo sarebbe stato incapace di scrivere senza rivelazione; in generale, Dio si sarebbe contentato di "suggerire" all'agiografo l'idea o il sommario del libro da comporre, vegliando sulla sua composizione. All'inizio del sec. XIX Johann Jahn riconduceva l'ispirazione a una «assistenza divina che preserva dall'errore», abolendo così ogni differenza tra un testo sacro e una definizione solenne di un Concilio. Al pari del Lessio si credeva in sintonia con la Tradizione, dal momento che egli, comunque, salvaguardava l'autorità infallibile della Scrittura.

Questi teologi sono vittime della confusione regnante tra ispirazione e rivelazione o dettato, e la loro posizione è, perciò, illegittima. Non basta infatti l'assistenza divina perché Dio possa essere detto autore di un testo. Per fare un esempio, le definizioni del magistero, anche solenne, non sono parole di Dio ma parole di un Concilio o di un Papa: Dio ha dato semplicemente le disposizioni necessarie perché il Concilio o il Papa non si allontanassero dalla verità, nulla di più.

§ 7 - Rapporto tra Dio e l'agiografo

Il rapporto Dio/uomo nella scrizione della Bibbia è un rapporto *sui generis*, a causa dell'infinita differenza tra Dio e l'uomo, e va inteso non come collaborazione ma, piuttosto, come subordinazione, dal momento che Dio ispira e l'uomo è ispirato. Dio, tuttavia, non scrive immediatamente, ma tramite l'uomo; l'uomo, a sua volta, non scrive da se stesso ma dietro la mozione dello Spirito Santo. Dio si è servito dell'autore umano come di uno strumento, nel vero senso del termine: Dio, dunque, è *autore principale*; l'uomo, invece, può essere chiamato *autore strumentale*. Afferma San Tommaso: «L'autore principale della Sacra Scrittura è lo Spirito Santo, l'uomo invece ne fu l'autore strumentale» (*Quodlibetales* VII, q. 6 a. 14, ad 5). Questa distinzione concorda con l'insegnamento biblico e col magistero ecclesiastico. Bisogna tuttavia precisare la nozione di "autore strumentale".

Uno strumento è sempre una causa efficiente e non un semplice canale di trasmissione: esso, infatti, realmente agisce e produce. E tuttavia, agisce non da se stesso ma per una mozione che gli viene da una causa superiore, producendo un effetto che sarebbe stato incapace di produrre altrimenti. Ogni strumento possiede una propria propria natura e una propria virtù: ad esempio, l'ascia in mano al

carpentiere taglia (è la sua natura), ma partecipa nello stesso tempo della virtù della causa principale, ossia dell'intelligenza e abilità di chi se ne sta servendo. Egli, infatti, non le imprime un movimento qualunque, o a caso, ma un movimento giudizioso, in conformità con l'idea esemplare che ha concepito e intende realizzare materialmente. San Tommaso (che meglio di tutti ha precisato la nozione di *autore strumentale*) insegna che lo strumento compie due azioni differenti: «*Una strumentale secondo cui opera non in virtù propria ma in virtù dell'agente principale; un'altra, invece, propria che spetta ad esso secondo la propria forma, così come alla scure spetta il tagliare in ragione della sua affilatezza e il fare invece un letto in quanto strumento dell'arte*» (S.Th., III, q. 62, a. 1 ad 2). Ovviamente, non si tratta di due operazioni realmente distinte, e infatti lo strumento non ne compie che una; ma questa unica operazione si presenta sotto due aspetti, perché essa è determinata sia dalla natura dello strumento, sia dall'uso in cui si trova applicato. Si deve dunque attribuirgliela in proprio o attribuirla alla mozione che esso strumento riceve, secondo il punto di vista in cui ci si pone. L'ascia del carpentiere non squadra se non tagliando; è la potenza propria dello strumento quella che l'artefice utilizza, ma utilizzandola egli la completa, elevandola a un livello che la sorpassa. Parallelamente, l'effetto che artefice e strumento producono l'uno per mezzo dell'altro è uno e indivisibile e procede totalmente da ciascuno dei due. Un quadro, ad esempio, non contiene alcun tratto che non sia *e* del pennello *e* del pittore. E tuttavia è necessario distinguere in questo effetto due formalità: una, che si esplica mediante le proprietà dello strumento; l'altra, imputabile all'agente principale. Inevitabilmente esse hanno marchiato la loro opera comune, ciascuna col proprio carattere: quando si osserva un disegno, ad esempio, si riconosce il genio dell'artista che lo ha realizzato ma si riconosce anche di quale attrezzo si è servito per disegnare.

Alla luce di quanto detto, occorre rilevare che Dio solo è "causa prima", mentre le cose create sono soltanto "cause seconde": è loro impossibile fare alcunché senza una mozione di Dio, ma non ne consegue, però, che esse siano soltanto delle cause strumentali. Al contrario, esse sono generalmente delle cause principali a modo loro, ossia secondo il loro grado di cause seconde. La mozione di Dio è loro necessaria per passare all'atto, ed è ancora in virtù di questa mozione che esse producono il loro effetto, che, ordinariamente, non eccede i limiti della loro efficienza propria. Tuttavia, Dio ha deciso di servirsi, in certe circostanze, di creature per compiere delle opere che oltrepassano le loro possibilità. Egli allora non si contenta di accordare loro questa mozione generale di cui tutte le cause seconde hanno bisogno, ma - per una mozione speciale - **nello stesso tempo che le fa agire, eleva la loro azione a un ordine preternaturale o soprannaturale.** Nel caso degli agiografi, lo strumento di cui Dio fa uso **non è una cosa ma una persona:** ed è come persona che Dio lo utilizza, in ragione della sua intelligenza e della sua libera volontà. E qui il mistero si fa più fitto: infatti un uomo può prendere un altro uomo come suo ministro, mandatario, servitore, ma prendere un uomo come "strumento" in senso rigoroso è un potere che appartiene solo a Dio, e se ne comprende il perché. Sotto l'ispirazione, l'uomo si comporta da uomo; se egli è uno strumento nelle mani di Dio è, nondimeno, anche un essere pensante, responsabile delle sue azioni: «*Movetur a Deo ad*

movendum se». Come in ogni strumento, occorre riconoscere nell'agiografo due principii di operazioni, l'uno che completa l'altro. In lui vi è una virtù che è sua propria e, nel medesimo tempo, egli partecipa della virtù della causa principale, ossia di Dio; gode delle sue facoltà e riceve da Dio una mozione tutta speciale. Mediante le sue proprie facoltà egli è capace di essere autore e di comporre un libro; mediante la mozione dello Spirito Santo egli diviene un autore sacro e compone un libro "sacro". Queste due operazioni, tuttavia, non sono operazioni realmente distinte. Come l'ascia del carpentiere egli compie l'operazione strumentale eseguendo la propria. È pensando con il suo spirito che egli pensa sotto l'influenza dello Spirito Santo; è scrivendo la sua parola che egli scrive la parola di Dio. La mozione divina mette in azione le sue facoltà naturali e le eleva, ma essa non produce azione da sé sola, né produce alcuna azione che sia estranea alle facoltà naturali dell'uomo. Per questo motivo un testo sacro non è un amalgama di due elementi eterogenei, né è divisibile in due parti, di cui una proverrebbe unicamente dall'ispirazione e l'altra unicamente dalle qualità personali dello scrittore.

Se si mette un autore sacro in parallelo con un autore qualunque, si vedrà che l'uno e l'altro sono costretti alla stessa fatica e sottomessi alle cosiddette "regole del mestiere". E infatti, l'ispirazione non dispensa l'autore da nessuno sforzo che la confezione di un libro normalmente esige. Ma l'uno lavora sotto la mozione dello Spirito Santo e l'altro sotto la esclusiva mozione del proprio talento o del proprio estro. San Luca, ad esempio, avrebbe potuto narrare senza ispirazione il naufragio di San Paolo sulle coste di Malta (At 27, 13ss) e forse lo avrebbe raccontato in termini identici, ma essendo ispirato ha detto ciò che lo Spirito Santo gli faceva dire, ossia quel che per mezzo di lui lo Spirito Santo diceva. È evidente che l'ispirazione è essenzialmente un dono soprannaturale, una grazia. Ma poiché è una mozione, essa è necessariamente una grazia "attuale", cioè un aiuto divino per il compimento di un determinato atto. Non può dunque prendere radici nell'anima e aderirvi in maniera permanente come la fede o la carità, ma è transitoria, e comincia e finisce con il lavoro della composizione e della redazione.

La composizione di un libro è un'operazione molto complessa. Tutte le facoltà dello scrittore vi entrano in gioco: intelligenza, volontà, memoria, sensibilità ecc. La mozione divina è anch'essa un qualcosa di complesso e si diversifica a seconda delle facoltà che essa raggiunge. Tuttavia, poiché la composizione di un libro è, prima di tutto, una operazione di tipo intellettuale, **è sull'intelligenza che principalmente poggia l'ispirazione**. La mozione che eleva il giudizio dell'agiografo è dunque essenzialmente una "illuminazione" soprannaturale. Un uomo può illuminare intellettualmente un altro uomo dal di fuori: Dio, invece, illumina lo spirito dall'interno, elargendo all'intelligenza umana un vigore, una forza di penetrazione e una perspicacia superiori. La luce soprannaturale, perciò, rafforza la luce naturale dell'intelligenza dello scrittore. Secondo una opinione errata di alcuni teologi del XIX secolo (Levesque, Dick, Calmes, Pesch, Merkelbach) questa luce influenzerebbe il solo giudizio pratico dell'agiografo, il quale nel momento in cui è afferrato dal soffio di Dio possiede già le conoscenze necessarie per la composizione del libro e spesso se le è procurate per vie comuni e naturali. Lo Spirito Santo, in sostanza, lo conduce a

scrivere quel che già sa e come lo sa, influenzando l'agiografo sul "come" comunicare il complesso di verità già acquisito. Di conseguenza, i giudizi che egli va a enunciare non dipendono dall'ispirazione ma sono stati concepiti interiormente senza di essa. L'ispirazione, pertanto, non avrebbe altro risultato che quello di spingere l'agiografo a enunciare tali giudizi esteriormente, per iscritto. Illuminato dall'ispirazione, l'agiografo si rende semplicemente conto del fatto di dover intraprendere un'opera per l'istruzione della comunità, e fra le certezze che egli ha acquisito discerne quelle di cui far parte agli altri, in qual ordine e in che modo. Come già anticipato, questa opinione è gretta ed è inficiata da una grave lacuna: essa, infatti, spingerebbe quasi a concludere che le Scritture non sono, nella loro interezza, Parola di Dio. Nessun testo infatti può essere considerato tale se i pensieri che esprime sono, semplicemente, quelli di un uomo e non quelli di Dio. Secondo questa tesi i testi sacri esprimerebbero, per la maggior parte, pensieri di origine strettamente umana e non divina, e l'agiografo (tranne il caso di rivelazioni, alle quali si richiami esplicitamente) non avrebbe fatto altro che attingere, per mezzo dell'ispirazione, alle sue proprie ricchezze, al tesoro di conoscenze e informazioni che ha raccolto per mezzo delle sue sole forze, alla sola luce della sua intelligenza.

In realtà, lo Spirito Santo penetra molto più profondamente per mezzo della sua azione sull'intelligenza degli autori sacri, e non ispira loro soltanto l'intenzione di scrivere, ma gli stessi pensieri che essi scrivono e i giudizi speculativi che essi formulano, proiettando sugli oggetti conosciuti per via naturale una luce superiore e soprannaturale. Quando lo Spirito Santo si serve degli agiografi per scrivere, è con una certezza divina e infallibile che essi percepiscono la verità e che emettono giudizi. Tale è la dottrina di San Tommaso (*S. Th.*, II-II, q. 174, a. 2, ad 3), il quale accosta la semplice ispirazione al dono della profezia, senza peraltro confonderle. Una conoscenza umana, secondo San Tommaso, comincia sempre con l'*acceptio sive repraesentatio rerum*, e si compie con il *judicium de rebus repraesentatis*. Nel caso della rivelazione profetica l'*acceptio rerum* ha luogo in modo soprannaturale; nel caso della semplice ispirazione, invece, ha luogo in modo naturale. In entrambi i casi, però, il *judicium de rebus repraesentatis* è di carattere soprannaturale. Così, le cose che conosce e di cui parla uno scrittore ispirato, ma sprovvisto di rivelazione, sono tutte di ordine naturale, tuttavia egli non ne giudica mediante la sua ragione naturale ma per mezzo di una illuminazione divina.

Gli autori sacri hanno deciso di scrivere liberamente, dopo personale deliberazione, al pari degli altri autori profani; essi, tuttavia, si sono determinati sotto l'impulso e la direzione dello Spirito Santo. Le loro decisioni concernenti l'aspetto compositivo e redazionale hanno, infatti, Dio per causa principale. La loro volontà compie, nelle Sue mani, l'ufficio di strumento, e non si muove che nella misura in cui Egli la muove. Se così non fosse, l'iniziativa delle loro opere spetterebbe interamente a loro, ma invece, come ricorda 2Pt 1, 21: «*mai una profezia è stata recata da volontà d'uomo*», sottintendendo «d'un uomo che abbia agito di sua propria iniziativa».

La mozione impressa da Dio alla volontà dello scrittore è necessariamente una mozione fisica. Qualcuno, infatti, può essere "causa morale" in rapporto alle decisioni

di un altro quando lo ha spinto a prenderle mediante un consiglio o un comando. Ora, va da sé che Dio poteva dare a questo o quell'autore l'ordine di scrivere, e noi sappiamo che, di fatto, lo ha dato a molti (cfr Es 24, 27; Is 8, 1; Ger 32, 2 ecc.). Tuttavia, non si può pretendere che lo abbia dato a tutti, a meno di impiegare la parola "ordine" in senso metaforico, per designare ogni sollecitazione, anche incosciente, della Grazia: spesso, infatti, gli agiografi hanno intrapreso la loro opera non per obbedire a una ingiunzione divina ma per altri motivi, secondo le circostanze. Comunque, anche quando Dio intima all'autore un ordine formale, non si limita a questo e, d'altro canto, una causa morale non può dirsi causa efficiente delle decisioni che provoca. Ad esempio, quando diamo a un altro un consiglio o un ordine, non raggiungiamo direttamente la sua volontà ma ci indirizziamo alla sua intelligenza; gli presentiamo una ragione per decidere secondo i nostri desideri o per far fronte a un impegno, ma è lui che, in considerazione dei nostri argomenti o della nostra autorità si deciderà autonomamente. La nostra opinione o il nostro ordine non mancano di influenzarlo, ma questa influenza è quella delle cosiddette "cause finali". Bisogna, invece, che Dio sia la *causa efficiente principale* delle decisioni che gli autori prendono; se così non fosse, essi non sarebbero affatto strumenti per Dio ma solo soggetti passivi. Perciò è un impulso "fisico" quello che Dio comunica alla loro volontà. Dio infatti ha il potere di "afferrare" immediatamente, fisicamente, una volontà umana per inclinarla nella direzione che Gli piace e condurla alle decisioni che Egli giudica opportune. È il solo a possedere tale potere, e ne usa nel caso dell'ispirazione, la quale non fa violenza all'uomo ma lo lascia libero e non lede minimamente il libero arbitrio; l'uomo, infatti, potrebbe resistervi. È tuttavia impossibile che, di fatto, vi resista (*S. Th.*, I-II, q. 10, a. 4 in c. e ad 3). Dio infatti provoca il consenso umano a colpo sicuro e in modo infallibile, affinché l'uomo immancabilmente scriva quanto Dio gli suggerisce di scrivere: niente di meno e niente di più. Si tratta di un mistero peculiare all'ispirazione biblica, mistero delle grazie efficaci in generale. Esso ha sollevato nella storia della teologia accanite controversie. Almeno tre punti, però, sono immuni da contestazione:

1. Dio può muovere infallibilmente una volontà umana verso un atto che Egli stesso ha predefinito.

2. Sotto questa mozione la volontà resta libera.

3. Il rapporto tra dominio sovrano di Dio sull'uomo e il libero arbitrio oltrepassa infinitamente la ragione umana, e resta un problema. I teologi, a qualunque scuola appartengano, non si lusingano di averlo risolto ma si sforzano soltanto di porre la questione in termini corretti.

Al lavoro mentale dell'agiografo si aggiunge un lavoro esteriore, ma in lui ragione e volontà sono rette dallo Spirito Santo e sotto la mozione dello Spirito Santo, e muovono, a loro volta, gli organi, sicché bisogna ammettere che lo Spirito Santo ha esteso la sua vigilanza sull'intera esecuzione materiale, affinché il testo redatto mentalmente dall'autore sacro non risultasse snaturato, una volta messo per iscritto, da qualche involontaria distrazione. La *Providentissimus Deus* chiarisce lo "status" dell'agiografo, offrendo agli studiosi quello che, dall'autore dell'enciclica, Leone XIII, è chiamato «**modello leonino**»: «*Infatti egli stesso (lo Spirito Santo) così li stimolò e*

li mosse (gli autori ispirati) a scrivere con la sua virtù soprannaturale, così li assisté mentre scrivevano, di modo che tutte quelle cose e quelle sole che egli voleva, le concepissero rettamente con la mente e avessero la volontà di scrivere fedelmente e le esprimessero in maniera atta con infallibile verità: diversamente non sarebbe egli stesso l'autore di tutta la sacra Scrittura» (EB 125).

Noi sappiamo che l'ispirazione si estende certamente a tutte le idee o pensieri che gli autori biblici enunziano: ma sono ispirate anche le parole, le frasi di cui si sono serviti per enunziarle? Agobardo vescovo di Lione (IX sec.) fu il primo a sollevare la questione, risolvendola negativamente. Gli scolastici medievali la trascurarono. La discussione si riaccese nel XVI sec. con Lessio: «*Non est necessarium singula (Scripturae) verba inspirata esse e Spiritu Sancto*». La posizione del Lessio fu seguita da un buon numero di teologi. Il gesuita austriaco card. Johannes Baptiste Franzelin (1816-1886) la completò e precisò (*De divina Traditione et Scriptura* [1870]) assicurandole, grazie alla sua autorità e al suo talento, una larghissima diffusione. Secondo Franzelin le "idee" che contengono le Scritture dipendono dalla *ispirazione* divina, mentre le "parole" dipendono dall'*assistenza*. In sostanza, Dio avrebbe ispirato agli scrittori i pensieri, lasciando loro la cura di esprimerli, mentre i vocaboli, le locuzioni, lo stesso ordine della narrazione dipenderebbero dalla scelta personale dell'agiografo. Durante questo lavoro Dio lo avrebbe semplicemente salvaguardato dall'errore; ed è potuto capitare, ad esempio, che gli autori sacri abbiano scelto, per esprimere i loro pensieri "ispirati" espressioni talora oscure o contorte, mai però esse sono qualificabili come inesatte o false. In tal modo, concludeva il Franzelin, si spiegano le differenze tra gli agiografi. Questa teoria non ha nulla contro la tradizione o le dichiarazioni del Magistero ecclesiastico, ma presta il fianco a pesanti obiezioni, specialmente a quelle provenienti dalla psicologia sperimentale. Infatti, benché distinte, idee e parole non sono separabili, costituiscono nella coscienza umana un blocco indivisibile, come anima e corpo. In pratica, noi non concepiamo prima le idee e poi le parole, ma in un solo momento idee e parole, ossia l'idea rivestita di parole. Pensare equivale a pronunciare una parola interiore: a ogni parola corrisponde un'idea e viceversa. E infatti, teologi come Dausch, Loisy, Billot criticarono Franzelin accusandolo di "vivisezionare" la Scrittura. In tal modo questa teoria apparentemente chiara, diviene molto vaga e oscura. È infatti impossibile tracciare, in un libro, una linea di demarcazione tra idee e parole che le esprimono: in tal senso, le metafore, i paragoni, i simboli poetici, le allegorie, le amplificazioni oratorie andrebbero annoverate nel rango delle idee da esprimere o in quello delle parole, ovvero dell'espressione? Vanno considerate, dunque, ispirate, o no? Se si risponde «no» si riduce l'ispirazione di certe pagine immaginifiche o liriche a ben poca cosa: si pensi a Gb 41 (il Leviatàn) o Is 5, 1-7 (il cantico della vigna). Se invece le si ricollega all'ispirazione, si riduce allora a ben poca cosa il lavoro dello scrittore sacro. Tuttavia, la teoria del Franzelin presenta un aspetto ancor più caduco poiché non rende pienamente giustizia né a Dio, né agli scrittori. L'autore di un libro infatti, non è solo l'autore dei concetti ivi espressi, così come non è solo l'autore delle frasi che esprimono i pensieri, ma è l'autore del libro nella sua interezza. Ora, i libri sacri hanno Dio per autore: a Lui dunque bisogna

attribuire sia i concetti che le frasi che li esprimono. Ma questi libri hanno per autore anche l'uomo: bisogna dunque attribuire a lui concetti e frasi. Invano il Franzelin si lusinga di spiegare il perché della diversità di stile della Scrittura: la diversità non sta solo nell'espressione delle idee ma nelle idee stesse. San Paolo e San Giovanni, ad esempio, non differiscono solo per lo stile e il lessico, ma anche per la loro teologia. Il grande torto di Lessio e di Franzelin è, in definitiva, lo stesso di Bañez e dei partigiani del dettato materiale: costoro dimenticano il concetto di "causa strumentale", professando implicitamente il principio secondo cui l'opera di Dio e l'opera dell'agiografo sono realmente distinte. Secondo Bañez, Dio ha depositato le frasi bell'e pronte nella immaginazione dello scrittore sacro, il quale si sarebbe limitato a trascriverle materialmente. Parallelamente, secondo Franzelin Dio ha depositato nell'intelligenza dell'agiografo i pensieri, che dovranno poi essere rivestiti di parole. Franzelin accorda all'agiografo una funzione più rilevante ma, come Bañez, divide l'opera tra Dio e lo scrittore sacro, compiendo ciascuno dei due la parte che gli è propria. Ora, una causa principale e una causa strumentale non possono dividersi l'opera da realizzare, ma la producono entrambe interamente, l'una per mezzo dell'altra. Dio che sceglie un uomo come strumento per fare un libro, gli fa fare tutto. Non gli comunica né pensieri né frasi già formate ma, per mezzo di una mozione soprannaturale, mette in esercizio ed eleva l'intelligenza, l'immaginazione e le facoltà dell'uomo. In virtù di questa mozione l'uomo lavora, compone, redige, elabora i pensieri e li traduce in parole. Così, il libro tutto intero ha rigorosamente l'uomo per autore e ne reca l'impronta personale, e tuttavia Dio non ne è, in primo luogo e principalmente, meno autore rispetto all'uomo. Allo stesso modo, le idee e le parole sono egualmente ispirate: le idee non lo sono più delle parole né le parole meno delle idee.

L'INERRANZA

L' inerranza è una **qualità** grazie alla quale la Sacra Scrittura è **esente da errori**.

§ 7 - Dati magisteriali

CONCILIO VATICANO II, Cost. *Dei Verbum* 11 (EB 687):

«Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, bisogna ritenere, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità che Dio, per la nostra salvezza (*nostrae salutis causā*), volle fosse consegnata nelle sacre Scritture».

§ 8 - Il problema

Le affermazioni della Bibbia che suscitano difficoltà a proposito dell'inerranza possono essere raccolte in quattro gruppi: 1) le auto-contraddizioni, per es. il diluvio universale che in Gen 7, 17 dura 40 giorni e 40 notti, mentre in Gen 7, 24 dura 150 giorni; 2) gli errori nelle scienze naturali, per es. il concetto di terra piatta, di firmamento, del sole che gira intorno alla terra; 3) gli errori di storia; 4) gli errori morali, per es. lo *herem*, cioè la distruzione totale di un popolo o di un gruppo nemico considerata come esecuzione della volontà di Dio (cfr Gs 11, 14-15)

§ 9 - Precisazioni

In passato, dato il carattere sacro del libro, si riteneva che **ogni** asserzione biblica fosse esente da errore, comprese le affermazioni di tipo scientifico (che sono, sì, contenute materialmente nella Bibbia, ma non sono formalmente insegnate), le quali rispecchiano il grado di cultura delle diverse epoche. Quando, ad es., Giosuè impone al sole di fermare il suo corso (Gs 10, 12-13), mostra di condividere la cosmologia del suo tempo, che immaginava la terra ferma al centro dell'universo e il sole che le ruotava intorno, né avrebbe potuto fare altrimenti, magari proclamando: «Fermati, o terra!». C'è un errore scientifico nel passo biblico in questione? Sì, ma si tratta di un errore solo *materiale*, nel senso che esso è, sì, presente nel testo, ma non vi è insegnato come verità. In altre parole, non è detto essere insegnamento veniente da Dio il dover ritenere che il sole giri e la terra sia ferma al centro dell'universo, secondo la vecchia teoria tolemaica: questo sarebbe stato un errore vero e proprio, un errore *formale*; nel passo citato si esprime, invece, solo una concezione del cosmo

propria di quel tempo. Peraltro, tutti gli errori scientifici della Bibbia si spiegano con il fatto che essa è un testo che parla a uomini concreti e in epoche precise. Essa dunque non è l'enciclopedia dei diversi saperi, né, tantomeno, si propone di rettificare le errate cognizioni scientifiche delle diverse culture all'interno della quali vennero alla luce i libri che la compongono.

Questa concezione fu messa seriamente in crisi dal progresso delle scienze e, in modo eclatante, dal "caso Galilei", vale a dire dal processo con relativa condanna che lo scienziato Galileo Galilei subì a Roma nel 1633 a motivo della sua teoria eliocentrica, che contrastava con la vecchia dottrina geocentrica, fatta propria dalla Chiesa, e che si basava, a livello biblico, su un passo del libro di Giosuè (10, 12-13): «*Fermati, sole, su Gabaon, e tu, luna, sulla valle di Aialon! Si fermò il sole e la luna rimase immobile finché il popolo non si vendicò dei nemici*».

Ma se molte affermazioni scientifiche contenute nella Bibbia sono in disaccordo con la scienza moderna, altre ve ne sono, nell'AT, in stridente contrasto addirittura con l'insegnamento di Gesù, il che è ancor più sconcertante: basti pensare, ad es., al *herem*, ossia il voto di sterminare un popolo o un gruppo nemico (cfr Dt 20, 10-20; Gs 11, 14-15) o alle espressioni contenute in alcuni Salmi, come il 109 (108) o il 137 (136), 8-9, animate da un feroce spirito di vendetta. Queste, e altre consimili espressioni, vanno valutate non (anacronisticamente) secondo il nostro modo di pensare ma, piuttosto, vanno inquadrare nell'orizzonte della cultura semitica antica e nella sua ancor primitiva morale, ricordando che l'*ethos* (dei singoli e del popolo) è una **realtà in evoluzione**, e dunque una realtà nella quale si registra un affinamento che troverà il suo vertice nella morale evangelica proposta da Gesù Cristo. Per intendere rettamente le espressioni bibliche che spiacciono alla nostra sensibilità va ricordato, inoltre, che per l'uomo dell'AT il nemico di Dio era anche il suo nemico personale, e viceversa, donde la virulenza delle sue affermazioni. E ancora: poiché la nozione di una vita oltre la morte, con la conseguente retribuzione dei buoni e dei malvagi, era ancora dottrina oscura e incerta, si riteneva che l'ambito in cui Dio manifestava la sua giustizia fosse ristretto, necessariamente, alla vita presente, che diventava, quindi, lo scenario della giustizia divina.

Il testo di *Dei Verbum* 11, senza entrare nei particolari, sottolinea che la Bibbia contiene e insegna con certezza, fedelmente e senza errore, le **verità salvifiche**, ossia quelle verità che conducono alla salvezza (ad es., la fede in Gesù Cristo figlio di Dio). Se possono essere presenti errori di tipo scientifico, cosmologico, o anche paradigmi morali passibili di successivi sviluppi (dalla morale imperfetta dell'AT a quella perfetta del NT) e se, per la presenza di questi elementi, si può parlare di Bibbia come di un libro che riflette la cultura del suo tempo (del tempo, cioè, in cui fu pubblicato ogni singolo testo), **non è consentito qualificare egualmente come "provvisoria" o riformabile l'antropologia presentata nel libro della Genesi, o la morale del Nuovo Testamento**. Esse, infatti, godono di perenne validità esemplare, una validità che è stata unanimemente e ininterrottamente riconosciuta dalla Chiesa.

TRATTATO DEL TESTO

PARTE I: ANTICO TESTAMENTO

§ 10 - Materiale scrittoria, forma dei manoscritti, scrittura ecc.

a) La tradizione conosce **due forme** di manoscritti: il rotolo e il codice (corrispondente al nostro libro). Il rotolo è designato con la parola *m^eghillah* (cfr Ger 36, 36; Ez 2, 9-10; Sal 40, 8; Zc 5, 1) o con *kepther* «missiva, brano scritto» (cfr Is 34, 4; Gb 31, 35-36). È difficile dire esattamente quando gli Ebrei si siano serviti della forma del *codice* per i loro manoscritti biblici. Una testimonianza di Teodoro consta che nel V secolo d. C. l'uso del rotolo è ancora corrente presso gli Ebrei (PG 82, 853). Anche il Talmud suppone l'uso del rotolo. È dunque probabile che il codice sia stato impiegato in maniera generalizzata per i testi biblici a partire dal VI-VII secolo, e mai comunque per la lettura sinagogale.

b) I testi della Tôrah e di Ester destinati alla lettura pubblica dovevano essere trascritti in grafia aramaica (detta anche «quadrata» o «assira») senza vocalizzazione né accenti né *masora* (rilievi di indole filologica), a differenza dei manoscritti destinati all'uso privato. Era vietato l'impiego dei caratteri rabbinici (scrittura Rashi).

c) I manoscritti biblici portano alla fine un *colofone* (gr. *kolophôn*) ossia una legenda indicante il titolo del libro, il nome dello scriba, il nome del luogo dove il libro è stato trascritto e altre notizie ancora.

d) Gli scribi erano soliti datare i loro manoscritti dalla creazione del mondo, ossia dall'anno **3760 a. C.** La conversione delle date non presenta difficoltà: per es., se un manoscritto data l'anno 4818 (come il manoscritto 1283 della seconda collezione Firkowitch), esso sarà stato scritto nell'anno 1058 dell'era cristiana (4818-3760 = 1058). Altri manoscritti sono datati secondo l'era dei Seleucidi, o era dei Greci. In questo caso, la conversione si effettua sottraendo dalla data indicata il numero 311 o 312, secondo che si tratti dei tre ultimi o dei nove primi mesi dell'anno. Così il manoscritto 17 della seconda collezione Firkovitch, datato Dicembre (*Kisleu*) dell'anno 1241 dell'era dei Seleucidi è stato scritto nel 930 d. C. (1241-311= 930). Altri manoscritti sono datati a partire dalla distruzione del secondo Tempio, che nel computo ebraico ha avuto luogo il 68 d. C. In tal caso si aggiunge il numero 68 alla data indicata nel manoscritto. Ad es., il Codice dei Profeti del Cairo, scritto nell'827 dalla distruzione del secondo Tempio, è stato scritto nell'anno 895 d. C. (827+68= 895).

§ 11 - Storia del testo ebraico ed aramaico dell'AT

1) *Lingue dell'AT*

L'AT fu scritto originariamente in tre lingue:

- a) direttamente **in ebraico** quasi tutto l'AT;
- b) **in aramaico** Gen 31, 47; Ger 10, 11; Dn 2, 4b-7, 28; Esd 4, 8-6, 18; 7, 12-26;
- c) **direttamente in greco** furono scritti Sap e 2Mac.

Attualmente, possediamo **soltanto in traduzione greca**: Bar, le sezioni deuteroapocritiche di Est e Dn, Tb, Gdt, Sir (di questo libro, però, nel sec. XIX furono scoperti nel deposito di una sinagoga del Cairo circa i tre quinti del testo ebraico; nuovi frammenti furono scoperti e pubblicati nel XX secolo).

Bar, le sezioni greche di Est e 1Mac furono scritte *originariamente in ebraico o aramaico*.

Tb, Gdt e le sezioni greche di Dn furono scritte *originariamente in ebraico*.

2) *Lingua e scrittura ebraica*

L'ebraico appartiene al ramo nord-occidentale delle lingue semitiche, insieme con l'aramaico, l'antico cananeo, l'ugaritico, il fenicio e il moabito. Decadde come lingua parlata al tempo dell'esilio babilonese (VI sec. a. C.) e fu sostituito dall'aramaico, rimanendo però la lingua liturgica e dotta, e anche in seguito i libri biblici furono composti in ebraico. La *scrittura* adoperata fin dai tempi antichi è quella detta *fenicia*, che si serve dell'alfabeto fenicio di 22 lettere: i libri biblici antichi furono quindi scritti e ricopiati con questi caratteri, alcuni dei quali, avendo una forma simile spiegano non poche corruzioni del testo masoretico (i libri protocanonici ebraici) o differenze tra il testo masoretico e la LXX. Dopo l'esilio fu adottata una scrittura derivata dalla scrittura aramaica corsiva, in uso fino ai giorni nostri, chiamata *quadrata* per la forma delle lettere. La *lingua aramaica* usata in taluni passi della Bibbia viene chiamata «aramaico antico», per distinguerla da forme linguistiche più recenti, come il «palestinese», parlato ai tempi di Gesù, il nabateo, il palmireno e l'aramaico cosiddetto «orientale», cui appartiene la lingua siriana.

3) *Storia del testo ebraico dell'AT*

- PERIODO DELLA FLUTTUAZIONE DEL TESTO: giunge fin verso il termine dell'era veterotestamentaria. L'esistenza di un testo non ancora stabilizzato è documentata:

- a) dalla LXX, in cui si notano divergenze, talora macroscopiche, col testo masoretico (per il libro del profeta Geremia il testo della LXX è di circa un ottavo più breve del testo masoretico);
- b) dal cosiddetto *Pentateuco samaritano* (ca. V sec. a. C.), che pure presenta evidenti divergenze col testo masoretico (trasposizioni, aggiunte, cambiamenti di parole, differenze ortografiche);
- c) dal confronto dei passi paralleli all'interno del testo masoretico, la cui comparazione mostra evidenti varianti (come sostituzioni di sinonimi ai vocaboli del testo primitivo, compendi, brevi aggiunte, trasposizioni) nella trasmissione di passi che dovevano essere originariamente identici, essendo la trascrizione di un medesimo documento;
- d) dai manoscritti di Qumran (nei quali sono rappresentati tutti i libri biblici, tranne il libro di Ester), alcuni dei quali (non molti) presentano una forma testuale più vicina alla LXX, o al *Pentateuco samaritano*.

Il confronto del testo masoretico con altri documenti rivela, per questo periodo, un gran numero di varianti introdotesi nel testo, specialmente in 1-2 Sam, Pr, Ez, le quali, benché in molti luoghi ne modificano il senso, non toccano mai la sostanza.

- PERIODO DELLA FISSAZIONE DEFINITIVA DELLE CONSONANTI: si estende dal I sec. a. C. fino al VI sec. d. C. È merito degli scribi, o dottori della legge (*Sôph^erîm*) il lento lavoro per fissare un testo consonantico unico presso tutti gli Ebrei. La tradizione testuale che ha prevalso fu imposta, probabilmente, da qualche scuola rabbinica che godeva una particolare autorità, tale da far dimenticare i tipi testuali precedenti. Il fatto che il testo consonantico tramandatoci sia, per alcune parti dell'AT, molto simile a quello documentato dai testi di Qumran (specialmente per il Pentateuco e per Isaia) favorisce l'impressione che i rabbini abbiano utilizzato manoscritti molto arcaici. Anche il confronto delle trascrizioni dei vocaboli ebraici e aramaici in caratteri greci (Origene) o latini (Girolamo) col testo masoretico attesta la loro identità con esso quanto alle consonanti.

- PERIODO DELLA FISSAZIONE DEFINITIVA DELLE VOCALI: si estende dal VI al X sec d. C. Poiché i manoscritti ebraici antichi avevano il solo testo consonantico, i **masoreti** (dal verbo ebr *msr*: "tramandò") misero per iscritto tutte le tradizioni orali antecedenti che riguardavano l'esatta vocalizzazione del testo biblico, fissato fin nei minimi particolari. Furono così scrupolosi da lasciare invariato il testo tradizionale anche quando c'era stato un evidente errore di trascrizione, annotando in margine la lezione corretta: il vocabolo reputato erroneo nel testo veniva segnato con un circolo (°); tale lezione veniva chiamata *k^etîb* ("scritto"), mentre la lezione corretta, segnata a margine, veniva chiamata *q^erê* ("letto", "da leggersi"). Altri rilievi li annotarono nel margine alto e basso delle pagine (*masora magna*), ai margini laterali (*masora parva*) o al termine dei singoli libri (*masora finalis*), facendo quanto era umanamente possibile perché il testo sacro rimanesse inalterato. Il sistema oggi in uso è quello cosiddetto "tiberiense", la cui elaborazione definitiva fu opera, secondo la tradizione, della famiglia dei Ben Asher (attiva, appunto, a Tiberiade), a cui sono attribuiti tre

grandi codici (del Cairo [IX sec.], di Aleppo [X sec.] e di Leningrado [1008]). Tra gli altri sistemi antichi, soppiantati successivamente dal tiberiense, vanno segnalati quello «babilonese» (nato e diffuso nelle comunità orientali e sopravvissuto nello Yemen per molto tempo) e quello «palestinese», che riflette probabilmente la tradizione di lettura delle comunità a sud della Palestina.

