

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

«E fu per la mia bocca
dolce come il miele» (Ez 3,3)
IL TESTO BIBLICO
IN TENSIONE
TRA FISSITÀ CANONICA
E MOBILITÀ STORICA

ATTI DELL'XI CONVEGNO DI STUDI VETEROTESTAMENTARI
(TORREGLIA, 6-8 SETTEMBRE 1999)

a cura di
Silvio Barbaglia

don Silvio Barbaglia

EDB/RS

RS
B

Ricerche Storico Bibliche
Pubblicazione semestrale
a cura
dell'Associazione Biblica
Italiana (A.B.I.)
* Centro Editoriale
Dehoniano
ANNO XIII - N. 1
Gennaio-Giugno 2001

Abbonamento annuo (2001):
ITALIA
L. 71.000 - € 36,67
Europa
L. 88.000 - € 45,45
Resto del mondo
L. 93.000 - € 48,03
UNA COPIA:
L. 48.000
NUMERO UNICO:
L. 78.000

Versamento
sul c.c.p. 264408
intestato al
Centro Editoriale
Dehoniano - Bologna

Editore:
Centro editoriale
dehoniano spa
via Nosadella, 6
40123 Bologna
Direzione:
Tel. 051/33.03.01
Ann. ne
e Ufficio abbonamenti:
Tel. 051/4290077
Registrazione
del Tribunale di Bologna
n. 5675 del 05.01.1989

Il semestrale
Ricerche Storico Bibliche
raccolge
gli Atti
dei Convegni di studio
sull'Antico
e sul Nuovo Testamento
organizzati
dall'Associazione Biblica
Italiana.
Raccolge
anche gli Atti
delle Settimane Bibliche
dei professori
dell'Associazione,
finora pubblicati
in una collana a parte.
Il semestrale
Ricerche Storico Bibliche
sostituisce dunque
tale collana dell'ABI.

Comitato Direttivo:

Presidente dell'ABI
FRANCESCO MOSETTO

Direttore
RINALDO FABRIS

Direttore Responsabile
ALFIO FILIPPI

Segretario di Redazione
ROBERTO MELA

munque riconoscere che tale attaccamento — globalmente considerato — non è stato ottusamente chiuso alle ragioni dello studio e dell'indagine critica. I dogmatismi più deleteri, oso dire, non provengono dal mondo delle appartenenze religiose, ma da quello che si dice laico.⁵⁶

In un articolo di qualche anno fa⁵⁷ B. Chiesa esprimeva l'opinione che la critica testuale biblica oggi⁵⁸ è assurda e rifiuta di fare uso della ragione. Spero che gli argomenti esposti nella presente relazione valgano a dimostrare almeno che la realtà non può essere rappresentata in termini così brutalmente semplificatori.

⁵⁶ Così si esprimeva nel 1984 G. GARBINI: «Le cose accennano a cambiare, specialmente in Italia, la cui storia religiosa e culturale ha fortunatamente impedito finora il formarsi di quel fanatico attaccamento alla Bibbia che caratterizza i paesi protestanti e dove è possibile incontrare qualche ebraista non troppo condizionato da preoccupazioni nazionalistiche o confessionali. È vero però che il Concilio Vaticano II anche da noi ha aperto la strada al culto della Bibbia: ora si tratta di una gara contro il tempo tra filologi e carismatici» («Linguistica e filologia semitica», in G. BOLOGNESI - V. PISANI, a cura di, *Linguistica e filologia. Atti del VII convegno internazionale di linguisti*, Brescia 1987, 162). Garbini non sembra contemplare la possibilità di un attaccamento alla Bibbia che non sia fanatico. Ciò non gli impedisce beninteso di frequentare i raduni dei biblisti italiani, presumibilmente per combattervi la diffusione di fenomeni carismatici.

⁵⁷ B. CHIESA, «Some Remarks on Textual Criticism and the Editing of Hebrew Texts», in *Manuscripts of the Middle East* 6(1992), 138-144.

⁵⁸ Il riferimento è alla posizione di D. Barthélemy.

SILVIO BARBAGLIA

La rilevanza ermeneutica delle disposizioni canoniche dei testi nelle sacre Scritture. Metodo ed esemplificazioni

I. INTRODUZIONE

Il presente contributo corrisponde solo parzialmente alla relazione orale esposta all'interno dell'XI Convegno di studi veterotestamentari. In quell'occasione si era tentato di offrire un quadro generale della rilevanza del tema, nella chiarificazione delle problematiche di ordine critico e metodologico e degli aspetti di documentazione esplicita atti ad avvalorare la tesi di fondo che caratterizzava la struttura dell'intero intervento. Ci riserviamo di pubblicare in altra sede l'itinerario completo della riflessione, offrendo qui di seguito gli elementi chiave che aiutino a percepire la struttura della problematica dibattuta e a intuire gli esiti della ricerca stessa.

Divideremo, pertanto, l'esposizione in due parti: la *prima*, di carattere metodologico, avrà la finalità di accompagnare il lettore nella focalizzazione precisa dell'oggetto della trattazione; in sintesi: alcuni contributi per la costituzione critica di un «atto di lettura delle sacre Scritture». La *seconda*, di carattere esemplificativo e documentario, vorrà rivolgere la propria attenzione nel far emergere un'intenzionalità presupposta e applicata all'atto di lettura delle Scritture nel contesto patristico dei primi secoli della nostra era. L'esemplificazione, ristretta a una sola sezione dell'*Adversus Haereses* di Ireneo di Lione, sebbene ampiamente conosciuta come il «Vangelo tetramorfo», mostrerà probabilmente elementi inediti in quanto collocata al servizio della documentazione della tesi generale del presente contributo. Nel contesto di un Convegno sull'AT, la seconda parte dello scritto parrebbe «fuori tema», poiché rivolta a una problematica tipica della storia del canone del NT; essa, invece, vuole rappresentare una delle sfide più importanti che emergeranno nelle pagine successive, quella, cioè, di superare, tra le tante divisioni dei campi della ricerca, la stessa partizione fondamentale tra Antico e Nuovo Testamento.

II. LA RIFLESSIONE METODOLOGICA: ALLA RICERCA DELL'OGGETTO E DELLA SUA COLLOCAZIONE

Il contesto globale entro il quale si colloca l'oggetto specifico della presente trattazione è quello di una «istruzione metodologica dell'atto di lettura delle sacre Scritture». L'espressione indica che esiste un «leggere» e un «leggere istruito»: se il primo è potenzialmente sempre presente in ogni atto di lettura, laddove vi siano almeno le condizioni minime della comprensione (decodificazione della lingua, condivisione di alcune conoscenze, comprensione sufficiente del senso complessivo...), il secondo richiede un accompagnamento, un'iniziazione a un «atto di lettura»¹ qualificato. L'ermeneutica delle sacre Scritture, l'esegesi biblica, la storia dell'esegesi, la critica testuale, la storia della formazione dei testi sacri e l'ermeneutica ecclesiale rappresentano solo alcune delle discipline che interagiscono con il lettore per innalzare la competenza e abilitarlo a un «atto di lettura istruito». Ogni disciplina, in base al proprio statuto, offre elementi utili per precisare, facilitare e approfondire la relazione di senso che nasce tra il lettore-ascoltatore (singolo o comunitario) e il testo biblico.

Nel corso della genesi e dello sviluppo delle scienze bibliche lungo questi ultimi tre secoli il progetto di «lettore ideale» appare conteso tra due fronti, quello cosiddetto «confessionale», da una parte, e quello «scientifico», dall'altra; entrambi avanzano precise credenziali, quali tratti appartenenti, in radice, allo stesso testo biblico. Una lettura, quindi, «spirituale» per un testo «ispirato» e una lettura «scientifica» per un testo letterario nato e cresciuto nella «storia».² La prima è percepita sovente

¹ Assumiamo l'espressione «atto di lettura» dall'opera di W. Iser, *Der Akt des Lesens. Ästhetische Wirkungstheorie* (München 1976) (tr. ingl.: *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore 1978; tr. it.: *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica*, Bologna 1987). L'opera è finalizzata a spostare l'attenzione dalla *Rezeptionstheorie* (teoria della ricezione), tipica della Scuola di Costanza, alla *Wirkungstheorie* (teoria della risposta estetica). L'utilizzazione dell'espressione da parte nostra non comporta necessariamente l'assunzione della semantica dell'espressione proposta dall'autore che con quell'opera l'ha circoscritta e resa famosa. A scanso di equivoci, dichiariamo subito di non appartenere alla linea del «Reader-Response-Criticism», inteso come investimento teorico eccessivo sulla figura del *lettore*. Certo nel «Reader-Response-Criticism» la dimensione della lettura rimane centrale, ma fondamentalmente osservata dalla prospettiva innovatrice e creatrice del soggetto leggitte. Lo studio degli effetti prodotti dall'atto di lettura sul lettore, nel «Reader-Response-Criticism» non è normalmente preceduto da uno analogo che individui nel testo i segnali istruttivi per il percorso della lettura. Mentre questo approccio appartiene e deriva fondamentalmente da un'«estetica letteraria», l'altro, più attento ai segnali «oggettivi» emergenti dalla configurazione testuale, è compreso, per lo più, in una «retorica letteraria», intesa quale arte dell'articolazione di strategie di composizione del senso: la nostra posizione si muoverà prevalentemente in questa seconda direzione.

² Come esempio, ricordiamo il dibattito su questi temi che all'inizio degli anni '90 vide la pubblicazione di un testo prestigioso: I. DE LA POTTERIE – J. RATZINGER – G. COLOMBO – E. BIANCHI, *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato (AL) 1991. Il libro nel-

dalla seconda come prodotto tipico dell'arbitrarietà della comunità credente, difficilmente estendibile e condivisibile oltre i confini confessionali, la seconda è percepita dalla prima come incapace di attingere al nucleo profondo della Parola che attraversa le contingenze della storia in quanto Parola divina rivelata. Nonostante i notevoli sforzi di distinguere i campi di competenza o i tentativi di reciproche ingerenze o sudditanze ci pare che sia nella teoria come nella pratica permanga ancora oggi una radicale irriducibilità dei due approcci in molti settori della ricerca biblica. Le riflessioni che seguiranno terranno sullo sfondo le coordinate di questo dibattito, poiché, non solo non potranno ignorarlo, anzi, diverrà indispensabile assumere una precisa presa di posizione: il problema è molto complesso, in quanto ogni disciplina interessata alla costituzione o alla ricostruzione del senso di un testo biblico (e non solo) elabora dei criteri propri e specifici per l'atto di lettura.

Prima ancora di impegnarsi attorno alle modalità concrete da applicare per la lettura del testo biblico (come si legge un testo biblico?), ci sembra indispensabile riportare l'attenzione a monte, alla definizione e alla delimitazione dell'oggetto stesso dell'analisi: «quale testo per quale lettura?». Attorno a questo interrogativo il presente contributo ruoterà e ritornerà. Infatti, anticipando alcune conclusioni, la definizione e l'interpretazione dell'oggetto testuale dipendono direttamente da una precisa teoria letteraria, implicita o esplicita, presupposta o enunciata dalle varie discipline interessate al senso di un testo. I presupposti ermeneutici delle varie discipline, infatti, giocano un ruolo importantissimo sui procedimenti di analisi e sugli stessi risultati.

Per rendere perspicuo il senso di queste brevi annotazioni vogliamo presentare alcune riflessioni critiche maturate a confronto con due ambiti della ricerca biblica, aventi in comune il riferimento allo stesso testo biblico, sebbene metodologicamente operanti in campi separati e, sovente, agli antipodi. La *prima*, la «critica testuale», tradizionalmente concentrata su «micro-testi», avente come campo di analisi principalmente il movimento delle varianti testuali per emendare e restituire un testo, il più vicino all'ipotetico «originale», punto di partenza pratico per ogni atto esegetico. La *seconda*, la «teologia biblica», rivolta invece al «macro-testo»³ biblico nella sua unitarietà, per lo più operante nei campi tradizionalmente distinti dell'Antico e del Nuovo Testamento.

l'insieme pone il problema ma non pare all'altezza di poter risolvere le questioni fondamentali legate a una teoria dell'opera letteraria tipica del libro biblico.

³ Useremo più volte le categorie di «micro-» e «macro-testo»: esse non identificano un testo biblico preciso, bensì definiscono una relazione ermeneutica concentrata sulla struttura della parola, della frase e del discorso (ambito del «micro-testo») o su quella della relazione tra libri, tra *corpora*, tra AT e NT (ambito del «macro-testo»). Possiamo parlare di «macro-testo», come vedremo, nel considerare la realtà dei quattro Vangeli, quale entità testuale a sé stante, oppure della relazione tra la Prima e la Seconda Scrittura, ecc. La semantica precisa della terminologia emergerà di volta in volta dal contesto in cui i termini vengono utilizzati.

L'accostamento potrebbe apparire assurdo se viene valutato dalla prospettiva di una mentalità diffusa, tipica delle competenze settoriali, mentre può assumere la sua rilevanza in virtù del fatto stesso che la specializzazione — in un ambito specifico — non sempre produce maggiore chiarezza e fondatezza di conclusioni, anzi, a volte è causa prima di miopia scientifica. Così commentava G. Pasquali nel constatare l'ignoranza presso i filologi classici del contributo del Lachmann alla critica testuale del NT:

«Ora come mai la prefazione al Nuovo Testamento (del Lachmann), tanto più ricca di quella al Lucrezio, è rimasta ignota ai filologi sino, si può dire, a oggi? La colpa di questa ignoranza è, credo, tutta della specializzazione. La metà del secolo XIX fu il tempo dei classicisti puri e dei latinisti puri: chi si occupava di Catullo, sdegnava di leggere e studiare il Nuovo Testamento. E d'altra parte i teologi, anche quelli protestanti, non avevano interesse per le quisquiglie della storia dei testi. Tutto questo è una prova di più che nella filologia la specializzazione non può che nuocere».⁴

A circa mezzo secolo di distanza, la critica constatazione del Pasquali può essere estesa non solo tra gli specialisti di corpi letterari distinti operanti nella stessa disciplina (per il Pasquali, classicisti e neotestamentaristi/ teologi) ma, a motivo dello sviluppo delle ricerche, tra gli stessi studiosi del testo biblico. Infatti, la distinzione classica tra «critica alta» e «critica bassa», concepita come processo metodologico unitario che muove dalla critica testuale in direzione delle metodologie esegetiche (diacroniche e, da qualche decennio, anche sincroniche), oggi si costituisce come partizione netta tra due universi di competenze. La critica testuale è divenuta sempre più appannaggio di pochi centri di ricerca, l'esegeta non va oltre l'edizione critica o diplomatica del testo biblico, risultato del lavoro prodotto dallo specialista; d'altro canto, il critico testuale, di norma, non si interessa dei risultati dell'esegesi.⁵ La costellazione metodologica di ogni disciplina appare sempre più fondata su criteri autonomi e sempre meno dipendente da influenze esterne. Tutti gli approcci cosiddetti «teologici» o «spirituali» al testo biblico sono recepiti come realtà «altra ed estranea» da parte di una certa sensibilità esegetica; ogni riflessione sulla rilevanza del «canone» come storia ed ermeneutica testuale è relegata a problematica tipicamente teologica; un'«esegesi canonica» appare un ibrido tra «confessionalità» e «scientificità»; il trattato

⁴ G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1962, 8.

⁵ «L'ordine logico delle fasi dello studio di un libro biblico dovrebbe passare prima attraverso la costituzione dell'originale, effettuata con metodo filologico, e solo in questo testo spingersi alla ricerca degli "elementi originari". Di fatto, la "critica alta" tende a procedere senza tener troppo conto della prima essenziale fase, e ciò non rende un buon servizio agli studi biblici» (P.G. BORBONE, «La critica del testo e l'Antico Testamento ebraico: A proposito di un libro recente», in *RSRL* 30[1984], 273).

sull'ispirazione dei testi biblici da decenni è in crisi e, anche su questo, regna il silenzio.

Le valutazioni qui espresse non possono essere assolutizzate, ci manca anche la documentazione per dimostrare con evidenza che l'intero lavoro delle scienze bibliche sia segnato da questo disagio, ma ci pare che, complessivamente, tale sia il clima culturale che si respira nel mondo della ricerca biblica. Accanto all'inveterata separazione tra «scienze bibliche» e «teologia», le prime con pretesa oggettivante, la seconda con riferimento ecclesiale confessante, si sono così aggiunte ulteriori distinzioni e separazioni tra le varie discipline. In questo senso, le due esemplificazioni che seguiranno potranno contribuire a meglio chiarire i presupposti che sono in atto dietro la scena delle operazioni critiche.

1) La «critica textus» e la definizione del suo oggetto testuale

Diversi sono gli aspetti problematici in seno alla costituzione e alle operazioni della critica testuale biblica. Potremmo anche affermare che non esiste una «critica testuale biblica», ma, a motivo della genesi e dello sviluppo, solo una critica testuale dell'AT e una del NT. Mentre però, in esegesi, a questa distinzione non corrisponde una diversa scuola di pensiero metodologica relativa alla comprensione globale del testo, nella critica testuale è possibile individuare una netta differenza tra la comprensione applicata al testo ebraico dell'AT, rispetto a quella del greco del NT. Con sintetica chiarezza P.G. Borbone così si esprimeva nel 1984 in una precisa recensione al primo volume della *Critique textuelle de l'Ancien Testament (CTAT)* curata da D. Barthélemy:

«Il Nuovo Testamento è studiato e letto in edizioni critiche, condotte con metodo filologico; anzi, si può dire che proprio l'approfondimento dei problemi relativi all'edizione dei testi neotestamentari ha promosso in maniera determinante lo sviluppo del metodo della filologia classica. Diversa è invece la situazione dell'AT: mentre esistono edizioni critiche delle tradizioni greca e latina (i LXX e la Vulgata), ed il "Peshitta Institute" di Leida sta lavorando ad un'edizione della tradizione siriana che, se proprio non si può dir "critica" in senso tecnico, è un importante passo avanti rispetto alla situazione precedente, per il testo ebraico ci si accontenta di stampare un *textus receptus*».⁶

La pubblicazione di un'edizione critica di un testo completo (ebraico, greco, latino, siriano, ecc.) è l'operazione per eccellenza più alta e complessa della critica testuale e, nel contempo, il contesto più significativo per valutare i presupposti ermeneutici che guidano i singoli procedimenti metodologici applicati alle parole, ai versetti, alle pericopi. Se l'ambito di applicazione della critica testuale è regolarmente quello del

⁶ BORBONE, «La critica del testo», 251.

«micro-testo», l'esito ultimo di questo lavoro, progressivamente raggiunto, è l'intero testo, nella pubblicazione di un'edizione critica (cf. il NT o le versioni antiche) oppure diplomatica (cf. il testo ebraico). Gli esiti distinti scaturiti dalle due diverse vicende di critica testuale rimandano essenzialmente a scelte di campo differenti, a teorie testuali probabilmente tra loro irriducibili.

Richiamiamo sinteticamente le posizioni più attestate nei dibattiti metodologici in seno alle rispettive critiche testuali dell'AT e del NT. Dal bilancio di quelle potrà scaturire il tipo di atteggiamento critico tenuto dalla stessa disciplina in relazione all'oggetto testuale. Il problema, come vedremo, riprende la nostra questione iniziale: «un atto di lettura per quale testo?».

A) La critica testuale dell'AT

Tra i contributi più vivaci per il dibattito metodologico relativo all'ecdotica veterotestamentaria vanno segnalati anzitutto quelli della scuola italiana,⁷ in aperta dialettica sia con la scuola israeliana, in partico-

⁷ Ricordiamo **Paolo Sacchi** al quale dobbiamo un ringraziamento per una serie di preziose indicazioni (P. SACCHI, *Alle origini del Nuovo Testamento. Saggio per la storia della tradizione e la critica del testo*, Firenze 1956; ID., «Il rotolo A di Isaia: Problemi di storia del testo», in *Atti dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria»* 30[1965], 31-111; ID., «Rassegna di studi di storia del testo del Vecchio Testamento ebraico», in *RSRL* 2/1[1966], 257-324; ID., «La famiglia alessandrina dei manoscritti neotestamentari: A proposito di un libro recente», in *RSRL* 3[1967], 252-267; ID., «Note critiche e filologiche: Varietà grafiche nei manoscritti neotestamentari», in *La parola del passato* 120[1968], 211-220; ID., «Per un'edizione critica dell'Antico Testamento», in *OrAnt* 9[1970], 221-233; ID., «Metodi e problemi di filologia veterotestamentaria», in *La parola del passato* 151[1973], 237-270; ID., «Analisi quantitativa della tradizione del testo ebraico della Bibbia secondo le collazioni del De Rossi», in *OrAnt* 12[1973], 1-14; ID., «La Bibbia Hebraica Stuttgartensia e i recenti studi di critica del testo dell'Antico Testamento Ebraico», in *Henoch* 2[1980], 201-211; ID., «Il Cantico dei cantici: Riflessioni sulla recente edizione di Giovanni Garbini», in *Henoch* 15[1993], 291-298; ID., «In difesa di De Rossi», in *RivB* 41[1993], 459-462; **Bruno Chiesa** (cf. le rassegne di studi sul testo ebraico pubblicate nella rivista *Henoch*: 2[1980], 212-220; 3[1981], 256-272; 4[1982], 225-240; 5[1983], 259-267; 6[1984], 313-346; 7[1985], 343-368; 9[1987], 353-387; 15[1993], 93-105; 299-324; richiamiamo anche l'attenzione su una serie di altri studi monografici: B. CHIESA, *L'Antico Testamento Ebraico secondo la tradizione palestinese*, Torino 1978; ID., *The Emergence of Hebrew Biblical Pointing. The Indirect Sources* [Judentum und Umwelt 1], Frankfurt am Main-Bern-Cirencester/U.K. 1979; ID., «La tradizione babilonese dell'Antico Testamento ebraico», in *Henoch* 6[1984], 181-204; ID., «Some Remarks on Textual Criticism and the Editing of Hebrew Texts», in *Manuscripts of the Middle East* 6[1992], 138-144; ID., «Textual History and Textual Criticism of the Hebrew Old Testament», in J. TREBOLLE BARRERA - L. VEGAS MONTANER, a cura di, *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls. Madrid 18-21 March, 1991. Volume One* [Studies on the Texts of the Desert of Judeah XI,1], Leiden-New York-Köln-Madrid 1992, 257-272; ID., «Biblical and Parabiblical Texts from Qumran», in *Henoch* 20[1998], 131-151; ID., *Filologia storica della Bibbia ebraica. Volume primo: Da Origene al Medioevo* [Studi Biblici 125], Brescia 2000); **Giovanni Garbini** (G. GARBINI, «IQIsa^b et le texte d'Esaië», in *Henoch* 6[1984], 17-21; ID., *Cantico dei cantici. Testo, traduzione, note e*

lare, di Gerusalemme⁸ sia con le istanze teoriche del *Hebrew Old Testa-*

commento [Biblica. Testi e studi 2], Brescia 1992; ID., *Note di lessicografia ebraica* [Studi biblici 118], Brescia 1998); **Pier Giorgio Borbone** (P.G. BORBONE, «La critica del testo e l'Antico Testamento ebraico: A proposito di un libro recente», in *RSLR* 30[1984], 251-274; ID., «Riflessioni sulla critica del testo dell'Antico Testamento ebraico in riferimento al libro di Osea», in *Henoch* 8[1986], 281-309; ID., «Un tentativo di "critica della critica" testuale dell'Antico Testamento», in *Bib* 69[1988], 422-429; ID., *Il libro del Profeta Osea. Edizione critica del testo ebraico* [Quaderni di Henoch 2], Torino 1990); **Alessandro Catastini** (A. CATASTINI, *Isaia ed Ezechia. Studio di storia della tradizione di II Re 18-20 // Is 36-39* [Studi Semitici - Nuova serie 6], Roma 1989; ID., a cura di, *Storia di Giuseppe (Genesi 37-50). Con testo a fronte* [Lo Stilo], Padova 1994; ID., *L'itinerario di Giuseppe. Studio sulla tradizione di Genesi 37-50* [Dipartimento di Studi Orientali: Studi Semitici, Nuova Serie 13], Roma 1995) e **Gianfranco Miletto** (G. MILETTO, *L'Antico Testamento ebraico nella tradizione babilonese. I frammenti della Genizah* [Quaderni di Henoch 3], Torino 1992).

⁸ Tra i contributi di questa scuola cf. in particolare quelli di **Moshe Goshen-Gottstein** (M. GOSHEN-GOTTSTEIN, «The Authenticity of the Aleppo Codex», in *Textus* 1[1960], 18-58; ID., «The Rise of the Tiberian Bible Text», in A. ALTMANN, a cura di, *Biblical and Other Studies* [Studies and Texts 1], Cambridge, Massachusetts 1963, 79-122; ID., «A Recovered Part of the Aleppo Codex», in *Textus* 5[1966], 53-59; ID., «The Psalms Scroll (11QPsa)», in *Textus* 5[1966], 22-33; ID., «Hebrew Biblical Manuscripts: Their History and Their Place in the HUBP Edition», in *Bib* 48[1967], 243-290; ID., «The Authenticity of the Aleppo Codex», in S.Z. LEIMAN, a cura di, *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible. An Introductory Reader* [The Library of Biblical Studies], New York 1974, 773-814; ID., a cura di, *The Aleppo Codex. Provided with Massoretic Notes and Pointed by Aaron Ben Asher. The Codex Considered Authoritative by Maimonides. Part One: Plates* [Preserved for centuries as a sacred trust by the Jewish community of Aleppo. Rescued by Rabbi Moshe Tawil and transferred to Israel by Mr. Mordecai Fahham. Now deposited in the Ben-Zvi Institute of the Hebrew University and Yad Itzhak Ben-Zvi; The Hebrew University Bible Project], Jerusalem 1976; ID., «Editions of the Hebrew Bible: Past and Future», in M. FISHBANE - E. TOV, a cura di, «*Sha'arei Talmon*»: *Studies in the Bible, Qumran and ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake, Indiana 1992, 221-242; M. FISHBANE - E. TOV, a cura di, *The Hebrew University Bible. The Book of Isaiah* [The Hebrew University Bible Project. General Editor M.H. Goshen-Gottstein. Editors C. Rabin, S. Talmon, E. Tov], Jerusalem 1995; C. RABIN - S. TALMON - E. TOV, a cura di, *The Hebrew University Bible. The Book of Jeremiah* [The Hebrew University Bible Project. General Editor M.H. Goshen-Gottstein, S. Talmon. Editorial Board M. Bar-Asher, C. Rabin, E. Tov], Jerusalem 1997), di **Eugene Ulrich** (E. ULRICH, «Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon», in J. TREBOLLE BARRERA - L. VEGAS MONTANER, a cura di, *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls. Madrid 18-21 March, 1991. Volume One* [Studies on the Texts of the Desert of Judeah XI,1], Leiden-New York-Köln-Madrid 1992, 23-41; ID., «The canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible», in FISHBANE - TOV, a cura di, «*Sha'arei Talmon*», 267-291; E. ULRICH - F.M. CROSS - J.R. DAVILA - N. JASTRAM - J.E. SANDERSON - E. TOV, a cura di, *Qumrân Cave 4. VII Genesis to Numbers* [Discoveries in the Judaean Desert 12], Oxford 1994) e di **Emmanuel Tov** (E. TOV, «L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie», in *RB* 79[1972], 189-199; ID., «Exegetical Notes on the Hebrew Vorlage of the LXX of Jeremiah 27 (34)», in *ZAW* 91[1979], 73-93; ID., «Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah», in P.M. BOGAERT, a cura di, *Le Livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission* [Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 54], Leuven 1981, 145-167; ID., *The Text-Critical*

ment Text Project (HOTTP).⁹ A. Catastini nel capitolo introduttivo al suo

Use of the Septuagint in Biblical Research [Jerusalem Biblical Studies 3], Jerusalem 1981; ID., «A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls», in *HUCA* 53[1982], 11-27; ID., «The Rabbinic Tradition Concerning the "Alterations" Inserted into the Greek Pentateuch and Their Relation to the Original Text of the LXX», in *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 15[1984], 65-89; ID., *A Computerized Data Base for Septuagint Studies. The Parallel Aligned Text of the Greek and Hebrew Bible* [Computer Assisted Tools for Septuagint Studies (CATSS). Volume 2; Journal of Northwest Semitic Languages. Supplement Series 1], Stellenbosch 1986; ID., «The Septuagint», in M.J. MULDER – H. SYSLING, a cura di, *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* [Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2], Assen/Maastricht-Philadelphia 1988, 161-188; ID., *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever [8Hev-XIIgr]* [The Seiyal Collection 1] [Discoveries in the Judaean Desert 8], Oxford 1990; ID., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis-Assen/Maastricht 1992; ID., «Scribal Markings in the Texts from the Judaean Desert», in D.W. PARRY – S.D. RICKS, a cura di, *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls* [Studies on the Texts of the Desert of Judah 20], Leiden-New York-Köln 1996, 41-77; ID., «The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible», in M. SÆBO, a cura di, *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume I. From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part I. Antiquity*, Göttingen 1996, 49-66; ID., «Sense Divisions in the Qumran Texts, The Masoretic Text, and Ancient Translations of the Bible», in J. KRAŠOVEC, a cura di, *The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia* [Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 289], Sheffield 1998, 121-146).