4) Codici ed edizioni

La maggior parte dei codici ebraici è stata scritta dal sec. XIV in poi. Si conservano circa 50 manoscritti del XIII sec., 8 del XII sec., e soltanto pochissimi dei secoli IX-XI. Tra essi figurano il *codice dei Profeti* del Cairo (anno 895) scritto da Mosè ben Asher; il *codice di Aleppo* (2^a metà del X sec.); il *codice dei profeti* di Leningrado (anno 916) con vocalizzazione sopralineare (di tipo babilonese); il *codice di Leningrado B 19^a* (anno 1008). A tutti questi codici vanno aggiunti i numerosi frammenti di codici trovati nel corso del XIX secolo nella *genizah* (ossia nel ripostiglio dei codici fuori uso) della sinagoga del Cairo, risalenti fino al sec. VII. Grazie a questi ritrovamenti è stato possibile studiare meglio i diversi sistemi di vocalizzazione in uso nei manoscritti ebraici, fino al prevalere, intorno al sec. XI, della vocalizzazione tiberiense, che è quella ancora in uso. Le grotte di Qumran hanno fornito manoscritti risalenti ai secoli III a. C. - I d. C. che hanno confermato le già acquisite conclusioni della critica testuale circa la *sostanziale bontà* del testo masoretico.

A testimonianza del prestigio goduto dal sistema di lettura tiberiense, già nel XVI sec. Ya'aqov ben Ḥayyim aveva cercato di riprodurre un testo che gli si avvicinasse il più possibile, prendendo a fondamento della sua edizione (la cosiddetta seconda *Biblia rabbinica* edita da Daniel Bomberg, Venezia 1524-1525) manoscritti spagnoli o sefarditi, nei quali tale tradizione è ben confermata. Nelle edizioni precedenti, invece, gli editori si basarono su manoscritti di origine franco-tedesca (o ashkenaziti), con una *masora* meno accurata rispetto a quella dei manoscritti spagnoli.

Mentre per il NT esistono svariate edizioni critiche, per l'AT viene riprodotto, nelle edizioni a stampa, un solo manoscritto (denominato genericamente *codex optimus*, ossia quello che riporta le lezioni giuste nel maggior numero di casi di varianti), con l'eventuale aggiunta a piè pagina di un apparato che registra le varianti tratte da altri manoscritti e dalle versioni antiche, nonché le varie congetture proposte dai filologi per sanare i passi evidentemente corrotti. Si tratta, perciò, di edizioni "storiche", più che critiche. Riproduce il Codice di Leningrado B 19^a la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* [BHS], diretta da K. Elliger e W. Rudolph (Stoccarda 1977), l'edizione più in uso in ambiente accademico; alla base della edizione (in corso di pubblicazione) della Hebrew University di Gerusalemme è invece il Codice di Aleppo; per la sola sezione profetica, riproduce il Codice dei Profeti del Cairo (da *Giosuè a Zaccaria*) il testo curato da E. Fernandez Tejero nell'ambito della *Biblia Poliglota Matritense* (I-VII, Madrid 1979-1980).

Il testo masoretico, fissato con cura dai dottori ebrei sulla base di una tradizione veneranda è, certamente, vicinissimo alla forma in cui veniva letto nei secoli immediatamente prima di Cristo, come pure al tempo di Cristo e degli apostoli.

5) *La traduzione dei Settanta*

Per traduzione dei Settanta (LXX) si intende la prima traduzione dell'AT dall'ebraico in greco. È chiamata anche «i LXX» o «la LXX»; alcuni la chiamano «traduzione alessandrina», dalla città in cui probabilmente ebbe origine, almeno in gran parte. L'appellativo deriva da una leggenda narrata da un autore del II sec. a. C., lo Pseudo-Aristea (molto probabilmente un ebreo alessandrino), il quale, sotto forma di una lettera indirizzata a Filocrate, suo fratello, dice che il re d'Egitto Tolomeo II Filadelfo (285-247), desideroso di avere nella celebre Biblioteca di Alessandria un esemplare della Legge mosaica, fece venire da Gerusalemme alcuni dotti ebrei, selezionati dal sommo sacerdote Eleazar, perché gli traducessero in greco i cinque libri di Mosè. Questi dotti erano in numero di 72, e, dopo essere stati accolti con la più viva cordialità, stabilitisi nell'isola di Faro, in altrettanti giorni portarono a termine l'incombenza loro affidata dal re e, pur avendo lavorato in modo indipendente, confrontando le loro traduzioni, si accorsero che esse erano identiche. In seguito si disse che quei dotti ebrei tradussero tutto l'AT e non solo il Pentateuco, come afferma invece lo Pseudo-Aristea. L'origine della LXX è narrata anche da Giuseppe Flavio nel libro XII delle *Antiquitates Iudaicae*, nonché da alcuni Padri e da opere rabbiniche, nelle quali il numero dei traduttori oscilla tra 72 (sei traduttori per ognuna delle 12 tribù di Israele) e 70.

Gli studiosi ritengono inverosimile il racconto dello Pseudo-Aristea, pur concordando sulla notizia fondamentale, che cioè in Alessandria, verso la metà del III sec. a. C., sia cominciata una traduzione dell'AT in greco. Colà infatti risiedeva una fiorente colonia ebraica, ed è dunque verosimile che in quella città, centro di cultura ellenistica, gli ebrei abbiano tradotto la legge in greco, sia per uso dei connazionali non più abituati all'ebraico, sia per fare proselitismo tra i non ebrei. Probabilmente la traduzione greca della Bibbia non è avvenuta per impulso di un mecenate pagano (Tolomeo Filadelfo) ma per necessità ed esigenze interne alla comunità giudaica di Alessandria che intendeva legittimare l'uso, nella liturgia, di una traduzione e non del testo in lingua originale, contrariamente a quanto facevano alcuni popoli, a cominciare dagli egiziani che non pensarono mai di far tradurre i loro libri e renderli accessibili ai greci, preservando la sacralità stessa della grafia (*hieroglyfikè*). Ciò che è avvenuto ad Alessandria è dunque qualcosa di straordinario e mostra una comunità molto aperta, pur nel desiderio di conservare le proprie radici.

Le caratteristiche interne alla LXX evidenziano un grosso sforzo di attualizzazione del messaggio biblico, che non disdegna il cosiddetto metodo *midrashico*, vale a dire una reinterpretazione attualizzante, che ha un intrinseco valore teologico, in quanto mostra la consapevolezza del valore e dell'attualità del testo tradotto. Volgere in greco l'AT ebraico significava, infatti, confrontarsi anche con la cultura e il mondo dei pagani, senza chiudersi nel proprio mondo: in questo senso la LXX ha costituito la più colossale attualizzazione del messaggio biblico da parte degli ebrei e ha fornito al cristianesimo una imprescindibile base per l'universalismo della sua missione.

Gli studiosi fanno risalire alla metà del III sec. a. C. l'inizio di questo eterogeneo "corpus" di traduzioni, collocandone la fine intorno al 100 a. C., sulla scorta del prologo del Siracide, in cui il traduttore parla dell'esistenza (in Egitto) di una traduzione in greco della «legge», dei «profeti» e del «resto dei libri», dopo aver affermato di essersi recato in Egitto l'anno trentottesimo di Tolomeo II Evergete, vale a dire nel 132, e di essersi accinto alla traduzione del libro scritto da suo nonno non subito.

Essendosi protratto per tanto tempo, il lavoro di traduzione della LXX è, evidentemente, opera di diversi individui, distinti tra loro per cultura e abilità letteraria. Per questa ragione, non tutti i libri hanno eguale valore critico e letterario. Il Pentateuco, ad esempio, è il meglio riuscito per fedeltà al testo, come pure i libri storici. Oscura, invece, perché troppo servile, risulta la traduzione dei Salmi, del Qoelet, del Cantico dei Cantici e dei profeti (nella LXX il libro del profeta Geremia ha 2700 parole in meno del testo masoretico, oltre ad avere una differente disposizione della narrazione). Arbitraria e oscura è la traduzione di Giobbe (che risulta di 1/6 più breve dell'originale ebraico, 389 stichi in meno, a differenza del libro di Ester che risulta notevolmente più ampio) e dei Proverbi.

Nella LXX, oltre ai deuterocanonici dell'AT (non presenti nel canone palestinese «breve») figurano altri testi, non entrati nel canone cattolico, ossia: *Primo libro di Esdra, Terzo e Quarto libro dei Maccabei, Salmo 151, Odi* (con la cosiddetta *Pregghiera di Manasse*), *Salmi di Salomone*.

Vi sono moltissime differenze tra il testo masoretico e quello della LXX, sull'origine delle quali non sempre c'è accordo tra gli studiosi. Generalmente, si ritiene che quando la LXX diverge dal testo masoretico, stia traducendo o un testo pre-masoretico, spesso attestato dai manoscritti di Qumran, o (come accade per moltissimi casi) stia traducendo dal cosiddetto *Pentateuco Samaritano*. Altre volte le differenze vanno imputate a differenze di interpretazione, ad ambiguità presenti nel testo ebraico, ad alterazioni volontarie di stile o di senso o ad errori involontari dei copisti, come accade, del resto, nella tradizione manoscritta di qualunque testo letterario antico.

La Bibbia della LXX è stata a lungo il testo ufficiale degli ebrei ellenisti (vale a dire parlanti greco) ed è stata utilizzata dagli autori sacri del NT per le citazioni dell'AT (su circa 350 citazioni, ben 300 sono prese dalla LXX), influenzandone talora anche lo stile (i cosiddetti «septuagintismi» del NT). La chiesa cristiana, nei primi secoli, considerò la LXX come suo testo ufficiale per l'AT, con l'eccezione del libro di Daniele, per il cui testo fu scelta la recensione di Teodoziona.

A motivo delle singolarissime caratteristiche di questa bibbia ellenistica, dalla quale il NT ha desunto gran parte delle sue citazioni dell'Antico, anche laddove il testo si differenzia da quello ebraico, è stato posto il problema della sua *ispirazione*. Per alcuni autori, si potrebbe parlare, per la LXX, di una ispirazione "mediata", essendo per i cristiani Sacra Scrittura l'intero Nuovo Testamento che, in un certo senso, veicola il testo della LXX e lo fa ricadere sotto il dogma dell'ispirazione. Si può anche parlare, però, di una ispirazione di tipo analogico, poiché «come esiste un'ispirazione per i profeti orali, per le guide d'Israele (Mosè, Giosuè, Davide), per i

sapienti le cui riflessioni sono state poi raccolte da redattori, essi pure ispirati, così si può pensare a un'ispirazione divina specifica per i traduttori dei LXX che offrirono l'Antico Testamento destinato a entrare nel Nuovo Testamento e ad essere lampada per i passi nel cammino della Chiesa» (G. Ravasi).

Revisioni e recensioni della LXX

Nonostante il prestigio dell'opera, presso i giudei ellenisti si faceva sempre più vivo il desiderio di una Bibbia in greco che maggiormente si avvicinasse al testo ebraico. Sorsero così delle revisioni "giudaiche" della LXX. In seguito, il dissidio sempre più aperto tra ebrei e cristiani determinò il sorgere di nuove revisioni e traduzioni, anche perché la LXX aveva accentuato il carattere messianico di vari passi che i cristiani utilizzavano contro gli ebrei, tra i quali:

a) Is 7, 14 dove l'ebraico עלמה (*'almâ*) cioè «giovane donna» venne reso dalla LXX con *parthênos*, cioè «vergine», aprendo la strada alla profezia della concezione verginale di Gesù (Mt 1, 23); va notato, comunque, che la LXX traduce allo stesso modo anche Gen 24, 43;

b) Is 53, 8 (LXX), dove l'ebraico דור (*dôr*), «generazione» di coetanei presenti, passati e futuri venne reso in greco con *gheneà* «generazione», ma nel senso di «nascita»; in questo senso l'originario «tra quelli della sua generazione chi rifletté?» diventa «la sua generazione chi potrà narrarla?», aprendo la strada già nel NT (At 8, 33) alla riflessione sulla generazione eterna del Verbo;

c) il Sal 16, 10, per il quale fu possibile un'esegesi profetica sulla risurrezione di Gesù grazie alla LXX, che tradusse l'ebraico שהת (*shàat*), «sepolcro», con *diaphthoràn*, «corruzione», con il seguente esito: «tu non abbandonerai l'anima mia in potere della morte, né permetterai che il tuo santo subisca la corruzione», un testo ricordato nel discorso di Pietro il giorno di Pentecoste (At 2, 27).

Nelle revisioni seguenti, dunque, si cercò di attenuare la portata messianico-escatologica di quei passi: le revisioni della LXX, ad es., nei passi citati, sostituiscono a *parthênos*, il termine *neânis* (giovane, fanciulla).

- *Revisione καίγε (kàige)*: eseguita, verosimilmente, all'inizio del I sec. in Palestina, rappresenta il primo vero tentativo di revisione riconosciuto dagli studiosi. È chiamato così dal modo con cui traduce in greco la congiunzione ebraica (*w^e*)*gam* («anche, altresì»), preferendo la forma rafforzata καίγε alla semplice congiunzione καί (*kài*).

- *Revisione giudaica anonima*: è una traduzione-correzione, forse parziale, fatta sulla scorta del testo masoretico, ad opera di rabbini ebrei. Frammenti dei profeti minori, risalenti al I sec. d. C. furono ritrovati nel 1952 nel deserto di Giuda, ma è verosimile che la revisione sia precedente. È ricordata da San Giustino (ca. 100-ca. 165), che nel *Dialogo con Trifone* (109) riporta un passo di Michea (4, 3-7) secondo il testo greco di questa revisione, da lui citata come testo ufficiale dei giudei ellenisti. Essa può corrispondere alla versione designata come «Quinta», citata da Origene e da Girolamo.

● *Traduzioni o revisioni ad opera di Aquila, Teodoziona e Simmaco*: verso il 140 d. C., **Aquila**, un greco convertitosi al giudaismo curò una traduzione dell'AT sul testo ufficiale rabbinico, caratterizzata dalla preoccupazione di rendere in modo pedissequo e servile il testo ebraico, perfino nel numero delle parole, nei tempi e modi verbali e nelle costruzioni sintattiche, anche a costo di incorrere in errori di grammatica e sintassi greca. La versione di Aquila, benché sgrammaticata e astrusa, fu accolta con grande entusiasmo, tanto che anche Origene e Girolamo, pur criticandola, ne apprezzavano l'esattezza scrupolosa. Al contrario, Ireneo ed Eusebio di Cesarea sottolineavano lo spirito critico dell'Autore che, in quei punti-chiave dell'AT citati dai cristiani per dimostrare che Gesù è il Cristo, sostituì la parola *christòs* con il sinonimo greco *ēleimmēnos*, che è privo di qualunque connotazione religiosa. Della versione possediamo oggi solo scarsi frammenti.

Verso il 180 d. C. **Teodoziona**, un ebreo di Efeso, curò o, più probabilmente, rivide una precedente versione dell'AT in greco, ipotesi suffragata dal fatto che alcuni passi dell'AT citati nel NT sono riportati non nel testo della LXX ma in un testo simile a quello di Teodoziona (la somiglianza si nota specialmente quando è citato il libro del profeta Daniele, come in Eb 11, 33 o Gc 1, 12). L'AT di Teodoziona è importante specialmente per il libro di Daniele, preferito dalla Chiesa a quello della LXX.

Simmaco, un samaritano convertitosi al cristianesimo (benché appartenente alla setta eretica degli ebioniti), curò verso il 200 un testo greco dell'AT pervenutoci in pochissimi brani, dai quali si arguisce che egli ha avuto lo scopo di rendere il senso del testo ebraico in un greco elegante e di tipo letterario, verosimilmente per ovviare all'impressione di ridicolo suscitata dalla versione di Aquila nei lettori che non avevano familiarità con l'ebraico.

● **Le "Esaple" di Origene**: per preparare i cristiani ad affrontare le dispute con gli Ebrei e per ricostruire il testo della LXX compromesso dall'esistenza di copie differenti tra loro, da correzioni e interventi dei copisti, il grande esegeta Origene di Alessandria compose (prima del 245) le cosiddette **Esaple** (*ta hexaplâ*), ossia la **Bibbia sestuplice**, disponendo su sei colonne:

1. il testo ebraico in caratteri ebraici (non pervenutoci);
2. lo stesso traslitterato in caratteri greci (testimonianza molto importante circa la pronuncia dell'ebraico nell'antichità);
3. l'AT di Aquila;
4. l'AT di Simmaco;
5. il testo della LXX revisionato (chiamato «testo esaplare» o «recensione origeniana»);
6. l'AT di Teodoziona.

Le *Esaple* menzionano altre tre versioni greche: *Quinta*, *Sesta*, *Settima* delle quali non si sa se si trattasse di traduzioni o revisioni e se fossero continue o meno. Per i Salmi vi erano due colonne in più (*Octapla*) che riportavano la *Quinta* e la *Sesta* versione.

Purtroppo, questo monumentale lavoro critico-filologico, che tenne impegnato il suo autore per una trentina d'anni, è andato quasi totalmente perduto. Nel 653, infatti, in occasione della conquista musulmana di Cesarea, fu distrutto l'unico esemplare dell'opera, circa 50 volumi, custodito nella Biblioteca di quella città e consultato anche da Girolamo. Solo la «quinta colonna», ossia recensione esemplare della LXX, fu trascritta molte volte, per cui la possediamo in diversi codici, taluni dei quali hanno conservato gli ingegnosi segni convenzionali usati da Origene per segnalare la maggiore o minore ampiezza della LXX rispetto all'ebraico o i passi trasposti.

- *La recensione di Luciano di Antiochia*: effettuata dopo il 300 raffrontando la LXX col testo ebraico, è riportata in diversi codici e nelle citazioni dei Padri antiocheni, come Giovanni Crisostomo e Teodoro di Ciro. Presenta non pochi problemi critici, a motivo della presenza nei manoscritti di uno strato testuale anteriore all'opera di Origene e di un altro posteriore e debitore di essa.

I codici che riportano la LXX (generalmente in modo frammentario) sono, in primo luogo, gli stessi che riportano tutta la Bibbia in greco (Σ, A, B, C), ai quali si aggiungono il Papiro Rylands 458 (prima metà II sec. a. C.), il Papiro Fouad 266 (50 a. C.), alcuni manoscritti di Qumran (II-I sec. a. C.), il rotolo dei XII profeti scoperto presso Naḥal Hever e pubblicato nel 1963 (I sec. d. C.), e circa 1600 minuscoli (IX-XVI sec.), con interessanti varianti testuali antiche e glosse marginali.

La prima edizione del testo della LXX apparve nella *Biblia Polyglotta Complutensis* (Alcalà de Henares, in Spagna, dal 1514), cui seguirono la "Aldina" (Venezia 1518) e la "Sistina" (Roma 1587) la quale propone già un testo critico e un apparato con varianti dei manoscritti e delle altre versioni greche e latine. Tra il 1797 e il 1827 apparve il *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus* (in 5 volumi), pubblicato a Oxford a cura di R. Holmes e J. Parson. Tra il 1887 e il 1894 fu pubblicato a Cambridge *The Old Testament in Greek according to Septuagint* (in 3 volumi), curato da H. B. Swete (*editio minor* di Cambridge) riprodotto il testo del *Codex Vaticanus* (B) con le varianti di manoscritti maiuscoli e minuscoli. L'edizione più diffusa attualmente è quella curata da A. Rahlfs (*Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1935, con altre successive edizioni; la 2^a ediz. apparsa nel 2006 è stata curata da B. Hanhart), un'edizione manuale non molto utile per la critica testuale, per la scelta limitata di testimoni del testo che offre. Le edizioni di Swete e Rahlfs sono le uniche complete del testo di tutti i libri. Tra il 1906 e il 1940 sono stati pubblicati 9 volumi della cosiddetta *editio maior* di Cambridge, curata da A. E. Brooke - N. McLean - H. St.J. Thackeray (*The Old Testament in Greek according to Text of Codex Vaticanus [...]*). La collezione è interrotta definitivamente.

6) I Targumim

L'aramaico *Targum* significa «interpretazione». *Targumim* ne è il plurale. I Targumim sono, dunque, le traduzioni dell'AT dall'ebraico in aramaico, ad uso degli ebrei che, dall'epoca post-esilica, non intendevano più la lingua sacra. In molte sinagoghe, infatti, si leggevano in ebraico i passi biblici, seguiti dall'interpretazione in aramaico fatta dal *meturgeman*, la quale, secondo una celebre sentenza rabbinica, non doveva essere «né uguale, né differente» dal testo ebraico, per far percepire, allo stesso tempo la differenza e la continuità con esso. Nati in forma orale e, forse, improvvisata (cfr il celebre passo di Ne 8, 8 dove si parla della lettura della Legge «a brani distinti», seguita da una spiegazione del senso, che ne faceva comprendere la lettura) i Targumim furono messi poi per iscritto. Tranne che per Daniele ed Esdra e Neemia, possediamo Targumim di tutti i libri veterotestamentari. Nei Targumin pervenutici si distinguono due forme, la palestinese, più antica, e la babilonese, operata a partire dal V sec. d. C. a Babilonia.

Alla forma palestinese appartengono il *Targum dello pseudo-Jonatan* (composto nella seconda metà del VII secolo, e così denominato per una erronea lettura della sigla TJ, indicante il *Targum J^erušalmî*), le varianti marginali di vari manoscritti, specialmente del *Targum di 'Onk^elos* del Pentateuco, il *Targum Neophyti I*, e il *Targum J^erušalmî II*.

Alla forma babilonese appartengono il *Targum di 'Onk^elos* (I sec. a. C.- I sec. d. C.), che rappresenta la versione ufficiale della Tôrāh e fu munito anche della masora: il nome deriva forse da una corruzione di Aquila [*Akylas*], l'autore di una recensione della LXX, al quale fu erroneamente attribuito), il *Targum di Jonatan ben 'Uzziel* (versione ufficiale dei Profeti) e i *Targumim* degli Agiografi (una versione non ufficiale, perché anticamente gli Agiografi non venivano letti nel culto sinagogale).

Lo stile dei vari *Targumim* è diverso e oscilla tra traduzioni più letterali e vere e proprie parafrasi, con digressioni di carattere retorico, poetico e mistico. Sono molto importanti per la storia dell'antica esegesi ebraica.

PARTE II: NUOVO TESTAMENTO

§ 12 - Materiale scrittoria, forma dei manoscritti, scrittura ecc.

Il materiale scrittoria dei manoscritti del NT è costituito o dal **papiro** (in greco *pàpyros*, in latino *charta*), fabbricato col midollo del *Cyperus papyrus*, una pianta acquatica, o dalla **pergamena** (*pērgamenē/membrana*), prodotta dalle pelli dei bovini, delle pecore e delle capre, raschiate per asportarne il pelo, conciate e ridotte in fogli, usata a partire dal I sec. d. C.

a) La forma dei manoscritti:

1) «**rotolo**» (*kýlindros/volumen*), di solito molto lungo (anche più di 10 metri), ma non molto largo (si andava dai 24 cm dei migliori agli 11 cm dei peggiori). Sul rotolo si scriveva in colonne di circa 35 lettere (15 sillabe). Al fondo del rotolo si faceva il calcolo delle linee scritte (*stìchoi/versus*), cioè la *sticometria*, in base alla quale si pagava lo scriba: nel 301 Diocleziano fissò la retribuzione dei copisti a 25 denarii per 100 *stìchoi* di prima qualità e a 20 denarii per scritti di seconda qualità. Generalmente si scriveva sulla parte interna del rotolo (*recto*), più protetta e con le fibre del papiro in orizzontale. Se un rotolo risulta scritto anche sulla parte esterna (*verso*), esso è chiamato «opistografo» (da *òpisthen* «dietro») ¹⁴, se è scritto solo sul lato interno si chiama «anopistografo». Il bastoncino attorno a cui si arrotolava il rotolo era chiamato *omphalòs* (lat. *umbilicus*). I *volumina* non erano facili da leggere: bisognava usare entrambe le mani, la destra per tenere il rotolo, la sinistra per tener ferma la parte iniziale srotolata e per arrotolarla via via che la lettura procedeva; arrivati alla fine bisognava riavvolgerlo in senso opposto.

2) «**codex**»: i fogli di pergamena, invece, venivano piegati e davano origine al quaternione (*tetràdion/quaternio*) ¹⁵: più quaternioni rilegati insieme formavano il *codex*, l'antenato del libro moderno. La forma del *codex* fu usata già per i papiri, soprattutto in ambiente cristiano, ma trovò più larga applicazione con la pergamena, più comoda per la lettura, più solida del papiro (che si conserva solo in luoghi caldi e secchi) e più economica, perché il papiro doveva essere importato dall'Egitto, dove cresceva abbondantissimo sul Nilo. Benché il *codex* sia associato, generalmente, alla pergamena, vi sono anche codici papiracei e, all'inverso, rotoli pergamenei. **I manoscritti del NT sono tutti a forma di codice, siano essi di papiro o pergamena.**

¹⁴ Esempi in Ez 2, 10 e Ap 5, 1.

¹⁵ Il quaternione, come dice la parola, è un fascicolo di quattro fogli.

b) Sia sul papiro che sulla pergamena si scriveva con una canna chiamata *calamus* (in greco *kàlamòs*), tagliata ed appuntita con un temperino. Dal VI sec. d. C. si usarono penne di oca, anche se nel medioevo i termini *calamus* e *penna* si confondono volentieri. L'inchiostro (*mèlasma/atramentum*) era prodotto con ingredienti vegetali e si cancellava con una spugna bagnata. Si usavano fuliggine delle lampade, fondi di vino e neri di seppia, mescolate con sostanze gommose vegetali diluite con acqua. Ci sono anche inchiostri a base metallica, dal III sec. d. C.

c) Viene chiamato «**palinsesto**» (*palimpseston/ palimpsestus*), dal greco *pàlin psàō* («nuovamente raschio»), un manoscritto nel quale la scrittura è stata raschiata per lasciar posto alla scrittura di un nuovo testo, donde il nome di *codex rescriptus*. Questa operazione veniva compiuta per motivi economici (onde reimpiegare i codici), e non per motivi ideologici (per cancellare i manoscritti pagani), dal momento che vi sono anche codici «cristiani» reimpiegati per scrivervi altre opere di autori cristiani, come il celebre *Codex Ephraemi Syri rescriptus*, del quale si parlerà in seguito. La scrittura cancellata¹⁶, che, comunque, lascia pur sempre una traccia, può essere letta grazie a vari sistemi: in passato si usava il ferrocianuro di potassio (che però anneriva irrimediabilmente la pagina), attualmente si ricorre alla lampada di Wood o ad altri sistemi.

d) La scrittura utilizzata nell'antichità, tanto per i codici latini quanto per quelli greci, era la cosiddetta «**onciale**», così chiamata perché in origine era forse di grandi dimensioni (oncia = 2 cm e mezzo). Si scriveva senza divisione di parole, senza spiriti e senza accenti (*scriptio continua*), sicché un testo come At 1, 1a, risultava scritto così: TONMENΠΡΩΤΟΝΛΟΓΟΝΕΠΟΙΗΣΑΜΕΝΠΕΡΙΠΑΝΤΩΝ (*Ton men prōton logon epoiēsāmēn perì pântōn*): ovviamente la lettura era più difficoltosa della nostra e potevano anche ingenerarsi dubbi circa l'esatta divisione delle parole, come per Mc 10, 40 (ΑΛΛΟΙΣ), in cui alcuni codici recano la lezione *all'òis* e altri *àllois*. A complicare la consultazione dei testi antichi si aggiungevano la mancanza dei titoli nei capitoli e la mancanza degli indici.

e) Molto frequenti erano le abbreviazioni, come quelle usate per i «**nomina sacra**», ossia per i nomi molto ricorrenti nei testi biblici (Dio, Gesù, Cristo, Signore, Croce, Spirito, Padre, Israele, Gerusalemme, Salvatore, Cielo, Davide). Per segnalare al lettore la presenza dell'abbreviazione lo scriba vi poneva sopra una lineetta: ad es. ΠΝΕΥΜΑ (*pnèuma*) veniva abbreviato con ΠΝΑ. L'abbreviazione variava, ovviamente, a seconda del caso in cui il nome veniva a trovarsi nel corso della sua declinazione: ad es. ΘΕΟΣ (*theòs*, «Dio»), al nominativo si abbreviava con ΘΣ; ΘΕΟΥ (*theoù*, «di Dio»), genitivo, si abbreviava con ΘΥ.

f) Un fenomeno importante fu quello del *metacharaktērisimòs* (traslitterazione), che intervenne a partire dal sec. VIII, quando i codici greci in

¹⁶ La scrittura poteva essere cancellata anche lavando la pergamena con latte.

maiuscola furono ricopiati in minuscola, per risparmiare sul materiale scrittorio, essendo le lettere più piccole; dal sec. IX si diffuse gradualmente il sistema di separare le parole; tale scrittura, più comoda, provocò la scomparsa di molti codici antichi¹⁷.

g) Generalmente, alla fine dei manoscritti del NT c'è, come in quelli dell'AT, il *colofone*, che conteneva notizie sulla data della copiatura, sui committenti, o altro ancora. Più ricchi di notizie sono i colofoni dei manoscritti ebraici.

§ 13 - Storia del NT greco

1) I testimoni del testo

Il NT ci è giunto in lingua greca. Gli autografi dei vari libri del NT, che non possediamo più, furono riportati da varie copie (*apografi*), dal confronto delle quali il filologo (chiamato, tecnicamente, *editore*) cerca di ricostruire, con l'ausilio della *critica testuale*, lo scomparso testo originale, scritto direttamente dall'agiografo («testo autografo») o sotto la sua diretta supervisione. Per questa ragione, riferendosi al NT greco, **non si parlerà di «testo originale»**, che è andato perduto, **ma di «testo in lingua originale»** (lo stesso si farà in riferimento all'AT).

I testimoni del testo del NT si dividono in diretti e indiretti.

Sono chiamati **TESTIMONI DIRETTI**: papiri, codici (papiracei o pergamenei), lezionari, ostraka (cocchi di vasi di terracotta, scritti sulla parte convessa che riportano qualche frase biblica, ma che non sono utili per la ricostruzione del testo) e amuleti (di legno, papiro, pergamena, ceramica), siglati con una T gotica (= Talismani).

● **I Papiri** ritrovati (107 Papiri) ci hanno conservato più della metà del NT.¹⁸

Nelle edizioni critiche si siglano con una P gotica (Ɑ) seguita da un numero come esponente: P¹, P⁵², ecc.¹⁹ Quasi tutti provengono dall'Egitto, il cui clima asciutto ne ha favorito la conservazione. Tra i papiri neotestamentari ricordiamo:

il **P⁵²** (P. Ryl. 457) conservato alla John Rylands Library di Manchester. Fu acquistato in Egitto nel 1920 da Bernard P. Grenfell. **È, con molta probabilità, il più**

¹⁷ Edward Maunde Thompson notava modificazioni di alcune lettere verso il carattere minuscolo già in manoscritti del sec. VI.

¹⁸ Le principali collezioni di papiri del NT sono: la collezione Bodmer (Cologny, presso Ginevra), la collezione Chester Beatty (Dublino), la collezione Rylands (Manchester).

¹⁹ La attuale modalità di classificazione dei Papiri, così come quella degli altri testimoni diretti del NT, è dovuta a Caspar René Gregory (1846-1917).

antico testimone del testo del NT, essendo stato scritto tra il 100 e il 150²⁰. Il frammento, che appartiene chiaramente a un codice, contiene sul *recto* Gv 18, 31-33, e sul *verso* Gv 18, 37-38. Testimonia che nella prima metà del II sec. il vangelo secondo Giovanni era già giunto in Egitto: **nessun'opera dell'antichità ha reperti manoscritti così vicini all'originale.**

Sono databili al II secolo anche **P⁹⁰** (Gv 19, 2-7; 18, 36-19, 1), **P¹⁰⁴** (Mt 21, 34-37)²¹, **P⁹⁸** (Ap 1, 13-20);

il **P⁶⁶** «Papiro Bodmer II», di straordinario valore sia per la sua antichità (è datato intorno al 200) che per l'ampiezza del contenuto (Gv 1, 1-6.11; 6, 35b-14.15). Il testo ha 440 correzioni a causa di errori grossolani dovuti alla fretta. Alcuni passi presentano delle varianti uniche e non attestate in precedenza, come ad es. Gv 7, 52 in cui la presenza dell'articolo fa sì che il testo si legga: «scruta (le Scritture) e vedrai che *il* profeta non viene dalla Galilea»;

il **P⁷⁵** «Papiro Bodmer XIV-XV», scritto all'inizio del sec. III, contenente passi dei vangeli di Luca e Giovanni. Presenta un testo molto simile a quello del Codex Vaticanus e, quindi, rivoluziona tutte le teorie circa le «recensioni», ossia le rielaborazioni totali del testo del NT, che sarebbero avvenute nel IV secolo.

- **I Codici Onciali (o Maiuscoli)**: sono chiamati così perché utilizzano la cosiddetta scrittura «onciale biblica», una scrittura maiuscola in cui tutte le lettere sono della stessa altezza, che raggiunse nel IV sec. la perfezione calligrafica, con tratti verticali pieni e tratti orizzontali sottili, formanti un contrasto divenuto canone. Nelle edizioni critiche si siglano con le lettere maiuscole dell'alfabeto latino e greco (escluse quelle aventi la medesima grafia) o con i numeri arabi preceduti dallo zero.

I principali sono:

il **CODEX SINAITICUS** (ℵ opp. 01; IV sec.; 347 fogli, di cui 148 per il NT): scoperto in modo avventuroso da Constantin Tischendorf (1815-1874) nel monastero di S. Caterina al Sinai tra il 1844 e il 1859, conteneva tutta la Bibbia in greco. Riporta l'AT con lacune, e il NT intero. Contiene anche taluni scritti apocrifi. È l'unico manoscritto del NT su quattro colonne. Presenta molte lezioni singole, specialmente nei vangeli e nelle lettere di San Paolo. Insieme al Codex Vaticanus e al **P⁷⁵** rappresenta il cosiddetto «testo alessandrino». Si trova al British Museum di Londra, eccetto 43 fogli che sono a Lipsia;

²⁰ Fino a pochi anni fa i papirologi concordavano nel datare al 125 questo frammento. Attualmente si propende per una data un po' più alta, che potrebbe arrivare anche al 150.

²¹ Sicuramente della fine II sec.

il **CODEX ALEXANDRINUS** (A opp. 02; V sec; 773 fogli, di cui 144 per il NT): contiene l'AT e il NT, quest'ultimo con notevoli lacune. Contiene anche la I e la II lettera di Clemente (fino a 12, 4). È scritto su due colonne. La qualità del testo è altissima per l'Ap; alta per il resto del NT (tranne i vangeli); scadente per i vangeli. Si trova al British Museum di Londra;

il **CODEX VATICANUS** (B opp. 03; IV sec.; i fogli, comprese alcune aggiunte posteriori, sono 768, di cui 142 per il NT): contiene l'AT e il NT, entrambi con lacune. È scritto su tre colonne. Per Kurt Aland è il più importante dei codici maiuscoli. È conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana;

il **CODEX EPHRAEMI SYRI RESCRIPTUS** (C opp. 04; V sec.; 145 fogli per il NT): conteneva tutta la Bibbia, ma oggi ha ampie lacune, specialmente nell'AT. È un *palinsesto*, perché nel sec. XII fu lavato e riutilizzato per scrivervi 38 trattati di Efreem Siro in traduzione greca. Fu decifrato nel 1834 da F. F. Fleck e nel 1843 dal Tischendorf, con l'aiuto di un reagente chimico (idrocianuro di ferro e di potassio, chiamato anche *liquido del Giobert* o *tintura giobertina*²²). Si conserva nella Biblioteca Nazionale di Parigi.