⁹ Cf. in particolare i contributi di **Dominique Barthélemy** (D. BARTHÉLEMY, «Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante», in *RB* 60[1953], 18-29; ID., *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament* [OBO 21], Fribourg/Suisse-Göttingen 1978; ID., a cura di, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther* (Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur; OBO 50/1), Fribourg/Suisse-Göttingen 1982; ID., a cura di, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations* [OBO 50/2], Fribourg/Suisse-Göttingen 1986; ID., «La critique canonique», in *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 36[1990], 191-220; G.J. NORTON – ST. PISANO, a cura di, *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday* [OBO 109], Freiburg/Schweiz-Göttingen 1991; D. BARTHÉLEMY, a cura di, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes* [OBO 50/3], Fribourg/Suisse - Göttingen 1992; ID., «Les traditions anciennes de division du texte biblique de la Torah», in G. DORIVAL – O. MUNNICH, a cura di, *Selon les Septante*, Paris 1995, 27-51) e di **James A. Sanders** (J.A. SANDERS, *Torah and Canon*, Philadelphia²1974); ID., «Cave 11 Surprises and the Question of Canon», in *New Directions in Biblical Archaeology*, Garden City, New York 1971, 113-130; ID., «Text and Canon: Concepts and Method», in *JBL* 98[1979], 5-29; ID., «Canonical Context and Canonical Criticism», in *HBT* 2[1980], 173-197; ID., *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia 1984; ID., *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987; ID., «Stability and Fluidity in Text and Canon», NORTON-PISANO, a cura di, *Tradition of the Text*, 203-217; ID., «The Integrity of Biblical Pluralism: From the Poetics to the Hermeneutics of the Hebrew Bible», in J.P. ROSENBLATT – J.C. SITTERSON, a cura di, «Not in Heaven». *Coherence and Complexity in Biblical Narrative*, Bloomington 1991, 154-169.247-249; ID., «The

*L'itinerario di Giuseppe*¹⁰ raccoglie le posizioni metodologiche fondamentali espresse dalla critica testuale dell'AT individuandole, in massima sintesi, entro due linee di tendenza: da una parte D. Barthélemy, curatore della monumentale *CTAT*, dall'altra la stessa scuola italiana, aggiungendovi anche un accenno al dibattito dialettico tra E. Tov e B. Chiesa relativo alla teoria dell'origine delle diversità testuali.¹¹ Rimandando alla bibliografia per la ricostruzione delle coordinate fondamentali del dibattito, ci limitiamo ad alcune osservazioni relative alla focalizzazione delle istanze ermeneutiche presenti nei vari approcci testuali. Dopo aver preso visione dei vari contributi e delle dispute accademiche ingenerate dalle distinte posizioni, è forse possibile ipotizzare — oltre Catastini — una tripartizione metodologica di approcci, rispettivamente rappresentati dalle scuole sopra citate.¹²

a) La scuola italiana

La scuola italiana, proveniente da ambienti accademici laici,¹³ ha da sempre centrato la sua attenzione sulle problematiche metodologiche dell'ecdotica veterotestamentaria,¹⁴ denunciando una sostanziale igno-

Dead Sea Scrolls and Biblical Studies», in FISHBANE-TOV, a cura di, «*Sha'arei Talmon*», 323-336; ID., «Scripture as Canon for post-Modern Times», in *BTB* 25,2[1995], 56-63).

¹⁰ Cf. CATASTINI, *L'itinerario di Giuseppe*, 5-9.

¹¹ Sebbene il referente diretto delle critiche ecdotiche della scuola italiana sia per lo più la teoria testuale del *Hebrew Old Testament Text Project (HOTTP)* — dai cinque voll. del *Preliminary and Interim Report* (a cura di Adrian Schenker), alla *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (a cura di Dominique Barthélemy), ai criteri elaborati per l'*Editio Quinta (BHQ)* della *Biblia Hebraica* (cf. anche l'ultima annotazione critica su questi aspetti in CHIESA, *Filologia storica della Bibbia ebraica. Volume primo: Da Origene al Medioevo*, 23-27) — nei confronti della scuola israeliana si registra una dialettica tra le posizioni di E. Tov (TOV, «A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls», 11-27) e quelle di B. Chiesa (CHIESA, «Textual History and Textual Criticism of the Hebrew Old Testament», 257-272; ID., «Some Remarks on Textual Criticism and the Editing of Hebrew Texts», 138-144).

¹² Per comodità e facilità di identificazione offriamo la seguente tipologia: 1) «Scuola italiana», prevalentemente sorta attorno all'università di Torino; 2) la posizione dei membri del *HOTTP* (comitato internazionale e interconfessionale: Adrian Schenker, presidente editoriale della *BHQ*, Dominique Barthélemy, Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, W.D. McHardy, Hans Peter Rüger, James A. Sanders); infine, 3) «Scuola israeliana», anzitutto della Hebrew University di Gerusalemme e, in seguito, accenneremo anche alla Bar-Ilan University di Tel Aviv.

¹³ Tipica della situazione italiana, nel senso che è sorta e si è sviluppata come ricerca universitaria indipendentemente dagli ambienti delle facoltà pontificie o teologiche.

¹⁴ Per una presentazione generale dei contributi della scuola italiana cf. B. OGNIBENI, «Contributi italiani alla critica del testo dell'Antico Testamento», in *RivB* 41[1993], 31-72. Nell'articolo l'autore non si limita alla presentazione dei contributi ma esprime una serie di riserve critiche in merito ai procedimenti metodologici applicati e ai relativi risultati della ricerca. Questo ha favorito la possibilità di un acceso dibattito con la stessa «scuola italiana»: cf. B. CHIESA, «Il testo dell'Antico Testamento: Rassegna di studi / 8», in *Henoch* 15(1993), 96-105; P. SACCHI, «In difesa di De Rossi», in *RivB* 41(1993), 459-462.

ranza del mondo accademico nei confronti dei risultati prodotti all'interno della filologia classica e romanza.¹⁵ L'appartenenza del testo biblico a realtà testuali generate da movimenti culturali storicamente documentabili pone lo stesso testo sacro delle tradizioni religiose all'interno di un'analisi i cui criteri metodologici permangono in quanto si riferiscono al processo di trascrizione e trasmissione di manoscritti universalmente concepiti. La critica del testo, conseguentemente, opera sui testi antichi con una metodologia che trascende la stessa appartenenza ideologica o confessionale. La preoccupazione di anteporre all'operazione critica una serie di pregiudizi parziali, elaborati all'interno di un interesse «confessionale» condiziona già in partenza gli stessi risultati.¹⁶ Gli esiti teorici della filologia classica, condivisi — oggi come un tempo — dalla gran parte della critica testuale neotestamentaria, hanno prodotto la stretta relazione esistente tra asse sincronico e asse diacronico nello studio di un testo:

«La filologia post-lachmanniana è pervenuta ad una definizione della propria attività su due coordinate. Secondo 1) quella sincronica, ciascun testimone (o tipo di testo ricostruibile) è indagato come sistema, le cui parti si correlano reciprocamente sul piano stilistico, contenutistico, ideologico. Ma tale sistema, per sua natura, non sussiste che 2) nella diacronia, in rapporto di continuità ed opposizione con l'originale. È rilevante, per la scienza, la ricostruzione del modo in cui un dato testo era letto in una data epoca; ed è altrettanto vero che una ricerca di questo genere trova la sua più valida collocazione nella storia, perché la sincronia non è che una sezione, uno spaccato del fluire della storia».¹⁷

Tale visione che potremmo definire «pan-cronica», posta alla base della metodologia, è capace di integrare e accogliere, in senso pluralistico, tutte le tradizioni testuali, senza privilegiarne una sull'altra. La custodia dell'intersezione stretta tra le due coordinate permette al metodo di salvaguardare sia l'entità della «tradizione storica» all'origine della produzione testuale, sia le variazioni intervenute lungo il processo; la metodologia vuole così affinare l'intelligenza della comprensione sulle va-

riazioni documentate. In questo senso ogni accusa rivolta al critico testuale di essere «pirata»¹⁸ o «assassino della tradizione»¹⁹ è infondata.

L'esito dell'operazione è un'edizione critica: per il testo ebraico dell'AT non esiste, allo stato attuale, nessun tentativo finalizzato a proporre un testo globale criticamente ricostruito e un apparato capace di documentare in simbiosi le due coordinate della comprensione testuale:

«Qui emerge l'aspetto pratico, ma essenziale, dell'ecdotica: si deve trovare la maniera di rendere il lettore cosciente tanto dell'asse diacronico quanto dell'asse sincronico del sistema testuale. (...) È certo insoddisfacente quello attuale del *codex optimus* con apparato, per quanto vasto esso possa essere. Con questa prassi il critico abdica alla sua funzione, e la libertà di scelta lasciata al lettore è solo apparente».²⁰

b) La posizione del *HOTTP* (*Hebrew Old Testament Text Project*)

Nella direzione opposta si colloca il comitato internazionale e interconfessionale del *HOTTP*, le cui posizioni sono raccolte in alcuni contributi²¹ che tendono a difendere, da una parte, le esigenze della critica testuale²² e, dall'altra, quelle della tradizione canonica. Infatti, lo stretto rapporto di collaborazione tra D. Barthélemy e J.A. Sanders, co-editore della *CTAT*, va in questa direzione.²³ Tralasciando gli infiniti spunti di ri-

¹⁸ SACCHI, «La Biblia Hebraica Stuttgartensia», 206.

¹⁹ BORBONE, «Riflessioni», 283 nota 3.

²⁰ BORBONE, «Riflessioni», 292.

²¹ In particolare: BARTHÉLEMY, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament...*, e le pagine introduttive a BARTHÉLEMY, a cura di, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 1*, 1⁶-114⁶; BARTHÉLEMY, a cura di, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 3*, I-CCXLII.

²² Rimandiamo sinteticamente alla distinzione fondamentale elaborata da D. Barthélemy tra «critique textuelle reconstructrice» (CTR) e «analyse textuelle génétique» (ATG) che ripercorre le dimensioni sincroniche e diacroniche della testualità: «La CTR, disposant de plusieurs exemplaires d'une même tradition d'un certain texte, vise à établir la forme authentique de cette tradition à partir de ces témoins immédiats (manuscrits dans la même langue) ou médiats (traductions, citations). L'ATG prendra pour point de départ plusieurs traditions textuelles dépendant d'un même archétype (que ces traditions soient stabilisées et diffusées en des éditions, ou que certaines d'entre elles n'aient survécu qu'en des témoins isolés). À partir de ces traditions textuelles, elle essaiera d'inférer les accidents textuels et les innovations rédactionnelles qu'elles ont subis au cours de leur filières de transmission autonome. L'ATG vise à analyser des formes textuelles et elle pourra présenter des hypothèses d'ampleur limitée et de probabilités variables sur telle ou telle particularité d'un archétype ou d'un hyper-archétype. Mais elle ne saurait viser (comme le CTR) à établir un texte» (BARTHÉLEMY, a cura di, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3*, VI).

²³ L'acquisizione della riflessione canonica nell'ambito della critica testuale del *HOTTP* — in continuità con posizioni teoriche dello stesso D. Barthélemy — ha trovato in J.A. Sanders una punta emergente per lo stesso dibattito con B.S. Childs. Per una presentazione delle differenze tra gli approcci alla problematica canonica, cf. P. ROTA SCALABRINI, «Testo ed intertesto: confronto con la "lettura canonica" di Childs e Sanders», in G. ANGELINI, a cura di, *La Rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia* («Quodlibet» 7), Milano 1998, 161-195.

B. OGNIBENI, «Varianti testuali e quadri cubisti: Ovvero sull'uso delle collazioni di Kennicott e De Rossi», in *RivB* 42(1994), 447-457.

¹⁵ I testi di riferimento maggiormente citati sono: G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1962; E.J. KENNEY, *The Classical Text. Aspects of Editing in the Age of the Printed Book* (Sather Classical Lectures 44), Berkeley-Los Angeles-London 1974; D'A.S. AVALLE, *Principi di critica testuale* (Vulgares Eloquentes 7), Padova 1978; G.B. ALBERTI, *Problemi di critica testuale* (Paideia 23), Firenze 1979; S. TIMPANARO, *La genesi del metodo del Lachmann*, Padova 1981; J. BÉDIER, «Obiezioni al metodo del Lachmann», in A. STUSSI, a cura di, *La critica del testo* (Strumenti di filologia romanza), Bologna 1985, 45-64; C. CONTINI, «La critica testuale come studio di strutture», in *La critica del testo*, 165-175; A. STUSSI, a cura di, *La critica del testo* (Strumenti di filologia romanza), Bologna 1985.

¹⁶ Per un'utile chiarificazione rimandiamo ai contributi di BORBONE, *Il libro del Profeta Osea*, 3-21; ID., «Riflessioni sulla critica del testo dell'Antico Testamento ebraico in riferimento al libro di Osea», 281-309.

¹⁷ BORBONE, «Riflessioni», 290.

flessione che emergono dalle due amplissime introduzioni al primo e al terzo volume della *CTAT*, appare con molta chiarezza una visione radicalmente distante dalla scuola italiana nel recepire una teoria testuale finalizzata a produrre criteri metodologici per la critica testuale veterotestamentaria. Con una punta critica P.G. Borbone sintetizza la differente prospettiva nella sua recensione al primo volume della *CTAT*:

«Come si può vedere, l'introduzione metodologica si presenta complessa ed articolata, talvolta ripetitiva. Penso che ciò sia dovuto essenzialmente al fatto che nel discorso s'intersecano due piani che sarebbe invece opportuno mantenere distinti: quello scientifico, che verte sulla storia e sulla critica del testo di una serie di libri antichi ebraici, e quello teologico, che vede questi libri come un insieme, Sacra Scrittura dell'ebraismo e del cristianesimo nelle sue varie confessioni. È chiaro che è proprio questa confusione e, in definitiva, il privilegiare l'aspetto *teologico* della questione, ciò che porta il Comitato a conclusioni che, se a prima vista paiono voler lasciare le cose come stanno nel campo della critica testuale dell'ATH, a uno sguardo più attento si rivelano favorevoli ad un sostanziale rifiuto del metodo filologico, anche nella forma embrionale che si ritrova nelle versioni moderne. (...) Esistono, insomma, preoccupazioni confessionali (o interconfessionali), e dobbiamo quindi vedere in questa prospettiva anche le note di metodo filologico che il Comitato ha formulato. Si chiarisce così anche il motivo dello spazio assai ampio che vien dato alla formulazione del canone e alla definizione di quale debba essere la Bibbia cristiana. L'opera resta quindi a mezzo tra l'indagine metodologica scientifica e l'apologia teologica di un certo modo di presentare il testo biblico che si vorrebbe ancor più tradizionale di quel che già è».²⁴

A ben vedere i due piani individuati corrispondono alle due dimensioni sopra richiamate, quella delle esigenze della critica testuale tradizionale (approccio letterario/scientifico) e quella rivendicata da una teoria testuale che includa l'istanza canonica quale carattere intrinseco e coappartenente alla testualità biblica (approccio teologico/confessionale):

«C'est aussi parce que la tâche du Comité était de restaurer le texte de l'Écriture Sainte, c'est-à-dire d'accéder à la forme la plus ancienne en laquelle on puisse prouver que tel écrit a fonctionné comme livre sacré pour une communauté qui y cherchait les références de son identité, références que nous y cherchons encore aujourd'hui. C'est à un texte reçu comme "canonique" que nous nous intéressons. Ce texte nous intéresse en tant qu'il a laissé des traces en un développement religieux dont il est lui-même le fruit et qu'il inspire encore aujourd'hui. Ce n'est pas seulement son origine littéraire qui apporte à ce texte ses références d'authenticité. L'inspiration que lui a reconnue la communauté qui l'a canonisé est étroitement liée à la rédemption que cette même communauté voyait se réaliser en elle. C'est pourquoi la communauté qui cherchait en ce texte les références de son authenticité s'estimait responsable de maintenir ce texte dans l'état authentique, c'est-à-dire en cet état où elle l'avait reconnu

²⁴ BORBONE, «La critica del testo e l'Antico Testamento ebraico», 262.

comme sacré. La critique textuelle de l'Ancien Testament en tant que Bible vise à rétablir ce texte en son état authentique, c'est-à-dire en l'état où il a été canonisé, même si cet état n'est pas toujours littérairement original. Or la conjecture ne peut viser que l'état littérairement original».²⁵

Non è difficile intuire quali siano le radici teoriche del dibattito: chi ritiene che il testo biblico sia inscindibile dalla sua tradizione confessante (approccio della tradizione canonica) e chi crede che tale scelta eserciti un influsso condizionante ai fini stessi della comprensione originaria del testo nel suo momento genetico. In questa seconda prospettiva la caratteristica di «canonicità» di un testo biblico apparterrebbe all'appropriazione che una comunità credente ha fatto dello stesso. Lo stadio canonico non può essere lo stadio originario di un testo, ma successivo, dipendente da scelte parziali, di gruppo o comunità credente.²⁶ Tra la pluralità di testi sorti in seno alla tradizione ebraica solo alcuni di questi furono accolti e lungo i secoli canonizzati; in questo senso la domanda critica della scuola italiana permane in tutta la sua forza: come può un intervento «canonizzante» modificare la criteriologia di analisi testuale elaborata per ogni testo antico, appartenente o no a una tradizione confessante? Come è ammissibile, in nome di un riconoscimento canonico, confondere gli errori dei copisti con lezioni autentiche, perché così conservate e conseguentemente riconosciute significative dalla comunità confessante?²⁷ In virtù di che cosa il testo biblico potrebbe vantare una posizione di peculiare tipicità e unicità rispetto alla rimanente testualità «profana»?²⁸ La critica

²⁵ BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, I, *77.

²⁶ A sostenere queste posizioni contribuiscono i risultati della storia della formazione canonica dei testi vetero e neotestamentari. Si evince quanto il processo di definizione canonica venga completato quando i testi esistevano già da tempo.

²⁷ Possiamo dire che l'istanza di fondo dell'ultima pubblicazione di B. Chiesa (*Filologia storica della Bibbia ebraica*) sia finalizzata a configurare la coscienza già negli antichi che i manoscritti debbano essere «emendati» piuttosto che «interpretati». «Il presupposto ineludibile della critica del testo è la consapevolezza che il testo in quanto dato trasmesso per iscritto è per forza di cose un qualcosa di diverso dall'originale», come dire che non è né può essere scevro da «errori», ove per «errore» si intende «qualsiasi tipo di deviazione dalla lezione dell'originale» (pp. 23-24); cf. anche la citazione in chiusura del libro presa dal *Tractatus theologico-politicus* XII, 5 di Baruch Spinoza (pp. 221-222).

²⁸ Su questo punto la posizione della scuola italiana è la seguente: «L'ecdotica, come disciplina scientifica, non si rivolge al passato – benché sia uso parlare di *ri-costruire* – ma si dirige in avanti, in un processo per così dire asintotico di avvicinamento all'originale. L'originale merita qualche considerazione più approfondita, perché proprio sulla definizione di questo concetto emergono posizioni che vedono nell'AT una sorta di *unicum* la cui prassi ecdotica dev'essere del tutto diversa da quella di altri tipi di testo. Infatti, chi ritiene che i principi della filologia non siano applicabili integralmente all'AT porta a sostegno della propria posizione una serie di presunte peculiarità di quest'ultimo. (...) «L'impressione è che l'originale, così come l'intendiamo generalmente, vale a dire come testo perfetto in ogni sua parte, non sia mai esistito. In effetti il concetto di originale deriva da una visione statica, modellistica, dell'opera letteraria, mentre le singole opere di uno scrittore costituiscono a rigore una sezione a volte casuale e provvisoria in quel flusso continuo di adattamenti e di spostamenti successivi attraverso cui si esprimono le

mossa dalla scuola italiana identifica la categoria «canonica» con la stessa prospettiva teologica o confessionale, identificazione probabilmente debitrice di pregiudizi opposti «laici e a-confessionali»;²⁹ infatti, tale categoria è assunta dal *HOTTP* in virtù della storia stessa del testo, laddove la *critica textus* incrocia l'analisi letteraria e l'istanza canonica. Infatti, secondo questa visione, la compresenza documentata di più edizioni originarie del testo ebraico (cf. i testi pre- e proto-massoretico, samaritano e la LXX) è un dato appartenente alla critica testuale, indipendentemente da qualsiasi scelta pregiudiziale di carattere confessante.³⁰ La teoria testuale del *HOTTP* ritiene che le obiezioni critiche sopra riportate trascurino il dato peculiare della tipicità e unicità del testo biblico riconosciuto nella prassi di edizioni testuali distinte e regolate entro tradizioni canoniche.

c) La scuola israeliana di Gerusalemme

La scuola israeliana, oggi principalmente rappresentata da E. Tov, tenta di determinare lo *status quaestionis* dei dibattiti scientifici unitamente a una velata preoccupazione: tutelare il testo massoretico medievale quale testo tipico accolto dalla tradizione ebraica. Le scoperte dei rotoli del Mar Morto, accanto alle versioni antiche precedentemente conosciute, hanno riportato alla ribalta la questione dell'originale ebraico, fino ad allora tradito attraverso molteplici manoscritti medievali che, con l'edizione di *Jacob Ben Hayyim Ibn Adoniya* (Venezia 1525), si impose quale *textus receptus* della tradizione ebraica. E. Tov in alcuni recenti contributi,³¹ dopo aver passato in rassegna le varie teorie proposte per in-

tendenze fondamentali di un sistema letterario" (da D'A.S. AVALLE, *Principi di critica testuale*, 33-43). Quindi, le "peculiarità" dell'AT ebraico sono in effetti largamente diffuse in ambito letterario» (BORBONE, «Riflessioni», 286-287).

²⁹ Occorre distinguere: la categoria utilizzata nella critica dalla scuola italiana pensa il termine «confessionale» relativo alla situazione attuale di un gruppo o comunità che partendo da «pre-giudizi» interni (teologici, dogmatici, apologetici) dispone le «regole del gioco» per una determinata disciplina. La traduzione di questo procedimento si concretizzerebbe in una *critica textus* al servizio apologetico della propria attuale tradizione confessante. L'accezione di «comunità confessante», utilizzata dal presente contributo, è invece rivolta alla situazione di partenza storica entro la quale il testo biblico è sorto. Infatti – pur ipotizzando alcuni *Sitz im Leben* «profani» per qualche raro testo biblico – il processo di trasmissione e di interpretazione definisce per la testualità biblica la sua coappartenenza originaria a una comunità confessante.

³⁰ Per una chiarificazione di questi problemi e dei presupposti teorici della posizione del *HOTTP*, cf. *supra*, il contributo di A. Schenker (*Comment l'histoire littéraire, canonique et textuelle concourent toutes les trois dans la première phase de l'histoire du texte de la Bible*) in questo stesso volume degli Atti del Convegno, pp. 87-94.

³¹ Anzitutto il paragrafo: «Some Aspects of the Development of the Biblical Text», in Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 180-197 e la ripresa qualche anno dopo in Tov, «The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible», in SÆEBØ, a cura di, *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume I. From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 1. Antiquity*, 49-66.

dividuare la relazione del TM con l'originale ebraico³² giunge a delineare una distinzione che rimanda in parte alla teoria di P. Kahle. Infatti, prendendo atto della fluidità del testo ebraico e della sua pluriformità egli ipotizza una soluzione attenta al fenomeno qualitativo della stabilità del testo tenendo come osservatorio i manoscritti del Mar Morto. Ne individua due forme fondamentali: una, che chiama *Vulgar Texts*, cioè testi meno accurati e documentati per il 40% delle testimonianze manoscritte; l'altra, *Nonvulgar Texts*, cioè una forma più accurata e documentata per il 60%. Le caratteristiche della prima sono la molteplicità delle correzioni, degli errori, la seconda invece si presenta come più conservativa, maggiormente attenta a garantire una continuità omogenea del testo. Questa seconda tipologia sarebbe rappresentata, secondo E. Tov, dal cosiddetto testo «Proto-massoretico».

In sintesi, a Qumran ritroviamo testimoniata una duplicità di testi e conseguentemente E. Tov conclude che dal III sec. a.C. al I sec. d.C., prima della dispersione e distruzione del tempio, nell'area palestinese convivevano le due tendenze, quella di una pluriformità e quella di una uniformità di testo. Dal 70 in poi, la documentazione di *Masada*, di *Nahal Hever* e di *Wadi Murabba'at* riflette solo l'esistenza del testo «Proto-massoretico», ovvero del *Nonvulgar Text* uniforme.

Ora, la categoria stessa utilizzata da E. Tov nell'identificare il generico *Nonvulgar Text* quale «Proto-massoretico» la dice lunga sulla relazione presupposta con il testo massoretico medievale: altra cosa sarebbe stata l'aver chiamato questo testo «Pre-massoretico», sottolineando, in altre parole, una distinzione almeno ipotetica tra l'uno e l'altro pur riconoscendone la continuità.³³ Tale operazione critica ha la finalità di mostrare quanto il TM sia l'erede migliore della pluralità testuale documentabile nell'ambito delle scoperte di Qumran. Conseguentemente, il punto di ricezione fondamentale della storia del testo resta implicitamente il

³² Il prospetto è il seguente: **a.** Il TM è una recensione del testo ebraico originale come lo è stata la LXX nella versione greca (teoria della recensione); **b.** La teoria di un «Urtext», cioè di un testo originario (archetipo) dal quale tutti i manoscritti del testo massoretico avrebbero copiato; **c.** La teoria di uno o più «Vulgärtexte» attraverso i quali si sarebbe espressa una pluralità di testimonianze testuali; **d.** Teoria che vede una differenziazione geografica delle famiglie testuali, in tre zone: quella Babilonese (TM), quella Palestinese (Pent. Sam, TM delle Cronache e testi di Qumran) e quella egiziana (testo ebraico quale *Vorlage* del testo della LXX).

³³ Tale impostazione scaturisce soprattutto dagli studi di D. Barthélemy ripresi e sistemati in prospettiva di storia del canone in SANDERS, «Stability and Fluidity in Text and Canon», in NORTON-PISANO, a cura di, *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday*, 203-217. In questo studio, infatti, vengono distinte quattro fasi dello sviluppo del testo, dalla fase iniziale (Urtext), a quella segnata dalla fluidità e instabilità testuale, fase che giunge fino alla fine del I o all'inizio del II sec. d.C. denominata «pre-massoretica», alla terza, tendente a fissare un testo contro l'atteggiamento pluralistico precedente, fase «proto-massoretica», infine, alla quarta, quella «massoretica».

TM, concepito quale centro di attrazione di ogni testualità documentabile o ipotizzabile prima del medioevo.

Lo stesso *The Hebrew University Bible Project (HUBP)*, il progetto di editare il testo biblico ebraico secondo la tradizione tiberiense *Ben Asher* rappresentata dal codice di Aleppo, ripropone l'opzione tipica dello studio del testo ebraico, assumendo quale testo di riferimento quello di codici medievali, base testuale per un'edizione diplomatica.³⁴

La scuola israeliana, che all'inizio degli anni '60 aveva offerto diversi contributi attraverso la nascita e lo sviluppo della rivista *Textus* (1960), alimenta così nei confronti del TM una altissima fiducia, quale depositario fedele e autorevole del testo biblico nella tradizione rabbinica.³⁵ Se vale l'interpretazione che stiamo offrendo, intuivamo come la scuola israeliana non sia tanto interessata all'integrazione della categoria canonica nella propria teoria testuale — preoccupazione più tipica del *HOTTP* (di matrice interconfessionale cristiana) atta a ricomprendere una pluralità di testi e di tradizioni canoniche — quanto piuttosto ad ancorarsi a un testo originariamente ebraico e difenderne la sua autorità in virtù della continuità della propria tradizione.

I presupposti ermeneutici che determinano le diverse posizioni del *HOTTP*, rispetto alla scuola israeliana sono i seguenti: la *prima* appare maggiormente preoccupata di raccogliere la vasta costellazione delle tradizioni che si sono sviluppate attorno al testo biblico, pur riconoscendo la centralità della tradizione ebraica e accreditando la stessa tradizione massoretica, la *seconda*, invece, è sostanzialmente centrata sulla propria tradizione espressa in lingua ebraica, poco propensa a riconoscere nelle altre tradizioni linguistiche possibilità di maggiore comprensione e di emendamento del testo massoretico.³⁶ In sintesi, l'ancoramento stretto alla forma del TM è tipico della scuola israeliana; mentre l'*HOTTP* colloca il testo ebraico massoretico all'interno di una visione più ampia di storia delle tradizioni testuali, canonicamente riconosciute.

³⁴ Cf. D.S. LOEWINGER, «The Aleppo Codex and the Ben Asher Tradition», in *Textus* 1(1960), 59-111; GOSHEN-GOTTSTEIN, «The Authenticity of the Aleppo Codex», 18-58; ID., «A Recovered Part of the Aleppo Codex», 53-59; ID., «The Authenticity of the Aleppo Codex», in LEIMAN, a cura di, *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible. An Introductory Reader*, 773-814; GOSHEN-GOTTSTEIN, a cura di, *The Aleppo Codex. Provided with Massoretic Notes and Pointed by Aaron Ben Asher. The Codex Considered Authoritative by Maimonides. Part One: Plates*; ID., a cura di, *The Hebrew University Bible. The Book of Isaiah*; RABIN - TALMON - TOV, a cura di, *The Hebrew University Bible. The Book of Jeremiah*.

³⁵ Tra le operazioni più recenti cf. anche il testo ebraico, basato sul Codice di Aleppo e su alcuni manoscritti medievali, operazione critica della scuola di Tel Aviv presso la Bar-Ilan University: M. COHEN, a cura di, *Mikra'ot Gedolot «Haketer». A Revised and Augmented Scientific Edition of «Mikra'ot Gedolot» Based on the Aleppo Codex and Early Medieval MSS. Samuel I & II / Kings I & II / Genesis. Part I*, Ramat-Gan, Israel 1993.1995.1997.

³⁶ Da questo punto di vista i contributi di Alexander Rofé sono un'eccezione perché attenti alle varie tradizioni testuali.

d) Un bilancio critico

Al termine di questa sintetica disamina, per rilanciare il dibattito metodologico, riassumiamo le tre posizioni teoriche, fondate rispettivamente su tre teorie testuali distinte.