Altri palinsesti da ricordare sono il **Codex Guelferbytanus** (P^e opp. 024; VI sec.), il **Codex Porfirianus** (P^{apr} opp. 025; IX sec), il **Codex Guelferbytanus B** (Q opp. 026; V sec) e il **cod. 048** (V sec.) che è un palinsesto riscritto due volte;

il **CODEX BEZAE CANTABRIGIENSIS** (D opp. 05; V sec.; 406 fogli): è un codice bilingue (greco-latino), e contiene solo i vangeli e gli Atti, con lacune. Trae la sua denominazione dall'umanista Théodore de Bèze (amico e successore di Calvino a Ginevra) cui appartenne, e che nel 1581 lo offrì a Cambridge (l'aggettivo latino «*Cantabrigiensis*» significa, infatti, «di Cambridge»). È il codice in maiuscola più discusso perché contiene numerose varianti testuali rispetto al testo comune del NT, riprodotte però raramente in altri codici. Presenta il cosiddetto «testo occidentale» degli Atti degli apostoli, di 1/10 più lungo del testo canonico. Non è in scrittura sticometrica (ossia a colonne di uguale lunghezza) ma colometrica (ossia con righe di diversa lunghezza). Come redazioni precedenti o parallele al testo si citano P²⁹, P³⁸, P⁴⁸ e il maiuscolo 0171. È conservato nella Biblioteca dell'Università di Cambridge;

il **CODEX CLAROMONTANUS** (D opp. 06; VI sec.; 533 fogli): contiene solo le lettere di Paolo, con lacune. Anch'esso di proprietà di Théodore de Bèze, è bilingue e in scrittura colometrica, ma con righe più corte rispetto al Codex Bezae. Vi si trova il famoso *Canone Claromontano*, ossia l'elenco dei libri biblici con il numero dei versetti. Il codice trae il nome da Clermont, dove fu per lungo tempo. Si trova attualmente alla Biblioteca Nazionale di Parigi;

²² Fu scoperta nel 1820 dal chimico Giovanni Antonio Giobert.

il **CODEX FREERIANUS**, chiamato anche **WASHINGTONIANUS** (W opp. 032; V sec.; 187 fogli): in Mc 16, 14 c'è l'aggiunta del cosiddetto *Freer-Logion*. È conservato a Washington-D.C. nella Smithsonian Institution (Freer Gallery of Art).

- I **Codici minuscoli** del NT si siglano nelle edizioni critiche con i numeri arabi: 1, 2, 3 ecc. Si incontrano a partire dal IX secolo: il più antico è il codice dei vangeli 461, dell'anno 835. In molti casi i manoscritti presentano un testo così simile da suggerire la presenza di una vera e propria *famiglia testuale*. È il caso di f¹ (famiglia 1, identificata da K. Lake e quindi indicata anche come «famiglia Lake»), e di f¹³ (identificata da W. H. Ferrar e quindi indicata come «famiglia Ferrar») che riporta i soli vangeli, tranne il minuscolo 69 che riporta l'intero NT. Il gruppo è caratterizzato dal fatto che i suoi codici traspongono la pericope dell'adultera (Gv 7,53-8,11) dopo Lc 21, 38. Oltre l'80% dei codici minuscoli contengono esclusivamente il cosiddetto *testo bizantino*, tardivo e, generalmente, scadente, mentre il 10% presenta invece un testo antico e pregevole, tale da reggere il confronto con quello dei migliori codici maiuscoli.

- I **Lezionari**, siglati nelle edizioni critiche con una *l* seguita da un numero arabo (*l* 1, *l* 2, ecc.), presentano il testo biblico diviso in sezioni ordinate secondo l'uso liturgico. I più importanti sono:

- l* 1596, che è il più antico (V sec), notevole per alcune varianti testuali;

- l* 961 e *l* 1566, risalenti ambedue al sec. IX, ed importanti perché riportano, con pochi codici e qualche versione, una breve e singolare conclusione del vangelo secondo Marco, sicuramente apocrifia (in luogo di 16, 9-20): «*Riferirono tutte queste notizie coloro che erano con Pietro. E poi lo stesso Gesù dall'Oriente all'Occidente fece arrivare, per mezzo loro, la predicazione santa ed incorruttibile*»;

- l* 1575 (IX sec.), greco-copto, il quale presenta un testo greco, a quanto pare, di valore eccezionalmente alto.

La somma dei testimoni diretti del NT greco (al 1982) è di oltre 5000 manoscritti, ma si tratta di una cifra meramente convenzionale, perché include anche frammenti che, in realtà, fanno parte di un unico manoscritto smembrato.

Sono chiamati **TESTIMONI INDIRETTI**: le citazioni letterali del NT contenute negli scritti dei Padri della Chiesa, specialmente i più antichi, e le traduzioni, di cui si parlerà in seguito. Le citazioni libere, parafrasate, ecc., non sono utili per la ricostruzione del testo del NT. Una citazione è «letterale»: a) quando un medesimo autore cita più volte un passo biblico in opere diverse ma sempre nello stesso modo; b) quando in opere dottrinali trascrive e commenta parola per parola una frase biblica; c) quando afferma di conoscere lezioni discordanti dalla sua a riguardo di un passo biblico. Un esempio dell'importanza delle citazioni bibliche è costituito dagli scritti di Efrem Siro, cui dobbiamo quasi tutta la ricostruzione del testo del *Diatessaron* di

Taziano. Tuttavia, le citazioni bibliche contenute in opere patristiche non possono essere assunte acriticamente per la ricostruzione del testo, in quanto le stesse opere dei Padri sono state, a loro volta, copiate e ricopiate, e può darsi che lo scriba abbia modificato la citazione biblica contenuta nell'opera che stava ricopiando, adeguandola al testo biblico che conosceva. La grande dimestichezza che i Padri avevano col testo sacro, conosciuto, non di rado, a memoria, poteva anche spingerli a citare la Scrittura senza consultare il testo scritto, cosa che poteva causare errori nella citazione di un testo: per questa ragione, un passo biblico citato da un Padre una volta sola va valutato con grande cautela.

§ 14 - Antiche versioni

1) *La Vetus latina*

Designa il "corpus" di traduzioni della Bibbia dal greco al latino, antecedenti alla *Vulgata* di Girolamo. Le più antiche, effettuate in Africa, costituiscono la cosiddetta *Afra*. Infatti, una bibbia latina, relativamente coerente, è documentata per la prima volta proprio in Africa, a Cartagine, prima del 258, dalle abbondanti citazioni di Cipriano (martirizzato, appunto, nel 258 d. C.). Alcuni manoscritti dei vangeli del IV secolo (codice k *Bobbiensis*) e Sap e Sir della *Vulgata* la conservano in uno stato ancora abbastanza puro. I Padri europei (Italia, Gallia, Spagna) si discostano sempre più dalla *Afra*, allineandosi sulle recensioni greche più severe, sostenute dalle Chiese orientali, aderendo più strettamente al pensiero e rendendolo in modo più corretto ed intelligibile, pur senza abbandonare l'aderenza letterale.

I più antichi manoscritti della *Vetus latina* risalgono al IV sec., ma sono copie di manoscritti che potrebbero risalire al II sec. I pochi codici della *Vetus latina* (detta anche *Vetus itala*, secondo una dizione che risale ad Agostino [*De Doctrina Christiana* II, 15.22]), spesso parziali e frammentari, vengono indicati con le lettere latine minuscole. Particolarmente importanti sono il codice k (*Bobbiensis*), del IV-V secolo, conservato a Torino; il codice a (*Vercellensis*), del IV secolo, conservato a Vercelli; il codice e (*Palatinus*), del V secolo, conservato a Trento.

Questa versione contribuisce meglio delle altre alla ricostruzione critica del NT greco, poiché deriva direttamente da esso, e per di più con una traduzione molto servile. La *Vetus latina*, inoltre, ha servito notevolmente per la formazione della *Vulgata*, infatti tutti i deuterocanonici che Girolamo non ha tradotto (Sap, Sir, Bar, 1 e 2 Mac) sono entrati nella *Vulgata* proprio dalla *Vetus latina*. Anche il salterio della *Vulgata* è quello della *Vetus latina*, revisionato, ma non sostituito, da Girolamo, come anche il testo del NT, per il quale è sicura una revisione da parte di Girolamo solo dei vangeli.

La *Vetus latina* costituisce un testo di eccezionale importanza per lo studio del latino post-classico e delle lingue neo-latine, mostrando, tra l'altro, l'adattabilità al contesto latino dei grecismi cristiani e la loro capacità di dar vita a serie derivative. I

testi della *Vetus latina* si collocano su livelli linguistici tra loro sensibilmente diversi: nella maggior parte dei casi essi sono a un livello medio-basso; alcuni, pochi, presentano una qualità linguistica più alta, quasi sofisticata; altri ancora contengono un intreccio di livelli linguistici variabili in maniera imprevedibile e non giustificata. La *Vetus latina* attua una importantissima sperimentazione linguistico-letteraria e culturale: infatti, volendo tradurre le pagine della Bibbia da altre lingue in latino, gli autori hanno dovuto scegliere dei termini che prima erano stati utilizzati per altri scopi e significati, oppure ne hanno creato di inediti; ripetutamente hanno adottato delle formule e delle espressioni preesistenti, già usate in contesti di altro genere, oppure ne hanno forgiato di nuove, creando, a pieno titolo, il «latino cristiano». Attualmente, non è stata ancora approntata un'edizione critica completa della *Vetus latina*. L'unica edizione della *Vetus latina* che comprenda tutto l'AT è quella di P. Sabatier (3 volumi: 1743-1749, 1751) di cui è in atto una revisione completa da parte dei Benedettini di Beuron (Germania).

2) La Vulgata

È chiamata così la versione latina della Bibbia curata da Girolamo (ca. 348-420) a cominciare dal 382, su incarico di papa Damaso, di cui era segretario, e abitualmente in uso nella chiesa latina. Il termine significa «(edizione) divulgata» e fu usato per indicare tale versione solo a partire dal XVI secolo; prima, infatti designava sia la LXX che la *Vetus latina* in quanto testi «divulgati», ossia diffusi. Il Concilio di Trento, nel 1546, parlò di «antiqua et vulgata editio» nel senso odierno di *Vulgata*, la quale non è un ordinato e stilisticamente omogeneo "corpus" di traduzioni, **perché non tutti i libri della Bibbia, che sono entrati nella *Vulgata*, furono tradotti in latino da Girolamo.**

Per quanto riguarda l'AT:

a) i deuterocanonici Bar, Sir, Sap, 1 e 2 Mac provengono, alla lettera, dalla *Vetus latina*;

b) Est 10, 4-16, 24 provengono dalla *Vetus latina* corretta sul testo della LXX; Dan 3, 24-94; 13-14 provengono dalla *Vetus latina* corretta sul testo di Teodoziona;

c) il Salterio (i 150 Salmi) della *Vulgata*, detto «gallicano» è quello della *Vetus latina* (chiamato «gallicano» perché conosciuto probabilmente attraverso manoscritti copiati in Gallia), corretto da Girolamo secondo il testo greco esaplaro: la sua successiva versione del salterio dall'ebraico, chiamata *Psalterium iuxta Hebraeos*, non fu accolta nella *Vulgata*, a causa della diffusione del Salterio gallicano ;

d) i due deuterocanonici Tb e Gdt furono tradotti da Girolamo da un testo aramaico non pervenutoci;

e) tutti gli altri libri (protocanonici) furono tradotti direttamente dal testo ebraico (aramaico per Dn 2, 4b-7, 28 e per Esd 4, 8-6, 18; 7, 12-26);

Per il NT:

a) il testo dei vangeli è quello della *Vetus latina*, revisionato a Roma, su incarico di papa Damaso tra il 383 e il 384;

b) non è accertato se un'analoga revisione del resto del NT (sempre nella versione della *Vetus latina*) sia stata operata a Roma o in Terra Santa.

Per i protocanonici dell'AT, tradotti direttamente dall'ebraico e non dalla LXX, con una decisa opzione per la *hebraica veritas* criticata da non pochi (a cominciare da Agostino) a causa dell'eccellenza della LXX, Girolamo si servì di un testo ebraico molto simile al testo masoretico. La sua traduzione non fu condotta tuttavia in modo servile, ma piuttosto liberamente: Girolamo rese in latino il pensiero degli autori sacri, ma si preoccupò anche di conferire una certa eleganza al testo, evitando, ad es., le monotone ripetizioni della congiunzione ebraica *waw* «et». Per il NT si basò su un testo greco molto vicino al Codex Vaticanus (B): ciò risulta dall'esame interno della traduzione; tuttavia non volle, almeno ordinariamente, mutare il vocabolario della *Vetus latina*, se non quando era richiesto dal senso. Nonostante questo proposito generale, però, il vocabolario della *Vetus latina* risulta più e più volte ritoccato, al fine di ottenere una maggiore eleganza di stile.

Sia sotto l'aspetto critico che giuridico la *Vulgata* deve considerarsi autentica. Una versione è *criticamente* autentica quando riproduce esattamente in un'altra lingua il senso del testo in lingua originale (altrimenti ci troveremmo di fronte a una parafrasi o, addirittura, ad un'altra opera); è, invece, *giuridicamente* autentica quando l'autorità competente le conferisce forza probativa, ancorché la versione non sia scevra da qualche difetto (di stile, o di grammatica). Tutti gli studiosi concordano nel riconoscere che la *Vulgata* è, nel complesso, la migliore versione biblica che l'antichità ci abbia trasmesso, anche se diseguale è la qualità della traduzione da libro a libro. I libri meglio riusciti, a livello di resa in latino, sono i protocanonici dell'AT, mentre i libri profetici (eccetto Baruc, che Girolamo non volle tradurre), i poetici e i sapienziali sono riusciti meno bene a causa della traduzione che, essendo più servile, è meno perspicua e talora anche oscura. Il Salterio, poi, ha i difetti della *Vetus latina*, di cui è un rimaneggiamento sulla falsariga del testo esaplaro (a sua volta non sempre conforme al testo masoretico). Per quanto riguarda i libri di Tobia e Giuditta, si tenga presente che furono tradotti, rispettivamente, in un giorno e in una notte, e per di più su un testo aramaico. Il Cantico dei cantici, i Proverbi e l'Ecclesiaste (Qoelet) furono tradotti in modo fulmineo in soli tre giorni. Tutti gli altri scritti deuterocanonici dell'AT hanno i difetti della LXX e della *Vetus latina*. Per il NT, i vangeli e gli altri scritti si pongono a un livello medio.

Nei libri dell'AT tradotti da Girolamo si notano **varie inesattezze**:

a) traduzioni oscure o prive di senso a causa del testo in lingua originale non sempre criticamente attendibile, o a causa di guasti al testo adoperato per la traduzione;

b) brevi aggiunte esplicative;

c) interpretazioni «messianiche» del tutto forzate, come Is 11, 10 tradotto con «et erit sepulcrum eius gloriosum», intendendo il passo come riferentesi al sepolcro di Cristo, mentre il testo dice, semplicemente, «la sua dimora sarà gloriosa» (in riferimento alla «radice di Iesse»), o Is 16, 1, tradotto con «emitte agnum, Domine, dominatorem terrae» (anche qui applicando il testo a Cristo, Agnello di Dio e dominatore del mondo), mentre il testo ebraico contiene semplicemente un invito a pagare, con agnelli, il tributo al sovrano del territorio: «mandate agnelli al signore del paese»;

d) traduzione di nomi propri come se fossero nomi comuni, secondo un loro etimo vero o supposto, come in Gen 4, 16, dove l'ebraico «abitò nel paese di Nod» (riferito a Caino) diventa «habitavit profugus in terra», perché in ebraico *nod* può anche significare «fuggiasco», ma non in questo contesto; oppure in Ger 31, 15, dove l'ebraico «Una voce si ode in Rama» diventa «Vox in excelso audita est», perché l'ebraico *ramah* potrebbe anche indicare «luogo eccelso»;

e) località geografiche non individuate bene, come in Ez 30, 14, dove «Tebe» diventa «Alexandria».

Le varie inesattezze e imperfezioni, in passato molto esagerate da vari autori non cattolici, non sminuiscono, comunque la grandezza dell'impresa cui mise mano Girolamo, impresa assai ardua per quei tempi in cui la filologia e la critica testuale non avevano raggiunto la precisione scientifica attuale.

Il Concilio di Trento ha dichiarato «autentica» la *Vulgata*, senza specificare se si tratti di autenticità critica o giuridica. Tuttavia, dal contesto della dichiarazione conciliare e dagli Atti del Concilio si ricava che intenzione dell'assemblea ecumenica era quella di proclamare la sola autenticità giuridica della *Vulgata*: «statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio [...] pro authentica habeatur» (*Decretum de editione et usu Sacrorum Librorum*, IV Sessione, 8 Aprile 1546). E infatti il decreto del Concilio non è dogmatico ma disciplinare (manca infatti la condanna «*anathema sit*»), non ha dunque un valore irreformabile ed universale, è limitato alla sola chiesa latina, e ha valore solo per l'uso liturgico della *Vulgata*, nonché per il suo impiego nelle dispute scolastiche. Il Concilio, tuttavia, sostenendo l'autenticità giuridica della *Vulgata*, ne ha affermato indirettamente anche la sostanziale autenticità critica, il che non esclude, però, che la versione geronimiana possa in alcuni punti essere difforme, nel senso, dai testi in lingua originale. Il decreto tridentino è stato autorevolmente interpretato da Pio XII nella *Divino afflante Spiritu*, del 1943, secondo cui la *Vulgata* «non primario nomine *critica*, sed *iuridica* potius vocatur».

- *Recensioni e codici principali*

Le recensioni maggiormente accreditate sono:

- *l'italiana*: alla quale appartengono i codici antichi che più o meno riproducono il codice (perduto) di Cassiodoro e che forse è la migliore, a motivo del limitatissimo numero di interpolazioni;

- la *spagnola*: alla quale appartengono codici che, presumibilmente, hanno conservato abbastanza bene il testo originale di Girolamo il quale destinò, appunto, ad uno spagnolo (Lucinio) il primo esemplare della *Vulgata*. I codici di questa recensione risentono, a livello testuale, della recensione di Teodulfo di Orléans;
- l'*insulare*: cui appartengono i codici dell'arcipelago britannico, specie dell'Irlanda, i quali risentono, a livello testuale, della recensione di Alcuino.

I codici della *Vulgata* (circa 30.000, contando anche i manoscritti frammentari minori) vengono indicati con le lettere maiuscole dell'alfabeto latino o con la prima sillaba del loro nome; i più autorevoli sono del VI-IX secolo. Appartengono alla recensione italiana i codici *Amiatinus* (A), *Veronensis II* (R), *Fuldensis* (F); alla spagnola i codici *Turonensis* (G) e *Cavensis* (C); alla recensione insulare appartengono i codici *Dublinensis* (D), *Kenanensis* (Q), *Egertonensis* (E), *Ottobonianus* (O).

3) Altre versioni

- **versioni siriane:** due riguardano tutta la Bibbia (la *P^ešittâ* e la siro-palestinese), una il solo AT (la siro-esaplare), e tre il solo NT (*Vetus syra*, Filosseniiana, Harclense). La traduzione detta *P^ešittâ* accoglie alcuni testi considerati apocrifi dalle altre confessioni cristiane, come il Sal 151, i Sal 152-155 e il Secondo libro di Baruc. Tra le versioni siriane si annovera anche il *Diatessârôn*, di Taziano (II sec.), il cui nome deriva dall'espressione greca (*tò*) *dià tessârôn euaggèlion*: «(il) vangelo da quattro», perché quest'opera fondeva in uno i quattro vangeli. Taziano la compose in greco e poi la tradusse egli stesso in siriano, lingua in cui fu molto diffuso, benché l'originale in questa lingua sia praticamente scomparso. Per alcuni secoli tale testo fu il vangelo ufficiale della chiesa di Siria. Il teologo Efrem ne scrisse un commentario, giuntoci in una versione armena. Solo nel 423 il vescovo Teodoro ne impose l'abbandono, in favore dell'adozione dei quattro vangeli, ordinando la distruzione delle copie esistenti del *Diatessârôn*, che ci è pertanto noto in maniera indiretta attraverso: 1. il commentario di Efrem; 2. citazioni frammentarie, anche greche; 3. una completa versione araba dal siriano (sec. XI); 4. un rifacimento latino completo nel Codex Fuldensis della *Vulgata*;

- **versioni copte:** manca una versione completa dell'AT; per il NT ci sono le due versioni sahidica (in un dialetto parlato nell'alto Egitto e nella regione di Tebe) e bohàirica (in un dialetto parlato nella zona mediterranea dell'Egitto), assai antiche (almeno parzialmente risalgono al sec. II) e di grande importanza per la critica testuale neotestamentaria. Il termine «copto» deriva dall'arabo *qobt*, abbreviazione del greco *aighýptios* (egizio). Dal II-III secolo d. C. gli egizi cominciarono ad annotare la loro lingua attraverso un alfabeto desunto dal greco, vale a dire l'alfabeto copto, comprendente 31 lettere, di cui 24 sono desunte dal greco mentre il resto proviene dal demotico, un corsivo egiziano sostituito alla scrittura geroglifica nel VII sec. a. C.;

- **versione armena:** la versione armena del NT è, come numero di manoscritti, la più attestata dopo la *Vulgata* (i più antichi manoscritti sono del IX secolo);

- **versione etiopica:** quella dell'AT fu fatta nel V secolo su un originale greco; è discussa la datazione del NT (IV o VI-VII secolo);

- **versione gotica:** tranne il *Codex Argenteus* (V-VI secolo), i sette manoscritti rimasti nella versione gotica sono bilingui (gotico-latino) e per lo più palinsesti frammentari. Provengono dall'Italia settentrionale, cioè da ambiente ostrogoto;

- **versioni paleoslave:** la versione dell'AT in caratteri glagolitici risale al sec. IX e comprendeva, forse, solo il Salterio. L'edizione completa della Bibbia è del 1499, ad essa seguì una edizione riveduta sulla LXX, nel sec. XVIII. Il NT cominciò ad essere tradotto ad opera di Cirillo e Metodio (in antico bulgaro o paleoslavo, con caratteri glagolitici) nel IX secolo; l'Apocalisse fu tradotta, probabilmente, nel sec. XII.

§ 15 - I cosiddetti «tipi testuali»

L'espressione «tipi testuali» designa un gruppo di manoscritti **affini tra loro quanto alla forma del testo**. Si è giunti a questa catalogazione in base alle somiglianze che esistono tra vari manoscritti in molti punti e alle divergenze per cui i manoscritti di un gruppo si diversificano da tutti gli altri. Il processo che ha portato alla formazione dei diversi tipi testuali viene comunemente detto *recensione*, vale a dire «revisione totale del testo con correzioni conscie» (L. Havet). Non sempre è facile stabilire a quale tipo testuale un manoscritto appartenga: spesso infatti capita che, per alcune somiglianze, sia possibile catalogare un manoscritto con un gruppo, mentre per altre somiglianze sia ugualmente possibile catalogarlo con un altro. Ciò è dovuto soprattutto al fatto che molti manoscritti pervenutici, specie quelli di una certa ampiezza, sono «misti», vale a dire che risentono dell'influsso di diverse forme del testo: da ciò le divergenze dei pareri degli studiosi circa l'appartenenza di un manoscritto a questo o a quel gruppo.

Si possono distinguere i seguenti tipi testuali:

- *Il tipo testuale Koinè o Bizantino*: è basato sulla recensione di Luciano di Antiochia (fine del III sec.), la quale fondeva elementi derivanti da tipi testuali più antichi. Adottata dalla Chiesa Greca, è presente in un grandissimo numero di manoscritti, pur trattandosi di un tipo testuale secondario. La sua caratteristica è di rendere elegante la forma linguistica e di dare maggiore chiarezza al testo con cambiamenti di vocaboli. In Occidente, anche dopo l'invenzione della stampa, divenne il cosiddetto *textus receptus*. Principali testimoni di questo tipo testuale sono il *Codex Alexandrinus* (A [02]) per i vangeli; moltissimi minuscoli per tutto il resto del NT; Cirillo Alessandrino, Giovanni Crisostomo, Teodoreto di Ciro.

- *I tipi testuali pre-Koinè*

a) *tipo testuale Occidentale*: non è il risultato di una recensione ma di una crescita «selvaggia» e indisciplinata della tradizione manoscritta e di attività di traduzione. È presente nelle opere di Marcione, San Giustino, Ireneo, Tertulliano e Cipriano. I suoi testimoni più importanti sono il *Codex Bezae Cantabrigiensis* (D [05]) e i manoscritti della *Vetus latina*, tutti caratterizzati da aggiunte (talora vere e proprie parafrasi) e omissioni sorprendenti. A tal fine, bisogna segnalare le cosiddette «**non-interpolazioni occidentali**», vale a dire alcune lezioni sorprendentemente più corte rispetto alle corrispondenti lezioni degli altri tipi testuali;

b) *tipo testuale Cesariense*: è il meno omogeneo tra i gruppi identificati, per le **commistioni di lezioni** tipiche del tipo testuale Occidentale e di quello Alessandrino. Si tratterebbe di un testo di origine egiziana, portato da Origene a Cesarea Marittima e da qui a Gerusalemme e in Georgia, terra d'origine del *Codex Coridethianus* (Θ [038]), del IX sec. Si distinguono, al suo interno, due fasi: *tipo testuale pre-*

Cesariense (P⁴⁵, W [032] in Mc 5, 31-16, 20, f¹⁻¹³, 28, e in molti lezionari greci); *tipo testuale Cesariense* (Θ [038], 500, 700, Origene [nelle sue ultime opere]), Eusebio, Cirillo di Gerusalemme, antiche versioni armena e georgiana);

c) *tipo testuale Alessandrino* (detto anche "*neutrale*" o "*egiziano*"): è frutto di una accurata opera filologica nella tradizione di studi alessandrina, **ed è perciò il tipo testuale più vicino al testo originale**, in quanto si basa su un archetipo (attestato da P⁶⁶ e P⁷⁵) che può essere posto cronologicamente agli inizi del II sec. Spesso si serve di un vocabolario poco elegante (vi si notano spesso forme verbali e desinenze diverse da quelle del greco classico); quasi sempre salva accuratamente le caratteristiche di ogni singolo scrittore sacro, senza concordare tra loro i passi paralleli; non aggiunge glosse al testo sacro, anzi talvolta omette una parola o, addirittura, un breve passo (così in Mt 1, 25 omette l'appellativo «suo primogenito» che appare in D, C, Θ ecc. In Gv 3, 13 omette «che è nel cielo», contro la maggior parte degli altri codici, ecc.). I due testimoni principali di questo tipo testuale sono i maiuscoli ⋈ [01] e B [03], entrambi del IV sec., ai quali vanno aggiunti parecchi papiri, 11596, Origene, Atanasio. Un testo del tipo Alessandrino sta alla base della *Vulgata* e della versione bohàirica.

§ 16 - La restituzione critica del testo

Prima dell'invenzione della stampa un testo manoscritto passava attraverso tre stadi successivi:

- **redazione**: scrizione materiale dell'opera, raramente fatta dall'autore stesso, perché nell'antichità la scrittura era considerata un esercizio faticoso e, pertanto, veniva affidato a un tachigrafo (*notarius*), mentre l'autore dettava. Dopo la dettatura l'autore correggeva il testo di propria mano, perché dettando non si poteva correggere subito;

- **trascrizione**: se lo scrittore aveva intenzione di pubblicare la sua opera, ne affidava il manoscritto a librai (*librarii*) o editori (*bibliopòlae*) che avevano alle loro dipendenze copisti calligrafi (*kalligràphoi*, *scriptores*, *litteratores*, *librarii*, *antiquarii*). I ricchi avevano copisti alle loro dipendenze;

- **recensione**: dopo che il manoscritto era stato messo in commercio (in latino *edere*) attraverso più copie fatte da copisti di professione, sicuramente si notavano in esse, dopo un certo lasso di tempo, diversi errori. Nessun testo di autori antichi ci è infatti giunto senza che in esso non si siano insinuati errori. Da qui la necessità della correzione (*emendazione*) di un manoscritto per eliminarli, per quanto possibile. La *emendatio* veniva fatta, per la maggior parte dei casi, quando non si aveva più a disposizione il testo originale, mediante il confronto dei vari manoscritti da esso derivati (*apografi*), o mediante congetture. Nella critica testuale biblica il termine *recensione* (introdotto dal Semler nel XVIII sec.) indica precisamente questo lavoro di revisione basato o sul confronto di manoscritti derivati dall'originale perduto, o su congetture.

In filologia classica, per indicare la congettura (*coniectura*), operazione necessaria quando una tradizione risulta corrotta in modo inevitabile, si parla di *divinatio* (che significa proprio "indovinare", con tutta la carica di rischio legata a un'operazione del genere). Nella storia della filologia classica molte congetture si sono rivelate puramente fantastiche e arbitrarie. Altre volte invece sono state brillantemente confermate da successivi ritrovamenti. Quando il risanamento del testo si rivela impossibile, si parla di *crux* (*crux desperationis*), segnalata da due croci †...† delimitanti la corrottela, o *locus desperatus*.

La *critica testuale*, partendo dai manoscritti che sono frutto di trascrizione (apografi), cerca, con metodiche diverse, di risalire al *perduto* testo originale (perché, qualora il testo originale esistesse ancora, la critica testuale non avrebbe ragion d'essere, in quanto basterebbe confrontare le copie con l'autografo per eliminare gli errori accumulatisi nel corso del tempo nelle varie trascrizioni). Prima di parlare della ricostruzione del testo primitivo (*constitutio textus*) è necessario accennare alle diverse specie di alterazioni che avvengono nelle trascrizioni e alle loro cause.

DIVERSE SPECIE DI ALTERAZIONI

1) ERRORI DI OMISSIONE

a) **omissione semplice**: in Gv 14, 14 *eàn ti aitēsēte me en tô(i) onòmati mou egò poiēsō* («qualsiasi cosa chiediate a me nel mio nome io [la] farò») alcuni testimoni omettono il *me* dopo *aitēsēte*;

b) **aplografia** («scrittura semplificata»)²³ si ha quando è omesso un elemento (lettera, sillaba, parola) identico a quello contiguo. Così, per es., i manoscritti della *Vulgata* leggono in Ne 4, 16 «iuvenum eorum», mentre è probabile che l'originale avesse «iuvenum meorum». Una delle due «*m*» contigue è stata omessa;

c) **homoiotèleuton** («stessa terminazione», e quindi salto da un elemento a un altro elemento identico, errore che accadeva quando nell'esemplare dal quale lo scriba stava copiando due righe si chiudevano allo stesso modo), come per Gv 17, 15: «non prego *perché* li tolga dal mondo ma *perché* li guardi dal male», che in qualche codice diventa, semplicemente: «non prego *perché* li guardi dal male», con l'omissione delle parole «...*tolga dal mondo ma...*»; in Gv 3, 20: «Chi fa il male odia *la luce* / e non va verso *la luce* / per paura che le sue opere siano condannate» alcuni manoscritti, anche latini, omettono il secondo membro della frase: evidentemente lo scriba pensava di averlo già scritto, data l'identica terminazione del primo membro;

d) **homoiòarcton** («stesso inizio»: il contrario dell'homoiotèleuton. Accadeva quando due righe iniziavano allo stesso modo), come in Ap 13, 7 dove, a causa della ripetizione del *kài edòthē autô(i)* («e fu dato ad essa»), alcuni manoscritti omettono la prima parte del versetto («e fu dato ad essa di far guerra contro i santi e vincerli»),

²³ Più raramente: lipografia.

trascrivendone solo la seconda parte: «e fu dato ad essa potere su ogni tribù e popolo e lingua e nazione».

2) ERRORI PER AGGIUNTA

a) **aggiunta semplice**: in Gv 17, 1 *doxasòn sou ton yìon hina ho yìòs doxàsē(i) se* («glorifica il tuo Figlio affinché il Figlio glorifichi te») alcuni manoscritti aggiungono dopo *hina* (= affinché) un *kài* (= anche), con il seguente risultato: «glorifica il tuo Figlio affinché *anche* il Figlio glorifichi te»;

b) **dittografia** («scrittura doppia», ossia duplicazione di un elemento): Eb 7, 1 *ho synantēsas* («essendo venuto incontro») diventa, in alcuni manoscritti, *hos synantēsas* («il quale, essendo venuto incontro»), con duplicazione del sigma (s) della parola *synantēsas*;

c) **falsa interpretazione di una abbreviazione**: in alcuni mss. 1Tm 3, 16 *Hos ephanerōthē en sarkì* («Colui che fu manifestato nella carne») diventa, per una falsa interpretazione del pronome relativo *Hos* interpretato come abbreviazione di *Theòs*, *Theòs ephanerōthē en sarkì* («Dio fu manifestato nella carne»);

d) **influsso del contesto**: in Gv 14, 11 *pistèuetè moi hoti egō en tō(i) Patrì kai ho Patēr en emòì; ei de mē, dià tà erga autà pistèuete* («Credete a me: io sono nel Padre e il Padre è in me. Almeno credete a causa delle opere stesse») alcuni manoscritti aggiungono *moi* (= a me) dopo l'ultimo *pistèuete*, per influsso del primo *pistèuetè moi*, sicché la frase risulta: «Credete a me: io sono nel Padre e il Padre è in me. Almeno credete *a me* a causa delle opere stesse».

3) ERRORI PER MUTAZIONE O SCAMBIO

Possono essere scambiate tra loro lettere simili, come avviene in 2Pt 2, 13, dove *en taìs apàtais* («nei loro inganni») viene letto da alcuni manoscritti *en taìs agàpais* («nei loro conviti») per la somiglianza di alcune lettere: ΑΠΑΤΑΙΣ e ΑΓΑΠΑΙΣ. Ricordiamo che in greco, nella maiuscola si possono confondere ad esempio: Α, Λ, Δ; Ι, Γ, Τ; Ε, Η; Θ, Ο; Μ, ΛΛ; ΤΤ, Π. Nella minuscola spesso si confondono: β, κ, μ, ν, υ; η, κ. In latino: tum, cum, eum; tacitis, facitis; facinus, facimus, ecc. Parimenti possono essere scambiate parole sinonime: *fōnèîn* per *kalèîn* e viceversa (cfr Gv 10, 3).

4) ERRORI PER INVERSIONE

Possono essere invertite lettere (in Mc 14, 65 molti codici hanno *èbalon* al posto di *èlabon* («prendeivano»), parole (caso molto frequente: Mt 9, 35 ha, in alcuni codici, «*omnes civitates*», in altri «*civitates omnes*»), o anche intere frasi (nella breve parabola di Mt 21, 28-32 alcuni codici pongono prima il caso del figlio ubbidiente, altri viceversa).

CAUSE DELLE ALTERAZIONI

Si sogliono distinguere **alterazioni involontarie** e **alterazioni intenzionali**, anche se la distinzione, in pratica, non sempre è adeguata.

1) **Involontarie** sono quelle alterazioni che derivano, per esempio, dalle debolezze della vista, quando lo scriba copia (gli *scriptoria* dell'antichità erano, generalmente, male illuminati), o dell'udito, quando scrive sotto dettatura (contrariamente a quanto si ritiene, non è documentato che negli *scriptoria* la trascrizione avvenisse per dettatura. Lo scriba scriveva sotto dettatura solo nella confezione dell'autografo, e in questo caso era l'autore stesso a dettare).

Alla vista si possono imputare errori come aplografie, dittografie, gli scambi di lettere simili, l'*homoiotèleuton* e il suo contrario... Anche la stanchezza poteva contribuire a far sorgere errori: nell'antichità, infatti, si scriveva in posizioni scomode, tenendo spesso una tavoletta poggiata sulle ginocchia per lungo tempo. Parimenti facili erano gli errori dovuti alla distrazione, o alla noia, specie quando si trattava di copiare lunghi elenchi. Agostino (*De civitate Dei* XV, 13) spiega così certi errori nei codici della Bibbia: «Anche oggi, del resto, quando i numeri non manifestano uno scopo facilmente comprensibile o che sembri utile apprendere, si trascrivono con disattenzione, e ancor più distrattamente si correggono. Chi infatti stimerebbe necessario imparare di quante migliaia di uomini poté essere formata ogni tribù di Israele?».

All'udito si possono imputare gli errori derivanti dall'*itacismo*, una pronuncia per la quale venivano lette allo stesso modo (col suono *i*) le seguenti vocali e dittonghi: *i, ē, oi, ei, y*.