La *prima*, quella della scuola italiana, che ritiene basilare l'appartenenza del testo biblico al mondo della testualità universalmente intesa, nello sforzo di rintracciare le operazioni «originarie» grazie a metodologie condivise con la filologia classica e romanza. L'esito del progetto teorico è un'edizione critica del testo ebraico scevra da qualsiasi predilezione preconcepita nei confronti di un particolare manoscritto e con un apparato critico finalizzato a documentare tutte le fasi della tradizione manoscritta.³⁷

La *seconda*, quella del comitato del *HOTTP*, si mostra impegnata nella discussione delle lezioni testuali più problematiche del testo ebraico al fine di elaborare criticamente le versioni in lingua moderna.³⁸ L'esito di tale imponente lavoro si sta concretando — in seno all'attività del *HOTTP*,³⁹ commissionata dal *United Bible Societies (UBS)* — nella pubblicazione della *Biblia Hebraica Quinta (BHQ)* che mantiene, sulla scia della *Biblia Hebraica* di Kittel e della *Stuttgartensia*, il manoscritto *Leninogradensis B19a* quale testo di riferimento, riproponendo la forma dell'edizione diplomatica.⁴⁰ Peculiare di questo approccio, come abbiamo più

³⁷ «Per portare a compimento la propria funzione di aumentare la leggibilità del testo e renderne possibile l'interpretazione e la fruizione, il lavoro del critico deve sfociare nello stabilire un testo con apparato. Se resta confinato all'analisi di singoli passi o singole fenomenologie testuali, non ha compiuto che parte della sua via. Qui emerge l'aspetto pratico, ma essenziale, dell'ecdotica: si deve trovare la maniera di rendere il lettore cosciente tanto dell'asse diacronico quanto dell'asse sincronico del sistema testuale. Il problema può anche essere molto complesso, e nel caso dell'AT ebraico lo è certamente. A seconda dei libri, cioè dei problemi che concretamente le testimonianze presentano allo studioso, i metodi devono essere differenti. È certo insoddisfacente quello attuale del *codex optimus* con apparato, per quanto vasto esso possa essere. Con questa prassi il critico abdica alla sua funzione, e la libertà di scelta lasciata al lettore è solo apparente» (BORBONE, «Riflessioni», 292).

³⁸ Dal 1969 il comitato di studiosi si è costituito su invito e sponsorizzazione dell'Alleanza Biblica Universale e del Fondo nazionale svizzero della ricerca scientifica al fine di preparare un testo ebraico criticamente studiato per le versioni in lingua moderna.

³⁹ Per la presentazione dei progetti di edizione del testo ebraico in atto, cf.: SANDERS, *From Sacred Story to Sacred Text*; ID., «Stability and Fluidity in Text and Canon», in NORTON-PISANO, a cura di, *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday*, 203-217; ID., «The Dead Sea Scrolls and Biblical Studies», in FISHBANE-TOV, a cura di, «*Sha'arei Talmon*», 323-336.

⁴⁰ Il fascicolo esemplificativo (*Fasciculus extra seriem*, Stuttgart 1998) dedicato al libro di Ruth (più recente della *Sample Edition* del primo capitolo di Abacuc) preparato da Jan Waard, riporta sopra e di fianco al testo ebraico l'apparato della massora (tradotta e commentata parzialmente in sezioni dedicate), in calce al testo le varianti testuali delle versioni antiche, dei rotoli del Mar Morto e dei più autorevoli manoscritti massoretici; all'apparato critico in calce corrisponde un commentario su alcuni casi specifici; in questo commentario si riprendono per la discussione delle lezioni varianti i contributi elaborati

volte sottolineato, è l'assunzione dell'istanza canonica quale elemento irrinunciabile per una teoria testuale biblicamente intesa.

La terza, la scuola israeliana, si caratterizza per il rimando diretto alla tradizione medievale massoretica e per il credito offerto a tale tradizione. Infatti, l'aver mutato punto di riferimento per il manoscritto base, dal codice di Leningrado (L) a quello di Aleppo (A) in virtù della migliore recensione massoretica tiberiense *Ben Asher*, mostra con chiarezza l'interesse di riproporre la fedeltà del testo ebraico a partire dalla tradizione rabbanita, confermata autorevolmente da Maimonide.⁴¹ A ben vedere, i progetti di editare il testo ebraico sul codice di Aleppo rimandano alle due scuole israeliane più importanti, quella che fa capo alla *Hebrew University's Institute of Jewish Studies* di Gerusalemme e quella della *Bar-Ilan University* di Tel Aviv. Questa seconda⁴² recentemente ha pubblicato alcuni libri biblici in un'edizione basata sul codice di Aleppo e sui

all'interno del lavoro pubblicato dalla *CTAT* (éd. D. Barthélemy). La scelta di distinguere gli apparati massoretici e il relativo commento da quelli delle versioni antiche, rotoli del Mar Morto e documentazione ebraica dei codici medievali afferma una netta separazione tra i due precedenti critici, il primo è «auto-centrato» sul testo massoretico nella forma di un antico «ipertesto» [logica piena dell'edizione diplomatica], il secondo è aperto alla storia completa della tradizione testuale. Il cammino avviato prende le mosse dal manoscritto *B19a* in direzione del «testo ebraico» canonicamente accolto e ritenuto autorevole dalla comunità confessante.

⁴¹ L'attenzione della scuola israeliana rivolta al testo biblico – nella forma documentata del manoscritto del codice di Aleppo – ha dovuto misurarsi con l'ipotesi più volte ripresa nell'arco di un secolo e mezzo (a cominciare da S. PINSKER, *Likutei Kadmoniot. Zur Geschichte des Karaismus und der karäitischen Literatur*, 1860 [ebr.]) secondo la quale le scuole massoretiche – in specie, quella *Ben Asher* – appartenevano alla tradizione caraita, in difesa della *sola Scriptura*, in aperta opposizione ideologica con la tradizione rabbanita, concentrata invece sullo studio del Talmud. La discussione si è protratta lungo il sec. XX con l'assenso fondamentale all'ipotesi da parte di P. Kahle. Infatti, non si tratta di un aspetto secondario per la tradizione ebraica, soprattutto per quella dedita allo studio scientifico del testo: la prova della provenienza caraita della tradizione massoretica indurrebbe all'accoglienza di un testo redatto dall'«eterodossia ebraica medievale». Per sanare questa difficoltà, Aron Dotan ha pubblicato uno studio documentatissimo sulla questione, in *Sinai* nel n. 5 (agosto) e n. 6 (settembre) del 1957, in ebraico e, successivamente, in versione inglese, in A. DOTAN, *Ben Asher Creed. A Study of the History of the Controversy* (The Society of Biblical Literature. Masoretic Studies 3), Missoula, Mont. 1977. Passando al vaglio tutte le prove addotte in favore della tesi caraita, dal XIX sec. in poi, l'autore conduce a riconoscere la scarsa probabilità storica dell'appartenenza della tradizione massoretica *Ben Asher* al caraismo. Nonostante l'importanza critica di questo contributo, pare non sia stato preso molto in considerazione dagli studiosi. Infatti, la stessa recente edizione del facsimile del *Leningradensis* (D.N. FREEDMAN – J. SANDERS, a cura di, *The Leningrad Codex. A Facsimile Edition*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.-Leiden-New York-Köln 1998), nel capitolo introduttorio («Introduction to the Leningrad Codex», pp. IX-XX, di Astrid Billes Beck) alle pp. XII-XIII ripropone la tesi caraita, senza tenere in considerazione le prove contrarie addotte dallo studio di A. Dotan.

⁴² Cf. l'edizione COHEN, a cura di, *Mikra'ot Gedolot «Haketer». A Revised and Augmented Scientific Edition of «Mikra'ot Gedolot» Based on the Aleppo Codex and Early Medieval MSS.*

più antichi manoscritti medievali, chiara scelta di campo tipica della sensibilità per la tradizione rabbinica alimentata dalla *Bar-Ilan University*. Il progetto dell'Università ebraica di Gerusalemme (*The Hebrew University Bible Project — HUBP*), curato inizialmente da M. Goshen-Gottstein con la prima *Sample Edition* nel 1965,⁴³ ha pubblicato finora solo il libro di Isaia e di Geremia. Tale progetto, pur accogliendo i risultati dello studio della storia del testo biblico e delle sue versioni antiche, vuole fornire un'ampia documentazione in difesa della tesi di fondo, ovvero l'autorevole affidabilità del manoscritto di Aleppo.⁴⁴

Dalla sintetica presentazione dei progetti in atto con le loro relative teorie testuali ritroviamo agli estremi, da una parte — con una visione «laica del testo biblico» — la scuola italiana e, dall'altra, quella israeliana, nella custodia della propria tradizione testuale. La posizione del *HOTTP* che accoglie nella propria teoria la comprensione canonica del testo biblico, a causa della complessità delle tradizioni e delle edizioni testuali originarie, con difficoltà riesce a offrire un «prodotto testuale»⁴⁵ atto a riprodurre la logica presente nelle interpretazioni delle distinte tradizioni canoniche (ebraiche e cristiane).⁴⁶

La discussione fin qui condotta ci ha riportato al punto decisivo della differenza: l'istanza canonica rispetto alla critica testuale biblica ha

⁴³ Seguita dalla pubblicazione in tre rate del libro di Isaia, nel 1975, 1981 e 1992. Finalmente raccolte in un volume unico nel 1995: GOSHEN-GOTTSTEIN, a cura di, *The Hebrew University Bible. The Book of Isaiah*. È stato pubblicato anche il libro di Geremia: RABIN-TALMON-TOV, a cura di, *The Hebrew University Bible. The Book of Jeremiah*.

⁴⁴ Gli apparati, infatti, sono così strutturati: 1) Il primo mostra le varianti documentate dalle versioni antiche; 2) il secondo, unisce le testimonianze dei rotoli del deserto di Giuda con quelle della letteratura rabbinica a motivo del medesimo codice linguistico, l'ebraico (in tale operazione ben si percepisce l'istanza «ebraico-centrica» del procedimento critico del secondo apparato, poco attenta alle distinzioni culturali perché più preoccupata di garantire una continuità effettiva nella tradizione); 3) Il terzo riporta le varianti dei manoscritti medievali, documentando così la vasta tradizione orientale e occidentale del testo biblico ebraico; 4) L'ultimo apparato è interessato direttamente al lavoro massoretico nella dizione, nella vocalizzazione e negli accenti del testo ebraico. Come è facile notare tale operazione è finalizzata direttamente ad avvalorare il testo massoretico della tradizione rabbinica: il procedere degli apparati non solo è diacronico (dalle versioni antiche al testo massoretico) ma soprattutto centrato e ruotante sul testo proposto, quello del manoscritto di Aleppo.

⁴⁵ Si intende la proposta di un'edizione del testo biblico, cioè la *BHQ*.

⁴⁶ D. Barthélemy, cosciente di tale commistione di tradizioni aveva suggerito un'edizione a due colonne, una per il testo greco della LXX e una per il testo ebraico, quella della tradizione cristiana dei primi secoli e quello canonizzato dagli scribi ebrei: «Mais ici nous entrons dans un autre sujet: celui de la critique textuelle de la Bible grecque dont mes conclusions voudraient seulement souligner l'importance. Pour clore cet exposé, qu'il me suffise de proposer avec saint Augustin comme forme originale de l'Ancien Testament chrétien une Bible en deux colonnes: l'une contiendrait la Septante des premiers siècles de notre ère, et l'autre le texte hébraïque tel que les scribes d'Israël l'ont canonisé» (BARTHÉLEMY, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, 28).

o non ha diritto di cittadinanza? Se la risposta è affermativa, quali risvolti esercita sui procedimenti concreti della disciplina di analisi? Se la risposta, invece, è negativa, la metodologia applicata dalla critica testuale ha la precedenza sulla forma specifica del testo in analisi, poiché l'oggettività e l'universalità della criteriologia della filologia classica si imporrebbero quali caratteristiche specifiche di un lavoro autenticamente scientifico.⁴⁷ L'adeguamento della metodologia alla forma specifica del testo dipenderebbe unicamente dalle tipologie della tradizione testuale;⁴⁸ questo, però, non determina necessariamente un ripensamento della metodologia, bensì unicamente un adattamento alla situazione testuale concreta.

Presenteremo di seguito alcune considerazioni rivolte alla pratica della critica testuale in ottemperanza allo statuto della filologia classica, rivolto al «micro-testo», in seguito avvieremo alcune suggestioni finalizzate a porre in campo un problema mediamente trascurato, quello delle disposizioni testuali nel «macro-testo».

Uno dei punti critici che causa incomprendimento tra le scuole di pensiero risiede anzitutto nel concetto di «tradizione testuale»: infatti, per la filologia classica essa è la risultante di operazioni testuali «sincroniche e diacroniche», da intendersi come pura «tradizione manoscritta»,⁴⁹ svincolata sia dal messaggio contenuto nel testo, sia dalla dimensione materiale del contenente testuale (codice o rotolo, frammentario o completo...). Esempificando: un frammento di foglio di papiro (dimensione materiale del contenente) può essere unito a una tipologia testuale (tradizione testuale) contenuta in codici che includano una pluralità di libri se non ad-

⁴⁷ «Il metodo non può essere diverso da quello applicato ai testi classici e romani, e ritengo che si debba condividere quanto il Pasquale scrisse nella presentazione della traduzione italiana della *Textkritik* del Mass: "(l'insieme delle regole enunciate dall'A.) ha e vuol avere validità non solo per le letterature greca e latina, ma universale: io almeno non saprei immaginarmi che l'originale, poniamo, di un testo cinese o bantu possa essere ricostruito dalle copie o da qualsiasi altra testimonianza, insomma dalla sua tradizione, se non sul fondamento delle considerazioni e conforme alle regole enunciate dal Mass"» (BORBONE, «La critica del testo e l'Antico Testamento ebraico», 271).

⁴⁸ «Occorre però dire che le caratteristiche di ciascuna tradizione testuale sono differenti e peculiari: nel caso della tradizione medievale del testo tiberiense, ad esempio, non è possibile adottare nella *selectio* criteri stemmatici, ed occorre fondarsi su criteri interni e più ancora sull'apporto parallelo delle versioni antiche. È il problema delle tradizioni con forti flussi orizzontali, che la filologia classica conosce da tempo. Bisogna perciò adattare i criteri della filologia alla situazione storica di ciascuna tradizione» (BORBONE, «La critica del testo e l'Antico Testamento ebraico», 271).

⁴⁹ «Con il termine di "tradizione" (o "recensione") si indicano due diversi concetti: (1) Complesso delle lezioni che caratterizzano un manoscritto o una famiglia di manoscritti, e (2) Complesso delle testimonianze di un'opera, divisa in tradizione diretta, che comprende i manoscritti e le stampe dove essa è conservata in forma esplicita, e in tradizione indiretta, che comprende le citazioni, le traduzioni, e tutte le altre attestazioni anche di seconda mano risalenti a rami della tradizione diretta diversi da quelli noti» (AVALLE, *Principi di critica testuale*, 22; cf. anche l'utile presentazione chiarificatrice del capitolo II: «Storia della tradizione» [pp. 33-64]).

dirittura il testo biblico intero. Ciò che importa nella ricostruzione del testo è la comparazione di testualità, o meglio di «micro-testualità» cristallizzate in forme diverse di manoscritti.⁵⁰ L'altra concezione di «tradizione testuale» — pensata a partire dalla tipologia dei testi biblici — non si limita al solo processo di copiatura e trascrizione manoscritta, ma colloca tale azione scribale entro un contesto culturale, religioso, ecclesiale e autoritativo, assumendone l'ampiezza del riferimento testimoniale inclusivo dei valori intratestuali legati al messaggio del testo (prospettiva intra-testuale), di quelli legati alla relazione stretta tra scrittura e supporto materiale di trasmissione (codice o rotolo) e, infine, di quelli contestuali, in rapporto diretto con i dibattiti e gli interessi culturali, ideologici e teologici di cui il manoscritto si fa interprete, implicitamente o esplicitamente (prospettiva extra-testuale). Lo *scriptorium* antico, analogamente alle editrici moderne, non era solo luogo esecutivo di copiatura, ma espressione di una comunità religiosa, di una scuola di pensiero, di una teologia... Dire «tradizione testuale» significa così raccogliere e catalogare anche atti di decisioni importanti che sovente vengono sottovalutati dalla pratica della *critica textus*.

Si può obiettare che questo non sia il compito precipuo della critica testuale: la distinzione tra la *critica textus* e la storia del testo, infatti, concepisce la prima in quanto interessata alla regressione cronologica verso le attestazioni più antiche del testo in oggetto, la seconda, rivolta agli sviluppi e alle modificazioni avvenute entro la storia della ricezione e degli effetti di quella testualità. Lo strumentario fondamentale per approdare alla definizione del rapporto tra l'archetipo testuale di una tradizione e la/e tradizione/i testuali derivanti sono anzitutto i contributi della papirologia, della codicologia e della paleografia (discipline che operano in favore dei criteri esterni) e la categoria euristica di «errore»⁵¹ (finalizzata alla criteriologia interna). È questa seconda operazione che permette il controllo sull'eventuale originalità del testo in analisi, accanto all'antichità o meno del manoscritto. In linea di massima il manoscritto più antico riporterà un testo antico, mentre un manoscritto recente, non necessariamente conterrà un testo recente: l'assunto dipende dalla separazione teorico-pratica tra «testo» e *medium* materiale.⁵² I risultati dell'analisi del procedimento *stemmatico*, dipendono quasi essenzialmente dalla

⁵⁰ In questo senso la separazione teorico-pratica tra la categoria di «testo» e quella di «libro» è decisiva. Infatti, oggetto diretto della critica testuale è il «testo» stesso, non il libro o, detto in altre parole, il suo supporto materiale.

⁵¹ «Per errore si intende qualsiasi tipo di deviazione dalla lezione dell'originale. Dato che l'errore innova nei confronti del testo dell'autore, esso costituisce l'unico elemento di prova per quel che riguarda i rapporti fra i codici che ci hanno trasmesso una stessa opera. L'errore infatti, in quanto deviazione, contrassegna tutti i manoscritti derivati dal codice dove tale deviazione ha avuto luogo, raggruppandoli in famiglie o sistemi omogenei» (AVALLE, *Principi di critica testuale*, 44).

⁵² Tali valutazioni appartengono ai criteri cosiddetti «esterni».

valutazione delle diverse tipologie di «errori scribali» e dalla loro interpretazione. Certo, non tutti gli «errori» sono al servizio di questo scopo, ma solo quelli cosiddetti «significativi», che si distinguono, da una parte in «congiuntivi», dall'altra in «separativi», finalizzati rispettivamente a stabilire la relazione o l'indipendenza tra i manoscritti così da disporre sinteticamente su uno *stemma* le relazioni genealogiche.⁵³ Ora, l'operazione di confronto tra gli «errori» è gestita con comparazione quantitativa e, per stabilire la congiunzione o la separazione tra i manoscritti — se non andiamo errati —, è decisivo anzitutto il «significante» in luogo del «significato» della singola parola o espressione: il criterio quantitativo della comparazione degli «errori» resta il più oggettivo per definire la posizione del singolo manoscritto in relazione agli altri.

Vorremmo avanzare alcune considerazioni in ordine alla coerenza del procedimento — sebbene solo brevemente richiamato — e dei relativi risultati attesi dalla metodologia elaborata dalla filologia classica.⁵⁴ Fissiamo l'attenzione non tanto sui cosiddetti «errori involontari»⁵⁵ quanto sugli «errori intenzionali»⁵⁶ e, tra questi, l'obiettivo è rivolto a quelli con finalità ideologica/teologica. Essi rappresentano sul piano di un'ermeneutica letteraria un importante indizio di interpretazione del messaggio del testo, non privo di risvolti teologici e non inscrivibili entro una mera valutazione quantitativa determinata fondamentalmente dal controllo sul «significante»: è il segno grafico, in quanto «significante» ad avere la precedenza sul giudizio critico, in luogo del valore semantico dello scritto. Anche se per la critica testuale i diversi «errori significativi»

⁵³ Cf. AVALLE, *Principi di critica testuale*, 44-50.

⁵⁴ Soprattutto la critica testuale neotestamentaria ha affinato le differenze e ha incluso — a motivo delle numerosissime attestazioni di manoscritti e della loro diffusione in uno spazio territoriale amplissimo — ulteriori criteri che salvaguardino la pluralità del fenomeno testuale.

⁵⁵ Errori che dipendono dalla vista, dall'udito, dalla memoria e dal giudizio erroneo o assenza di giudizio (cf. per l'AT: il c. «Readings Created in the Course of the Textual Transmission», in TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 236-258; per il NT: B.M. METZGER, *Il testo del Nuovo Testamento. Trasmissione, corruzione e restituzione* [Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 1], Brescia 1996, 180-188; A. PASSONI DELL'ACQUA, *Il testo del Nuovo Testamento. Introduzione alla critica testuale* [Percorsi e traguardi biblici], Leumann [Torino] 1994, 125-129).

⁵⁶ È curioso notare quanto la critica testuale dell'AT e NT utilizzi preferenzialmente la categoria di «modifiche/modificazioni» o «letture» piuttosto che «errori», concetto formale tipico della filologia classica. Si tratta di «errori» relativi all'ortografia e alla grammatica, alla volontà di armonizzare testi distinti, oppure, delle aggiunte per completare o per amplificare e chiarire il senso di un testo, per spiegare indicazioni di carattere storico o geografico, per combinare assieme distinte lezioni testuali, di particolari eterogenei e, infine, le alterazioni ideologiche o teologiche. L'elenco, sebbene preso dalla critica neotestamentaria tocca anche quella dell'AT: cf. infatti TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 258-285; METZGER, *Il testo del Nuovo Testamento*, 188-198; PASSONI DELL'ACQUA, *Il testo del Nuovo Testamento*, 129-133.

(siano essi intenzionali o involontari) vengono valutati — se comprendiamo bene la teoria — statisticamente con la stessa misura, riteniamo che gli interventi documentati che hanno provocato variazioni testuali intenzionali con scopo «dottrinale/ideologico» debbano richiedere un'attenzione particolare non solo per la storia del testo, ma anche per la critica testuale. Il fenomeno, come vedremo, è particolarmente documentabile per il NT.⁵⁷ Il rischio paradossale, in effetti, è che un articolo determinativo o una diversa forma verbale assuma uguale peso di un titolo cristologico qualora venissero conteggiati ugualmente quali «errori» entro una prospettiva prettamente statistica e formale!⁵⁸ Infatti, se gli «errori significativi»⁵⁹ rivelano il grado di parentela o affinità fra i testimoni di una tradizione testuale occorre sempre verificare il peso diverso — nel caso dei testi di autorevolezza riconosciuta — delle varianti e domandarsi quanto la risultante testuale sia inscrivibile entro contesti storici, culturali e genetici o quanto, invece, sia essa ipotesi «de-storicizzata», strutturata sull'asse *stemmatico*, determinato dall'interconnessione di relazioni intertestuali tra manoscritti!

Ritroviamo qualcosa di analogo nella stessa vicenda percorsa dalla cosiddetta «critica alta», cioè dalle critiche letterarie di matrice diacronica: con l'intenzione di raggiungere l'originale «teologico» venivano rintracciati segnali di differenza e di omologia al fine di stabilire «tradizioni» di pensiero ormai redatte e collegate al livello della testualità ultima. La teoria delle fonti del Pentateuco o dei Sinottici rappresenta un'analogia interessante e forse istruttiva per i risvolti effettivi della *critica textus*. L'affidamento eccessivo a indizi testuali meccanicamente presi e quantitativamente considerati aveva condotto a ipotesi di lavoro impraticabili e causato uno smembramento radicale del tessuto testuale in virtù di una maggiore comprensione dello stadio finale. Il «ricucire» ciò che fu disgiunto dalla critica letteraria «alta» da parte di recenti contributi di matrice sincronica ha obbligato la critica biblica ad aprire gli occhi sull'innovazione semantica provocata dalla testualità stessa, compresa nel suo stadio finale. In altre parole — per ritornare alla *critica textus* — prima di *emendare* occorre *comprendere*: la specializzazione e la parcellizzazione dei campi del sapere e l'incomunicabilità tra loro rinchiudono piuttosto di aprire alle possibilità raccolte dal testo biblico. In conclusione, se per «tradizione testuale» intendiamo l'insieme dei fenomeni culturali, religiosi e politici che hanno determinato la decisione legata all'atto di scrittura e di trascrizione del testo biblico, allora tali varianti assumeranno un peso e una misura diversa, al fine di individuare idealmente collegamenti

⁵⁷ Rimandiamo agli studi di Bart D. Ehrman.

⁵⁸ Certamente la filologia classica definisce l'ambito della ricerca mediante la categoria di «errore», ma la definizione di «errore», quale strumento euristico, è solo e unicamente formale (cf. AVALLE, *Principi di critica testuale*, 44-46).

⁵⁹ Si intende «significativi» per la logica della *critica textus*!

intertestuali e interculturali non necessariamente corrispondenti al risultato dell'analisi *stemmatica*. In questo senso la variante intenzionale potrebbe assumere una rilevanza tale da condizionare le stesse regole codificate meccanicamente dalla critica testuale. L'albero genealogico, cioè la relazione *stemmatica*, che si stabilisce tra i manoscritti si espone al rischio di esser privato della linfa vitale, quella appunto della tradizione confesante che li ha prodotti, trasmessi e, soprattutto, li ha riconosciuti distinti da altre testualità secondo la categoria di scritti che documentano una tradizione autorevole. Il problema di fondo, in effetti, consiste nello stabilire se tale operazione storica sia o non sia parte integrante di un'ermeneutica complessiva del senso del testo.

Transitando da considerazioni legate all'ambito del «micro-testo» (dalle parole o sezioni a un intero singolo libro)⁶⁰ a quelle del «macro-testo» (dalle raccolte parziali a quelle totali), incrociamo variazioni interessanti nella disposizione dei libri, raccolti entro la struttura tipica del «codice». Tale supporto materiale aveva il vantaggio di presentarsi concretamente come una forma primordiale di «canone» scritturistico. Racogliere testi (precedentemente scritti su singoli rotoli), accostarli, unirli e rilegarli in un codice divengono azioni tipiche di un'operazione non solo materiale bensì «redazionale»! Se è «redazionale» porta con sé una scelta di campo e potrebbe anche essere intesa nel senso di un'opzione teologica di una precisa tradizione testuale. La comprensione delle conseguenze pratiche operate dalla rilegatura dei testi biblici nel «codice» pone in evidenza una valutazione apparentemente deprezzata di «canone», in quanto con questa categoria si intende generalmente e comunemente quell'operazione autoritativa della comunità credente rivolta a testi precisi al fine di riconoscervi un'autorevolezza nella distinzione rispetto ad altre testualità. Lo studio delle disposizioni testuali nella forma del «codice» non è tanto opera classificatoria di tipologie distinte, quanto compito di un'intelligenza ermeneutica biblica. Possiamo domandarci: chi si incarica dello studio di dette varianti testuali sul «macro-testo»? La critica testuale? La storia del testo? La paleografia? La papirologia? La codicologia? L'esegesi? La teologia biblica o forse la patrologia? Tutti e nessuno! Si tratta di un campo neutro, ritenuto sostanzialmente insignificante ai fini del senso, oggetto di mera classificazione tipologica.⁶¹ Riteniamo, infatti, che non sia sufficiente classificare, è necessario, invece, interpretare, e l'interpretazione va data rispettando i criteri dei quali l'oggetto stesso si fa portatore.

⁶⁰ Questa è normalmente la dimensione testuale massima di applicazione della *critica textus*.

⁶¹ Rimandiamo, per esemplificare, ai classici riferimenti per il testo della LXX all'opera di H.B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (Revised by Richard Rutherford Ottley, M.A. With an Appendix Containing the Letter of Aristeas Edited by H. St J. Thackeray, M.A. First printed 1902), New York 1968.

Esiste quindi un'azione «canonica» della tradizione cristiana che passa anche attraverso la forma concreta del «codice»: la «misura della testualità biblica» è cresciuta — come diremo più avanti — in stretta simbiosi con la forma precisa del «codice». Anche questi aspetti, solo apparentemente materiali, hanno una loro rilevanza per la definizione della teoria di un atto di lettura dei testi antichi. L'istanza canonica è comunemente studiata entro categorie prettamente «teologiche» o «storico-teologiche», troppo spesso aliene dalla stessa storia della formazione della testualità biblica.

La raccolta di libri redatti autonomamente l'uno dall'altro entro un unico codice biblico (parziale, di sezioni o globale, dell'intero libro biblico) comporta un'innovazione di senso che andrebbe studiata e collocata entro la dinamica della storia dello sviluppo della testualità biblica. Infatti, è limitante distinguere i manoscritti in papiri o pergamene, occorre anzitutto soffermarsi sulla differenza tra il rotolo e il codice: non è la materia, ma la forma del supporto materiale che assume un'importanza ermeneutica.