2) Le **variazioni intenzionali** possono essere determinate, invece, da:

a) preoccupazioni ortografiche, grammaticali o stilistiche. Lo scriba, ad es., legge un testo e pensando (spesso a torto) di essere in presenza di un errore, lo corregge secondo ciò che gli sembra più opportuno. Spesso, poi, tenta di apportare volutamente dei miglioramenti allo stile. In questo modo, le desinenze ellenistiche *êlthan, êîpan* sono state spesso sostituite nei manoscritti con le desinenze classiche *êlthon, êîpon*, così come sono stati corretti certi semitismi;

b) preoccupazioni armonistiche. Nascono dal desiderio di mettere maggiormente d'accordo passi paralleli o, comunque, di completarli e assimilarli vicendevolmente. Notava acutamente Girolamo: «Una grande fonte di errori nei nostri manoscritti è data dal fatto che ciò che un evangelista ha detto in più (riguardo a un medesimo fatto) è stato aggiunto in un altro, che ne fu ritenuto mancante. Similmente, mentre i singoli evangelisti hanno espresso la stessa realtà in modi diversi, colui che ne aveva letto uno per primo, ha pensato che gli altri dovessero essere corretti secondo quello» (*In Evangelia, Praefatio ad Damasum*).

Così in Mt 5, 44 «Io invece vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano», alcuni codici tramandano il testo in questa forma: «Io invece vi dico, amate i vostri nemici, benedite quelli che vi maledicono, fate del bene a quelli che vi odiano e pregate per quelli che vi maltrattano», aggiungendo alcune parole da Lc 6, 27-28. Nel primo resoconto della conversione di Paolo in At 9, 5 («Egli rispose: "Chi sei, o Signore?" E quegli: "Io sono Gesù che tu perseguiti"») alcuni codici, attingendo da 36, 14 e 22, 10, aggiungono dopo le parole "Io sono Gesù che tu perseguiti": «ti è duro recalcitrare contro gli sproni. E, tremebondo e stupito, disse: "Signore, che vuoi che io faccia? E il Signore a lui ...», segue il v. 6 «ma alzati in piedi ecc.».

La preoccupazione armonistica ha pure l'effetto di conformare al testo della LXX le citazioni libere che il NT fa dell'AT. Così, mentre Mt 15, 8 cita liberamente Is 29, 13, alcuni manoscritti riportano letteralmente il testo della LXX.

Un caso speciale di preoccupazione armonistica è quello in cui lo scriba, trovandosi davanti a due lezioni diverse dello stesso passo, per sicurezza le trascrive entrambe: si ha così una *lectio conflata* («fusa insieme, composta»). In Mt 26, 15 la maggior parte di manoscritti parlano di *triàkonta argýria* (trenta pezzi d'argento), qualcuno però ha la lezione *triàkonta statêras* (trenta stateri), sicché alcuni manoscritti optano per la variante composita *triàkonta statêras argyrìou* (trenta stateri d'argento);

c) preoccupazioni esegetiche e dottrinali. Sono fatte allo scopo di rendere più intelligibile un testo oscuro (talora si tratta di glosse marginali introdotte nel testo stesso) o di eliminare difficoltà dogmatiche che alcuni testi sembravano contenere. Come esempio di interpolazione esplicativa può valere, in 1Cor 7, 14 «È santificato il marito non credente (*àpistos*) dalla moglie», l'aggiunta «credente» *tê(i) pistê(i)* riferita alla moglie, che si trova in vari codici. A scrupolo dottrinale (per evitare l'impressione di scienza limitata in Gesù Cristo) va ascritta la soppressione in Mc 13, 32 «Quanto a quel giorno o all'ora, però, nessuno ne sa niente, neppure gli angeli del cielo (e) neppure il Figlio, se non il Padre», delle parole "*neppure il Figlio*" in alcuni codici. Un caso particolarmente inquietante è costituito dall'omissione, in qualche papiro (P⁷⁵) e in codici anche importanti, dell'invocazione di Gesù morente al Padre: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno». Come alcuni studiosi ritengono, la caduta di Gerusalemme e la distruzione del Tempio nel 70 d. C. avrebbero potuto costituire una dimostrazione che la preghiera di Gesù al Padre non era stata esaudita: il Padre, infatti, non aveva perdonato ai Giudei l'uccisione del Figlio, consentendo la fine di Gerusalemme e del Tempio: da qui la decisione di cancellare questo versetto. È facile intuire quanto di ideologico (di *perversamente, stoltamente, empiamente* ideologico) ci sia dietro questa omissione.

L'elenco di tutte queste attestazioni di errore potrebbe produrre la superficiale impressione di avere a che fare con testi del tutto corrotti; in realtà gran parte degli errori sono evidenti e semplici da riconoscere, e vengono corretti con sicurezza. Inoltre, molte testimonianze manoscritte testimoniano il lavoro accurato e coscienzioso svolto da molti scribi attendibili, che ci hanno restituito codici assai

credibili. Numerosi sono gli esempi di aderenza pedissequa al testo, di esattezza nel riproporre anche le lezioni più difficili e di ostinata fedeltà al testo da parte dei copisti.

Questa constatazione vale a maggior ragione per i testi biblici, i quali a causa del loro carattere sacro venivano ricopiati con una attenzione maggiore rispetto a quella messa in atto per la copiatura di opere profane. Nel NT, infatti, il numero delle varianti è enorme unicamente a causa dell'altissimo numero di testimoni pervenuti, ma gran parte di esse non ha alcun peso contenutistico. Solo un numero limitato di varianti ha importanza per il contenuto; tra queste, molto poche sono dovute all'impossibilità di stabilire il testo originale con sufficiente certezza, seguendo le regole della moderna critica testuale. Anche le correzioni dogmatiche sono facilmente identificabili, e l'accusa di falsificazione avanzata dai Padri della Chiesa nei confronti degli eretici risulta fondata solo per Marcione e, ma assai meno, per Taziano.

METODI E NORME DI CRITICA TESTUALE

Per la ricostruzione (*constitutio textus*) del perduto manoscritto originale, la critica testuale procede secondo due momenti distinti ma strettamente collegati tra loro: **1.** recensione (*critica esterna*); **2.** emendazione (*critica interna*).

1. Occorre prima di tutto conoscere la situazione delle varianti (*lectiones variae*): quali varianti presenta un dato testo nei diversi testimoni (diretti e indiretti) e, rispettivamente, quali testimoni e di quale epoca sostengono una determinata variante. Bisogna, perciò, confrontare i manoscritti tra loro (*collatio codicum*), cercando di trarre delle conclusioni sintetiche (presenza di una data variante in un gruppo omogeneo di manoscritti, o nei manoscritti di una certa epoca e zona). Generalmente si prende un testo base come punto di riferimento (l'edizione precedente dell'opera o un suo codice) e poi si prende un codice, direttamente o in riproduzione, e lo si confronta, passo per passo; si segnano tutte le varianti del codice rispetto al testo base. Lo stesso si fa con ogni codice esistente, sempre rispetto al testo base.

Quando è finito questo lavoro si può passare all'*eliminatio codicum descriptorum*, all'eliminazione delle copie, delle trascrizioni fedeli dell'antigrafo (modello). Un manoscritto (ad es. C) si riconosce come copia (ad es. di A) quando tutti gli errori di A si ritrovano in C, e in più C ha altri errori, non significativi, che si possono spiegare come derivazioni di A. Le copie si possono eliminare (nell'introduzione dell'edizione critica lo si spiegherà, documentando), e in questo modo si riduce l'apparato critico, perché non vengono riportate le varianti superflue di C.

Richiede maggior cautela l'*eliminatio codicum deteriorum*, cioè l'eliminazione di codici infarciti di errori. Si può non tenerne conto e non segnalarli nell'apparato,

ma talora possono recare lezioni giuste: si riportano le loro varianti solo in questo caso.

Nella raccolta delle testimonianze a favore di una variante non è di per sé motivo sufficiente a sostenere l'autenticità di una lezione il numero anche grande di codici che la riportano, i quali potrebbero derivare tutti da uno stesso manoscritto veicolante una lezione corrotta. Anche l'antichità di un codice non è un argomento decisivo in ordine alla genuinità delle sue lezioni (*lectio antiquior*): infatti possono esistere codici posteriori che siano copie immediate e fedeli di un manoscritto molto più antico (onde la regola: *recentiores non deteriores*), testimoniando uno stadio antico della tradizione andato perduto. Occorre dunque tener conto non solo della quantità e della qualità dei codici, ma anche della loro genealogia.

2. Una volta stabilite le parentele tra i manoscritti ed eliminate le copie, resta pur sempre il lavoro di scegliere tra le varianti dei manoscritti rimasti le lezioni giuste, valutandole secondo il loro valore intrinseco, cioè secondo la loro attitudine a rappresentare il testo originale e a spiegare l'origine delle varianti successive. È il lavoro della emendazione (*critica interna*).

L'esperienza scientifica di questo delicato lavoro di valutazione si è espressa in alcune norme, codificate dal filologo Johann Jacob Griesbach (1745-1812), il quale fece tesoro dei criteri già esposti prima da Gerhard von Maastricht e poi dal grande Johann Albrecht Bengel. Le regole del Griesbach sono 15, qui riportiamo le principali:

a) *È da considerarsi genuina la lezione che può spiegare l'origine delle altre lezioni (lectio quae alterius originem explicat).* Così, ad es., in 1Tm 3, 16: «Poiché senza alcun dubbio, grande è il mistero (μυστήριον [*mystērion*]) della pietà: Colui che si manifestò nella carne ecc.» la lezione «Colui che» è testimoniata in greco con ὃ (*ho*: pron. relat. neutro, corrispondente al latino *quod*) oppure con ὅς (*hos*: pron. relat. maschile, corrispondente al latino *qui*) oppure con θεός (*theòs*: Dio). Ora, supponendo una lezione primitiva ὅς si comprende come poi ne sia venuto ὃ, come correzione grammaticale per concordare col neutro μυστήριον, oppure in altri manoscritti θεός, come frutto di una erronea lettura θς e conseguente falsa risoluzione di una presunta abbreviazione. La lezione prescelta per la traduzione sopra data, vale a dire ὃς, sembra quindi quella primitiva.

Questa regola è chiamata da alcuni «*regula aurea*», poiché le altre si possono ridurre ad essa, e poiché se si può veramente dimostrare che una lezione è all'origine delle altre, praticamente non rimangono dubbi sulla sua autenticità.

b) *Una lezione più difficile è da preferirsi in generale a una lezione facile (lectio difficilior, lectio potior).* Infatti, come si è visto, preoccupazioni di carattere grammaticale, stilistico, esegetico, dottrinale spingevano per lo più gli scribi ad appianare e facilitare il testo, piuttosto che al contrario (d'altronde, anche senza volerlo, chi trascrive è portato a stendere il testo così come egli lo comprende. A questo proposito Girolamo notava: «Essi (gli scribi) scrivono non ciò che trovano, ma ciò che capiscono, e mentre si sforzano di correggere gli errori altrui, mettono in mostra i propri» [*Ep.*, 71, 5: PL 22, 671]). Tuttavia, questa regola, come tutte in

filologia, richiede cautela e non può essere applicata in modo automatico. Osserva, infatti, H. Frankel: «È sempre raccomandabile, prima di prendere una decisione sulla base del criterio della *lectio difficilior*, fare la controprova, chiedendosi: "Cosa è qui veramente plausibile: che la lezione strana, poiché più difficile, s'è corrotta in quella più facile, ovvero che la lezione strana è difficile perché è corrotta?"» (*Testo critico e critica del testo*, trad. ital., Firenze 1969, 37).

c) *Una lezione breve è da preferirsi in generale a una lezione più lunga (lectio brevior, lectio potior)*. La tendenza scribale è infatti quella di ampliare piuttosto che di restringere, soprattutto quando trovandosi di fronte a due diverse lezioni ne formano una nuova *conflata*, cioè risultante dalla somma delle due precedenti. Così le due lezioni di Lc 24, 53 «lodando Dio» (codice D) e «benedicendo Dio» (codice B) sono conflatae in vari testimoni, che riportano: «lodando e benedicendo Dio». Quest'ultima lezione è certamente da scartare.

Anche questa regola va seguita con criterio e non in modo automatico, perché ci si potrebbe trovare di fronte non a una genuina *lectio brevior* ma ad un'omissione dovuta a negligenza.

d) *Una lezione difforme dal passo parallelo è da preferirsi a una conforme*. Ciò è conseguenza di quanto si è detto sopra sulla tendenza degli scribi alla armonizzazione dei testi. Così, per es., in Lc 11, 2-4 il testo della preghiera viene conformato in molti codici al «Padre nostro» di Mt 6, 9-13.

Talora può darsi che nessuna delle lezioni varianti presentate dai manoscritti regga a un esame interno, cioè che tutte si dimostrino manifestamente erranee. Il caso è assai raro nel NT ma può essere più frequente là dove la tradizione manoscritta è poco numerosa o troppo uniforme, come nell'AT ebraico. Occorre allora ricorrere alla *emendatio per coniecturam*, vale a dire alla *divinatio*. Ciò va fatto sempre con la massima cautela e riserbo, e solo lo specialista potrà avanzare congetture seriamente probabili.

§ 17 - Le edizioni a stampa del NT greco

- *Novum Instrumentum Omne*, di ERASMO DA ROTTERDAM, pubblicato nel 1516 a Basilea presso l'editore Johann Froben. Edizione affrettata (per battere sul tempo quella che stavano preparando i dotti di Alcalà de Henares in Spagna come quinto volume della *Biblia Polyglotta Complutensis*) e infarcita di errori. Erasmo si servì di un solo manoscritto per ciascun gruppo di scritti, e per di più, i codici da lui adoperati (codici minuscoli) sono tardi (secoli XII-XV) e tramandano il testo bizantino, vale a dire «il più recente e il peggiore dei diversi tipi di testo nei quali il Nuovo Testamento ci è giunto» (K. e B. Aland). In una dozzina di casi la lezione erasmiana non è attestata da alcun testimone a noi noto. La parte finale dell'Ap (22, 16-21), mancante nel suo manoscritto, fu, addirittura, tradotta da lui stesso in greco. Il

testo di Erasmo è noto come «**textus receptus**», vale a dire "recepito", "accettato" da tutti²⁴, con una notorietà a dir poco abusiva, data la pessima qualità dell'opera.

Le edizioni successive del NT greco di Erasmo si arricchirono, è vero, di un apparato critico più o meno vasto ma, sostanzialmente, riportavano il «textus receptus», a cominciare dalle quattro edizioni curate dallo Stephanus (Robert Estienne) nel 1546, 1549, 1550, 1551, seguite dalle nove edizioni curate da Théodore de Bèze (1565-1604) e dalle tre curate da Bonaventura e Abraham Elzevier a Leida (1624, 1633, 1641).

Il primo a **discostarsi dal «textus receptus» in 210 punti fu l'inglese Edward Wells (prima metà del '700). Chi se ne staccò completamente fu il berlinese Karl Lachmann** il quale con il suo *Novum Testamentum graece* (Berlino 1831) pubblicò la prima vera edizione critica del NT greco, che tentava di riprodurre il testo greco corrente alla fine del IV sec.

- *Editio octava critica maior* di COSTANTIN TISCHENDORF. Il filologo cui i moderni critici testuali del NT sono maggiormente debitori pubblicò dal 1841, nello spazio di circa 30 anni, otto categorie di edizioni del NT. L'ottava edizione, la famosa *Editio octava critica maior* fu pubblicata in due volumi a Lipsia (1869-1872), con un terzo volume di *Prolegomena* curato successivamente da Caspar René Gregory. Il Tischendorf utilizzò 64 codici maiuscoli, un solo papiro (il P¹¹, del VII sec.) ed ebbe a disposizione solo una piccolissima parte dei codici minuscoli che noi oggi possediamo, eppure ciò che egli offre allo studioso è un prodotto privo di omissioni e degno di fede. Tutto il materiale a disposizione, infatti, viene esaminato e catalogato. Stella polare di Tischendorf è il *Codex Sinaiticus* scoperto da lui e ritenuto decisivo per la *constitutio textus*: ed è quanto gli è stato rimproverato. Ma bisogna ricordare che Tischendorf non poté esaminare l'altro importantissimo testimone del testo del NT, vale a dire il *Codex Vaticanus* perché l'eruditissimo cardinale Angelo Mai, che ne voleva pubblicare un'edizione, fece di tutto per impedirgli di studiarlo. Quando poi fu pubblicata la prima edizione in facsimile del codice, era troppo tardi perché Tischendorf potesse mutare i criteri fondamentali della propria edizione.

- *The New Testament in the Original Greek*, di BROOKE F. WESTCOTT e FENTON J. A. HORT (2 volumi, Cambridge-London 1881). Per i due studiosi inglesi la stella polare per la *constitutio textus* è rappresentata dal *Codex Vaticanus*, nel quale essi credettero di trovare il testo più vicino all'originale. Per i due, quando una lezione è tramandata dal *Codex Sinaiticus* e dal *Codex Vaticanus*, deve essere senz'altro accolta come autentica: una convinzione a dir poco affrettata, poiché almeno fino al sec. IV il NT rappresentò una sorta di «testo vivente» che si andava sviluppando autonomamente a seconda delle comunità, dei luoghi geografici ecc. Anziché cercare e collazionare nuovi manoscritti, come aveva fatto Tischendorf, utilizzarono precedenti raccolte di varianti, selezionate in base a una rigorosa metodologia critica. Per questa ragione, il loro testo non è corredato da un apparato, ma unicamente da una selezione di varianti in margine (*alternative readings*); le più problematiche sono discusse nel II vol.

²⁴ La locuzione «textus receptus» fu coniata dall'umanista olandese Daniel Heinsius nel 1633, e si trova nella sua Prefazione all'edizione di Leida.

- *Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*²⁵, di H. VON SODEN (4 volumi, Göttingen 1902-1910, 1913). È l'edizione più monumentale del NT venuta alla luce nel XX secolo. Il von Soden inventò un sistema di designazione dei manoscritti molto ingegnoso ma poco pratico e di ardua consultazione, così come è molto difficile penetrare nei meandri del suo apparato critico. A rendere ancor più limitato il lavoro di von Soden contribuisce l'importanza eccessiva da lui conferita al testo bizantino.

- **Edizioni manuali:**

Novum Testamentum graece (1898) curato dal tedesco EBERHARD NESTLE, il cui testo riproduceva quello di Tischendorf e di Westcott e Hort in tutti i passi in cui le due edizioni coincidevano. Quando esse divergevano, Nestle si servì di una terza edizione come ago della bilancia, prima quella di R. F. Weymouth (1886) e poi quella di B. Weiss (1901). Il testo proposto costituiva un lavoro *eclettico*, vale a dire una sintesi dei più importanti lavori di ricerca altrui che, comunque, ha evitato le unilateralità del Tischendorf e di Westcott e Hort. L'opera del Nestle fu continuata dal figlio Erwin il quale con l'edizione del 1927¹³ corresse finalmente l'edizione paterna con un apparato critico degno di questo nome.

Nel 1952 l'edizione del Nestle si arricchì del nome di KURT ALAND. Nel 1979 uscì la 26^a edizione, profondamente mutata nel testo e ampliata. L'edizione del NESTLE-ALAND (*Novum Testamentum Graece*) nel corso degli anni è stata pubblicata a cura di un comitato internazionale di cui facevano parte lo stesso Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce Metzger e Allen Wikgren, con un nuovo apparato critico dovuto a Kurt e Barbara Aland, unitamente all'Istituto per lo studio del testo del Nuovo Testamento (*Institut für neutestamentliche Textforschung*) di Münster (Westphalia).

Nel 1933 uscì il *Novum Testamentum graece et latine* curato dal gesuita tedesco AUGUSTINUS MERK. L'opera, a suo tempo molto diffusa, propende spesso per lezioni del tipo testuale *koinè* e non è ritenuta molto accurata nella citazione delle testimonianze (soprattutto nelle prime edizioni).

In un'edizione critica (di qualunque testo) ogni pagina è divisa in due parti:

1) *testo critico*, stabilito dall'editore, vale a dire dal filologo, o critico testuale che ha curato l'edizione critica del testo; 2) *apparato critico*, che riporta le *lectiones variae* scartate, i manoscritti che le veicolano e i manoscritti che veicolano la lezione accettata nel testo critico. Nelle edizioni critiche, tanto bibliche quanto di autori profani, l'apparato critico risulta spesso di ardua consultazione, anche a causa delle numerose abbreviature latine che possono renderlo, addirittura, ambiguo o oscuro. Va evidenziato, perciò, **l'ingegnoso sistema** adottato dal *Novum Testamentum Graece* di

²⁵ Trad. it.: *Gli scritti del NT nella loro più antica forma testuale raggiungibile*.

Nestle-Aland (26^a edizione) che, mediante **sette segni tipografici** posti all'interno del testo critico, segnala omissioni, sostituzioni, aggiunte, lacune, forme diverse in cui una certa lezione è stata tramandata, mutamento dell'ordine delle parole, da verificare nell'apparato critico. Dopo aver segnalato le principali *lectiones variae*, il Nestle-Aland indica quali manoscritti tramandano la lezione scelta.

TRATTATO DEL CANONE

§ 18 - Premessa terminologica

«Canone» deriva dal greco κανών (*kanōn*) che significa, fundamentalmente, "canna" e, per derivazione, "regolo per misurare, misura", da cui viene a sua volta, l'accezione di "regola, norma". Nel NT il termine ricorre nell'epistolario paolino col significato di «regola» della fede (2Cor 10, 13.15.16; Gal 6, 16). Il trattato del canone è strettamente legato a quello dell'ispirazione, poiché se un libro è riconosciuto ispirato, deve necessariamente essere un libro canonico, e viceversa. Non possono esserci dunque libri ispirati che non siano per ciò stesso canonici, né libri canonici che non siano ispirati: il canone biblico, infatti, è l'elenco dei libri ispirati, e definisce i limiti della stessa Bibbia. In quanto «Parola di Dio», questi scritti vengono considerati normativi per la fede e i costumi.

§ 19 - Libri protocanonici e deuterocanonici

Secondo una equivoca definizione del domenicano Sisto da Siena (*Bibliotheca sancta [...] ex praecipuis catholicae Ecclesiae auctoribus collecta et in octo libris digesta*, Venezia 1566), vengono detti «**protocanonici**» quei libri della Sacra Scrittura da sempre e ovunque accettati come ispirati, e «**deuterocanonici**» quei libri dei quali per qualche tempo è stata messa in dubbio l'ispirazione²⁶. Come si vedrà, poiché l'estensione del Canone cattolico è stata definita dal magistero ecclesiastico, tanto i protocanonici quanto i deuterocanonici debbono ritenersi egualmente ispirati.

I DEUTEROCANONICI DELL'AT SONO SETTE: *Tobia, Giuditta, 1° e 2° libro dei Maccabei, Baruc con l'epistola di Geremia (Bar 6), Siracide (detto anche Ecclesiastico), Sapienza*. Ad essi si devono aggiungere le cosiddette "sezioni greche" di due libri protocanonici: *Ester 10, 4-16, 24 e Daniele 3, 24-90; 13-14*.

I DEUTEROCANONICI DEL NT SONO EGUALMENTE SETTE: *Lettera agli Ebrei, Lettera di Giacomo, 2ª Lettera di Pietro, 2ª e 3ª Lettera di Giovanni, Lettera di Giuda, Apocalisse*.

Gli antichi autori chiamavano *homologōmenoi* ("unanimente riconosciuti") i libri protocanonici, e *antilegōmenoi* ("contrastati") o *amphiballōmenoi* ("discussi") i

²⁶ «*Canonici primi ordinis, quos Protocanonicos appellare libet, sunt indubitatae fidei libri; hoc est, de quorum autoritate (sic) nulla unquam in Ecclesia catholica fuit dubitatio, aut controversia (...). Canonici secundi ordinis (qui olim Ecclesiastici vocabantur, et nunc a nobis Deuterocanonici dicuntur) illi sunt, de quibus, quia non statim sub ipsis Apostolorum temporibus, sed longe post ad notitiam totius Ecclesiae pervenerunt, inter Catholicos fuit aliquando sententia anceps* » (pp. 1-2 dell'edizione di Francoforte del 1575).

deuterocanonici. Gli Ebrei non ammettono l'ispirazione dei deuterocanonici dell'AT, come anche i Protestanti, che li chiamano "apocrifi".

§ 20 - Canone palestinese e canone greco (o alessandrino)

In base alla presenza, o meno, dei deuterocanonici dell'AT, si distinguono **due canoni**: un **CANONE PALESTINESE**, comprendente i soli libri scritti in ebraico («*canone breve*») e un **CANONE GRECO** (o **CANONE ALESSANDRINO**), comprendente i deuterocanonici dell'AT («*canone lungo*», di 46 libri, accettato dai cristiani). Come già visto, per il libro di Daniele la Chiesa segue non il testo della LXX ma la recensione di Teodoziona.

Il **CANONE PALESTINESE** comprende 39 libri, che diventano 24 perché alcuni sono riuniti e formano un libro solo. È diviso in tre categorie:

1. TÔRĀH (*Legge*): Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio
2. N^EBÎ'ÎM RISHONÎM (*Profeti anteriori*): Giosuè, Giudici, Samuele (1 e 2 ma considerati un libro unico), Re (1 e 2 ma considerati un libro unico).
N^EBÎ'ÎM 'AHARONÎM (*Profeti posteriori*): Isaia, Geremia, Ezechiele, Libro dei dodici profeti (Osea, Gioele, Amos, Abdia, Giona, Michea, Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia).
3. K^ETÛBÎM (*Scritti*): Salmi, Proverbi, Giobbe, Cantico dei Cantici, Rut, Lamentazioni, Qoèlet, Ester, Daniele, Esdra-Neemia (considerati libro unico), Cronache (1 e 2 ma considerati un libro unico).

Il **CANONE GRECO** comprende i seguenti libri (in corsivo quelli considerati apocrifi dai cattolici):

1. **PENTATEUCO: Genesi, Esodo, Levitico Numeri, Deuteronomio.**
2. **LIBRI STORICI: Giosuè, Giudici, Rut, I Re (= 1 Samuele), II Re (= 2 Samuele), III Re (= 1 Re), IV Re (= 2 Re), I Paralipomeni (= 1 Cronache), II Paralipomeni (= 2 Cronache), 1 Esdra (il cosiddetto Esdra greco), 2 Esdra (= Esdra e Neemia), Ester (con le aggiunte proprie della LXX), Giuditta, Tobia, I Maccabei, II Maccabei, III Maccabei, IV Maccabei.**
3. **LIBRI POETICI: Salmi (compreso il Salmo 151), Odi (con la Preghiera di Manasse), Proverbi, Ecclesiaste (= Qoèlet), Cantico dei Cantici, Giobbe, Sapienza di Salomone (= Sapienza), Sapienza di Sirach (= Siracide), Salmi di Salomone.**
4. **LIBRI PROFETICI**
Profeti minori: Osea, Amos, Michea, Gioele, Abdia, Giona, Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia.
Profeti maggiori: Isaia, Geremia, Baruc, Lamentazioni, Lettera di Geremia (= Baruc cap. 6), Ezechiele, Daniele (con la Preghiera di Azaria [Dn 3, 24-45], il Cantico dei tre fanciulli [Dn 3, 46-90], Susanna [= Daniele cap. 13] e Bel e il Drago [=Daniele cap. 14]).

Tra i due canoni esistono vistose differenze:

a) il canone palestinese è diviso in tre parti, quello greco in quattro, con il conseguente mutamento di appartenenza dei testi: ad es., nel canone palestinese il libro di Daniele sta tra gli «Scritti» (*K^etûbîm*), mentre in quello greco sta tra i libri profetici;

b) nel canone palestinese mancano i sette deuterocanonici (oltre ai libri considerati apocrifi dai cristiani, ma presenti nel "corpus" della LXX);

c) alcuni libri che nel canone greco sono divisi, in quello palestinese formano un solo libro.

Il fatto che gran parte dei libri che il canone greco annovera tra quelli storici faccia parte, in quello palestinese, della sezione profetica (*profeti anteriori*) si spiega tenendo presente che in questi testi storici sono contenute varie narrazioni di indole spiccatamente profetica, come la celeberrima profezia di Natan a Davide (2Sam 7).

1 Esdra (il cosiddetto Esdra greco) e III Maccabei sono considerati canonici dalla Chiesa ortodossa ma non dalle Chiese cattolica e protestante.

Giuditta, Tobia, 1 e 2 Maccabei, Sapienza di Salomone, Sapienza di Sirach, Baruc e Lettera di Geremia sono inclusi nel canone cattolico e in quello ortodosso, ma non nel canone protestante.

IV Maccabei, Odi e Salmi di Salomone non sono inclusi in alcun canone.

§ 21 - Il magistero ecclesiastico

Il canone biblico è stato **solennemente definito** dal Concilio di Trento (IV sessione, 8 Aprile 1546) nel «Decretum de canonicis Scripturis». Quando parla dei libri biblici, il Concilio intende, espressamente, «quelli che si trovano nella *Vulgata*» (DS 1504), assumendola quale termine di paragone circa l'ispirazione dei testi. L'autorità riconosciuta dal Concilio alla *Vulgata* è un'autorità non "critica" ma "giuridica", poiché il Concilio sapeva che la *Vulgata* non è esente da imprecisioni, errori di traduzione e da qualche interpolazione. Secondo il Concilio, da essa dunque vanno escluse sia quelle parti che, per errori di traduzione, non corrispondono neppure nella sostanza al testo in lingua originale, sia quelle che sono state chiaramente interpolate. E infatti, si definisce "ispirato" il solo testo autografo (che non possediamo): gli apografi (le copie) e le versioni in altra lingua sono ispirati e canonici *se ed in quanto* corrispondono all'originale autografo.

Il Concilio afferma ancora che i libri biblici devono essere accettati «**integri con tutte le loro parti** (*cum omnibus suis partibus*)» (DS 1504). Il richiamo all'integrità di accettazione appare come un autorevole richiamo a non rinnovare l'eresia di Marcione (ca. 85 - ca. 165) il quale escluse dal canone tutto l'AT, riducendo il NT al solo vangelo secondo Luca (tranne i primi due capitoli) e 10 lettere di Paolo, in nome della sua teoria che vedeva nell'AT la rivelazione di un Dio vendicativo e nel NT quella del Dio buono, rivelato da Gesù Cristo.

Dagli Atti del Concilio si evince che con la parola «parte» i Padri volevano intendere in modo particolare tre brani evangelici: Mc 16, 9-20 (la finale lunga, detta "finale canonica", perché inclusa nel canone); Lc 22, 43-44 (il sudore di sangue); Gv 7, 53-8, 11 (la pericope dell'adultera), la cui genuinità era stata messa in dubbio da Erasmo da Rotterdam, il quale sosteneva che essi non erano stati scritti dagli autori ai quali si attribuivano (rispettivamente: Marco, Luca, Giovanni). Oltre a questa considerazione (che, comunque, non distingue la genuinità di un testo dalla sua ispirazione), va rilevato che i tre brani mancano, effettivamente, in codici importanti, quindi risultano male attestati. E tuttavia la Chiesa, accettandoli, ne ha sancito, se non la genuinità (che è argomento di critica letteraria, in primo luogo), almeno la canonicità e, conseguentemente, l'ispirazione. La dizione «parti», comunque, va assunta in senso ancora più ampio, intendendo anche le sezioni greche dei protocanonici Daniele ed Ester. La precisazione del Concilio di Trento sulle «parti» verrà ripresa alla lettera dai Concili Vaticano I e Vaticano II.

Prima del Concilio di Trento un solo Concilio ecumenico fornisce il canone dei libri ispirati, benché non nella forma di definizione ma di solenne enunciazione, ed è il Concilio di Firenze (Bolla *Cantate Domino*, del 4 Febbraio 1442: DS 1335).

Altre dichiarazioni sul canone furono emanate da Concili particolari o provinciali: Ippona (393), III di Cartagine (397), IV di Cartagine (419), Trullano II o Quinisesto (692). Papa Innocenzo I nel 405 nella lettera *Consulenti tibi* al vescovo Esuperio di Tolosa (PL 20, 501) riferisce un canone identico a quello che sarà definito a Trento; anche il cosiddetto Decreto Gelasiano (ca. 492-496) assume il canone lungo. Da tutti i documenti riportati si ricava che il magistero ecclesiastico ha sempre tenuto il medesimo Canone, comprendente tutti i libri protocanonici e deuterocanonici.

§ 22 - La formazione del canone dell'AT presso gli Ebrei

1) La *Tôrāh*

La prima raccolta di scritti ispirati è costituita certamente dai libri del Pentateuco (*Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio*), unificati al tempo di Esdra (V sec. a. C.) e pubblicati nella forma che attualmente conosciamo. Il primo nucleo della *Tôrāh* (detta anche «legge del Signore» [Ne 9, 3]) risale a Mosè stesso, che riceve il comando di redigere un testo della Legge da conservarsi nell'arca (Dt 31) come codice normativo di tutta la vita del popolo ebreo, e quindi con valore di scritto "canonico". Nel VII sec. a. C. il re Giosia fa tenere una pubblica lettura del libro della Legge, lamentando che il popolo non l'aveva osservata (2Re 22; 2Cr 34), donde chiaramente si deduce il valore normativo della Legge. Lo stesso si evince dall'episodio della promulgazione della Legge (Ne 8). Nel V sec. a. C., dunque, il Pentateuco era certamente considerato testo ispirato.

2) I Profeti

Il canone ebraico include nella sezione dei Profeti anche libri che nel canone greco stanno tra i libri storici: Giosuè, Giudici, Samuele, Re, Isaia, Geremia, Ezechiele e i dodici Profeti minori. Tutta questa sezione era già compiuta verso la fine del II sec. a. C., epoca in cui fu composto il libro del Siracide. Infatti Sir 46-49 rievoca i principali personaggi ed episodi della storia ebraica proprio secondo l'ordine degli scritti di questa seconda collezione. Il nipote di Gesù ben Sirach, che traduce in greco l'opera del nonno (verso il 132 a. C.), afferma nel Prologo: «*la stessa Legge, i Profeti e il resto dei libri nel testo originale conservano un vantaggio non piccolo*». Egli perciò attesta nel II sec. a. C. l'esistenza di una seconda raccolta di scritti, diversa dalla *Tôrāh*, denominata "Profeti". Non sappiamo quando sia cominciata questa seconda raccolta; sappiamo però che essa fu considerata ispirata e canonica dagli Ebrei.

3) Gli Scritti

La terza parte del canone ebraico delle Scritture comprende: Salmi, Proverbi, Giobbe, Cantico dei Cantici, Rut, Lamentazioni, Qoelet, Ester (fino a 10, 3), Daniele (eccettuate le sezioni greche), Esdra, Neemia, Cronache. Nell'VIII sec. a. C. il re Ezechia curò la raccolta di quei proverbi salomonici che formano i capitoli 25-29 del libro dei Proverbi, come infatti si legge in Pr 25, 1 («*Anche questi sono proverbi di Salomone, trascritti dagli uomini di Ezechia, re di Giuda*»), il che suppone anche una raccolta precedente di proverbi. Il traduttore del libro del Siracide, nel Prologo, distingue, benché in modo vago, una terza sezione di libri, quando ricorda che suo nonno si era dedicato lungamente «*alla lettura della Legge, dei Profeti e degli altri libri dei nostri padri*». Come i Proverbi, anche i Salmi dovettero formare ben presto raccolte parziali, specialmente per l'uso liturgico. Non si sa con esattezza quando siano stati inseriti nella terza raccolta gli altri scritti protocanonici: comunque, allorché fu terminata la traduzione della LXX (I sec. a. C.), già dovevano esservi, giacché la traduzione li riporta tutti.