Pur riconoscendo il valore e la plausibilità di un procedimento archeologico alla ricerca degli stadi precedenti e più antichi del testo, riteniamo utile sottolineare il fatto che ogni manoscritto debba essere analizzato anzitutto nelle sue relazioni testuali interne, ancor prima di avanzare una preoccupazione inter-testuale alla ricerca di relazioni *stemmatiche*. Questo significa che la compresenza nello stesso manoscritto di tradizioni testuali diverse (si pensi, ad es. ai grandi manoscritti del IV sec.), rintracciate dalla *critica textus*, dovrebbe porre anzitutto l'interrogativo di ricerca sullo stesso manoscritto, sulla teoria implicita nelle scelte operate dallo *scriptorium*, sulla risultante ermeneutica dell'opzione di un tipo di testo e della disposizione degli stessi libri nel «macro-testo». L'impressione che si guadagna, invece, è quella di una «strumentalità funzionale» dei manoscritti, funzionale a un oggetto di ricerca non più scritto in nessun manoscritto, cioè l'archetipo testuale. La sottolineatura dell'importanza del manoscritto — non solo funzionale all'archetipo — è finalizzata a meglio cogliere valori testuali cristallizzati nelle scelte di alcune tradizioni. La relazione tra «micro-testo» e «macro-testo» illumina la complessità delle scelte effettuate dalle comunità confessanti; ritorniamo sul punto già richiamato: se il cammino a ritroso della critica testuale relativo al «micro-testo» ha una storia molto antica, crediamo valga la pena di ribadire l'urgenza di uno studio sulle varianti delle disposizioni testuali entro il «macro-testo». Come nella singola frase o in un libro si possono individuare tra manoscritti varianti testuali così nelle disposizioni dei libri all'interno nei manoscritti. Questo aspetto, comporta, come sottolineeremo, la categoria di «misura», cioè di «limite canonizzato». Se il manoscritto nella sua forma di «codice» porta già in sé una dimensione e una delimitazione precisa, ancor più un intervento esterno segnato dalla scelta di una comunità credente configura un riferimento testuale. La relazione tra le varianti sul «macro-testo» documentate dagli stessi mano-

scritti o dai pronunciamenti ufficiali e prese di posizione dei Padri della chiesa o dei rabbini, deve essere studiata non solo in chiave storico-evolutiva, tipica della storia del canone, quanto piuttosto in chiave ermeneutica. La domanda di fondo non è tanto: quali libri erano ritenuti canonici o quali no e perché? Quanto piuttosto: che cosa comporta — nel senso dell'innovazione semantica — l'assunzione o meno entro il «codice» di quei testi specifici? La presenza in alcuni codici cristiani di libri che contemporaneamente o successivamente non furono ritenuti canonici dall'ortodossia non significa di fatto che questi fossero pensati allo stesso livello autoritativo degli altri poiché raccolti nello stesso codice. L'atto di lettura dell'intero codice, le relazioni interne allo stesso possono mostrare e documentare un ruolo e una funzione diversi di questi testi «non canonici» — forse di tipo ermeneutico — in relazione alle «sacre Scritture» accanto alle quali sono posti. Comprendiamo quanto tale compito non possa essere richiesto alla *critica textus*, ma crediamo che la coscienza di tali aspetti potrebbe istruire lo statuto epistemologico della disciplina; infatti, le dimensioni massime della testualità non sarebbero più confinate nel singolo libro ma ricomprese entro una mobilità definita dalla forma «canonica» con la quale ci si confronta di volta in volta nell'analisi testuale (dalla forma materiale del codice alle definizioni canoniche dell'intero libro biblico).

In altre parole, escludere l'istanza canonica⁶² da una teoria dell'opera letteraria biblica entro la quale si collocano le varie operazioni critiche — inclusa quella della critica testuale — significa porsi al servizio di un concetto parziale di storicità. Al contrario, l'accoglienza dell'istanza canonica si presenta come un'esigenza non tanto e primariamente — in sede critica — della comunità confessante, quanto piuttosto della stessa operazione scientifica; infatti, l'assunzione di quella non determina e non richiede l'opzione confessante del ricercatore, l'esclusione, invece, denuncia un pregiudizio in atto dello stesso critico, quello cioè di pensarsi al di «sopra delle parti» e rinunciare a un tipo di discorso «teologico» e, secondo questa tipologia di pensiero, non «storico». Tale è l'ambiguità di fondo, sovente alimentata dalla gran parte della letteratura di settore. Il processo completo — dalla genesi alla destinazione dell'opera — disegnato da una teoria della testualità biblica, non può non riconoscere sia nell'istanza di autore (reale e implicito) come di destinatario/lettore (reale e implicito) una posizione teologicamente precisa poiché storicamente documentata. L'essere al di sopra delle parti significa disperderne una parte essenziale, quella non solo accolta in modo chiaro al termine dell'itinerario nella formazione del canone, bensì appartenente da princi-

⁶² Intendiamo il termine in senso lato che includa sia la scelta stessa dell'elemento materiale del «codice biblico» (dalle prime raccolte ai grandi codici del IV sec.), sia la codificazione esplicita dell'elenco dei testi ritenuti sacri dalle varie confessioni cristiane o ebraiche.

pio alla stessa comprensione del testo come testo autorevole per la comunità confessante.⁶³

La confusione e la resistenza nell'accogliere l'istanza canonica, crediamo, dipenda anche dal fatto che tale dimensione sia stata inclusa, tradizionalmente, tra i trattati teologici a fianco e in dipendenza della teologia dell'ispirazione e dell'inerranza. In sede critica riteniamo, infatti, che la separazione netta tra le riflessioni relative alla problematica dell'ispirazione, da una parte e a quelle del canone, dall'altra, sia vantaggiosa non solo in favore di una ricongiunzione originaria tra storia e teologia, tra approccio «scientifico» e «approccio spirituale» al testo biblico, ma si presti a generare nuovi percorsi per la stessa ricomprensione della categoria originariamente «teologica» dell'ispirazione biblica. Affermare dunque che la categoria del «canone» del testo biblico appartenga unicamente a un'«ermeneutica teologica» significa non comprendere quanto la stessa ermeneutica letteraria, ancor prima di una teoria teologica, assuma profonde variazioni in virtù dell'innovazione semantica provocata dall'istanza «delimitante e misurante» (canonica). Una rilettura «canonica» dal basso, cioè dalla natura storica del testo biblico, potrà contribuire positivamente a una teologia che tenda a radicarsi nella forma precisa dell'oggetto di cui vuol parlare. Quest'itinerario permette di comprendere quanto l'istanza delimitante sia molteplice e ogni volta, a suo modo definitiva: come cioè la pluralità di codici biblici illustra scelte molteplici, nel contempo, documenta un mondo di senso interno a ciascuno di essi, intrecciato da scritture e riscritture.⁶⁴ Dal «codice al canone» si

⁶³ Concordiamo a questo proposito con B. Ognibeni nella valutazione espressa nei confronti dell'operazione critica condotta da G. Garbini in relazione al testo del Cantico dei cantici: «Un'ultima osservazione concerne la demarcazione tra critica testuale e letteraria. La già citata edizione del Cantico dei cantici di Garbini fornisce a tale proposito un esempio di lampante chiarezza. Garbini infatti ricostruisce criticamente il testo del Cantico dei cantici come era prima che i farisei lo deerotizzassero, ritoccandolo in modo da eliminare i tratti erotici più forti che disturbavano le loro anime pie. Possiamo tranquillamente prescindere qui dalla questione se tale deerotizzazione sia realmente avvenuta. Lascero volentieri ad altri di giudicare in che misura i farisei abbiano deerotizzato il Cantico o l'abbia invece erotizzato Garbini. Che sia esistito o no questo eroticissimo Cantico, rimane il fatto che non è il Cantico dei cantici biblico, ma un suo antenato letterario. La vera o supposta deerotizzazione è un'operazione letteraria, che trasforma un'opera in un'altra. Ritocando il testo in funzione antierotica i farisei hanno agito in veste di *autori*, non di *copisti* (*cors. nostro*). Garbini ha realizzato quindi l'edizione critica di un libro che potrà anche essere un capolavoro della letteratura antica, ma non è il libro biblico che conosciamo come Cantico dei cantici. Ciò non significa naturalmente che sia privo di interesse per l'esegesi biblica: al contrario riveste un grande interesse, se la ricostruzione di Garbini si difende criticamente. Ma l'esegeta non potrà prenderlo come testo originale del Cantico biblico» (B. OGNIBENI, «Biblia Hebraica Quinta: Osservazioni ecdotiche», in *RivB* 44[1996], 436-437).

⁶⁴ Gli interventi di correzione sui singoli codici indicano evidentemente la volontà di conformarsi a un dato testuale esterno al manoscritto stesso, del quale il manoscritto diviene — a più livelli — testimone. La documentazione della mobilità testuale all'interno

apre un itinerario ermeneutico forse ancora inedito ma gravido di rilevanza per una teoria testuale biblica e, conseguentemente, per l'istruzione del suo atto di lettura.

Vorremmo conseguentemente dibattere — in continuità con le riflessioni sopra esposte — anche l'idea di fondo che muove la stessa critica testuale: la ricerca dell'«originale/archetipo».⁶⁵ Se è vero che l'istanza canonica produce risvolti letterari significativi che vanno approfonditi e studiati, è altrettanto vero sottolineare quanto essa sia un fenomeno complessivamente raro nell'insieme dei testi antichi. La peculiarità biblica, canonicamente intesa, porta anche a riconfigurare la stessa idea di «originale» elaborata dalla critica testuale. Per comprendere l'inferenza offerta dall'istanza canonica riflettiamo sui significati di «originale» e «originario». La categoria di «originale» stabilisce una relazione stretta tra autore storico di uno scritto e lo scritto stesso dal quale (o dalla copia successiva nella forma dell'archetipo testuale) si sarebbero sviluppate ulteriori copie e con esse proliferati e diffusi gli errori e le varianti testuali.⁶⁶ Se la descrizione di questo processo può essere vera in linea teorica diviene difficilmente percorribile in linea pratica quando ci si confronta (se consideriamo l'intero testo biblico) con atti di creazione testuale probabilmente molteplici a motivo della diversità di composizioni e redazioni. La stessa idea di «autore» è molto complessa quando è riferita ai testi antichi, Bibbia compresa. Ora, se assumiamo la revisione del concetto di «originale» applicato alla testualità biblica proposta da P.G. Borbone⁶⁷ e

dello stesso manoscritto non compromette la logica della stabilità inaugurata dalla dinamica dell'atto di scrittura.

⁶⁵ In critica testuale l'«originale» resta sostanzialmente irraggiungibile, solo un vettore di tendenza: l'obiettivo, da Lachmann in poi, è l'Archetipo: «Il Lachmann fondava il suo metodo sul presupposto che la tradizione di ogni autore risalisse sempre e in ogni caso a un unico esemplare già sfigurato di errori e lacune, quello ch'egli chiamava archetipo. Che sia per lo più così, nessuno dubita, come mostrano evidenti errori del testo, si può dire, di ogni autore antico, comuni a tutta la tradizione; e se non fosse così, non sarebbe mai sorta la critica emendatoria, perché recensendo, cioè pesando l'una contro l'altra le varianti, si potrebbe risalire sino all'originale» (PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, 15).

⁶⁶ «Il concetto di originale, nel senso di testo autentico esprime la volontà dell'autore, è uno dei più sfuggenti ed ambigui della critica del testo. (...) L'impressione è che l'originale, così come l'intendiamo generalmente, vale a dire come testo perfetto in ogni sua parte, non sia mai esistito. In effetti il concetto di originale deriva da una visione statica, modellistica, dell'opera letteraria, mentre le singole opere di uno scrittore costituiscono a rigore una sezione a volte casuale e provvisoria (...) di quel flusso continuo di adattamenti e di spostamenti successivi attraverso cui si esprimono le tendenze fondamentali di un sistema letterario» (AVALLE, *Principi di critica testuale*, 33).

⁶⁷ «È ovvio che la redazione finale, in tutti i libri biblici, ha impresso una struttura letteraria definitiva al testo e con ciò ha determinato in maniera caratteristica ed originale il significato di brani che, in precedenza, potevano magari essere diversamente intesi. Si può perciò parlare del redattore come di un autore: in questo caso, «originale» è il testo quale ci viene presentato nel suo aspetto attribuitogli dalla redazione finale, poiché esprime la volontà ed il pensiero di un autore. Ricostruire l'originale significa, in questo

rileggiamo la figura dell'«autore» con quella del «redattore finale», cogliamo una logica che imprime in questo stesso «atto autorevole» una sequenza: dall'ipotetico autore/i iniziale/i alla figura ultima del «redattore finale» del testo. Ecco allora entrare in scena la seconda categoria: con l'intervento del «redattore», che si sostituisce all'ipotetico «autore», si instaura un nuovo «originario testuale», ovvero una testualità degna di rappresentare il punto di riferimento sicuro per una coerenza testuale, più attribuibile al pensiero (messaggio) che non allo stile del testo. Accogliendo la sequenza dall'«autore» al «redattore» per ciascun singolo testo biblico, sequenza generata e sviluppata in seno a una tradizione religiosa e credente, ci domandiamo che cosa impedisca di riconoscere nell'invenzione canonica un'ulteriore opera redazionale, quella autenticamente definitiva. Cambiando il livello di considerazione, se il singolo libro nella sua redazione finale rappresenta l'«originale», l'innovazione di senso gli proviene da un nuovo «originario testuale», quello definitivamente redatto dall'istanza canonica. Senza nulla togliere alla ricostruzione dell'«originale», è necessario non perdere di vista il quadro globale dello sviluppo della testualità biblica, dall'autore ipotetico alla redazione canonica.⁶⁸ L'«originario testuale» della tradizione cristiana non sono tanto i singoli testi biblici o le singole pericopi, bensì l'unitarietà dei due testamenti; questa operazione, storicamente attestata, fa del testo cristiano un testo distinto da quello della tradizione ebraica. In altre parole, l'esercizio della critica testuale concentrato unicamente sui «micro-testi» si espone al rischio di produrre una miopia scientifica in nome della stessa scientificità, poiché incapace di cogliere l'istanza globale entro la quale produrre un intervento sul particolare. La testualità biblica nel suo insieme andrebbe ripensata entro le vicende delle tradizioni confessanti che si sono espresse grazie alle tradizioni testuali: tale «itinerario lungo» porterebbe a posizionare anche le tradizioni medievali massoretiche nel loro corretto luogo ermeneutico, quali testi specifici delle tradizioni ebraiche. Pensare la Bibbia in quanto «testo unitario» e non miscelanea di «micro-testi» è la condizione indispensabile per passare da una conce-

caso, ricostruire il testo sulla base della documentazione disponibile che si riveli appartenere ad una medesima redazione. In ogni caso, è bene attribuire la definizione di «redazione» ad un'opera che imprima al testo nella sua globalità, o per lo meno ad ampie sezioni di esso, certe caratteristiche di pensiero e stile» (BORBONE, «La critica del testo e l'Antico Testamento ebraico», 272).

⁶⁸ Per questi motivi ci discostiamo dalla valutazione finale di P.G. Borbone: «Per ciò le possibilità di ricostruire l'originale si presentano differenti per i libri della Bibbia, rendendo necessario operare per ciascun libro con criteri diversi. In effetti, sarebbe corretto studiare la storia del testo nella fase più antica e le possibilità di edizione critica dei libri della Bibbia, o di gruppi di essi, separatamente, lasciando il concetto dell'insieme come AT ai teologi» (BORBONE, «La critica del testo e l'Antico Testamento ebraico», 272). Crediamo, invece, che il «concetto dell'insieme come AT» debba appartenere alla stessa teoria testuale che analizzi il testo biblico in quanto tale e solo successivamente i teologi avran da dir la loro...

zione ingenua di semantica testuale a una rispettosa dell'innovazione di senso che l'accostamento delle parti produce. Tale innovazione semantica è provocata anzitutto, come più volte abbiamo sostenuto, dall'operazione canonica, che «misura» l'interno e l'esterno della testualità e ne stabilisce le coordinate fondamentali del senso.