4) Il problema dei deuterocanonici

È importante indagare perché nel canone ebraico delle Scritture non figurino gli scritti deuterocanonici che, pure, erano ritenuti sacri nella fiorentissima colonia giudaica di Alessandria fin dal I sec. a. C., quando fu conclusa la traduzione della LXX, che contiene tutti i deuterocanonici, anzi li inserisce tra i protocanonici senza alcuna apparente distinzione. La Bibbia greca, la LXX, era, peraltro, ritenuta ufficiale per tutti gli ebrei grecofoni. Tuttavia, almeno dal I sec. d. C., gli ebrei palestinesi si rifiutarono di ammettere nel canone i deuterocanonici: lo si deduce dalle varie trascrizioni della Bibbia ebraica, dall'apocrifo *IV libro di Esdra* (I-II sec. d. C.) 14, 44 e da Flavio Giuseppe (*Contra Apionem* 1, 8) che, seguendo la sentenza dei farisei, elenca solo i protocanonici, in un canone di 22 libri: il Pentateuco, 13 libri profetici e

altri quattro libri contenenti «inni a Dio e precetti morali per gli uomini». Si è discusso sull'identificazione dei 17 libri che compongono, insieme con il Pentateuco, il canone di 22 libri adottato da Flavio Giuseppe. Il Gutschmid propone la seguente lista: 4 profeti anteriori (Giosuè, Giudici con Rut, Samuele, Re); 4 profeti posteriori (Isaia, Geremia, Ezechiele, 12 profeti minori); 5 agiografi (Giobbe, Daniele, Cronache, Ester, Esdra); 4 lirici e morali (Salmi, Proverbi, Qoelet, Cantico dei Cantici). Tra i testi di Qumran, tuttavia, ci sono le prove che anche gli ebrei palestinesi si siano serviti di Tobia e del Siracide. Ma li hanno ritenuti sacri? La cosa è probabile tanto per i due libri citati quanto per tutti gli altri deuterocanonici, altrimenti non si spiega come mai gli ebrei di Alessandria, dipendenti totalmente da quelli di Gerusalemme e con loro in continuo contatto, equiparassero i deuterocanonici ai protocanonici. Evidentemente, anche i palestinesi facevano così. Furono quindi questi ultimi ad abbreviare il canone, escludendone i libri deuterocanonici. Vari motivi spiegano perché gli ebrei abbiano ridotto il canone: anzitutto l'assenza dopo il tempo di Esdra (sec. V a. C.) di un "profeta" che assicurasse il carattere divino degli scritti più recenti, la cui scrizione o traduzione greca va dal IV al I sec. a. C.; lo afferma chiaramente Giuseppe Flavio (*Contra Apionem* 1, 8) il quale, dopo aver enumerato tutti gli scritti canonici, aggiunge: «Da Artaserse (sec. V) fino a noi, tutto fu scritto, però questi libri non hanno presso di noi la stessa autorità che i precedenti, perché non vi fu una sicura successione di profeti». Inoltre, vi erano alcuni pregiudizi dei farisei (come risulta dalla letteratura rabbinica), per i quali uno scritto non era sacro se non era in lingua ebraica o aramaica e composto sul suolo palestinese, l'unico considerato degno della divina rivelazione. E infine, la LXX era diventata un po' la «Bibbia dei cristiani», i quali volentieri se ne servivano per il marcato valore messianico di certe sue lezioni. I sette libri deuterocanonici, dunque, per almeno uno di questi criteri, non furono inseriti nel canone.

§ 23 - La tradizione divino-apostolica e il canone dell'AT

1) Epoca apostolica

È la stessa Bibbia a offrire le prime e più antiche espressioni della tradizione divino-apostolica circa il canone dell'AT. Dal NT, infatti, risulta che gli apostoli ammettevano l'intero canone dell'AT, compresi i deuterocanonici: lo si ricava dalle citazioni dell'AT che si trovano negli scritti del NT. Poiché quasi tutte le citazioni sono tratte dalla LXX anche quando essa diverge dall'ebraico, se ne deduce che quegli autori, e specialmente Giovanni, Paolo e Pietro, approvavano e riconoscevano il canone qual era nella versione della LXX, in cui i deuterocanonici non sono presentati in una sezione a parte ma frammisti ai protocanonici. L'argomento conserva tutta la sua validità, anche se si deve rilevare che gli apostoli nei loro scritti non citano mai direttamente passi dei libri deuterocanonici dell'AT: questo silenzio, tuttavia, non equivale a disapprovazione, perché potrebbe darsi che ad essi non si sia

mai presentata la necessità di citarli. D'altra parte, nel NT mancano citazioni esplicite anche di libri protocanonici come Rut, Esdra, Neemia, Ester, Cantico dei Cantici, Qoelet, Abdia, Naum, senza che per questo se ne asserisca il misconoscimento da parte degli agiografi del NT.

2) Tradizione ecclesiastica

Anche per l'epoca subapostolica, e per molto tempo dopo, il testo ufficiale della Chiesa per quanto riguarda l'AT è stato quello della LXX: questa constatazione documenta chiaramente il pensiero del magistero ordinario della Chiesa circa il canone dell'AT, **assunto sempre nella forma greca e mai in quella ridotta palestinese**. Una ulteriore conferma a favore del canone completo ci è offerta dall'iconografia, specialmente quella presente nelle catacombe, dove si trovano numerose scene che rappresentano alcuni episodi narrati nei deuterocanonici dell'AT, frammiste a scene narrate in libri protocanonici. Specialmente frequenti sono le rappresentazioni dei tre fanciulli nella fornace, con le braccia alzate in preghiera e di Daniele nella fossa dei leoni con il profeta Abacuc che gli porta da mangiare, basate su due sezioni «greche» del libro di Daniele (rispettivamente, i cc. 3 e 14)

3) L'atteggiamento dei Padri nei confronti dei deuterocanonici dell'AT

Se un Padre della Chiesa cita come «parola di Dio» un passo tratto dai libri deuterocanonici è legittimo presumere che egli ritenesse ispirati anche gli altri deuterocanonici dell'AT. Ecco una breve rassegna delle diverse posizioni:

- I cosiddetti *Padri apostolici* (come, ad esempio, La *Didachè*, Clemente Romano, Policarpo, *Il Pastore* di Erma) citano più volte i deuterocanonici, senza mai sollevare il minimo dubbio nei loro confronti.
- Gli Apologisti, egualmente citano i deuterocanonici o vi alludono.
- Secoli II-III: Ireneo, Clemente Alessandrino, Tertulliano, Ippolito, Cipriano, Dionigi Alessandrino citano frequentemente come «parola di Dio» i deuterocanonici.
- Secoli IV-V: i teologi di quest'epoca confermano, attraverso le loro citazioni, l'ispirazione dei deuterocanonici. Sant'Agostino, nelle sue opere, cita, praticamente, tutti i deuterocanonici dell'AT, fornendo anche, nel *De Doctrina christiana* (2, 8, 12s: PL 34, 40s.), non solo l'elenco di tutti i libri dell'AT, ma indicando anche (al catechizzando) il criterio da seguire per giudicare sulla canonicità di uno scritto: «Tenebit igitur hunc modum in Scripturis canonicis, ut eas quae ab omnibus accipiuntur Ecclesiis catholicis, praeponat eis quas quaedam non accipiunt; in eis vero quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas quas plures gravioresque accipiunt, eis quas pauciores minorisque auctoritatis Ecclesiae tenent» (*"Riguardo pertanto alle Scritture canoniche si comporterà così: quelle che sono accettate da tutte le chiese cattoliche le preferirà a quelle che da alcune non sono accettate; in quelle che non sono accettate da tutte preferirà quelle che accettano le chiese più*

numerose e autorevoli a quelle che accettano le chiese di numero inferiore e di minore autorità").

- **Riserve sui deuterocanonici:** nei secoli III-V si ha un non molto numeroso gruppo di autori (benché al suo interno ci siano anche insigni Dottori della Chiesa) che, almeno in teoria, non ammette la canonicità dell'ispirazione dei deuterocanonici dell'AT: Melitone di Sardi (che in un canone dell'AT non elenca i deuterocanonici), Origene, Cirillo di Gerusalemme, Ilario, Atanasio, Gregorio Nazianzeno, Epifanio, Anfiliochio, l'autore dei *Canones Apostolorum*, Rufino, Girolamo, lo pseudo-Atanasio. Bisogna notare tuttavia che, proprio in questi secoli di «dubbi» non mancano cataloghi che elencano, oltre ai protocanonici anche i deuterocanonici, come, ad esempio, il *Canone Claromontano* (che risale al IV sec., benché si trovi nel codice omonimo, che risale al VI sec.), il *Canone Mommseniano* (del 360 ca.), il *Canone Siriaco* (del 400 ca. nel quale non compaiono il libro di Tobia e le sezioni greche del libro di Ester).

- San Girolamo: nel cosiddetto "**Prologus galeatus**" («prologo armato»: contro le intrusioni di scritti non canonici), prefazione ai libri di Samuele e dei Re (PL 28, 556), inseriva l'elenco **dei soli protocanonici dell'AT**, soggiungendo: «Hic prologus, quasi galeatum principium, omnibus libris, quos de hebraeo vertimus in latinum, convenire potest, ut scire valeamus, *quidquid extra hos est, inter apocrypha esse ponendum*». Con una posizione quanto mai decisa, definiva addirittura «apocrifi» (ossia falsi) i libri deuterocanonici, in base alla sentenza, da lui tenuta in grande considerazione, dei dottori ebrei. Questo convincimento si spiega tenendo presente: a) che in quell'epoca circolavano molti testi apocrifi, che Girolamo, giustamente, intendeva separare dal "corpus" degli scritti ispirati; b) che non era ancora del tutto evidente l'insegnamento della Chiesa circa la canonicità dei deuterocanonici. Egli, tuttavia, tiene in debito conto l'insegnamento ecclesiastico, tanto che nei suoi scritti si possono contare circa 200 citazioni di deuterocanonici dell'AT, talora introdotti con le formule classiche «*Sto scritto*», oppure «*La Scrittura divina dice*». L'atteggiamento critico-dubitativo di Girolamo, dunque, non è indice di una volontà di opporsi al magistero della Chiesa (peraltro ancora fluido, ai suoi tempi), tant'è che nella *Prefazione* al libro di Tobia egli afferma, con una frase divenuta celebre: «*Melius esse iudicans pharisaèdrum displicere iudicio, et episcoporum iussiónibus deservire*» (PL 29, 25). Una certa diffidenza nei confronti dei deuterocanonici, tuttavia, persistette nel tempo (sempre motivata dai contatti che egli aveva col mondo ebraico): si vedano certe formule (ben diverse da quelle citate sopra) con le quali si riferisce ai deuterocanonici: «*si cui placet volumen recipere*», «*quamvis non habeatur in canone...usurpatur ab ecclesiasticis viris*».

- Dopo il sec. V e fino al Concilio di Trento che definirà solennemente il canone dei libri ispirati, vi è **l'unanimità morale degli scrittori ecclesiastici in favore dei deuterocanonici**. Ben pochi sono coloro che ancora sollevano dubbi nei confronti dei deuterocanonici: Leonzio di Bisanzio e Giunilio Africano (sec. VI), Gregorio Magno (sec. VIII), Giovanni Damasceno (sec. VIII), Niceforo

Costantinopolitano (sec. IX), Ugo di San Vittore (sec. XI), Antonino di Firenze (sec. XV), e il Gaetano (sec. XVI).

§ 24 - La Tradizione divino-apostolica e il canone del NT

1) Età apostolica

Mancano, per l'età apostolica, dichiarazioni dirette circa il carattere sacro di tutto il NT. È possibile reperire solo **qualche accenno**:

a) **in 2Pt 3, 15-16** («*Reputate salvezza la longanimità del Signore nostro, come anche vi scrisse il nostro amato fratello Paolo secondo la sapienza che gli è stata data: come in tutte le lettere in cui parla di questi argomenti, ci sono punti difficili da capire, che gl'incompetenti e gl'incerti stravolgono, al pari delle altre Scritture, a loro propria rovina*») che sembra mettere le lettere di Paolo (non sappiamo quali) sullo stesso piano delle Scritture;

b) **in 1Tm 5, 18** («*Dice infatti la Scrittura: Non metterai la museruola al bue che trebbia e: L'operaio è degno della sua mercede*») in cui vengono egualmente definite «Scrittura» (*he graphē*) sia una citazione del Deuteronomio (25, 4) che una citazione evangelica (Lc 10, 7).

Qualche altra prova in grado di documentare nel I secolo l'esistenza di raccolte di scritti del NT ritenuti almeno normativi è costituita dall'essere, taluni di essi (come la lettera di Giacomo, la Seconda lettera ai Corinzi, la Prima lettera di Pietro) destinati non a una ma a varie comunità. Lo stesso Paolo aveva raccomandato che la sua lettera ai Colossesi fosse letta dai Laodicesi, e che quella ai Laodicesi (ora perduta) fosse letta dai Colossesi (Col 4, 16).

2) Tradizione ecclesiastica

Benché la tradizione divino-apostolica non abbia lasciato un insegnamento completo circa il canone del NT, essa, tuttavia, costituisce il criterio *unico* per conoscere la canonicità di uno scritto. Per questo motivo è necessario indagare tale tradizione nel suo insegnamento *mediato*, vale a dire attraverso gli scritti dei Padri, specialmente quelli dell'epoca apostolica e subapostolica, i quali non solo confermano ma anche manifestano l'insegnamento immediato della veneranda tradizione divino-apostolica.

Specialmente i Padri più antichi riferiscono l'insegnamento degli apostoli non solo perché alcuni di essi ne furono discepoli (come Ignazio o Papia) ma anche, e soprattutto, perché tutti sono animati dalla volontà di riportare sempre con la massima esattezza la dottrina degli apostoli. Si distinguono tre periodi:

● PERIODO DEI PADRI APOSTOLICI E DEI PRIMI APOLOGISTI (fino al 175 ca.): nei loro scritti sono citati, direttamente o in modo allusivo, tutti i libri del NT, **eccettuata la Terza lettera di Giovanni**, il che è spiegabile essendo essa molto breve e di non spiccato contenuto dottrinale. Anche per gli scritti deuterocanonici ci sono in quest'epoca manifeste testimonianze a favore della loro ispirazione e canonicità. La *lettera agli Ebrei* è attestata da Clemente, San Giustino, la *Didachè*, lo Ps. Barnaba, lo Ps. Clemente, Policarpo, Taziano. La *lettera di Giacomo* è attestata da Clemente e dal *Pastore* di Erma. La *Seconda lettera di Pietro* è attestata da Clemente, Ps. Barnaba, *Pastore di Erma* e San Giustino. La *Seconda lettera di Giovanni* è attestata da Policarpo. La *lettera di Giuda* è attestata, tra gli altri, dal *Martirio di san Policarpo* (del 157 ca.). L'*Apocalisse* è attestata da Papia (ca. 125), Ireneo, Metodio, Ippolito, San Giustino.

Al di là delle citazioni esplicite o implicite, importa sottolineare il *carattere sacro* riconosciuto agli scritti del NT, che si manifesta:

a) dalla conoscenza e familiarità che le prime comunità cristiane avevano con i deuterocanonici, dalla quale si può ben immaginare qual maggiore familiarità esse dovessero avere con l'intero "corpus" del NT;

b) dalla lettura pubblica di vari scritti del NT nelle assemblee liturgiche: già alcuni agiografi come Paolo e Giovanni avevano ordinato o consigliato la lettura di loro scritti (cfr 1Ts 5, 27: «*Vi scongiuro nel Signore che questa lettera sia letta a tutti i fratelli*»; Ap 1, 3: «*Beato chi legge e beati quelli che ascoltano le parole di questa profezia e custodiscono ciò che vi è scritto! Sì, il tempo è vicino*»). San Giustino, in un celebre passo (*Apol.* 1, 66-67: PG 6, 429), attesta che i vangeli (da lui chiamati «*memorie degli apostoli*») venivano letti pubblicamente la domenica **insieme con gli scritti dei profeti**;

c) dal fatto che gli scrittori di quel periodo introducono le citazioni del NT con le stesse formule già in uso per l'AT: «*Sta scritto*», o «*la Scrittura*», e altre simili.

● PERIODO DEI DUBBI CIRCA I LIBRI DEUTEROCANONICI DEL NT (dal 175 ca. fino al 450 ca.). I testimoni dei dubbi sono:

a) *Canone Muratoriano* (Roma, prima del 180: forse la più antica lista dei libri del NT), nel quale mancano Eb, Gc, 1 e 2Pt e 3Gv. Tuttavia la Chiesa di Roma certamente non ignorava gli scritti mancanti nel Canone Muratoriano, poiché essi sono citati da Clemente.

b) Eusebio di Cesarea, che elenca (*H. E.*, III, 25: PG 20, 268-272) tra i libri discussi (*amphiballòmenoi*) Gc, Gd, 2Pt, 2 e 3Gv; lo stesso Eusebio è incerto se collocare Ap tra gli *homologòmenoi* (accettati da tutti) o, addirittura, tra i *notha* (gli spurii);

c) *Canone Claromontano* (sec. IV)²⁷, nel quale manca la *lettera agli Ebrei*.

d) Cirillo di Gerusalemme, nel cui catalogo riferito in *Catech.* 4, 36 (PG 33, 500s.) manca l'*Apocalisse*: omissione che è una vera e propria negazione.

²⁷ Così chiamato perché si trova nel codice omonimo, tra la lettera a Filemone e la lettera agli Ebrei. Benché il codice risalga al VI sec., il canone è datato al IV sec.

e) *Canone Mommseniano* (360 ca.)²⁸, nel quale mancano Eb, Gc e Gd.

f) Anfilochio (Asia minore, fine IV sec.), il quale dubita della canonicità di 2Pt, 2 e 3 Gv, Gd, Ap.

Le principali cause dei dubbi sui deuterocanonici del NT sono costituite:

a) dalla circolazione di testi apocrifi, che spiega la circospezione di certe chiese nell'accettare certi scritti la cui canonicità non constava con certezza;

b) dal non avere il Magistero ecclesiastico emanato ancora una dichiarazione definitiva e di valore universale circa il canone;

c) dalla brevità eccessiva e dal non rilevante valore dottrinale di alcuni deuterocanonici cioè 2 e 3 Gv e della lettera di Giuda, nella quale (vv. 9 e 14-15a) vi sono due citazione di apocrifi dell'AT (*Assunzione di Mosè* e *Libro di Enoc*);

d) dal cattivo uso che certe sette ereticali (come i novaziani e i millenaristi) facevano, rispettivamente, di Eb 6, 4-6 e Ap 20, 4-6, per giustificare le loro posizioni eterodosse;

e) dalla difficoltà di comunicazione tra una Chiesa e l'altra, per cui uno scritto pacificamente accettato da una comunità potesse essere sconosciuto a un'altra.

Nella medesima epoca dei dubbi circa la canonicità dei deuterocanonici del NT vanno, però, segnalati molti scrittori e molti documenti notevoli che testimoniano (con piccole sfumature) la canonicità di *tutto intero il NT*. I principali sono: Clemente Alessandrino, Tertulliano, Origene, Atanasio, papa Damaso, Gregorio Nazianzeno, Agostino, Epifanio, papa Innocenzo I, Girolamo. Essi rappresentano *tutta la Chiesa*, dall'Oriente all'Occidente. Tra i documenti importanti di quest'epoca vanno citati i più antichi codici greci della Bibbia, tanto papiracei quanto pergamenei, i quali hanno tutto il NT, compresi i deuterocanonici (la peggiore attestazione papiracea è riservata a 2-3Gv). Tra i pronunciamenti degni di rilievo va segnalato, per questo periodo, il can. 36 del Sinodo di Ippona (393) e il can. 47 del III Sinodo di Cartagine (397).

● PERIODO DELL'UNANIMITÀ (dal 450 ca. in poi): dalla seconda metà del sec. V in poi c'è unanimità assoluta circa l'estensione del canone biblico. Si discostano da tale consenso universale, oltre i nestoriani, Giunilio Africano (VI sec.) che escludeva dal canone cinque epistole cattoliche e l'Apocalisse; Cosma Indicopleuste (VI sec.) che non ammetteva tutte le epistole cattoliche e l'Apocalisse; Niceforo di Costantinopoli (IX sec.) che dubitava dell'ispirazione dell'Apocalisse. In Occidente, il solo Gaetano (XVI sec.) mise in dubbio la canonicità di Eb, Gc, 2 e 3 Gv e Ap.

Il canone cattolico solennemente definito al Concilio di Trento accoglie tanto i protocanonici quanto i deuterocanonici, sia dell'AT (per i quali segue l'ordine della *Vulgata*) che del NT, per un totale di 73 libri (46 dell'AT e 27 del NT).

²⁸ Fu scoperto da Th. Mommsen nel 1886. È chiamato anche "Canone africano".

§ 25 - I criteri che determinano la canonicità (*Notae canonicitatis*)

Gli scritti degli antichi autori ecclesiastici e i documenti del magistero documentano in modo esauriente le varie tappe della formazione del canone, nonché i vari dubbi legati all'accettazione dei deuterocanonici, ma non precisano in modo esplicito i criteri per i quali un libro è stato percepito come ispirato e canonico, e questo sia per l'AT che per il NT (benché i criteri che hanno guidato la comunità di Israele nel ritenere ispirato un testo e, conseguentemente, accoglierlo nel canone, siano - come abbiamo già visto - almeno in parte differenti da quelli che hanno ispirato le prime comunità cristiane). Per quanto riguarda i criteri-guida della canonicità del NT, si deve notare, tuttavia, che proprio dal dibattito circa l'ispirazione dei deuterocanonici è possibile enucleare i principi basilari che sicuramente hanno guidato i primi cristiani a riconoscere come canonico un certo testo:

a) **APOSTOLICITÀ**: non qualifica, semplicisticamente, un libro proveniente dai dodici apostoli (e infatti, già i vangeli di Marco e Luca non potrebbero godere di questa prerogativa, essendo attribuiti a due scrittori che non facevano parte del gruppo dei dodici), o solo scritto in età apostolica, ma esprime un concetto diverso da quello ristretto e di tipo giuridico enunciato, ad esempio, dal testo di At 1, 21-22, in cui Pietro indica il criterio che avrebbe dovuto guidare gli Undici a scegliere un apostolo da porre al posto di Giuda Iscariota: *«Occorre dunque che, tra coloro che sono stati con noi per tutto il tempo in cui dimorò tra noi il Signore Gesù, cominciando dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui fu di tra noi assunto al cielo, uno divenga testimone, insieme a noi, della sua risurrezione»*. L'apostolicità che autentica un testo va intesa, piuttosto, nel senso di autorità riconosciuta all'interno della primitiva comunità, come l'autorità di Paolo, che gli derivava tanto dalla singolarissima relazione spirituale con il Signore (cfr At 9, 3-6; 22, 6-10; Gal 1, 12. 16), quanto dall'approvazione ricevuta dal collegio dei dodici (At 9, 27; Gal 2, 9), nonostante tutta la problematicità legata alla figura di un apostolo *sui generis* qual era Paolo, e che traspare dal testo stesso degli Atti (cfr ad es. 9, 26: *«Giunto a Gerusalemme, cercava di unirsi ai discepoli; ma tutti lo temevano, non credendo che fosse un discepolo»*).

Il diffuso fenomeno della pseudepigrafia (lett. «con falso titolo», ossia l'attribuzione di un testo a un autore diverso da quello che materialmente lo ha scritto), frequente nella Bibbia e particolarmente rilevante a proposito della apostolicità di un testo, va interpretato non secondo la nostra sensibilità moderna, per la quale essa è, semplicemente, un falso, ma secondo la mentalità antica, che riconosceva volentieri nella voce dei discepoli la stessa voce dei maestri, uso attestato dalla posteriore letteratura rabbinica. Gli Ebrei, ad esempio, pur sapendo che il libro di Isaia non poteva, materialmente, essere opera di un solo profeta (il *Proto-Isaia* vissuto nella seconda metà dell'VIII sec. a. C.), non hanno, tuttavia, distinto i capitoli genuinamente isaiani dal resto del libro, ma hanno riunito le tre sezioni di cui esso si compone sotto il nome di colui che consideravano, di fatto, l'ispiratore spirituale

anche dei cc. 40-66. Lo stesso vale per quegli scritti del NT che, per ragioni di critica letteraria, risulta difficile attribuire all'autore sotto il cui nome sono stati conosciuti. Essi infatti, pur essendo stati scritti materialmente da discepoli o da collaboratori degli apostoli, poiché ne riportano fedelmente il pensiero, sono stati tramandati non con il nome del reale estensore (peraltro sconosciuto) ma con il nome, comunque più prestigioso, di un apostolo.

b) **CONFORMITÀ ALLA REGOLA DELLA FEDE APOSTOLICA:** per *fede apostolica* si deve intendere sia la predicazione di Cristo trasmessa nelle varie comunità dagli apostoli e dai loro collaboratori, vale a dire il primo fondamentale annuncio (*kérygma*) salvifico, sia quella «**auto-rappresentazione ecclesiale**» (K. Rahner) che proprio nei vari scritti poi ritenuti canonici chiaramente emergeva. In questa prospettiva, un testo ispirato era, né più né meno, lo specchio che rifletteva tale auto-coscienza in modo immediato ed inequivocabile.

La *fede apostolica*, tuttavia non va immaginata come una sorta di monolite o, meglio, di enciclopedia teologica, dal momento che sembra legittimo supporre una certa diversificazione contenutistica della predicazione già in epoca apostolica. Tale differenza di sensibilità nel declinare il messaggio cristiano, accentuandone questa o quella parte, emerge vistosamente nei vangeli, nei quali, ad esempio, risalta subito la differenza che passa tra i sinottici e il quarto vangelo, testo destinato a una comunità che possedeva sensibilità ed esigenze diverse da quelle delle comunità destinarie (o generatrici) dei vangeli sinottici. Sensibilità diverse spiegano testi apparentemente in contrasto tra loro come Gc 2, 14-16 (un deutero-canónico), in cui si afferma che la fede senza le opere è morta, e i testi di Paolo che parlano della giustificazione in virtù della fede. In effetti, tanto Paolo quanto Giacomo non stanno tradendo la genuina predicazione di Cristo ma, semplicemente, ne stanno accentuando un aspetto che non necessariamente esclude l'altro, come del resto appare, sempre in riferimento alla presunta antitesi fede/opere, nello stesso epistolario paolino.

c) **USO LITURGICO DI UN LIBRO:** il fatto che i testi del NT venissero usati nella liturgia insieme con quelli dell'AT facilitò il riconoscimento della loro canonicità. Dalle antiche fonti patristiche e dai documenti del magistero emerge, è vero, che anche altri libri (come la *Prima lettera di Clemente*, il *Pastore* di Erma, il *Diatessàron* di Taziano) per qualche periodo vennero letti nelle assemblee liturgiche, ma quest'uso ben presto venne vietato, consentendo ai soli libri canonici la lettura liturgica.

§ 26 - Tradizione e canone biblico

La Costituzione *Dei Verbum* al n. 8 afferma in modo inequivocabile che «è la stessa Tradizione che fa conoscere alla Chiesa l'intero canone dei Libri sacri», inserendo il canone nel lungo e complesso processo storico che ha portato la Chiesa a

definirne l'estensione e sottraendo i libri sacri a qualunque aura di magica auto-referenzialità. Essi infatti, pur possedendo una intrinseca e, dunque, oggettiva sacralità, non possono, evidentemente, imporsi come libri sacri se non è una autorità a riconoscere (non ad attribuire posteriormente!) il loro carattere ispirato e, perciò, normativo. Come si è visto, il canone non è una realtà tale da sempre ma una realtà fluida, di cui la scrizione dei libri sacri costituisce semplicemente un primo, benché necessariamente imprescindibile, momento. A confermare quanto si è detto contribuisce lo stesso dibattito sui deuterocanonici, che dimostra la non-univocità di atteggiamento nei confronti di alcuni libri, non da subito (almeno per un certo numero di comunità) considerati ispirati a motivo di alcune particolarità che sembravano militare contro la loro conformità al *depositum fidei* della Chiesa. E questo dato dimostra che il *depositum* o *regula fidei* risentiva, più o meno profondamente, delle diverse sensibilità dei primi predicatori (o delle comunità alle quali si rivolgevano) che, di fatto, accentuavano questo o quel punto di dottrina in modo tale da far ritenere eterodosse altre posizioni. È stata dunque la progressiva, illuminante riflessione sul *depositum fidei*, un processo animato dallo Spirito Santo, che ha portato alla formazione del canone dei libri biblici, primo atto solenne del magistero della Chiesa post-apostolica nei confronti del deposito della Rivelazione.

In quei testi la Chiesa ha riconosciuto una corrispondenza con la sua natura e di essa li ha ritenuti in modo singolarissimo espressivi, attribuendo loro la stessa autorità posseduta dalla voce degli apostoli. Poiché la Rivelazione, che costituisce l'oggetto della fede cattolica, si ritiene conclusa (cfr PIO X, Decr. *Lamentabili*, 3 Luglio 1907: DS 3421), sicché «non è da aspettarsi alcun'altra rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo» (*Dei Verbum* 4), e poiché di questa Rivelazione la Bibbia è memoria scritta, **si deve ritenere, di conseguenza, chiuso anche il canone dei libri ispirati**. Con la morte dell'ultimo apostolo, infatti, la Rivelazione è stata completata e, quindi, anche al canone (che rende sempre viva e risonante tale predicazione apostolica) non potrà aggiungersi alcun altro testo.

A corollario di quanto affermato, si deve rilevare che, quand'anche si scoprissero altri testi di chiara origine apostolica, come ad es. la perduta *lettera ai Laodicesi* di San Paolo (cfr Col 4, 16) o la *lettera* cui si fa riferimento in 1Cor 5, 9, essi non potrebbero, comunque, costituire una postuma aggiunta al canone. D'altronde, se il loro valore dottrinale o, più verosimilmente, non-occasionale, fosse stato chiaramente riconosciuto, essi non si sarebbero perduti, così come non si sono perduti testi anche brevi o brevissimi, come Fm o 2 e 3Gv. Lo stesso criterio, con le debite mutazioni, vale e dunque si applica per i libri citati dall'AT (*Il libro delle guerre del Signore* [Nm 21, 14], *Il libro del Giusto* [Gs 10, 13; 2Sam 1, 18], *Il libro delle gesta di Salomone* [1Re 11, 41] ecc.) che, seppur conosciuti e utilizzati, non entrarono mai nel canone ebraico.

§ 27 - Il cosiddetto "canone nel canone" (*Kanon im Kanon*)

Già Marcione aveva operato una macroscopica selezione nel canone biblico, escludendone tutto l'AT e presentando un NT fortemente mutilato e privo di qualunque aggancio all'Antico. Martin Lutero, a sua volta, aveva attribuito un ruolo secondario a Eb, Gc, Gd e Ap, distinguendo questi scritti da quelli che egli definiva «i veri, sicuri e più importanti libri» del NT, e operando perciò una selezione all'interno del canone neotestamentario. Questa volontà di discernere, per così dire, un nucleo originale, rappresentativo della genuina predicazione di Cristo e degli apostoli si ripropose, al principio del XX secolo, all'interno del protestantesimo.

Il luterano **Adolf von Harnack** (1851-1930), storico del cristianesimo, intese distinguere l'autentico «evangelo di Gesù Cristo» dalla degenerazione da lui denominata *Frühkatholizismus* («Proto-cattolicesimo», termine che ricorre la prima volta nel 1908 in Ernst Troeltsch, benché in ambito sociologico), che sarebbe nata nel II secolo, quando la Chiesa, dovendo combattere lo gnosticismo, costituì un rigido "corpus" dogmatico ed etico, escludendo chi ad esso non si fosse adeguato. In questa teoria non si ravvisa soltanto una precomprensione negativa nei riguardi del cattolicesimo, ma anche un'arbitraria lettura del cristianesimo delle origini, qual è quello che emerge dagli scritti del NT, interpretato con unilaterale accentuazione dell'aspetto pneumatico che, pure, lo caratterizzava, ma nel quale esso, certamente, non si esauriva.

Il Proto-cattolicesimo con cui Harnack qualificava la Chiesa del II secolo fu rintracciato da **Rudolf Bultmann** (1884-1976) nelle lettere pastorali (1 e 2 Tm, Tt), in 2Pt, nell'opera lucana (Luca/Atti) e nella redazione finale del vangelo secondo Giovanni, nei quali sono già presenti una gerarchia ecclesiastica, i ministeri ordinati, il sacramentalismo, nonché gli stadi iniziali del dogma e della morale. Il convincimento di Bultmann fu ripreso dal suo discepolo **Ernst Käsemann** (1906-1998), che postulò la necessità di individuare all'interno del canone un «cristianesimo puro», vale a dire l'autentico nucleo normativo e obbligante, distinguendolo da ciò che non lo è a causa della sua difformità col centro autoritativo del NT, costituito, per Käsemann, dal concetto di giustificazione in virtù della fede, il cavallo di battaglia di Lutero il quale in esso risolveva l'ampia e complessa teologia di Paolo.

Altri teologi (Kümmel, Braun, Marxen, Harbsmeier, Vielhauer) hanno, di volta in volta, individuato il «centro» genuino della Scrittura, e dunque, della tradizione apostolica, in altri libri o sezioni del NT.

Qualificare queste teorie (fortemente criticate, e non solo in ambito cattolico) come forme rinascenti di marcionismo, è più che legittimo. L'ingenuo quanto arbitrario tentativo di stabilire un "cuore" all'interno del canone, ha avuto, infatti, il suo unico fautore nell'eretico Marcione, e non ha mai costituito argomento di ortodossa e condivisa speculazione teologica. Inoltre, la Chiesa vagheggiata da questi studiosi, una chiesa tutta "pneumatica" e "liberale", senza strutture o gerarchie, non ha alcun fondamento storico, e si presenta unicamente come una proiezione di personali e arbitrari convincimenti (un tentativo di retrodatare l'*urgenza* e

l'insorgenza del Protestantismo?), i quali enfatizzano un dato a discapito di altri egualmente presenti nel NT ed egualmente importanti, in quanto inseriti in libri ispirati. Peraltro, proprio il dogma dell'ispirazione generale della Scrittura risulta minato alle fondamenta da queste opinioni, che considerano alcuni libri meno «parola di Dio», ravvisandovi addirittura germi di degenerazione (il *Frühkatholizismus*, appunto). Ora, se è vero, come già rilevato, che all'interno degli scritti del NT si ravvisano sensibilità e accentuazioni diverse del *kérygma* originario (specialmente in relazione al giudaismo), è vero anche che è quanto mai illegittimo operare mutilazioni all'interno del canone, trascurando la logica che presiede a tutta intera la Scrittura, **logica copulativa (et...et) e mai disgiuntiva o esclusiva (aut...aut)**, che garantisce la molteplicità nell'unità di una sola Chiesa guidata dall'unico Spirito di Dio.

§ 28 - I libri apocrifi

Il termine "apocrifo" (dal greco ἀπόκρυφος [*apòkryphos*] «sottratto alla vista, occulto, nascosto, segreto») veniva impiegato nell'antichità per qualificare dottrine o testi esoterici, adatti *non a tutti*, ma ai soli iniziati: Clemente Alessandrino, ad esempio, parla di libri nascosti, o "apocrifi", riservati a coloro che intendessero conoscere la dottrina esoterica di Zarathustra (*Stromata* I, 15, 69). È questa l'accezione in cui, *mutatis mutandis*, il NT usa l'aggettivo e il verbo donde deriva (ossia ἀποκρύπτω [*apocryptō*] «nascondo, tengo segreto»): «*Infatti, non c'è cosa nascosta se non perché sia manifestata, né cosa segreta (ἀπόκρυφον apòkryphon) che non venga alla luce*» (Mc 4, 22); «*...in lui (Cristo) sono nascosti (ἀπόκρυφοι apòkryphoi) tutti i tesori della sapienza e della conoscenza*» (Col 2, 3); «*Ti ringrazio, o Padre, Signore del cielo e della terra, che hai nascosto (ἀπέκρυψας apèkrypsas) queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli*» (Lc 10, 21).

Come vedremo, il termine divenne sinonimo di "falso", allorché furono qualificati come «apocrifi» tutti gli scritti non canonici, tanto della tradizione ebraica quanto di quella cristiana, attribuiti in modo fittizio a qualche personaggio biblico, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, donde la distinzione, recente, e non sempre sufficientemente perspicua (a motivo della frequente contaminazione di un originale giudaico con posteriori elementi cristiani), tra **Apocrifi dell'AT e Apocrifi del NT**; ciò spiega come mai la tradizione protestante li abbia definiti *pseudepigrifi*, un aggettivo che per i cattolici ha un valore diverso, come già visto.

Sono chiamati apocrifi, in primo luogo, i libri che, pur facendo parte della LXX, non sono stati accolti nel canone cattolico, benché qualche testo liturgico sia stato tratto da essi, come ad es. il «Requiem aeternam», che riferisce quasi alla lettera 4Esd 2, 34s. Perfino uno scritto canonico come la *Lettera di Giuda* (vv. 9 e 14) contiene due citazioni tratte da apocrifi, e rispettivamente, dall'*Assunzione di Mosè* e dal *Libro di Enoc*, espressamente nominato. La *Vulgata* sisto-clementina riporta in appendice i libri 3 e 4 di Esdra e l'orazione di Manasse «ne prorsus interirent, quippe a nonnullis sanctis Patribus interdum citantur (*"perché non si perdano del tutto, dal*

momento che sono citati, talora, da alcuni Santi Padri"». I primi riformatori tedeschi chiamarono apocrifi anche i deuterocanonici dell'AT, seguendo Girolamo che li qualificava allo stesso modo.

Dell'esistenza di qualche produzione apocrifa parla già il NT, come nel passo in cui Paolo dice: «Vi preghiamo, fratelli, quanto alla venuta del Signore nostro Gesù Cristo e al nostro radunarci con lui, di non lasciarvi facilmente agitare nel vostro animo e spaventare da oracoli, o da qualche *lettera fatta passare per nostra*» (2Ts 2, 1-2). Per evitare eventuali falsificazioni, dunque, firma di proprio pugno la lettera (che era stata dettata a uno scriba, secondo la prassi antica), aggiungendo: «questo è il sigillo di tutte le lettere. Così scrivo (*oûtōs gràphō*)» (3, 17).

Il sospetto verso gli apocrifi cominciò verso l'epoca di Ireneo di Lione (ca. 115-ca. 200), allorché si precisò l'opposizione dottrinale tra lo gnosticismo, che definiva i suoi testi come apocrifi (nel senso di esoterici), e quella che si veniva costituendo come "grande Chiesa", con la conseguente necessità di discernere quali scritti veicolassero la genuina predicazione apostolica. Circolavano infatti diverse raccolte di detti e fatti su Gesù, come pure numerosi scritti sotto il nome di apostoli o di loro discepoli, e alcuni gruppi gnostici si richiamavano a tradizioni trasmesse "segretamente" a partire da questo o quell'apostolo. Contro di loro si fece valere la tradizione pubblica, portata dalla successione episcopale nelle diverse Chiese, e si definì progressivamente un consenso intorno a una raccolta di libri cristiani ammessi come autentici e ispirati. In quest'ottica, «apocrifo» divenne perciò sinonimo di falso. Così, secondo Ireneo, gli gnostici «insinuano una massa indescrivibile di scritti apocrifi e spurii, forgiati da loro stessi» (*Adversus haereses*, I, 20, 1). Atanasio di Alessandria nella sua *Lettera festale* 39, del 367, bolla gli apocrifi come invenzione di eretici, composti tardivamente e spacciati per antichi; la stessa posizione è tenuta da Agostino e Girolamo, il quale parla di «apocryphorum deliramenta» (*Comm. su Isaia XVII*, su Is 64, 4).

Esclusi, come secondari, inaffidabili e dottrinalmente ambigui, dal "corpus" tradizionalmente ritenuto valido per la conoscenza dell'antichità cristiana (NT e Padri), gli apocrifi cominciarono a essere raccolti in modo ordinato e studiati con criterio scientifico solo a partire dal sec. XVIII, con pubblicazione del *Codex Apocryphus Novi Testamenti* (Amburgo 1703, II ediz. ampliata 1719) di Johann Albert Fabricius, che nel 1713 diede alle stampe anche una raccolta di apocrifi giudaici, il *Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti*.

C'è una grande **differenza qualitativa** tra gli apocrifi dell'AT e quelli del NT: i primi, infatti, trasmettono importanti filoni teologici (basti pensare a quello apocalittico-messianico) i quali, benché non recepiti integralmente, contribuiscono non poco all'intelligenza dei libri canonici; gli apocrifi del NT, invece, possiedono un valore inferiore perché, o veicolano idee eterodosse (in modo particolare lo gnosticismo), o sono composizioni ingenuie, favolose e gratuitamente miracolistiche, che tentano di «riempire» la sobrietà e i silenzi dei libri canonici su alcuni personaggi, come Gesù, la Vergine, o gli apostoli.

Le vicende testuali dei singoli apocrifi, spesso trasmessi in una molteplicità di lingue e non esenti da fenomeni di ipertestualità e di contaminazione, rendono il loro

studio molto arduo e delicato. Ogni testo apocrifo, infatti, risulta quasi sempre composto di più strati, come un sito archeologico. Così, un apocrifo nato in ambiente giudaico, come, ad es., i *Testamenti dei XII Patriarchi*, ha potuto subire un processo, più o meno superficiale, di cristianizzazione (lo stesso vale, con le necessarie differenze per gli *Oracoli sibillini*) che non solo ne ha inevitabilmente contaminato il nucleo fondamentale, da ricercare con un complesso lavoro di critica letteraria, ma ha anche compromesso l'individuazione dell'ambiente che lo ha generato o a cui il testo si indirizzava: «Est enim eorum orìgo occulta, nec patet Sanctis Patribus a quibus edita sint » (Ugo di San Vittore, *De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae*, XI: PL 175, 18).

Vero e falso, storia e leggenda, probabile e improbabile si mescolano talora in maniera inestricabile in ogni testo che, comunque, va sempre attentamente studiato, perché anche la letteratura apocrifa, nonostante i suoi «limiti», costituisce un ausilio per una sempre meno approssimativa ricomposizione della teologia di Israele e della storia e del pensiero della prima comunità cristiana.

§ 29 - Apocrifi dell'AT

1. Apocrifi storici

- LIBRO DEI GIUBILEI o APOCALISSE DI MOSÈ (ca. II sec. a. C.): nato forse in ambiente esseno, è una rilettura della Genesi e dei primi capitoli dell'Esodo. Il libro si apre raccontando come Mosè, salito al Sinai per ricevervi la Legge, vi avesse ricevuto, in realtà, una rivelazione riguardante tutta la storia, dalla creazione fino a quel momento e, per sommi capi, anche il destino futuro di Israele. La disposizione della storia è divisa in 49 periodi di 49 anni ciascuno (dove il nome di «Giubilei», che sono appunto periodi di sette settimane di anni). Lo scritto intende esaltare la legge mosaica ed è particolarmente importante, tra l'altro, per la conoscenza del calendario ebraico. L'autore, che attinge a materiali della tradizione sacerdotale più intransigente, condivide l'esaltazione per la restaurazione nazionale operata dai Maccabei ma considera il tempio ancora contaminato: questo particolare riconduce lo scritto a un ambiente come quello esseno, che aveva rotto i ponti con il sacerdozio gerosolimitano e con la dinastia asmonea. L'opera, scritta verosimilmente in ebraico, ci è nota attraverso varie versioni (in greco, latino, siriano, etiopico). Frammenti ebraici furono scoperti a Qumran.

- III LIBRO DI ESDRA: è così denominato per distinguerlo dal libro canonico di Esdra (primo di Esdra) e dal libro di Neemia (detto anche secondo di Esdra). Espone le vicende del tempio di Gerusalemme da Giosia fino alla ricostruzione postesilica e all'epoca di Esdra, quindi dal VII al V sec. a. C. Il testo è caratteristico perché si presenta (tranne 3, 1-5, 6) come una compilazione di brani tratti da scritti canonici: Cr, Esd, Ne. Ciò spiega perché la LXX lo riporti col titolo di Ἑσδρας α' (*Esdras alpha*), premettendolo ai libri canonici di Esd e Ne, riuniti sotto il titolo di Ἑσδρας β' (*Esdras beta*) e perché sia stato citato come ispirato da alcuni autori antichi

- III LIBRO DEI MACCABEI: composto in greco nel I sec. d. C., ha questo nome perché riferito nei codici greci dopo i due libri dei Maccabei. Parla di un fatto miracoloso inventato: il re d'Egitto Tolomeo IV Filopatore (221-205 a. c.), offeso per non aver potuto visitare il tempio di Gerusalemme dopo una vittoria militare, al suo ritorno in Egitto ordinò che gli ebrei di Alessandria, condotti in catene nell'ippodromo, fossero uccisi da 500 elefanti drogati, i quali, per intervento di due angeli, non riuscirono a colpirne nessuno, facendo recedere, così, il re dal suo proposito.

2. Apocrifi profetici

- LIBRO DI ENOC (detto ENOC ETIOPICO): scritto tra il III e il I sec. a. C. in aramaico, fu tradotto in molte lingue. Attualmente è conservato per intero solo nella versione etiopica, la quale potrebbe contenere delle interpolazioni cristiane; frammenti estesi del libro si sono conservati in greco e in aramaico (questi ultimi provenienti da Qumran). È un libro assai ampio (108 capitoli). I capitoli 1-5 servono da introduzione; seguono, poi, 5 tomi, donde l'appellativo di «Pentateuco enochico»: 1) *Libro dei Vigilanti* (cc. 6-36); 2) *Libro delle Parabole* (cc. 37-71); 3) *Libro dell'Astronomia* (cc. 72-82); 4) *Libro dei Sogni* (cc. 83-90); 5) *Epistola di Enoc* (cc. 91-104); i cc. 105-108 sono di conclusione. Il libro riporta la dottrina che Enoc, settimo patriarca antidiluviano, imparte all'umanità dopo aver avuto speciali visioni e rivelazioni celesti. Gli argomenti sono molteplici e non collegati tra loro: giudizio divino; futuro destino dei buoni e dei cattivi alla venuta del salvatore escatologico, chiamato «l'Eletto» e «Figlio dell'uomo», un personaggio sovrumano che avrà il compito di rivelare in che cosa consista la vera giustizia di Dio, di giudicare severamente i malvagi e di instaurare il mondo futuro dove abiterà per sempre con gli uomini come rappresentante di Dio (di lui si parla nel *Libro delle Parabole*, il tomo più recente, scritto verso la metà del I sec. a. C.); vicende degli angeli (tra cui il peccato degli angeli e l'origine del diavolo); storia dell'umanità dalle origini fino al Messia; esortazioni morali. Per i suoi contenuti, caratterizzanti l'ambiente giudaico dell'epoca immediatamente anteriore a Gesù, il libro fornisce uno straordinario contributo alla conoscenza dell'ambiente religioso e culturale in cui si è svolto il ministero di Gesù. Per questa ragione è considerato dagli studiosi il più importante apocrifo giudaico. Oltre a Giuda, che lo cita nella sua lettera, vari autori cristiani (come San Giustino, Atenagora, Ireneo, Tertulliano, Ippolito, Origene) riportano passi del libro, considerandolo di grande autorità.

- IV LIBRO DI ESDRA: scritto, verosimilmente, in ebraico tra la fine del primo e gli inizi del II sec. d. C., fu tradotto in greco, e dal greco in latino e in varie altre lingue, godendo di notevole prestigio nei primi secoli cristiani, probabilmente per la conferma che poteva dare alla dottrina del peccato originale. La traduzione latina che si legge in appendice alla *Vulgata* mette delle aggiunte (cc. 1-2; 15-16) al testo originale, che comprendeva i cc. 3-14 dell'attuale testo latino. Nel libro, dominato da un profondo pessimismo sulle sorti dell'umanità, destinata - salvo poche eccezioni - alla perdizione, si immagina che Esdra riceva, in visione, sette rivelazioni tramite un

angelo chiamato Uriele. In realtà lo scopo principale dell'opera è accendere le speranze messianiche degli ebrei: gli empi non potranno prevalere sul popolo eletto; verrà infatti il Messia che sterminerà tutti i nemici, anche i più forti, e riunirà le tribù di Israele.

- **ORACOLI SIBILLINI:** non si tratta di un'opera unitaria ma di vari libri di genere pseudepigrafico, attribuiti alla Sibilla, nome con il quale Greci e Romani chiamavano le profetesse che, in stato di estasi, predicevano eventi futuri, per lo più infausti. Scritti tra il II sec. a. C. e il III d. C. in esametri greci, in una lingua che si richiama a quella omerica, gli *Oracoli sibillini* dovevano comprendere, in origine, XV libri, dei quali sono giunti a noi soltanto i libri I-VIII e XI-XIV. L'origine dei libri III-V è giudaica, mentre per gli altri non si può escludere un'origine cristiana, anche se non mancano in essi elementi pagani e gnostici. Diversi sono i soggetti trattati, però fondamentalmente si vuol presentare una teologia della storia: gli empi, che per un certo tempo hanno potuto avere il sopravvento sul popolo di Dio, saranno vinti alla venuta del Messia, e, al giudizio finale, il mondo sarà distrutto col fuoco (di ciò si ha un'eco nella prima terzina del *Dies irae*: «Dies irae, dies illa, solvet saeculum in favilla, teste David cum Sibylla»); nella parte cristiana del libro si parla anche della vita e della morte del Messia.

3. Apocrifi didattici

- **TESTAMENTI DEI XII PATRIARCHI:** il libro, in greco (ma derivante da un originale semitico) costituisce un ampliamento a sfondo cristiano e un adattamento di scritti giudaici del II-I sec. a. C. Nella forma attuale, tuttavia, risale al sec. II d. C. Si tratta dei discorsi che i dodici figli di Giacobbe pronunciano prima di morire. Tutti e dodici i testamenti presentano la medesima struttura di fondo (racconto autobiografico della vita del patriarca - discorso esortativo a denuncia di un vizio di cui il patriarca si è reso colpevole o che ha saputo evitare con l'aiuto di Dio - conclusione con due passi profetico-apocalittici nei quali il patriarca raccomanda la fedeltà alle due tribù di Levi e Giuda, perché ad esse è legata in modo particolare la salvezza futura di Israele, e vaticina il peccato di Israele, l'esilio e il ritorno).

- **SALMI DI SALOMONE:** sono 18 composizioni poetiche, conservate in greco e in una traduzione siriana, che imitano i salmi davidici, riproducendone i generi letterari, la fraseologia e la forma. L'autore, probabilmente fariseo, rivela un grande attaccamento alla Legge (attribuendo meno importanza al culto e ai sacrifici, pur riconoscendo l'autorità del tempio) e un'incrollabile speranza messianica a carattere nazionalistico. Temi trattati sono anche il problema della prosperità degli empi, e l'umiliazione dei buoni e della città santa. Quest'ultimo punto fa arguire che la composizione sia di poco posteriore al 63 a. C., ossia all'occupazione di Gerusalemme da parte di Pompeo. La lingua originale era l'ebraico o l'aramaico

- **ODI DI SALOMONE:** è una raccolta di 42 inni di autore sconosciuto, scoperta nel 1905 in un manoscritto siriano degli inizi del II sec. d. C., di cui è perduto l'originale greco. Di intensa religiosità giudeo-cristiana e di squisita bellezza poetica, vi sono in essi alcuni elementi che si ispirano vagamente allo gnosticismo. Cinque di

questi inni si trovano nella *Pistis Sophia* (vangelo gnostico in lingua copta, risalente alla metà del II sec. ca.). Non vanno confuse con le *Odi*, raccolta di 14 inni contenuta nella LXX, e considerata canonica dalla Chiesa ortodossa.

§ 30 - Apocrifi del NT

La classificazione degli apocrifi cristiani secondo i generi letterari del NT (vangeli, atti, lettere e apocalissi), dovuta a J.-C. THILO (*Codex apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig 1832) non concorre a una loro migliore intelligenza. Inquadrando un testo apocrifo in un genere letterario canonico e ben definito, infatti, essa induce nel lettore una precomprensione che falsa il valore del testo, il quale potrebbe essere nato, verosimilmente, con finalità e strutture differenti da quelle dei singoli generi letterari del NT, dei quali finisce per essere una sorta di parodia. Lo stesso collegamento con il NT, fonte di confronti quasi obbligati con il dato biblico, perverte, nella mente del lettore, la natura del testo che, spesso, rientra nel genere letterario al quale lo si attribuisce unicamente per il titolo con il quale è stato trasmesso.

1) Vangeli apocrifi

- VANGELO SECONDO GLI EBREI: è il più antico vangelo apocrifo (fine del I sec.), scritto in lingua aramaica. Stilisticamente è molto simile al vangelo secondo Matteo. Era diffuso presso i giudeo-cristiani, in particolare presso la corrente dei Nazarei. Menzionato da molti autori cristiani dei secoli II-V, fu tradotto da Girolamo in greco e latino. Ne restano alcuni frammenti nelle citazioni patristiche.

- PROTOVANGELO DI GIACOMO: è il più celebre tra gli apocrifi del NT e risale all'inizio del sec. II. Scritto in un greco che risente molto della fraseologia della LXX, fu tradotto in molte altre lingue. Il titolo di «Protovangelo» risale al sec. XVI ed è dovuto all'umanista Guillaume Postel, mentre l'attribuzione a Giacomo deriva da una affermazione dell'autore stesso, che si presenta come Giacomo (presumibilmente il «fratello del Signore», cfr Mc 6, 3; Gal 1, 19), nato, secondo questo apocrifo, dalle prime nozze di San Giuseppe. In 24 capitoli parla: **a)** della vita della Vergine Maria, figlia di Gioachino e Anna, presentata all'età di tre anni al tempio ove rimase fino ai 12 e in seguito sposa del falegname Giuseppe, molto anziano, vedovo e padre di quattro figli (i «fratelli di Gesù»); **b)** delle meraviglie che capitarono alla nascita di Gesù, insistendo sulla perpetua verginità di Maria; **c)** della strage degli Innocenti e della crudeltà di Erode.

Il libro, privo di passi ereticali, è teso a soddisfare il desiderio che i fedeli avevano di conoscere più ampi resoconti della vita di Maria e dell'infanzia di Gesù e, nel contempo, è un documento molto antico della venerazione dei cristiani verso la Madonna e una prova importante della fede nella sua verginità. La liturgia ha desunto

da esso alcune sue celebrazioni, in particolare la festa dei santi Gioachino e Anna e della presentazione di Maria al tempio.

- **VANGELO DI TOMMASO:** da non confondere con il Vangelo dell'infanzia di Tommaso e con l'Apocalisse di Tommaso, è una raccolta di 114 detti di Gesù, ritrovata in un manoscritto copto, nella biblioteca gnostica di Nag-Hammadi in Egitto (1945-1946). Citato da Padri della Chiesa, come Origene e Clemente Alessandrino, può essere considerato come la più istruttiva scoperta sulle origini cristiane avvenuta nella storia moderna. Come la cosiddetta *fonte Q*, esso riporta solo detti di Gesù, privi di cornice narrativa. Benché il manoscritto copto risalga al IV secolo ca., alcuni studiosi propendono, addirittura, per una data non posteriore alla metà del I sec. Non è chiaro se il Vangelo di Tommaso dipenda dai vangeli canonici o da una tradizione indipendente. Probabilmente fu scritto in Siria, dove la tradizione ritiene che la chiesa di Emesa fosse stata fondata dall'apostolo Tommaso detto Didimo.

2) *Atti apocrifi*

- **ATTI DI PIETRO:** infetti da errori gnostici ed encraticistici, furono composti in Asia Minore, in greco, verso il III secolo. Narrano distesamente due episodi: **1.** La vittoria di Pietro su Simon Mago: costui a Roma ingannava il popolo con la sua arte ma, mentre compiva un volo prodigioso nel Foro, per intervento di Pietro fu da Dio precipitato al suolo, incontrandovi la morte. **2.** Il martirio di Pietro: egli, uscendo da Roma per sfuggire alla persecuzione di Nerone, si imbatte in Gesù al quale chiede «Quo vadis?»; saputo che il Signore sarebbe andato a Roma per subirvi la morte, torna indietro venendo crocifisso con il capo all'ingiù.

Allo stesso genere appartengono anche gli **ATTI DI PAOLO** e gli **ATTI DI GIOVANNI** (uno scritto i cui elementi essenziali risalgono al V sec., contenente dottrine ereticali: gnosticismo, priscillianismo, docetismo)

3) *Lettere apocrife*

- **LETTERA DI GESÙ AD ABGAR:** è in siriano e risale al III secolo ca. Narra di Abgar V, re di Edessa, il quale, ammalatosi, aveva mandato a chiamare Gesù perché lo guarisse. Gesù gli scrive una lettera in cui si dice spiacente di non poter andare di persona ad Edessa; tuttavia assicura al re e al suo popolo i più grandi favori, e promette che avrebbe mandato un suo discepolo, Taddeo, a predicare il vangelo tra gli Edesseni. Eusebio di Cesarea (*H. E.*, I, 13) ritenne la lettera autentica.

- **LETTERE DI PAOLO A SENECA:** sono 6 lettere in latino, non menzionate dagli autori prima del V sec. Tra l'altro si parla in esse dell'opera di evangelizzazione compiuta da Seneca, che è supposto convertito al cristianesimo. Da notare che Seneca avrebbe inviato a Paolo 8 lettere.

4) *Apocalissi apocrife*

- **APOCALISSE DI PIETRO**: composta in greco nella prima metà del sec. II, è elencata dal Canone Muratoriano accanto all'Apocalisse canonica. Clemente Alessandrino ne scrisse un commento. Questa apocalisse apocrifa descrive il paradiso con la felicità degli eletti, e l'inferno con la pena dei dannati. Vi sono elementi dottrinali e narrativi tratti dall'apocalittica giudaica e dagli scritti misterici dei pitagorici.

Allo stesso genere appartengono anche l'**APOCALISSE DI PAOLO** (scritto in greco tra il III e il IV sec.) e l'**APOCALISSE DI TOMMASO** (composta in latino nel sec. IV).

CENNI DI ERMENEUTICA

L'ermeneutica è la **scienza del senso**, ossia lo studio su quanto lo scrittore sacro intese dire. Deriva dal greco *hermēneuō* (interpreto, traduco, fo capire il pensiero, espongo, dichiaro, spiego) e si distingue dall'esegesi perché quest'ultima risponde alla domanda «Che cosa *significava* la Scrittura quando fu scritta?», mentre l'ermeneutica risponde alla domanda «Che cosa *significa* per me?»

IL SENSO LETTERALE DELLA SCRITTURA

Per *senso letterale* si intende il senso fondamentale della Scrittura inteso dall'autore umano e trasmesso dalle parole.

Difficoltà da affrontare nella lettura della Bibbia

a) Errori comuni

1. *Semplicità della Scrittura*: da sempre si è ritenuto che la Bibbia possa essere letta con profitto da chiunque, anche senza preparazione e studio. Ora, se è vero che molte parti della Bibbia sono facilmente comprensibili a tutti, e se è vero che consolazione e illuminazione possono essere raccolte dalla Bibbia da persone che non hanno alcuna conoscenza in materia, è vero anche che quando si tratta di scoprire che cosa intendeva dire l'autore umano e, quindi, che cosa Dio ispirava, non può esserci alcun surrogato alla ricerca dotta (a meno di invocare continuamente un miracolo che liberi dalle limitazioni di lingua, tempo e circostanze). L'agiografo, infatti, non ha affatto scritto *per tutti e per sempre* (benché, come vedremo, il messaggio biblico sia universalmente valido, e in ogni tempo) ma in una lingua, una cultura e circostanze assai diverse e lontane da noi: per questo occorre una determinata preparazione per decifrare quello che egli intese dire. Il lettore moderno, perciò, deve essere preparato a capire la mentalità antica e, in certo modo, a entrare nell'universo culturale dell'agiografo, così da cogliere sia il *messaggio*, sia i *modi* nei quali quella mentalità ci trasmette il messaggio. L'uomo del passato, specie l'ebreo, benché di scarsa istruzione, aveva comunque una preparazione in campo religioso e scritturistico tale da consentirgli di intendere e amare la Scrittura. L'uomo moderno, invece, benché spessissimo digiuno di scienza biblica, ha, comunque, una migliore istruzione negli altri campi dello scibile, ed essa gli consente di porre e porsi domande qualitativamente più complesse intorno alla Scrittura rispetto al lettore del passato:

basti pensare alle tantissime domande che, in epoca scientifica, sorgono quando si legge la *Genesi*! Affinché la Bibbia possa essere letta e compresa in modo intelligente occorre, perciò, che l'istruzione biblica del lettore sia *proporzionata alla sua istruzione generale*. L'istruzione biblica comprende anche la *conoscenza della storia*. Come si sa, infatti, la Bibbia è, per gran parte, la messa per iscritto dell'azione di Dio nella storia di Israele, una azione spesso incomprensibile senza una conoscenza almeno sufficiente della storia del Vicino Oriente Antico. Staccare l'azione di Dio da *quella storia* per portarla "fuori-del-tempo" equivale a distorcere un elemento fondamentale del messaggio biblico, e cioè che Dio opera solo in situazioni e momenti concreti.

2. *Ricerca di rilevanza vitale*. - La **legittima** ricerca di una validità "*per noi*" (oltre l' "*in sé*" del momento esegetico) può tradursi, talora, in una tendenza di studi poco rispettosa della Bibbia stessa, animata com'è dal desiderio di evidenziare e approfondire **unicamente quelle parti da cui si possa facilmente trarre materiale teologico, catechetico o spirituale**. La Bibbia, però, mostra in quale maniera gli uomini hanno imparato a far entrare la *totalità della vita* nel loro rapporto con Dio. Scegliere da questa totalità solo quelle narrazioni che rispondono ai rigidi requisiti di una comprensione "moderna" della realtà religiosa o spirituale, può riuscire disastroso. Infatti, proprio nel grigiore della ferialità, spesso piena di uomini meschini o malvagi, si dipana la trama dell'azione di Dio. Non si può dunque affermare che certi parti della Bibbia sono più utili o rilevanti, non solo perché tutta la Bibbia è ispirata da Dio e merita il dovuto ossequio, ma anche perché ciò che noi non troviamo valido per i nostri tempi potrebbe essere la più importante parola di Dio nella Scrittura per un'altra generazione.

b) La definizione del genere letterario

L'espressione *genere letterario* (*genus litterarium*) indica la forma specifica e il particolare modo espositivo usato per comunicare determinati contenuti o significati. Nell'AT si rinvengono molteplici generi letterari (poesia epica, poesia didascalica, profezie, apocalittica, novelle, parabole, proverbi, allegorie, storie d'amore...), così come nel NT (vangelo, epistole, storiografia, racconti di miracoli, apocalittica...), e ognuno è retto da rigide regole formali e retoriche. Quando lo studioso ha determinato con quale tipo di letteratura abbia a che fare, applica i modelli per accertare quel che l'agiografo intendeva dire. Ad es.: se il lettore sa che Giona è un racconto immaginario, sa, allo stesso tempo, che l'agiografo *non ci dà* una storia dei rapporti di Israele con l'Assiria, *né* ci presenta la storia di Giona nel ventre del pesce come un resoconto di un fatto vero (sarebbe dunque perfettamente inutile, in nome dell'autorità della Bibbia, scervellarsi per capire in quale tipo di pesce l'uomo possa, più o meno a lungo, vivere!). In effetti, molte delle difficoltà intorno alla Bibbia sono sorte proprio per l'incapacità di riconoscere la *diversità e la specificità* dei generi letterari che essa contiene, e per la tendenza a interpretare come storia in senso stretto parti della Bibbia che non sono storiche, o lo sono soltanto in un senso più popolare.

A tal proposito, tanto la *Divino afflante Spiritu* di Pio XII, quanto la *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II hanno insistito sulla necessità di determinare accuratamente i generi letterari in vista di una corretta interpretazione della Scrittura.

- c) La necessità di scoprire la storia letteraria del libro studiato e gli scopi della sua composizione.

È, questo, un problema peculiare degli studi biblici, a causa del lungo processo editoriale della Bibbia (terminato verso il 100 a. C. per l'AT e verso il 100 d. C. per il NT). Per fare un esempio, bisogna districare il groviglio delle singole tradizioni del Pentateuco, o delle raccolte che compongono il libro del profeta Isaia, o della cronologia degli oracoli del libro di Geremia. Allo stesso modo, per il NT è importante sapere che un *logion* di Gesù contenuto in Mt o Lc proviene da Mc o dalla fonte Q e sapere, per mezzo di confronti, come l'attuale formulazione del *logion* nel vangelo differisce dalla sua forma "originaria" (Mc o Q): in tal modo è possibile scoprire l'intenzione teologica dell'agiografo, resa evidente dalla personale e particolare accentuazione conferita alla tradizione pervenutagli (è quanto studia la cosiddetta *Redaktionsgeschichte*).

Dopo questi passi l'esegeta è in grado di cercare il *sensu letterale* dei singoli passi e versetti della Scrittura, con un processo che (*mutatis mutandis*) è il medesimo per qualsiasi opera antica. Certo, se è vero che almeno il 95% del senso letterale della Bibbia può essere definito mediante l'intelligente applicazione di queste regole, non disgiunto dal contributo di altre scienze ausiliarie, è vero che, comunque, un 5% sembra permanere tenacemente nell'oscurità. Tuttavia, il continuo studio della Bibbia dà sempre nuova luce anche a passi il cui significato ci sfugge a causa della corruzione del testo nel corso della sua trasmissione, o perché in essi si usano vocaboli rari, o perché l'autore si è espresso in maniera oscura.

SENSI SOPRA-LETTERALI

Sono così definiti quei sensi che l'autore umano intendeva direttamente. L'esistenza di tali sensi si fonda sul presupposto che la Scrittura ha Dio per autore principale, il quale, durante la scrittura di essa, prevede il futuro in una maniera ignota all'autore umano e di questo futuro tenne conto nell'ispirarlo.

1. Breve storia dell'esegesi sopra-letterale

Ampiamente testimoniata all'interno della Bibbia stessa, questa modalità esegetica ebbe il suo centro di irradiazione ad *Alessandria*²⁹: attraverso personalità come Clemente Alessandrino³⁰ e Origene³¹ l'allegorismo di Filone giunse ad occupare

²⁹ Fondatore della scuola esegetica di Alessandria fu Panteno (morto verso il 200) dei cui commentari nulla ci è rimasto. Clemente Alessandrino (morto verso il 215) fu suo discepolo e successore.

³⁰ Autore di *Stromata* e *Hypotyposesis*, giuntici in frammenti ma spesso ricordati dagli scrittori successivi.

un posto dominante nell'esegesi cristiana dell'AT, con risultati che la critica posteriore censurò, talora, come «alchimia biblica» (tale è il giudizio di A. von Harnack nei riguardi di Origene). Opposto all'esegesi allegorizzante alessandrina è l'indirizzo praticato nella scuola esegetica di *Antiochia*, fondata nel secolo IV da Diodoro di Tarso, e i cui rappresentanti principali sono Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Teodoreto di Ciro. Questo metodo di esegesi focalizzava la sua attenzione sul *sensu letterale* della Scrittura; tuttavia, proprio in ambiente antiocheno si fece strada una esegesi di tipo sopra-letterale, fondata sulla *theōria* (stretta equivalente dell'allegoria alessandrina), ossia l'intuizione o visione mediante la quale il profeta "vedeva" il futuro per mezzo della situazione in cui si trovava. Dopo una visione del genere, gli era possibile formulare il suo scritto in maniera da descrivere sia il senso contemporaneo degli eventi, sia il loro compimento futuro. Nel IV-V secolo, con Ilario, Ambrogio e Agostino l'esegesi allegorica raggiunse l'Occidente³² oscurando quasi del tutto l'esegesi antiochena, che cominciò ad essere, addirittura, guardata con sospetto dopo che il II Concilio di Costantinopoli (553) si espresse contro Teodoro di Mopsuestia. L'esegesi allegorica fu usata fino all'esagerazione da Gregorio Magno (VI-VII sec.) e Beda (VII-VIII sec.).

Nel medioevo Giovanni Cassiano († 435 ca.) distinse quattro sensi della Scrittura: 1) storico (o letterale); 2) allegorico (o cristologico); 3) tropologico (o morale o antropologico); 4) anagogico (o escatologico). La distinzione originò, molto tempo dopo, il famoso distico:

Littera gesta docet; quid credas *allegoria*;
moralis quid agas; quo tendas *anagogia*³³.

Secondo l'esempio suggerito da Cassiano stesso, quando Gerusalemme è menzionata nella Bibbia nel suo senso letterale è la città della Palestina; allegoricamente, indica la Chiesa; tropologicamente, sta per l'anima dell'uomo; anagogicamente, sta per la Città celeste. L'accentuazione dei sensi sopra-letterali, caratteristica del Medioevo, conferì un sapore tutto particolare all'esegesi, eminentemente sopra-letterale. Va segnalata, tuttavia, una reazione a questo tipo di approccio, costituita dalla *Scuola di San Vittore*, fondata a Parigi nel 1110, centro propulsivo di un'esegesi di tipo letterale, della quale facevano parte Ugo di San Vittore, Andrea di San Vittore ed Erberto di Bosham. Con molto equilibrio Tommaso d'Aquino sostenne che «Nulla di necessario alla fede è contenuto nel senso spirituale, che la Scrittura non presenti in qualche sua parte nel senso letterale» (*S. Th.*, I, 1, 10 ad 1).

Nell'ambito della Riforma (Lutero e Calvino) ma anche in quello cattolico (con il Caietano) troviamo una reazione all'esegesi allegorica ed un'insistenza sullo sfondo

³¹ Morto verso il 254 era dotato di un genio acutissimo e di una tenacia sorprendente. Compose moltissimi libri di esegesi biblica e di omelie su libri dell'AT e del NT. Tra i suoi tanti seguaci si ricordano Basilio, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo.

³² Agostino riassunse il principio-guida della sua esegesi nel celebre detto: «Il Nuovo Testamento è nascosto nel Vecchio; il Vecchio Testamento è illuminato dal Nuovo» (*Quaest. in Heptateuchum* 2. 73: PL 34, 625).

³³ "La littera insegna i fatti; l'allegoria che cosa credere; la morale cosa fare; l'anagogia verso dove sei diretto". Il famoso distico è attribuito al domenicano danese Agostino di Dacia, vissuto nel sec. XIII.

storico della Bibbia. Per rispondere agli argomenti che fluivano dall'esegesi letterale protestante, la Controriforma si appellò, egualmente, al senso letterale della Scrittura: si segnala, in proposito, il poderoso commentario esegetico del gesuita Juan Maldonado (†1583). Superato, tuttavia, il pericolo più immediato della Riforma, l'esegesi spirituale rinacque, soprattutto sotto la bandiera del giansenismo. Il successo di questo approccio fu ancor più alimentato dalla riscoperta dei Padri della Chiesa: si ricordano in proposito i Commentari di Cornelio a Lapide (*Cornelis Cornelissen van den Staen* †1637) infarciti di esegesi spirituale desunta dai Padri. In ambito protestante il senso spirituale tornò in auge con il pietismo del sec. XVIII: l'olandese J. Coccejus (†1669) presentò una esegesi impregnata di tipologia. Ma la ripresa dell'esegesi spirituale non doveva tenere il campo per sempre; lo stesso sec. XVII infatti fu testimone della carriera del francese Richard Simon (1638-1712), prete oratoriano, il primo dei moderni critici biblici, che, tra fortissime incomprensioni ed ostilità, diede l'avvio ad un movimento che avrebbe finito col dare la più stabile supremazia all'esegesi letterale³⁴.

I secoli XIX e XX, specie in ambiente tedesco, hanno visto il trionfo dell'esegesi critica e letterale, cui R. Simon aveva dato impulso. Tuttavia, se il secolo XIX ci ha fatti sentire a disagio dinanzi all'interpretazione simbolica caratteristica dei Padri e della Scolastica, la pretesa della critica storica di essere l'unica chiave per la comprensione della Parola di Dio ha, a sua volta, incontrato opposizione anche nel secolo XX. Un tentativo di ridare vita a un'esegesi spirituale e simbolica, a spese del senso letterale, ad opera del sacerdote napoletano Dolindo Ruotolo (1882-1970), fu condannato dalla Pontificia Commissione Biblica (20. VIII. 1941)³⁵, ma questo tentativo (minato da inadeguata preparazione scientifica e da una certa arbitrarietà) è stato pur sempre una spia della diffusa insoddisfazione nei confronti del metodo storico-critico, aprendo la strada a importanti movimenti che postulano la necessità dell'approccio sopra-letterale nello studio della Scrittura.

Il «sensus plenior»

L'espressione fu coniata dal gesuita Fr. Andrés Fernández (probabilmente nel 1925) e si riferisce all'idea neotestamentaria di adempimento dell'AT. Il *sensus plenior* può essere definito come il significato più profondo, inteso da Dio, *ma non inteso con chiarezza dall'autore umano*, che si scopre nelle parole della Scrittura quando esse sono studiate alla luce di una rivelazione ulteriore o dello sviluppo nella comprensione della rivelazione.

Alcuni esegeti tendono a supporre nell'agiografo una *parziale consapevolezza del sensus plenior*; altri invece la negano affatto. Quest'ultima posizione sembra preferibile, poiché è davvero arduo immaginare in che cosa consistesse questa vaga

³⁴ Pubblicò *Histoire critique du Vieux Testament* (1680) e *Histoire critique du Nouveau Testament* (3 voll. 1689-1693).

³⁵ Il voluminoso commentario alla Bibbia pubblicato con lo pseudonimo di Dain Cohenel (*La sacra Scrittura: Psicologia, Commento, Meditazione*) era già stato messo all'Indice il 13 Novembre 1940.

consapevolezza, e come potesse venire raggiunta. Esistono due criteri per poter parlare correttamente di *sensus plenior*:

1. l'interpretazione sopra-letterale delle parole della Scrittura deve essere autorevole (deve, cioè provenire o dal NT, o dai Padri o dalle dichiarazioni del Magistero), per evitare ogni iper-soggettività da parte del singolo esegeta.

2. Il *sensus plenior* di un testo deve essere omogeneo con il senso letterale, come sviluppo di ciò che l'autore umano intendeva dire. Ad es.: l'uso di Is 7, 14 («... la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele») in Mt 1, 23 costituisce un corretto esempio di *sensus plenior*: e infatti il riferimento originale sembra che riguardasse la nascita di un figlio alla famiglia reale, figlio che sarebbe stato il segno della continuità della discendenza davidica e, quindi, della continua presenza di Dio in mezzo al suo popolo.

Il «senso tipico»

Il *sensus tipico* è il significato più profondo che le cose della Scrittura (persone - luoghi - eventi) possiedono per il fatto che, secondo l'intenzione di Dio, adombrano realtà future. La realtà significativa è chiamata *tipo*, quella significata, invece, *antitipo*³⁶. Il senso tipico differisce da quello letterale e dal "sensus plenior" in quanto non è il senso delle parole della Scrittura ma è collegato con le *cose descritte dalla Scrittura*. Come il "sensus plenior", esso può essere colto solo per mezzo di una rivelazione ulteriore o attraverso uno sviluppo nella comprensione della rivelazione.

Esempi di senso tipico: la manna nel deserto è tipo dell'Eucaristia; Adamo, Melkisedek, Mosè, Davide, Geremia sono tipi di Cristo; Eva è tipo di Maria; l'agnello pasquale è tipo di Cristo; il serpente di bronzo posto in cima ad un palo nel deserto è tipo di Gesù crocifisso; l'esodo è tipo del Battesimo; Giona nel ventre del pesce è tipo di Cristo nella tomba.

Il «senso accomodatizio»

Il *sensus accomodatizio* vede in un passo della Scrittura un senso che non era inteso né da Dio né dall'agiografo e lo adatta ad un soggetto che né Dio né l'agiografo avevano di mira.

L'accomodazione può essere fatta in due modi:

a) per *estensione*: quando un passo è adattato a esprimere una realtà somigliante alla realtà che l'agiografo voleva esprimere con quel passo, così come, spesso, fa la liturgia (ad es., la lode che Sir 44-45 attribuisce ai patriarchi è applicata ai vescovi confessori della fede);

b) per *allusione*: quando a un passo si attribuisce un senso che non ha neppure per analogia, ma che potrebbe avere soltanto assumendo le parole fuori dal loro

³⁶ Il vocabolo greco *typos* (esempio, modello, immagine) si trova, ad es., in Rm 5, 14, in cui si dice che Adamo è "figura" di Cristo.

contesto. Un esempio di questo secondo modo è costituito dal testo di Gv 1, 6 («Venne un uomo mandato da Dio: il suo nome era Giovanni») che i predicatori frequentemente usavano per fare l'elogio di papa Giovanni XXIII.

L'accomodazione per estensione si può applicare con frutto a frasi bibliche, specialmente nella predicazione. È invece da evitarsi l'accomodazione per allusione, perché di fatto si risolve in una mancanza di quel rispetto dovuto alla Parola di Dio.

GEOGRAFIA DELLA PALESTINA

§ 31 - Confini, estensione, divisione, orografia³⁷

La Palestina è **una parte dell'Asia anteriore** ed ha i seguenti confini:

- ad Est: dalle pendici meridionali del monte Hermon fino al fiume Arnon;
- a Sud: dall'Arnon e dalla sponda meridionale del Mar Morto, ai borghi di Cades e Bersabea e al «torrente dell'Egitto» (Wādī el-Ariš);
- ad Ovest: la sponda del Mar Mediterraneo dal «torrente dell'Egitto» (Wādī el-Ariš) fino a Nahr-el-Kasimiyye;
- a Nord, dalle foci del Nahr-el-Kasimiyye fino alle pendici dell'Hermon.

In vari passi (Gen 15, 18; Gs 1, 4) la Terra Promessa si estende dal «torrente dell'Egitto» (Wādī el-Ariš) sino al «grande» fiume Eufrate; in altri (Nm 34, 1-12) dal Nord della penisola sinaitica, che praticamente è il «torrente dell'Egitto» (Wādī el-Ariš), sino all'*Introitus Emath*, ossia la gola che corre tra l'Hermon e il Libano. Però la formula classica espressiva dei confini della palestina divenne «*Da Dan a Beersheba*» (Gdc 20, 1; 1Sam 3, 20; 2Sam 3, 10), ossia dai piedi del monte Hermon a nord, sino a tutto il Negheb a sud; praticamente sino al deserto della penisola sinaitica. Questi secondi confini vengono chiamati «storici», mentre i primi sono «ideali».

È percorsa in direzione Nord-Sud dalla **depressione (o fossa) giordanica** (fiume Giordano e Mar Morto), chiamata in ebraico biblico *‘Ārāvā* (Dt, 1, 1; 2, 8) che la divide in due parti disuguali, la ***Cisgiordania***, ad Ovest della depressione, di circa 15.500 km², e la ***Transgiordania***, ad est della depressione, di circa 9.500 km². La Cisgiordania comprende tre regioni: **Galilea** (a Nord), **Samaria** (al centro), **Giudea** (a Sud). Complessivamente la Palestina ha una superficie di circa 25.000 km².

Partendo da Ovest e andando verso Est la Palestina si può dividere in tre parti:

- La pianeggiante zona costiera lungo il Mediterraneo, ondulata verso l'interno: nella parte meridionale erano stanziati i Filistei. Tra la Filistea e le montagne centrali c'è la ***Shephela*** ("terra bassa"), monotona zona collinosa, ove si svolsero non pochi episodi della lotta tra Filistei ed Ebrei (cfr ad es., 1Sam 13s; 17, 1-3 [Davide e Golia]; 2Sam 5, 19-25 [vittoria di Davide]). La parte settentrionale è costituita dalla *pianura di Sharon*, interrotta a Nord dal promontorio del monte Carmelo.

³⁷ La più antica mappa della Palestina è un mosaico del sec. VII d. C. esistente, in parte, sul pavimento di una chiesa ortodossa a Madaba (Transgiordania). Un'altra mappa è la *Tabula Peutingeriana* pervenutaci in una copia del 1265, anche se l'originale risale, verosimilmente, al sec. III d. C. Altre fonti per lo studio della Geografia biblica sono gli autori classici (Erodoto, Strabone, Plinio, Tolomeo), l'*Onomasticon* di Eusebio di Cesarea, e i dati forniti dai pellegrini e dai Crociati.

- La zona montuosa, che comprende a Nord i monti della Galilea superiore e inferiore (famoso è il Tabor, m 562); al centro i monti della Samaria o di Efraim, con le alture di Gelboe e il Garizim (m 870) su cui i Samaritani costruirono il loro tempio scismatico; a Sud i monti della Giudea. La vasta e fertile *pianura di Esdreton* che si prolunga verso Sud-Est con la *pianura di Iezrael* separa i monti della Galilea da quelli della Samaria.

- La zona transgiordanica, occupata da monti o altopiani distanziati tra loro dagli affluenti di sinistra del Giordano e del Mar Morto. A Nord si ergono i monti della Gaulanitide e Auranitide, di origine vulcanica; al centro i monti di Galaad; a Sud i monti di Moab, tra cui il monte Nebo (m 835) dal quale Mosè, prima di morire poté ammirare un largo tratto della Palestina (Dt 34, 1-3).

La Palestina ha varie zone desertiche:

1. *deserto di Giuda*: è lungo ca. 80 km e largo dai 20 ai 25 km. Si estende dal monte el- 'Ašūr sino all'estremità meridionale del Mar Morto. Ricoperto di fiori in inverno, resta ben presto arido e asciutto per mancanza di acqua. Riceve nomi diversi, a seconda delle divisioni (*deserti di Bēt-Āwen, di Tēqō'ah, del Monte della Quarantena, della costa occidentale del Mar Morto* [Qumran], piena di grotte abitate dagli anacoreti);

2. *deserto di Bersabea*;

3. *deserto di Moab*.

§ 32 - Idrografia

La maggior parte delle acque della Palestina confluisce o si trova nella depressione giordanica; tra i corsi d'acqua che si gettano invece nel Mar Mediterraneo è di qualche importanza solo il Cison, che attraversa la pianura di Esdreton.

Il Giordano ha **la sua sorgente più alta** a m 329 di altezza, alle pendici del **monte Hermon** (m 2759), che si trova al confine tra Siria, Libano e Israele. Dopo aver percorso un tratto di circa 10 km entra nel lago el-Ḥuleh; di là, dopo altri 16 km si getta nel lago di Tiberiade, per concludere il suo corso nel Mar Morto. Riceve vari corsi d'acqua, tra cui lo Yarmūk e lo Yabbōk (affluenti di sinistra) e il Nahr Ġālūd, il Wādī el-Fār'ah e il Wādī el-Qeṭ (affluenti di destra).

Nella depressione giordanica si trovano dunque tre laghi: il *lago el-Ḥuleh* (attualmente prosciugato dallo Stato di Israele per fini agricoli), il *lago di Genezaret* e il *Mar Morto*. Il lago el-Ḥuleh (chiamato Semechonitis da Giuseppe Flavio) è situato poco dopo le origini del Giordano, a 68 m sul livello del Mediterraneo ed è circondato da una zona assai fertile. Il lago di Genezaret, detto anche lago di Tiberiade o Mare di Galilea, è famosissimo per il ministero di Gesù, che abitò, durante la sua vita pubblica, a Cafarnao, una delle cosiddette «città del lago», come Tiberiade e Betsaida. Si trova a 208 m sotto il livello del Mediterraneo ed ha le seguenti dimensioni: superficie 170 km²; lunghezza massima, da Nord a Sud, 21 km; larghezza massima 11 km; profondità media 15 m. Vi abbondano i pesci. Alle volte è

agitato da forti venti provocati soprattutto dalle correnti fredde che provengono dall'Hermon. È attorniato da colline, che nella parte occidentale sono assai amene e ricche di vegetazione. Il cosiddetto Mar Morto (chiamato nella Bibbia *mare salato* o *mare dell'Araba*) è il grande lago nel quale sbocca il Giordano. Ha una superficie di 926 km², una lunghezza di 76 km, una larghezza massima di 16 km, una profondità assai varia, da un massimo di 395 m nella parte settentrionale a un minimo di 3 m in quella meridionale. È a 394 m sotto il livello del Mediterraneo; nel punto dove è più profondo raggiunge perciò i 789 m sotto il livello del mare e costituisce la massima depressione che esista nel globo fuori dei mari liberi. Caratteristica del Mar Morto è un calore soffocante, il quale fa evaporare ogni giorno 6-9 milioni di m³ d'acqua. Si spiega così l'alta percentuale di sale (240%, oltre sette volte la salinità media del mare), che provoca la morte dei pesci che vi entrano dai vari corsi d'acqua. La sua acqua contiene bitume e asfalto (dove la denominazione greco-romana di *lago Asfaltide*)³⁸. La zona circostante, tranne qualche eccezione, è stepposa e brulla.

§ 33 - Clima, flora e fauna

Per la sua latitudine, la Palestina si trova in una zona più sub-tropicale che temperata. Ciò spiega la maggiore lunghezza dei giorni invernali e la minore lunghezza di quelli estivi, con una minor differenza di temperatura tra il giorno e la notte e tra l'inverno (dove raramente il termometro scende sotto lo zero) e l'estate (dove non suole superare i 40°).

Il rilievo, e la distanza maggiore o minore dal mare, influiscono sensibilmente nel determinare la temperatura, che presenta notevoli differenze tra zona costiera (clima mite), zona montuosa centrale (clima variabile), depressione giordanaica (clima torrido). I mesi più freddi sono Gennaio e Febbraio; quelli più caldi Luglio e Agosto.

I venti del Nord sono scarsi (30 giorni l'anno) e, in inverno, portano freddo e gelo. Quelli del Sud sono rari (11 giorni l'anno) e sono caldi e secchi. Da notare il vento che spira da Sud-Est, vale a dire dal deserto arabico, chiamato dalla Bibbia «vento d'Oriente» (*rūah qādīm*: cfr Es 10, 13; 14, 21; Gen 41, 6; Os 13, 15), che porta in Palestina molta arsura (facendo salire la temperatura oltre i 40°) e, quando ha forma di turbine, anche un pulviscolo di sabbia, nocivo agli uomini, agli animali e alla vegetazione.

Le piogge cadono nel semestre metà Ottobre - metà Aprile; nell'altro semestre è molto raro che piova. In media, la quantità di pioggia che cade in Palestina è da considerarsi discreta, benché, nella realtà, essa sia decisamente insufficiente, a causa del terreno molto poroso e quasi dovunque inclinato, che non trattiene l'acqua sulla superficie coltivata. Talora, a causa dei notevoli sbalzi di temperatura, si hanno nei mesi più caldi delle grandinate, di cui alcune tremende (cfr Gs 10, 11).

La neve cade nei giorni più freddi, particolarmente sui monti della Giudea, ma è sempre di breve durata e di non considerevole quantità.

³⁸ Secondo la tradizione biblica vi sorgevano Sodoma e Gomorra.

Il suolo palestinese, debitamente lavorato, è per gran parte fertile: si pensi alle fiorentissime aziende agricole presso Tel Aviv, che si trovano presso zone che fino a qualche tempo fa erano considerate quasi improduttive. Le principali coltivazioni sono: *frumento* (pianura di Esdrelon, Filistea, pianura di Saron); *orzo* (fascia montuosa centrale e Galilea); *fave, lenticchie, ceci, lattughe, senape* sono coltivati un po' ovunque.

Tra gli alberi abbondano *olivi* e *viti*, particolarmente nei terreni sassosi e in collina; frequenti anche *fichi, melograni, sicomori* (oggi quasi scomparsi), *meli, agrumi*. Non mancano *palme, cipressi, platani*.

Quanto alla fauna, la Bibbia ricorda i seguenti animali domestici: *pecore, capre, bovini, asini*. Sono scomparsi *leoni* e *orsi*. Molti sono i volatili tra cui: *colombe, tortore, passeri, rondini, gufi, aquile*. Abbondanti i pesci, specialmente nel lago di Tiberiade (con la strana caratteristica di appartenere a specie simili a quelle del Nilo) e nel Giordano.

CENNI DI STORIA BIBLICA

§ 34 - Possibilità di una "*Storia di Israele*"

La Bibbia è, praticamente, **l'unica fonte** per conoscere la storia non solo religiosa ma anche civile di Israele (almeno per un suo lunghissimo periodo): infatti, fino al XIX secolo, qualunque *Storia di Israele* si risolveva, per la maggior parte, nell'ordinata esposizione di quanto l'AT narrava. Dalla metà del XIX secolo in poi, con il moltiplicarsi delle scoperte archeologiche in Palestina e negli altri paesi del Vicino Oriente, gli storici si sono dovuti confrontare con quanto emergeva dalle profondità dei secoli (specialmente testi letterari), cercando nelle scoperte archeologiche ed epigrafiche altrettante conferme storiche alla "verità" biblica (messa in dubbio dal precedente razionalismo esegetico), con una sorta di **sudditanza del dato esterno-archeologico al dato biblico**. Tuttavia, non si può non rilevare una vistosissima sproporzione tra un "corpus" biblico ricco e "pesante" (per la sua indiscussa autorità) e una documentazione esterna assai povera, tanto che, se si volesse scrivere una Storia d'Israele senza l'AT ma soltanto sulla scorta delle fonti archeologiche ed epigrafiche in nostro possesso, il risultato sarebbe di una sconcertante modestia, anche perché **nei testi del Vicino Oriente fatti e personaggi biblici anche importantissimi non sono affatto testimoniati, sicché, se non ne parlasse la Bibbia, essi sarebbero totalmente sconosciuti**.

L'approccio che adottiamo riconosce un ruolo particolarmente importante alla tradizione, letta e interpretata in un'ottica di fede, e alla storiografia «canonica», espressa cioè nel testo della Bibbia, evitando, tuttavia, qualsiasi pericoloso unilateralismo. Come si vedrà, non esiste una storiografia «neutra», oggettiva, ma solo una storiografia sempre e comunque pre-orientata: valorizzare e interpretare intelligentemente l'origine trascendente che sta alla base del testo biblico e che ha guidato gli agiografi nello scrivere è, dunque, l'opzione che guiderà il nostro studio. In altre parole, da credenti guarderemo alla storiografia biblica non con sospetto ma, ove necessario, cercando di andare al di là del dato oggettivo costituito dalla narrazione biblica in sé, per ricercare il nucleo del messaggio che il testo intende trasmettere. Questa pre-comprensione di fede, ovviamente, non evita lo scontro con il dato storico in sé, né glissa sulle tante «tensioni» presenti nella storia biblica: le legge, però, in modo diverso da come potrebbe leggerle e interpretarle uno studioso non-credente, teso unicamente a (di)mostrare le aporie di un testo inteso *a priori* come falso o mendace.

Nel panorama degli studi di storiografia biblica di questi ultimi trent'anni va segnalato l'animato dibattito tra due gruppi di studiosi:

a) i *minimalisti* (Thompson, Lemche, Davies, Whitlam, Garbini) che privilegiano le informazioni fornite dai dati extra-biblici, dubitando fortemente delle narrazioni bibliche (accusate, tra l'altro, di essere di molto posteriori agli eventi

narrati) e abbassando vistosamente la composizione dell'AT ebraico, fino a giungere all'epoca ellenistica (V-IV sec. a. C.), considerata come l'epoca che meglio spiegherebbe la matrice mentale che sta alla base della maggior parte della letteratura veterotestamentaria e, *a fortiori*, della sua storiografia (N. P. Lemche);

b) i *massimalisti*, che costituiscono un gruppo meno omogeneo, e che danno ampio credito alla Bibbia, notando che la pretesa imparzialità e neutralità dei testi extra-biblici rispetto alla Bibbia, è falsa, in quanto essi risultano, spesso, non meno "inquinati" da interessi ideologici e religiosi.

La storia biblica, per sua stessa natura, non è una storia "neutrale" ma è sempre una *storia teologica* o, meglio, una **lettura teologica** della storia. Questo dato va tenuto presente, per non accusare il testo sacro di menzogna o, al contrario, per non assumere in modo aprioristico dei dati che già nell'intenzione degli autori erano, comunque, dei dati *teologici*. Né va dimenticato il profondo valore del **simbolismo biblico**, a cominciare da quello legato ai numeri (si pensi agli anni di vita favolosamente lunghi dei patriarchi, agli anni delle generazioni, al valore di numeri come 1, 3, 7, 14, 40, 70...) che, nella sua convenzionalità, pure veicolava delle "informazioni" ben più profonde e "vere" di un'arida statistica o di un *reportage* preciso e imparziale. E infine, si deve tener presente che la logica che domina la composizione della Bibbia non è una logica di tipo "esclusivo", quanto piuttosto una **logica di tipo congiuntivo-accumulativo**, nel senso che la Bibbia, talora, accoglie per uno stesso dato più tradizioni, anche apparentemente discordanti (si vedano, ad es., le tradizioni sull'esodo, la conquista del paese di Canaan, o quelle legate all'origine della monarchia...). Per la mentalità moderna, questo modo di procedere risulta sconcertante, non solo perché sembra voler costringere il lettore a fare una scelta tra tradizione e tradizione, ma anche perché sembra minare alla base il moderno concetto di storiografia, intesa come documentazione univoca di un evento del passato. La Bibbia, però, non ragiona così, anche perché, come si vedrà, tra gli eventi e la loro messa per iscritto, talora, passano secoli e secoli: gli eventi, dunque, risultano sempre "riletti" alla luce di eventi posteriori (si pensi alla descrizione della monarchia, fatta in epoca esilica o post-esilica) che ne illuminano il vero senso. Né si deve dimenticare che la Bibbia è il punto di arrivo e di coagulo non solo di una tradizione "orale" lunghissima, ma anche dei dati di fede del popolo di Israele, che, per loro stessa natura, si perdono in un passato che, a ragione, gli esegeti definiscono "mitico" (si pensi alle tradizioni sulla creazione, il peccato originale o il diluvio).

Qualche dato, tuttavia, mette in crisi, almeno in parte, il nichilismo storico che sembra minare alla base gli studi di storiografia biblica. La corrispondenza tra le cronologie biblica e assira, ad esempio, è tale da far scartare l'ipotesi di una "invenzione" (Th. L. Thompson) che non sia basata su fonti autentiche e attendibili. Tra un estremo che nega la possibilità di una ricostruzione storica di Israele o che, addirittura, taccia di falsificazione storica l'intero AT (D. V. Edelman), e un altro, caratterizzato da un ingenuo fondamentalismo (qual era quello degli archeologi del sec. XIX, sicuri di poter ritrovare, un giorno o l'altro, l'arca di Noè), si pone dunque una storiografia che, tenendosi egualmente lontana da questi due estremi, ripensa

tanto i dati biblici quanto quelli esterni alla Scrittura senza preoccupazioni apologetiche e senza volontà decostruttive.

Per ricostruire la Storia di Israele si hanno a disposizione: l'AT, le *Antichità Giudaiche* di Giuseppe Flavio (fine I sec.) e frammenti di storie risalenti all'epoca ellenistica: tutte fonti non contemporanee agli eventi di cui parlano. Accanto ad esse vi sono iscrizioni e testi del Vicino Oriente Antico (VOA), e altri reperti archeologici, resti "muti" da interpretare (*Überreste*). La datazione "reale" degli eventi dell'AT è difficile da stabilire, sia a causa dei remotissimi eventi narrati (si pensi, ad esempio, alla storia dei Patriarchi, il cui valore storico non sembra più difeso da nessuno) che alle molteplicità del computo del tempo esistenti nell'antichità.

§ 35 - Il Vicino Oriente Antico (VOA) e la sua cronologia

Con questa denominazione si designa la zona che si estende dalla Mesopotamia al Mar Mediterraneo, e che comprende le seguenti aree: Egitto, Siria-Palestina, Anatolia (*Turchia*), Mesopotamia (*Iraq*), Persia Occidentale, Penisola Araba. Il VO è chiamato anche «**Mezzaluna Fertile**»³⁹ (locuzione coniata dall'archeologo americano James Henry Breasted [1865-1935]), perché le parti di queste regioni bagnate dai fiumi Nilo, Giordano, Oronte, Tigri, Eufrate e loro affluenti formano una sorta di mezzaluna di verde. Nella periferia di queste regioni, invece, predominano la steppa o il deserto. La Palestina è l'estremità sud-occidentale della Mezzaluna Fertile.

La cronologia del VOA è ricavata dalle notizie rintracciabili su iscrizioni e da testi extra-biblici. Usualmente la si suddivide secondo la seguente tabella:

- fase archeologica del BRONZO ANTICO (3000-2000 a. C.). Dinastie egizie I-XI (2900-2134).
- fase archeologica del BRONZO MEDIO (2000-1550 a. C.). Dinastie egizie XII-XVII. **EPOCA DEI PATRIARCHI.** Con Abramo, un migrante proveniente da Ur dei Caldei, nel sud della Mesopotamia, nasce l'Israele storico che in lui riconosce il "padre" (cfr Lc 16, 24; At 7, 2). Da Abramo nasce Isacco e da questi Giacobbe, a sua volta padre dei patriarchi che daranno il nome alle dodici tribù di Israele. A differenza dei Cananei, popolo sedentario che viveva in piccole città-stato sotto il controllo dell'Egitto, i patriarchi sono dei seminomadi, pastori di bestiame minuto e solo occasionalmente piccoli agricoltori. Al di fuori dei testi biblici non ci sono testimonianze storiche attestanti l'esistenza dei patriarchi, che potrebbero far parte di gruppi semitici emigrati verso ovest all'inizio del II millennio a. C.
- fase archeologica del BRONZO TARDO (1550-1180). Dinastie egizie XVIII-XX. **ESODO.** Gen 37-50 (la "Storia di Giuseppe") testimonia la presenza di alcune tribù israelitiche in Egitto, un fatto che potrebbe rientrare in un tipo di

³⁹ In inglese: *Fertile Crescent* (pron. *fèrtail crescent*).

migrazioni di popoli semiti dovute spesso a carestie, attestate da papiri egiziani dell'epoca. Secondo Albright (seguito da Yadin, De Vaux, Bright), il faraone dell'oppressione sarebbe Seti I, mentre quello dell'esodo Ramses II. La presenza di ebrei in Egitto e la loro oppressione non è confermata da alcuna fonte egiziana; parimenti, sono risultate non occupate durante l'epoca assegnata all'esodo le città-deposito di Pitom e Ramses. Per quanto riguarda il monte Sinai, esso è stato variamente identificato: il *Jebel Musa* o l'*Har Karkom*, vicino all'attuale confine egiziano nel Neghev occidentale. Le prime attestazioni di Israele si trovano, tuttavia, in due fonti egiziane:

a) tavolette cuneiformi di Tell-el-Amarna (Egitto, II millennio a. C.), nelle quali ricorre il nome *ḥabiru* o *ḥapiru*, erroneamente messo in relazione etimologica con l'ebraico *'ibrîm* ("Ebrei"), mentre invece si tratta di contadini di condizione non libera fuggiti dai loro padroni, immigrati, o fuggiaschi, o ribelli. È probabile che gli antichi ebrei possano essere stati identificati con un gruppo di *ḥabiru*;

b) stele del faraone Merneptah (1224-1214), successore di Ramses II, sulla quale si legge: «ISRAELE È DEVASTATO, IL SUO SEME NON C'È PIÙ». Probabilmente la stele fa riferimento a una popolazione non ancora sedentarizzata.

- fase archeologica del FERRO I (1180-900). Dinastie egizie XXI-XXIV. Tra Bronzo Tardo e Ferro I è possibile situare l'epoca dei **GIUDICI**. Da tempo la critica biblica riconosce il carattere artificioso dell'omonimo libro biblico, con la relativa successione di capi che avrebbero governato il paese dopo averlo liberato, di volta in volta, da una oppressione straniera. In effetti, i Giudici, più che personaggi istituzionali, sono dei carismatici scelti da Dio per liberare da una situazione critica un clan o una tribù, ad eccezione di Debora e Barak, i quali estendono la loro azione a un gruppo di più tribù. Il carattere contingente della loro opera è sottolineato dal fatto che nel libro non si parli mai di una loro azione di governo esercitata al di fuori delle loro imprese militari; Gedeone, ad esempio, rifiuta esplicitamente una autorità permanente (Gdc 8, 23: «*Ma Gedeone rispose loro (agli Israeliti): "Io non regnerò su di voi né mio figlio regnerà; il Signore regnerà su di voi"*»). La sovranità di Abimelech (Gdc 9) fu un episodio isolato che riguardò solo la città cananea di Sichem e alcuni clan israelitici.

§ 36 - La terra promessa

Il principale teatro della storia di Israele è costituito dall'altopiano della Cisgiordania, la zona più fertile della Palestina, a differenza della Transgiordania (la biblica «regione al di là del Giordano»), altipiano stepposo e poco fertile, salvo le zone attorno ai torrenti Yarmūk, Yabbōk e Arnon. L'Israele biblico effettivamente abitato, i cui confini erano definiti, abitualmente, con l'espressione «*da Dan a Beersheba*», vale a dire da nord a sud (cfr Gdc 20, 1; 1Sam 3, 20; 2Sam 3, 10), corrisponde a una striscia lunga km 240 e larga 80. La superficie della Palestina cisgiordanica è di ca. km² 15.643 e quella della Palestina transgiordanica di km²

9.481; in complesso comprende ca. km² 25.129, ed equivale quasi alla superficie del Piemonte (km² 25.399). Questo territorio riceve nomi diversi:

- *Paese di Canaan*: termine che si trova: **a**) nelle lettere di Mari (Medio-Eufrate, secoli XIX-XVIII a. C.): *kînahûm*; **b**) in una iscrizione di Amenophis II (sec. XV a. C.): *kn'nî.v*; **c**) nelle lettere di Tell-el-Amarna (Egitto): *kinahni* o *kinnahhu*. Il termine indica il territorio a ovest del Giordano, la terra promessa (Gen 17, 8; Nm 33, 51), i cui confini (detti «confini ideali», a differenza dei confini «storici» espressi dalla dizione "*da Dan a Beersheba*") sono descritti in Nm 34, 3-12 e in Ez 47, 30-20. Come già visto, alla fine dell'età del bronzo, la terra di Canaan era abitata da popolazioni semitiche (i Cananei), raggruppate in città-stato sottomesse all'Egitto.

- *Palestina*: deriva dal nome di uno dei popoli del mare contro cui combatté Ramses III, stanziati lungo la costa di Canaan: i Filistei (ebr. *ph^elištîm* פלשתים). Dopo la seconda Guerra giudaica (135 d. C.) i romani la chiamarono *Syria Palestina* e poi solo *Palestina*, al posto della precedente *Judaea*.

- *Terra d'Israele* (ebr. *'ereš Ysrā'el* ארץ ישראל), espressione che ricorre raramente nell'AT per designare l'intero paese. Altre volte si riferisce solo al nord.

§ 37 - La transizione dal Bronzo tardo al Ferro I

L'arrivo degli Israeliti nella terra di Canaan viene narrato in due modi diversi, benché entrambi concordino nell'attribuire a Israele la conquista di un paese che non era suo (si ricordi la significativa notazione di Gen 12, 6 a proposito dell'arrivo di Abramo nel paese di Canaan: «*Nel paese si trovavano allora i Cananei*»):

- Gs 2-8: conquista militare, città per città, cominciando da Gerico, per mano di Giosuè insieme alle dodici tribù unite, il tutto accompagnato da prodigi e miracoli.
- Gdc 1, 1-2, 5: conquista parziale, come risultato delle azioni delle singole tribù.

A queste due versioni "bibliche" possiamo aggiungere alcune teorie tese a spiegare la presenza di Israele in Canaan:

a) teorie di A. Alt e M. Noth, per le quali ci fu una infiltrazione pacifica e graduale di tribù seminomadi che, all'inizio dell'età del Ferro, si stanziarono sulle colline e le montagne della Palestina centrale, allora quasi disabitate. L'unione di queste tribù porterà alla nascita di Israele;

b) teoria di G. E. Mendenhall e N. K. Gottwald, la quale scarta sia la prospettiva della conquista che quella dell'infiltrazione, perché, di fatto, Israele sarebbe stato sempre in Canaan. Il «popolo di Israele» sarebbe nato in seguito alla rivolta delle classi contadine contro la potenza delle città-stato cananee.

Alcune di queste teorie, benché intelligenti e verosimili, si basano su presupposti indimostrati. L'archeologia, comunque, testimonia che, a cavallo tra l'età del Bronzo e quella del Ferro (ca. XIII sec. a. C.) nella terra di Canaan si passa da un periodo di crisi a uno di maggiore prosperità, caratterizzato da nuovi insediamenti tra i quali potremmo collocare quelli degli Israeliti. Ci sono, è vero, indizi archeologici

che sottolineano la comparsa in quest'epoca di numerosi villaggi agricoli in zone precedentemente disabitate (caratterizzati dalla casa "a quattro stanze" o "a pilastri", ritenuta tipicamente israelitica, e dall'uso di giare con orlo a collarino), ma queste novità, comunque, non indicherebbero discontinuità ma, piuttosto, evoluzione della società del Bronzo antico. Si dovrebbe allora concludere che gli Israeliti non si differenziano dai Cananei, anche perché, da un punto di vista religioso, l'influsso della religione cananaica sullo jahvismo si farà sentire a lungo.

Il passaggio all'età del Ferro è segnato particolarmente dall'arrivo, da nord (Illiria, isole egee, Creta, Anatolia e sue isole), dei cosiddetti "**popoli del mare**" (ca. XIII sec. a. C.), dei quali riferiscono alcuni testi egiziani, e che si insediarono come mercenari nelle fortezze egiziane sulla costa palestinese. Essi sono: Achei, Danai, Filistei, Lici, Sardi, Siculi, Teucri, Tursha (Etruschi?), Weshesh. Respinti da Ramses III si spostarono forse verso l'Italia (Sardegna e Sicilia) e l'Asia (Filistei in Palestina). I Filistei, i quali costituivano una grave minaccia per Israele, abitavano la regione litorale della terra di Canaan, pressappoco tra l'attuale striscia di Gaza e Tel Aviv. Secondo il racconto biblico essi furono sconfitti da Davide (2Sam 5); nella realtà storica, però, continuarono a mantenere la loro indipendenza fino alla sconfitta da parte degli Assiri di Tiglat Pileser III nel 732 a. C.

§ 38 - I popoli del paese e le 12 tribù

Per prendere possesso della terra promessa Israele dovette affrontare altri popoli, molti dei quali conosciuti solo perché citati nella Bibbia: in Transgiordania erano stanziati i nemici tradizionali di Israele, ossia Ammon, Moab, Edom. Ad Abramo viene promesso «*il paese dove abitano i Keniti, i Kenizziti, i Kadmoniti, gli Hittiti, i Perizziti, i Refaim, gli Amorrei, i Cananei, gli Evei e i Gebusei*» (Gen 15, 19-21). Più frequente è una lista di sei nomi soltanto: Cananei, Hittiti, Amorrei, Perizziti, Evei, Gebusei. Nonostante gli sforzi degli studiosi, non si possono ricavare molte informazioni sulle popolazioni stanziate in Palestina, e lo stesso vale per la struttura di quella entità che chiamiamo Israele. Per comprendere il senso del termine "tribù" come viene inteso tradizionalmente dalla Bibbia, si deve tener presente la struttura sociale della società patriarcale, alla cui base c'è la famiglia (in ebraico: *bet-ab*, "casa del padre"), comprendente sempre nonno, figli, nipoti ciascuno con le rispettive famiglie, più i servi e gli altri parenti stretti. Più famiglie imparentate tra loro formano il clan (più o meno corrispondente a un villaggio). I clan viventi su un dato territorio e legati tra loro da comuni tradizioni formano la tribù, che si presenta «come un'associazione basata su un remoto (mitico?) antenato eponimo [...] Ma quali sono le tribù che compongono Israele e qual è la natura del loro rapporto?» (C. Balzaretti).

I dati forniti dalla Bibbia circa le 12 tribù non sono univoci, e lo stesso numero delle tribù non è sempre fisso: in Nm 1 e 26, ad esempio, manca la tribù sacerdotale di Levi e al posto di Giuseppe vi sono i suoi due figli Efraim e Manasse; in 1Re 4, 7-19 Israele, senza Giuda, viene diviso in dodici distretti amministrativi, il cui territorio

non coincide con quello delle tribù; mentre la terra promessa non comprende la Transgiordania, alcune tribù (Ruben, Gad e mezza tribù di Manasse) vi risultano invece stanziate. Già il numero 12, peraltro, suggerisce un carattere di artificiosità, anche perché altri popoli vengono presentati come divisi in 12 tribù (Gen 22, 20-24; 25, 12-16; 36, 10-14).

Le 12 tribù traggono i nomi dai figli di Giacobbe, raggruppati secondo le rispettive madri (Gen 49):

- a) tribù di Lia: Ruben - Simeone - Levi - Giuda - Issacar - Zabulon;
- b) tribù di Rachele: Giuseppe e Beniamino;
- c) tribù delle rispettive schiave: Dan e Neftali; Gad e Aser.

A Sichem (Gs 24, 1-28) le dodici tribù d'Israele, radunate da Giosuè, strinsero un patto che sancì la loro unità religiosa («*Noi serviremo il Signore nostro Dio e obbediremo alla sua voce*») e li costituì come nazione, con ogni tribù stanziata nel proprio territorio. Il libro dei Giudici (1, 1) presenta già le 12 tribù unite come una sola nazione: "Israele", benché prive di un capo comune.

§ 39 - La monarchia

Davide (1010-970 ca.)

Gli studiosi considerano la monarchia un **fenomeno estraneo alla mens originaria di Israele**, dovuto alla pressione esterna esercitata dai Filistei (cfr 1Sam 8, 5) i quali, stabilitisi nella striscia costiera a sud dell'attuale Tel Aviv (la cosiddetta "Pentapoli"), fecero sentire la loro influenza anche in Giudea e in Galilea. Popolo in espansione, entrarono ben presto in conflitto con gli Israeliti. Proprio dopo una sconfitta catastrofica subita da Israele (battaglia di Afek) entrerà in scena Saul, un capo carismatico scelto dal profeta Samuele come consacrato da Dio.

La Bibbia, a cominciare da Gdc 8, 22-23, non nasconde la **criticità connessa alla nascita della monarchia**: «*Allora gli Israeliti dissero a Gedeone: "Regna su di noi tu e i tuoi discendenti, poiché ci hai liberato dalla mano di Madian". Ma Gedeone rispose loro: "Io non regnerò su di voi né mio figlio regnerà. Il Signore regnerà su di voi"*».

Un altro testo importante, 1Sam 8-11, presenta **tre versioni discordanti** del medesimo episodio:

a) in 1Sam 9, 1-10, 16 Dio stesso dice a Samuele di ungere Saul come capo e liberatore del popolo di Israele dalle mani dei Filistei (1Sam 9, 16), comando che viene eseguito da Samuele (1Sam 10, 1);

b) in 1Sam 10, 17-27 invece è Samuele a prendere l'iniziativa di sorteggiare tra le tribù il re, non senza aver prima proclamato al popolo: «*voi oggi avete ripudiato il vostro Dio, il quale solo vi salva da tutti i vostri mali e da tutte le angosce. E avete detto: No, costituisci un re sopra di noi!*»;

c) in 1Sam 11 Saul è proclamato re a Galgala in seguito alla vittoria a Iabes di Galaad. Probabilmente le tre versioni riflettono l'opposizione tra una visione

carismatica dell'autorità e una istituzionale, benché per Saul non si possa ancora parlare di vera monarchia, mancando un governo, una capitale, un'amministrazione centrale e un esercito. Sconfitto dai Filistei sul monte Gelboe, si diede la morte per non cadere nelle loro mani (1Sam 31, 1ss). Per 1Cr 10, 13-14 egli morì «*a causa della sua infedeltà al Signore, perché non ne aveva ascoltato la parola [...] per questo il Signore lo fece morire e trasferì il regno a Davide figlio di Iesse*».

Dopo l'annuncio profetico della fine di Saul (1Sam 15, 10ss) si inserisce la vicenda di **Davide**⁴⁰, figlio di Iesse, da Betlemme, consacrato re da Samuele perché Saul, di fatto, è stato già considerato ripudiato da Dio (1Sam 16, 1ss). Nonostante la grandezza del re Davide, dalle fonti esterne non si apprende nulla su di lui, sicché anche in questo caso dipendiamo unicamente dal testo biblico, in cui si trovano due grandi cicli di narrazioni che lo riguardano: la storia dell'ascesa al trono (1Sam 16-2Sam 4) e la storia della successione al trono di Davide (2Sam 9-1Re 2). In 2Sam 7 è riportata la ben nota promessa fatta da Dio a Davide per mezzo del profeta Natan: «*[...]io assicurerò dopo di te la discendenza uscita dalle tue viscere, e renderò stabile il suo regno [...] il tuo trono sarà reso stabile per sempre*». Storicamente, la nascita della monarchia davidica fu favorita dall'indebolimento dell'Egitto, a partire dal regno di Ramsete III (1206-1175), mentre l'impero assiro è ancora lontano dal raggiungere la sua massima potenza. Davide è prima alleato poi nemico di Saul; con l'appoggio dei Filistei dei quali è vassallo (1Sam 27) riesce a crearsi una situazione di potere al sud, fino a diventare re di Giuda a Ebron (2Sam 2, 1ss). La morte di Saul e l'appoggio dei Filistei gli permettono di ascendere anche al trono di Israele, cioè delle tribù del nord (2Sam 5, 1ss). Verso l'anno 1000 una delle prime imprese di Davide è la conquista di Gerusalemme, una delle città-stato cananee, creata capitale del nuovo regno (2Sam 5, 6ss). Il motivo della scelta è chiaro: Gerusalemme è una città neutrale, a metà strada tra nord e sud, forte anche di una posizione strategica. Dopo aver battuto i vecchi alleati, i Filistei (2Sam 5, 17ss), Davide conduce altre campagne militari che gli consentono di assumere posizioni di predominio nei confronti degli stati vicini (Moab, Ammon, Edom, Aram...). La storia di Davide, il re per antonomasia, non è priva di tensioni (emblematica è la rivolta del figlio Assalonne contro di lui [2Sam 13-20]), non riducibili a semplici ribellioni locali, ma che fanno pensare ad antiche correnti antimonarchiche, testimoniate da 1Sam 8, e a un forte contrasto tra le tribù del nord e quelle del sud, che alla morte di Salomone si trasformerà in aperta rottura.

Salomone (970-931 ca.)

Il regno di **Salomone**⁴¹, figlio di Davide, è descritto da 1Re 1-11 come l'età dell'oro di Israele, un dato sicuramente enfatizzato dal redattore, dal momento che molti indizi ridimensionano l'immagine di un Salomone "ideale". Un esempio è costituito dal racconto della sua ascesa al trono (1Re 1-2), che - essendo Salomone figlio illegittimo - altro non fu, nella realtà, se non un'eliminazione progressiva e

⁴⁰ In ebr. *Dāwīd*.

⁴¹ In ebr. *Shēlōmōh*.

sanguinosa dei vari pretendenti: ebbene, questa vicenda è legittimata moralmente dal 1Re 3, il celebre sogno di Gabaon, nel quale Salomone chiede a Dio saggezza nel governare, e Dio da parte sua gliela accorda, insieme con l'assicurazione della sua benevolenza, ossia ricchezza, gloria e lunga vita. Il magnifico tempio da lui edificato (1Re 5, 15-9, 25), il cui modello era simile a quello dei templi cananaici o fenici (1Re 5, 15-31) ricorda che furono assoldati artigiani fenici provenienti da Tiro per portarne a termine la costruzione), soppianta poco per volta i santuari locali e diventa il centro del culto, e tuttavia 1Re 11, 1-13 ci presenta Salomone dedito anche al culto di altri dèi, a conferma di una situazione religiosa tutt'altro che stabile (e fin dai tempi di Davide), caratterizzata da una tendenza al sincretismo con la religione cananaica, a dimostrazione che lo jahvismo puro era ancora una conquista di là da venire. Con Salomone nasce e si sviluppa, intorno al palazzo reale da lui costruito, una **amministrazione piuttosto complessa** (cfr 1Re 4, 1-19). Altre caratteristiche del suo regno sono: l'istituzione di un sistema di tassazione (1Re 4, 7), l'attività edilizia (testimoniata dai ritrovamenti archeologici di Gerusalemme, Azor e Meghiddo), i commerci anche marittimi (cosa molto singolare in Israele). Gli ultimi anni del suo regno dovettero essere meno felici: il re è costretto a cedere venti villaggi nella regione della Galilea a Chiram re di Tiro per la fornitura di legname e oro per la costruzione del tempio (1Re 9, 10-14). Pressione fiscale e malcontento popolare causato dai lavori forzati (1Re 5, 13-16) accrescono le tensioni interne che sfoceranno, alla morte di Salomone, nella rivolta delle tribù del nord, guidate da Geroboamo (1Re 11, 26-40) e che porteranno alla divisione del regno. In epoca salomonica si cominciò a mettere per iscritto i più antichi testi biblici.

Caratteri della monarchia israelita

La monarchia, come accennato, si presenta come un fenomeno secondario ed è durata meno di un secolo come monarchia unita; il regno del nord ha resistito circa due secoli, quello del sud un secolo e mezzo, fino al 586 a. C. (significativamente, un testo retrospettivo come Dt 17, 14-20 prescrive non i doveri dei sudditi nei confronti del re ma solo quelli del re nei confronti dei sudditi). I caratteri della monarchia in Israele non sono molto diversi da quelli delle altre monarchie del vicino Oriente: la monarchia ha carattere sacrale, il re è scelto da Dio e ne è **l'Unto** (in ebraico **il Messia**). A differenza dei già citati Gdc 8, 22-23 e 1Sam 8-11, critici nei confronti della monarchia in sé, vale a dire come istituzione che non avrebbe dovuto esistere, il movimento profetico critica la monarchia solo in quanto si è allontanata dall'antico ideale religioso del re consacrato da Dio e servo di Dio. I testi antimonarchici della "storia deuteronomista" (da Dt a 2Re) molto probabilmente sono stati composti o riletti dopo il crollo del regno del nord, altri ancora dopo l'esilio babilonese che ha dimostrato il fallimento della monarchia. I due libri delle Cronache ("opera del Cronista"), composti dopo l'esilio, rileggono la storia della monarchia giudicando i vari re in base al fatto che essi hanno o non hanno «cercato il Signore», e la maggior parte di loro, eccettuati Davide, Ezechia, Giosia e, in parte Salomone, sono visti come

principale causa della rovina di Isarele. Dopo l'esilio l'ideologia monarchica non scompare, e infatti il Messia è visto come un re, figlio di Davide: Is 11 ("*Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici...*"): essendo Iesse il padre di Davide, Isaia profetizza un rifiorire della stirpe davidica, come d'altronde aveva promesso Dio stesso a Davide per mezzo di Natan); Mc 11, 9-10 ("*Osanna! Benedetto colui che viene nel nome del Signore! Benedetto il regno che viene, del nostro padre Davide!*"); Lc 19, 38 ("*Benedetto colui che viene, il re, nel nome del Signore*").

I due regni (931 a. C.) e loro fine

Alla morte di Salomone, quando **Roboamo**⁴², suo figlio, rifiuta di allentare la pressione fiscale sulle tribù del nord, esse, guidate da **Geroboamo**⁴³, personaggio che già in precedenza si era scontrato con Salomone (1Re 11, 26-43), si separano dalla tribù di Giuda, dando vita al regno del nord, o regno di Israele. 1Re 11, 14ss fa provenire la divisione da Dio stesso, offeso dall'idolatria che aveva caratterizzato gli ultimi anni di re Salomone, secondo le parole che il profeta Achia di Silo rivolge a Geroboamo: «...dice il Signore, Dio di Israele: Ecco, strapperò il regno dalla mano di Salomone e ne darò a te dieci tribù. **A lui rimarrà una tribù a causa di Davide, mio servo, e a causa di Gerusalemme, la città che ho scelto fra tutte le tribù di Israele**». Il regno del nord era più vasto di quello del sud e si estendeva sulla Samaria, la Galilea e parte della Transgiordania, comprendendo la "via del mare" che collega l'Egitto alla Siria. Tuttavia, la permanenza di nuclei cananei e l'influsso dei popoli confinanti rendeva la popolazione poco omogenea: ciò spiega l'istituzione, da parte di Geroboamo, di un culto parallelo a quello di Gerusalemme, influenzato notevolmente dai culti cananaici di Baal (1Re 12, 26-33: collocazione di due vitelli d'oro a Betel e a Dan, edificazione di templi sulle alture, istituzione di sacerdoti non appartenenti alla tribù di Levi) che saranno combattuti vigorosamente dai profeti Elia ed Eliseo.

Il regno del sud, molto più piccolo, era limitato alla regione montuosa della Giudea, ed era meno popolato e meno florido. Un continuo scontro tra i due regni (1Re 14, 30: «*Ci fu guerra continua fra Roboamo e Geroboamo*») caratterizza il loro primo quarantennio di vita, con una evidente instabilità politica nel regno del nord che, nei primi anni di Geroboamo, subì l'invasione del faraone Sheshonq I (Sisach), ricordata in una stele ritrovata a Karnak in Egitto. Con il re **Omri** (885-874) si ha nel regno del nord **il primo tentativo di fondare una dinastia**, e infatti negli annali di Assiria Israele è indicato come "Casa di Omri" (^{mat}*Hu-um-ri o Bît Hu-um-ri-a*); Omri è ricordato anche nella *Stele di Mesha* re dei Moabiti (IX sec.) per aver oppresso Moab per molti anni; nello stesso documento Mesha attesta però di aver vinto il figlio di Omri, ossia Acab (secondo 2Re 3, 5 Mesha si ribellò dopo la morte di Acab).

⁴² In ebr. *Rēḥab'ām*.

⁴³ In ebr. *Yārob'ām*.

Nell'VIII sec a. C. il re assiro Tiglat-Pilezer III, i cui guerrieri erano noti per la loro crudeltà, aveva esteso la sua potenza da Babilonia fino al Sinai. Attorno al 734-733 il regno del nord alleatosi con Rezin re di Damasco tentò una coalizione antiassira, alla quale venne chiesto di far parte anche ad Acaz re di Giuda. Egli rifiutò di intervenire, cosicché Rezin di Damasco e Pekach re di Israele tentarono di deporlo con la forza: si tratta della cosiddetta "**Guerra siro-efraimita**", sottofondo storico del celebre oracolo di Is 7. Acaz, rifiutando i consigli di Isaia, chiede aiuto proprio a Tiglat-Pilezer III offrendogli spontaneamente un tributo (2Re 16, 7-8: fatto ricordato in una iscrizione assira del 734 che nomina Acaz di Giuda). Il re assiro, dopo aver conquistato Damasco, ridusse Israele a stato vassallo insediandovi un re di suo gradimento, un certo Osea (2Re 17) che regnò per circa nove anni finché, per motivi a noi ignoti, non si ribellò a Salmanassar V, nuovo re assiro, tentando un'alleanza con l'Egitto. L'Assiria (corrispondente all'estrema regione settentrionale dell'odierno Iraq) rispose con durezza, e **sotto Sargon II, successore di Salmanassar, Samaria fu conquistata nel 722 a. C. dopo tre anni di assedio e gran parte delle persone (27.290 secondo un'iscrizione di Salmanassar) fu deportata in Assiria.** Il nord divenne così provincia assira, con nuovi abitanti non israeliti e con nuovi usi e costumi religiosi, ponendo le basi del successivo scisma samaritano. Per 2Re 17, 7-23 la causa principale del crollo del regno fu l'idolatria.

Nel VII sec. a. C. l'Assiria inizia un lento ma inesorabile **declino**, minacciata dalla **crescente potenza di Babilonia** e dalle incursioni di popoli seminomadi confinanti con l'ormai troppo vasto impero. Nel 612 i Babilonesi conquistano Ninive capitale dell'Assiria, episodio ricordato dal profeta Naum. Nel 597 **Nabucodonosor**⁴⁴ marcia su Gerusalemme in risposta a una ribellione del re di Giuda, Ioiachim (figlio del re Giosia), che muore durante l'assedio, mentre il figlio Ioiachin che si è arreso ai Babilonesi, viene esiliato a Babilonia, insieme a 8.000-10.000 persone, tra le quali anche il profeta Ezechiele. Nabucodonosor nomina un re di suo gradimento nella persona di Sedecia, un altro figlio di Giosia, che sarà l'ultimo re di Giuda. L'episodio è ricordato dalla *Cronaca babilonese* che colloca la presa di Gerusalemme nel settimo anno di Nabucodonosor, tra il 15 e il 16 marzo del 597 (cfr Ger 52, 28 e 2Re 24, 12 che colloca però l'episodio nell'ottavo anno del re). Sedecia si ribellò però per altre due volte a Nabucodonosor, il quale nel 587 assediò nuovamente Gerusalemme. Dopo due anni la città fu presa per fame, il re Sedecia accecato e condotto in catene a Babilonia e la famiglia massacrata (Ger 39, 1-10; 2Re 25, 1-7), mentre il tempio fu incendiato e gran parte della popolazione esiliata, benché la percentuale dei deportati fosse minore rispetto a quella messa in atto dagli Assiri. L'archeologia dimostra che molte città, come Lachis e Arad, furono completamente distrutte.

Nabucodonosor insediò una sorta di viceré, un nobile israelita di nome Godolia, il quale fu fatto assassinare da Ismaele, un israelita di stirpe reale che intendeva restaurare la monarchia. Le misure repressive prese da Babilonia (Ger 52, 30 sembra parlare di una terza deportazione di 745 persone) costrinsero i ribelli a fuggire in Egitto. Con la morte di Godolia la Giudea diventa una semplice provincia

⁴⁴ In ebr. *Nēbukadnešsar*.

dell'impero babilonese, pur non perdendo la sua fisionomia e avendo, almeno in un primo tempo, governatori ebrei. La maggior parte della popolazione era restata in patria e fu in grado di riempire gli spazi vuoti lasciati dai deportati. Anche nel tempio incendiato «un qualche culto deve essere rimasto, officiato da sacerdoti diversi da quelli di prima. Il libro di Geremia [Ger 41, 5] racconta che non molto dopo la distruzione fu fatto un pellegrinaggio al tempio da parte di ebrei. Dunque il tempio, che era stato incendiato, doveva essere stato riadattato al culto in qualche modo e continuava ad esercitare la sua funzione non solo religiosa ma anche sociale e politica di centro spirituale del popolo» (P. Sacchi).

§ 40 - Epoca persiana

Tra il 559 e il 539 la crescente potenza dei Medi minaccia Babilonia, finché nel 539 **Ciro**⁴⁵, re di Persia e di Media, sconfigge **Nabonedo**⁴⁶, ultimo re dell'impero neobabilonese, e ne abbatte il regno, **permettendo ai vari esuli presenti a Babilonia di rientrare in patria, di restaurare le proprie città e di mantenere e riprendere le proprie tradizioni religiose**: il cosiddetto *Cilindro di Ciro* (539 ca.) dichiara Ciro come re liberatore di Babilonia, che depone il babilonese Nabonedo, ripristina il culto di Marduk e consente ai molti popoli mesopotamici deportati in Babilonia di ritornare in patria. In questo documento, comunque, gli ebrei non vi sono menzionati, e ciò ha fatto dubitare della storicità dell'editto di Ciro (cfr Esd 1, 1ss), in seguito al quale un piccolo gruppo di esiliati rientra in patria, dopo il 538, sotto la guida di un certo Sheshbassar, forse membro della famiglia reale di Giuda: «è probabile che esso non sia mai stato promulgato, anche perché la stessa tradizione ebraica sembra indicare che il rientro degli esuli, o meglio di parte di essi, avvenne solo con l'avvento del regno di Dario I» (P. Sacchi).

Durante il regno di **Dario**⁴⁷ re di Persia (522-485), la Giudea diventa provincia imperiale governata da un funzionario di nomina regale, benché israelita, **Zorobabele**⁴⁸, un discendente di Davide. Nel 515 verrà consacrato il tempio ricostruito. **In quest'epoca nascono per i moltissimi Giudei lontani dal tempio le prime sinagoghe, luoghi di preghiera, di studio e di incontro.**

Con **Serse**⁴⁹ (486-465) successore di Dario, l'impero persiano entra in una fase di crisi: già Dario era uscito sconfitto dalla battaglia contro la Grecia (battaglia di Maratona) e dopo di lui anche Serse viene sconfitto a Salamina e a Platea.

In un periodo di alterne vicende per l'impero persiano si collocano i fatti narrati nei due libri biblici di Esdra e Neemia, epoca in cui il Pentateuco comincia ad assumere la forma definitiva e la *Tôrāh* e il culto diventano i pilastri intorno ai quali la nazione trova la sua unità.

⁴⁵ In pers. *Kūrush*.

⁴⁶ In accadico *Nabu-na'id*.

⁴⁷ In ant. pers. *Dārayavaush*.

⁴⁸ In ebr. *Zērubbabel*.

⁴⁹ In ant. pers. *Khshayārshā*.

§ 41 - Epoca ellenistica

Nel 333 **Alessandro Magno** distrugge l'impero persiano e nel 332, nell'invadere l'Egitto annette tutta la regione palestinese: **inizia l'epoca ellenistica**⁵⁰. Alessandro fu piuttosto tollerante verso Israele, riconoscendo l'autorità del sommo sacerdote e il diritto a regolarsi secondo la *Tôrāh*, considerata legge dello Stato. Alla morte di Alessandro (323 a. C.) finì, praticamente, il suo regno, diviso tra i suoi generali (i diàdoci, vale a dire i successori). Dopo un periodo di lotte, il governatore dell'Egitto, Tolomeo, della famiglia dei Lagidi, riesce a occupare la Giudea (312) strappandola alla famiglia dei Seleucidi. La Giudea resterà sotto i Tolomei per più di un secolo, periodo di pace e relativa prosperità.

Tra il 201 e il 200 Antioco III dei Seleucidi di Siria sottrasse a Tolomeo VI l'intera Giudea. Nel 189 entrato in conflitto con Roma fu sconfitto nella battaglia di Magnesia, subendo l'imposizione di condizioni molto pesanti che condizioneranno la futura politica del governo, ormai sull'orlo della bancarotta. Seleuco IV, che assunse il potere nel 187 a. C. avrebbe, addirittura, cercato di prelevare con la forza una certa quantità d'oro dalle casse del tempio di Gerusalemme, sacrilegio andato a vuoto in seguito a un miracoloso intervento divino (2Mac 3).

A Seleuco succede il fratello Antioco IV (187-163) che si impone il nome di Epifane (in greco: "rivelato") che nella letteratura apocalittica diventerà il simbolo stesso delle potenze del male (Dn 7, 25; 11, 36-39). In questo periodo a Gerusalemme un tale **Giàsone**, giudeo ellenizzato di famiglia sacerdotale, comprò dal re, bisognoso di fondi, la carica di sommo sacerdote, **dando vita a un deciso progresso di ellenizzazione che avrebbe dovuto portare all'abolizione della *Tôrāh* come legge dello Stato**. Molti sacerdoti seguirono le nuove mode, attratti dal fascino della cultura e dello stile di vita dei Greci (2Mac 4, 13-15). Tra il 169 e il 168 Antioco IV intraprese due campagne contro l'Egitto: al ritorno dalla prima campagna avrebbe attinto denaro dalle casse del tempio (1Mac 1, 21-24); ritornando dalla seconda, umiliato dai Romani, entrato in Gerusalemme ne saccheggia il tempio e al posto dell'altare degli olocausti ordina la costruzione di un altare a Zeus Olimpo (15 Dicembre 167 a. C.), ciò che Dn 9, 27 definisce «l'abominio della desolazione». Vengono prese precise misure contro il culto ebraico, la circoncisione e la celebrazione delle feste, sotto pena di morte (1Mac 1, 41-64).

Sotto Antioco IV scoppia la **rivolta dei Maccabei**, sette fratelli figli del sacerdote Mattatia, capeggiata da uno dei fratelli, Giuda detto "Maccabeo" (in ebraico: "martello"). Il gruppo familiare si inserisce all'interno dei cosiddetti *Hasidim* o Asidei, pii Giudei fedeli alle loro tradizioni religiose (cfr 1Mac 2, 42). Dopo varie campagne condotte con criteri di guerriglia, nel Dicembre del 164 a. C. Giuda Maccabeo riuscì a conquistare Gerusalemme, facendo riconsacrare il tempio profanato (1Mac 4, 36-61), evento ancor oggi ricordato dalla festa di *Hanukkah*, ossia

⁵⁰ Scolasticamente l'epoca ellenistica si fa cominciare dalla morte di Alessandro Magno (323 a. C.) e terminare con la battaglia di Azio con la quale Roma si assicurò il predominio sull'Egitto (31 a. C.).

della Dedicazione. Nello stesso anno Antioco IV muore e Giuda riesce a ottenere dal suo successore Antioco V Eupatore un editto di tolleranza.

Nel 160 Giuda Maccabeo fu ucciso in battaglia contro l'esercito di Bacchide, generale del nuovo re seleucida Demetrio, che mosse contro Gerusalemme approfittando delle lotte sorte all'interno della popolazione per la carica di sommo sacerdote.

A Giuda subentra il fratello Gionata che riesce a ottenere nel 152 a. C. la carica di sommo sacerdote e l'autonomia pressoché totale per la Giudea. Ucciso a tradimento dopo essere riuscito a concludere alleanze con Sparta e Roma (1Mac 12), gli succede il fratello Simone che riuscì a farsi riconoscere dal re seleucida Demetrio II come "sommo sacerdote, governatore e generale dei Giudei", allontanando definitivamente i seleucidi dalla Giudea, che diventò, di fatto, uno stato indipendente. Con la morte di Simone, assassinato da un suo parente termina il primo libro dei Maccabei.

A Simone successe il figlio **Giovanni Ircano I (134-104), fondatore della prima dinastia regale (dinastia asmonea) dopo l'esilio babilonese**, il quale dimostrerà che l'ideale dei Maccabei è morto e che la nuova monarchia si è trasformata in uno strumento di oppressione e dominio. **In questo periodo nascono i gruppi dei farisei e dei sadducei**, critici verso Giovanni Ircano, accusato di comportarsi in maniera tirannica e di aver tradito gli ideali maccabaici, a pro di atteggiamenti di tipo ellenizzante.

A Giovanni Ircano successe il figlio Aristobulo (104-103) che si autoimpose il nome di re dopo aver fatto assassinare sua madre e suo fratello. Gli successe un altro fratello, Alessandro Ianneo (103-76) sotto il quale la dinastia raggiunge il suo massimo splendore. Per contrastare i farisei, critici verso la dinastia, ne fece crocifiggere centinaia intorno alle mura di Gerusalemme. Gli successe la vedova Alessandra Salome (76-67) che riuscì a riconciliarsi con i farisei e a dare al regno un breve periodo di pace. Alla sua morte il conflitto tra i due figli Ircano II (sommo sacerdote) e Aristobulo II (erede al trono) arriva a un punto tale che Ircano II preferisce chiedere l'aiuto di Roma.

Nel 63 a. C. **Pompeo** («il primo dei romani a domare i giudei», secondo Tacito [*Historiae*, 5, 9]) entra come arbitro a Gerusalemme, dopo tre mesi di assedio, facendo imprigionare e condurre a Roma Aristobulo e concedendo a Ircano II la carica di sommo sacerdote, ma riducendo la Giudea a uno stato vassallo di Roma. Al regno asmoneo viene tolta la Samaria e la Decapoli (ossia le città ellenizzate della Transgiordania).

§ 42 - Epoca romana

Gruppi e movimenti religiosi

- **Sadducei**: costituivano un partito formato dall'aristocrazia sacerdotale. Rifiutavano la tradizione orale e le nuove concezioni teologiche accolte dai farisei, come la

risurrezione e l'angelologia (cfr Mc 12, 18-27; At 23, 8). In campo politico cercarono sempre l'accordo con chi deteneva il potere (Erode, Romani). Dopo la distruzione di Gerusalemme nel 70 scomparvero dalla scena, anche perché non godevano grande stima presso il popolo. Traevano il nome, forse, da Sadoq, sommo sacerdote in epoca salomonica (1Re 1, 34ss; Ez 44, 15ss), la cui famiglia ebbe una parte importante nella rinascita religiosa dopo l'esilio.

- **Farisei:** nati, probabilmente, in epoca maccabaica, comprendevano laici di estrazione medio-alta. Molto pii, cercavano di santificare alla luce della *Tôrāh* ogni aspetto della vita. In pratica, estendevano a tutti i doveri prescritti ai soli sacerdoti, intendendo tutto Israele come "popolo sacerdotale". Molto aperti dal punto di vista dottrinale, accoglievano posizioni teologiche avanzate, in contrasto con i sadducei. Il NT è eccessivamente severo nei loro confronti perché ne fa quasi l'emblema del formalismo religioso; sappiamo invece dalle fonti che la loro religiosità era pura, autentica, sentita. Dopo la terza guerra giudaica i farisei resteranno l'unica guida spirituale del popolo, gettando le basi del giudaismo attuale. Il nome deriva dall'ebraico *perushim*, vale a dire "i separati".

- **Zeloti e Sicari:** benché tendenze zelote (ossia determinate dallo zelo per la Legge) fossero già presenti ai tempi di Cristo, gli zeloti nascono, storicamente, solo al momento della prima rivolta giudaica, nel 66, come gruppo nazionalista antiromano. Al loro fianco si colloca il movimento dei Sicari (dalla *sica* un piccolo pugnale che usavano per i loro attentati), feroci nemici dei Romani, ma anche dei farisei e sadducei, accusati di neutralità o collaborazionismo.

- **Esseni:** ricordati da Giuseppe Flavio, Plinio il Vecchio e Filone di Alessandria, sono un gruppo di asceti che vivevano in comunità isolate, con un severo stile di vita, una grande attenzione alla *Tôrāh* e attuando la pratica, singolare per Israele, del celibato. Forse a Qumran, la località sulla sponda nord-occidentale del Mar Morto, viveva una comunità essena, separatasi dal giudaismo ufficiale già in epoca maccabaica. Notevoli affinità verbali esistono tra i testi scoperti a Qumran (dal 1947 in avanti) e quelli del Nuovo Testamento.

- **Gli scribi:** nati in epoca ellenistica per reagire al diffondersi della cultura greca, erano sia laici sia sacerdoti, il cui compito principale era l'interpretazione e l'insegnamento della *Tôrāh*. Vere guide spirituali del popolo, ci si rivolgeva loro col titolo di *Rabbi* ("Mio signore"). Famosi scribi sono Hillel, Shammai e Gamaliele, maestro di San Paolo (At 22, 3). Dall'insegnamento degli scribi nasceranno testi come la Mishnah e il Talmud, oltre ai commenti alla Scrittura, i quali regolano ancora oggi la vita degli ebrei credenti.

Dalla conquista romana alla terza guerra giudaica (135 d. C.)

In questi anni la storia della Giudea è strettamente legata alle vicende di Roma e in particolare alla lotta tra Pompeo e Cesare, e, dopo la morte di quest'ultimo nel 44 a. C., a quella tra Ottaviano e Antonio.

Erode il Grande, figlio di Antipatro governatore dell'Idumea sotto Ircano II, si legò ad Antonio, ottenendo nel 37 a. C. la nomina a re dei Giudei. Dopo la sconfitta di Antonio ad Azio (31 a. C.), si sottomise ad Ottaviano che lo confermò nella regalità, concedendogli anche ampliamenti territoriali. Tiranno diffidente e forse psicopatico, pronto a sopprimere chiunque gli facesse ombra (la moglie Mariamne, i figli Alessandro e Aristobulo e, più tardi, Antipatro), favorì notevolmente il processo di ellenizzazione, con grave scandalo dei Giudei osservanti, ma nello stesso tempo cercò di apparire come un benefattore della nazione. Fece infatti ingrandire il tempio, i cui monumentali lavori termineranno soltanto nel 63 d. C., e intraprese un ambizioso programma di opere pubbliche (ricostruzione di Samaria, fondazione di Cesarea Marittima, fortezze di Betlemme, Macheronte, Masada, fortezza Antonia a Gerusalemme...). Due o tre anni prima della sua morte (4 a. C.) si colloca la nascita di Gesù.

Alla morte di Erode il Grande, secondo il suo testamento, il regno fu diviso tra i tre figli superstiti: **Archelao, Filippo ed Erode Antipa**.

Archelao ereditò il titolo di *re della Giudea* ma il suo carattere duro e dispotico (cfr Mt 2, 22) provocò ben presto l'intervento di Roma, che lo esiliò in Gallia nel 6 d. C., riducendo la Giudea a una parte della provincia romana di Siria, sotto l'amministrazione di un **procuratore** residente a Cesarea Marittima (il più noto è Ponzio Pilato, la cui esistenza è attestata da una lapide ritrovata nel 1961 a Cesarea Marittima, nella quale il titolo di Pilato è *Praefectus Iudaeae*).

Filippo (4 a. C.-34 d. C.) ricevette la regione a nord-est del lago di Tiberiade. Benché di tendenze filo-ellenistiche, fu il migliore dei suoi fratelli. La sua capitale Betsaida Iulia, e la città di Cesarea di Filippo sono ricordate nei vangeli.

Erode Antipa (4 a. C.-39 d. C.) fu tetrarca della Galilea ove costruì la capitale Tiberiade, in onore dell'imperatore Tiberio. Indolente, amante del lusso e tirannico, fu il responsabile della morte di Giovanni Battista. Finirà esiliato dall'imperatore Caligola a Lione. Lo stesso Caligola aveva nominato, alla morte di Filippo, un nipote di Erode il Grande, Erode Agrippa I, il quale, dopo l'esilio di Erode Antipa, ricevette anche la Galilea e, in seguito, la Giudea, sì da ricostruire il regno di Erode il Grande. Fece uccidere l'apostolo Giacomo il Minore (At 12, 1-2). Alla sua morte la Giudea tornò di nuovo a essere provincia romana; il solo territorio di Filippo venne concesso al figlio Erode Agrippa II (At 25, 23ss), mentre i vari procuratori romani ripresero la loro opera di repressione e rapacità, mentre per la gente l'oppressione romana si faceva sempre più intollerabile.

Il comportamento duro e provocatorio del procuratore **Gessio Floro** provocò, nel maggio del 66 d. C. una sommossa che si trasformò ben presto in una guerra di liberazione contro i Romani (*prima guerra giudaica*), capeggiata dal partito zelota che, diviso al suo interno, non riuscì a sfruttare i successi militari che, pure, aveva riportato in tutto il paese. Quando Vespasiano nel 69 fu eletto imperatore, il figlio **Tito** prese il comando dell'esercito e nella primavera del 70 pose l'assedio a Gerusalemme, ben presto ridotta alla fame. Nel mese di Luglio Tito riuscì a entrare nella città che fu saccheggiata e incendiata, mentre la popolazione fu massacrata o ridotta in schiavitù. Il **tempio** fu interamente distrutto dalle fiamme. Il 15 del mese di

Xanthico (mese di marzo) dell'anno 73, giorno dopo la Pasqua, cadde anche la **fortezza di Masada** sulle rive del Mar Morto, nella quale, secondo Giuseppe Flavio (*Bellum Judaicum* VII, 9, 1) si erano asserragliati più di 900 tra sicari, uomini, donne e bambini, sotto il comando di Eleazar ben-Yair, capo dei sicari (*Bellum Judaicum* VII, 8, 1). Incitati da un animato discorso di Eleazar, essi preferirono uccidersi piuttosto che cadere in mano romana, dopo due anni di assedio. Le vittime furono 960. Si salvarono due donne e cinque bambini, che si erano nascosti nei cunicoli sotterranei che trasportavano l'acqua potabile. Furono proprio le due donne a spiegare ai romani tutti i particolari dell'accaduto. Recentemente, però, lo studioso ebreo Nachman Ben-Yehuda⁵¹ ha messo in dubbio l'attendibilità del racconto di Giuseppe Flavio, ridimensionando tanto la figura di Eleazar ben-Yair (visto come una sorta di terrorista integralista ante litteram, capace di atrocità come quella di massacrare l'intero villaggio di Ein-Gedi, che ospitava una comunità ebraica colpevole di poco odio nei confronti di Roma), quanto i dati riportati da Giuseppe Flavio a proposito dell'occupazione romana, che sarebbe durata non più di un mese, e non tre anni come comunemente si riteneva.

Tra il 115 e il 117, mentre l'imperatore Traiano era impegnato a respingere la minaccia dei Parti, scoppiò la **seconda guerra giudaica** (detta anche **Guerra di Kitos**)⁵², che coinvolse le comunità ebraiche stanziate in Egitto, Cirenaica, Cipro e Mesopotamia, istigate da rivoltosi scampati alla catastrofe del 70 d.C. Alcune frange delle comunità ebraiche si scontrarono in modo violentissimo con le popolazioni grecofone, accusate di essere fedeli a Roma. Traiano represses questi focolai di insurrezione con estremo rigore. **Praticamente, scomparvero le comunità ebraiche d'Egitto.** Di questa insurrezione parlano Eusebio di Cesarea⁵³ e Cassio Dione⁵⁴.

La **terza guerra giudaica** si svolse tra il 132 e il 135, in Palestina. Intorno al 130 d. C., quando l'imperatore Adriano decise di trasformare Gerusalemme in città romana dedicata a Giove capitolino, un certo **Simone**, uno zelota chiamato, nelle fonti cristiane, **Bar Kōkhēbā'** (in aramaico "figlio della Stella", con riferimento all'oracolo messianico di Nm 24, 17), e in quelle giudaiche Bar Kōzibhā' (forse dal nome paterno, o dal luogo di origine), interpretato poi, a motivo del disastroso fallimento della sua impresa, come Bar Kōzēbhā' ("figlio della menzogna"), si pose a capo della nuova rivolta, scoppiata due anni più tardi, autonominandosi Messia, principe d'Israele e poi re dei Giudei. Secondo le testimonianze di San Giustino (*I Apol.* I, 31: PG 6, 376-377) e di Eusebio di Cesarea (*Chronicon*, II: PG 19, 558), egli infierì crudelmente contro i cristiani che si rifiutavano di riconoscerlo come Messia. Anche in questo caso, dopo iniziali e travolgenti successi la rivolta fu stroncata nel sangue dalle legioni romane, a Bethar (oggi Bittir, a 12 km da Gerusalemme) nel 135: secondo Cassio Dione perirono 580 mila ebrei. Nella città trovò la morte anche Bar

⁵¹ Autore di importanti studi su Masada, tra cui *The Masada Myth. Collective Memory and Mythmaking in Israel*, Madison 1995

⁵² Alcuni manuali non la chiamano così, considerandola come semplice rivolta, e quindi parlano solo di due guerre giudaiche. Il nome "Kitos" è forse una corruzione del latino *Quietus*: Lusio Quieto infatti era il governatore della Giudea.

⁵³ *H.E.* IV 2.

⁵⁴ *Storia Romana* LXVIII 32.

Kōkhěbā' . Gerusalemme divenne definitivamente colonia romana con il nome di *Aelia Capitolina* e ne fu proibito l'accesso ai Giudei, che si trovarono, così, stranieri nella loro patria. Il giudaismo, tuttavia, continuò a svilupparsi, sopravvivendo anche a questa nuova catastrofe e stringendosi sempre più alla Tôrāh e alla fede in JHWH.

Indice

Nozioni preliminari	2
Trattato dell'Ispirazione	4
L'Inerranza	25
Trattato del Testo	27
Trattato del canone	62
Cenni di Ermeneutica	85
Geografia della Palestina	92
Cenni di Storia Biblica	96