Sebbene la storia della critica testuale veterotestamentaria abbia documentato spinte ideologiche troppo marcate in difesa apologetica della propria tradizione confessante (in particolare per la tradizione ebraica), non si può non riconoscere che la globalità dell'itinerario ermeneutico finalizzato a inquadrare la natura della testualità biblica deve includere, quale momento «genetico e originario», l'evento di riconoscimento autoritativo dei testi sacri per la comunità confessante. Il sigillo di tale operazione si realizza nelle varie impostazioni canoniche, rispondenti alle molteplici tradizioni.

Escludere tale evento, tipico delle tradizioni religiose, significa — sottolineiamo — in sede scientifica, sminuire e non incrementare di oggettività i risultati dell'analisi e ogni disciplina testuale che si confronti con il testo sacro non può ignorare tale istanza ermeneutica che ne definisce la natura dell'oggetto di analisi. Così la stessa critica testuale, fondata su una teoria dell'opera letteraria, è chiamata a includere tali istanze congenite alla tipicità dei testi biblici anche nell'analisi del particolare.

I motivi che sostengono questa posizione non sono né teologici, né confessionali e neppure interconfessionali se intesi al servizio di un'ideologia predeterminante la natura stessa dell'analisi, semmai sono gli stessi motivi invocati dall'epistemologia che domandano il rispetto anzitutto della peculiarità dell'oggetto di studio.

In sintesi, la posizione del *HOTTP*, a nostro avviso, può essere criticata sul fronte dell'attuazione del progetto, ma non su quello della teoria dell'opera letteraria, in quanto è quella che meglio rispetta la molteplicità delle attestazioni delle tradizioni confessanti entro le quali vanno collocate le tradizioni testuali. La difficoltà di fondo risiede nell'abilità di articolare tale ermeneutica biblica quale elemento istruttivo per i procedimenti specifici della critica testuale: l'accusa di pregiudizio non scientifico tiene nella misura in cui non viene tradotta con coerenza l'istanza fondamentale della testualità biblica.

Occorre sottolineare, a scanso di equivoci, che queste osservazioni non sono finalizzate ad appoggiare la scelta di un'edizione diplomatica di un testo di tradizione massoretica — procedimento comune a tutte le operazioni sul testo ebraico — bensì a porre l'attenzione sulla complessità della problematica testuale che non si rinchiude nella pluralità delle famiglie testuali ma assume con forza il riferimento dell'istanza canonica quale elemento intrinseco alla stessa testualità biblica. Questo significa, concretamente, che la storia e l'ermeneutica del canone vanno assunte dalla critica testuale quali dimensioni integranti della propria teoria per un oggetto testuale «a-tipico».

Tornando alla domanda iniziale «un atto di lettura per quale testo?» appare ora con maggiore chiarezza la complessità di posizioni esistente tra le diverse scuole: il problema allora non si riduce all'alternativa tra «edizione critica» o «edizione diplomatica», perché sia l'una che l'altra rischiano di dimenticare e di eludere il vero punto della questione teorica; la prima cercando di raggiungere l'ipotetico «originale/archetipo» perde di vista l'autentico «originario testuale» innovato dall'istanza canonica di un «macro-testo» che indirizza la comprensione per il «micro-testo», l'altra, concentrandosi su un unico manoscritto cristallizza in un testo preciso di una tradizione confessante il «testo biblico» *tout court*. Entrambi gli approcci non danno ragione della relazione effettiva con le tradizioni confessanti, riscontrabili invece nelle scelte testuali distinte e rintracciabili nelle tipologie dei manoscritti.

In conclusione possiamo ritenere che l'istanza canonica possa divenire il luogo di massima rappresentazione dell'intervento autorevole della comunità credente sul testo biblico. In essa e attraverso essa è possibile, come vedremo, aprire strade forse non ancora percorse nell'analisi testuale e contribuire ad arricchire anche il lavoro della critica testuale biblica, soprattutto in vista della pubblicazione di un'edizione critica preoccupata non solo del controllo parcellizzato del «micro-testo» con bilanci infiniti di varianti testuali, bensì capace di assumere l'istanza ermeneutica delle tradizioni canoniche che ricollocano le varie testualità bibliche all'interno del proprio contesto confessante. Il testo ebraico, diverrà anzitutto, testo della tradizione ebraica, mentre la tradizione cristiana dovrà articolare la riflessione testuale entro altre testualità che, pur in relazione all'ebraico, hanno apportato innovazioni di senso; ad es., il testo della LXX, conosciuto soltanto grazie a manoscritti cristiani,⁶⁹ potrebbe essere studiato unitamente al NT: così i grandi codici del sec. IV ci documentano quel testo biblico che dal II sec. inizia a essere accolto entro una coscienza ecclesiale di unità delle Scritture.⁷⁰ Quest'ultima precede ogni attestazione manoscritta, ciononostante la critica testuale, l'esegesi, la teologia biblica e ogni altra disciplina biblica o teologica continuano a essere rigorosamente distinte in AT e NT. Tale frattura ermeneutica nasce e perdura nel tempo perché fondata su capisaldi storico-critici: originariamente l'AT era una scrittura, successivamente se ne aggiunse una seconda. Se non si tiene in debita considerazione l'ultimo stadio redazionale del testo biblico, ovvero l'operazione canonica, si rischia di trascurare l'evento testuale più importante che fa chiamare la prima scrittura «Antico Testamento» e la seconda «Nuovo Testamento». Senza tale evento quelli contenuti nella Bibbia sono semplici «libretti» (*Biblia*) riuniti, assemblati l'uno al seguito dell'altro.

⁶⁹ I testimoni del testo greco della LXX di tradizione ebraica sono frammentari e quantitativamente scarsi ai fini di una ricostruzione e documentazione diretta — manoscritta — dell'intera letteratura biblica.

⁷⁰ A questa causa contribuì anzitutto Ireneo di Lione.

Con questi accenni che meriterebbero ulteriori approfondimenti passiamo a considerare sinteticamente alcune questioni legate anche alla critica testuale del NT.

B) La critica testuale del NT

Passando al NT⁷¹ ci accontentiamo di sottolineare solo alcuni tratti finalizzati a promuovere uno sguardo critico in favore di una lettura unica e comune della disciplina della *critica textus* ricompresa in relazione al testo biblico studiato entro una tradizione. Se è plausibile concepire una *critica textus* unicamente per il *TaNaK* non lo è altrettanto il separare la critica dell'AT da quella del NT; infatti, se il testo biblico è lo stesso è necessaria una critica testuale che medi le proprie istanze con quelle progettate dalla forma stessa dell'oggetto di analisi. Per questo, ancora una volta, l'istanza canonica è chiamata a istruire il quadro epistemologico delle discipline scientifiche.

A motivo dell'importanza universalmente riconosciuta dell'edizione critica del testo di NT del *Nestle-Aland*⁷² (ventisettesima edizione) e in virtù dell'assunzione del testo critico di riferimento da parte delle più importanti associazioni di diffusione del testo biblico⁷³ con la pubblicazione del *The Greek New Testament*⁷⁴ (quarta edizione), la critica testuale del NT è dominata prevalentemente dalla scuola tedesca, facente capo all'*Institut für neutestamentliche Textforschung* di Münster/Westfalen sotto la direzione di Kurt Aland e, dopo la sua morte (1995), della moglie Barbara.

Il predominio del «testo critico ricostruito» pone la critica testuale del NT in maggiore sintonia di vedute tra le diverse scuole di pensiero. R.R. Reeves in un suo articolo⁷⁵ del 1996 riassume in sintesi alcune rifles-

sioni metodologiche in tema di *critica textus* del NT elaborate in un ampio articolo da E.J. Epp già nel 1974.⁷⁶ Egli distingue tre indirizzi fondamentali: la *scuola tedesca*, facente capo al centro di Münster, la *scuola britannica* con le figure di G.D. Kilpatrick e J.K. Elliott e infine, la *scuola americana*, con E.C. Colwell. Mentre la *scuola tedesca* privilegia criteri di valutazione cosiddetti «esterni» dando maggior importanza alla antichità dei manoscritti e alla loro catalogazione per materiale scritto e datazione, proponendo un criterio di affidabilità testuale distinto in cinque categorie, con il privilegio riservato ai papiri,⁷⁷ la *scuola britannica*, al contrario, ritiene che siano più solidi i criteri della critica «interna», fondati sulla peculiarità di stile, di vocabolario e delle tendenze teologiche di ciascun testimone, rinunciando a proporre, di principio, pregiudiziali preferenze in favore di alcune classi particolari di manoscritti; infine, la *scuola americana* assegna eguale valore sia ai criteri interni sia agli esterni. Interno ed esterno rimandano, in altre parole, alla problematica delle dimensioni sincroniche e diacroniche dell'opera letteraria: la disposizione diacronica delle testimonianze, le appartenenze a famiglie testuali, la locazione originaria contribuiscono alla collocazione storica del testo e influiscono sull'affidabilità della testimonianza stessa (gli alberi genealogici); la coerenza intrinseca di stile, contenuto e teologia riporta l'attenzione al mondo dell'opera quale sistema di relazioni interne.

Accanto a questo primo sintetico quadro che documenta sensibilità metodologiche distinte, un secondo aspetto è degno di nota. Si tratta di un'operazione tipica legata alla vicenda della critica testuale neotestamentaria quando promosse il passaggio dal *textus receptus*⁷⁸ in favore di un «testo critico». Tale posizione, come abbiamo già sottolineato, avvicina la critica testuale del NT alla metodologia della filologia classica.

In terzo luogo, è anche interessante annotare quanto lungo il sec. XX, diversamente dall'itinerario dell'AT, lo studio del testo del NT sia cresciuto accanto e in simbiosi con quello delle testimonianze patristiche, della letteratura apocrifia e della storia della formazione del canone. L'approfondimento dell'istanza canonica nella sua importanza storica non solo è tenuto in massima considerazione dalle varie scuole di critica testuale neotestamentaria, bensì ritroviamo esplicitamente teorizzate in alcuni autori le relazioni interne tra la dimensione canonica dei testi biblici e i riflessi che essa ha sulla critica testuale. Citiamo tra le esemplificazioni alcuni contributi significativi. Anzitutto la produzione scientifica

⁷⁶ E.J. EPP, «The Twentieth-Century Interlude in New Testament Textual Criticism», in *JBL* 93(1974), 386-414.

⁷⁷ «Particolare importanza hanno nel nostro elenco i papiri "originari", cioè quelli fino al sec. III-IV. Essi hanno una "importanza a priori" per lo studio del testo, perché ce lo rappresentano qual era prima della "canalizzazione" nei grandi tipi testuali del sec. IV» (ALAND - ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento*, 102).

⁷⁸ Progetto annunciato già nel 1830 da Karl Lachmann (1793-1851) e realizzato da Costantin von Tischendorf (1815-1874).

⁷¹ Per un'informazione generale sulla critica testuale del NT, cf.: K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento* (CSANT - Strumenti 2), Genova 1987; B.M. METZGER, *Il testo del Nuovo Testamento. Trasmissione, corruzione e restituzione* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 1), Brescia 1996; A. PASSONI DELL'ACQUA, *Il testo del Nuovo Testamento. Introduzione alla critica testuale* (Percorsi e traguardi biblici), Leumann (Torino) 1994; C. MARUCCI, «Il Nuovo Testamento e la critica testuale», in *Civiltà Cattolica* 3507-3508(1996/3), 263-277.

⁷² NESTLE - ALAND, *Novum Testamentum Graece* (Post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland Matthew Black Carlo M. Martini Bruce M. Metzger Allen Wikgren apparatus criticum recenserunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Instituto studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi, Westphalia), Stuttgart 1993.

⁷³ American Bible Society, British and Foreign Bible Society, National Bible Society of Scotland, Netherlands Bible Society, Württemberg Bible Society.

⁷⁴ K. ALAND - M. BLACK - C.M. MARTINI - B.M. METZGER - A. WIKGREN, *The Greek New Testament* (In cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia), New York-London-Edinburgh-Amsterdam-Stuttgart 1993.

⁷⁵ R.R. REEVES, «What do We do Now? Approaching the Crossroads of the New Testament Textual Criticism», in *Perspectives in Religious Studies* 23(1996), 61-73.

di Bruce M. Metzger volta a tenere strettamente unita la dimensione della testualità biblica con le tradizioni ecclesiali che hanno originato i testi biblici. Il fatto stesso che lo stesso studioso abbia condotto ricerche nei due settori, quello del testo⁷⁹ e quello della storia del canone⁸⁰ apre la strada alla congiunzione delle due dimensioni.

In secondo luogo ci paiono illuminanti i contributi di Eldon Jay Epp e in particolare il suo *Textual Criticism in the Exegesis of the New Testament, with an Excursus on Canon*:⁸¹ l'autore, anzitutto sottolinea l'urgenza di una stretta relazione tra esegesi e critica testuale, elemento che evoca l'importanza della criteriologia interna nella valutazione delle lezioni (rapporto tra «critica bassa» e «critica alta»), inoltre richiama l'approfondimento dei presupposti teologici documentati dalla letteratura patristica, presupposti decisivi per la comprensione di alcune varianti testuali. Difensore della scuola americana E.J. Epp ribadisce con acribia ed equilibrio il contributo indispensabile dei criteri interni ed esterni nella pratica della critica testuale. Alle pp. 73-91 offre infine un Excursus dal titolo: «The Intersection of Textual Criticism and Canon» segnalando così la stretta relazione tra le due dimensioni più volte da noi richiamate.

Infine, un terzo stimolo di capitale importanza è quello di Bart D. Ehrman⁸² che ha offerto spunti decisivi per il ripensamento dello statuto epistemologico stesso della critica testuale. Prendendo le mosse da alcuni contributi dello stesso E.J. Epp, nel suo *The Orthodox Corruption of Scripture* traccia i punti essenziali per una via rinnovata nell'intelligenza delle varianti testuali. Infatti, la critica testuale deve essere in grado di comprendere che non tutte le varianti appartengono allo stesso fenomeno: alcune sono evidentemente accidentali, altre intenzionali:

⁷⁹ Cf. in particolare: B.M. METZGER, *Il testo del Nuovo Testamento. Trasmissione, corruzione e restituzione* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 1), Brescia 1996) (or. ingl. 1964).

⁸⁰ Cf. in particolare: B.M. METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 3), Brescia 1997) (or. ingl. 1989).

⁸¹ E.J. EPP, «Textual Criticism in the Exegesis of the New Testament, with an Excursus on Canon», in S.E. PORTER, a cura di, *Handbook to Exegesis of the New Testament* (New Testament Tools and Studies 25), Leiden-New York-Köln 1997, 45-97.

⁸² Ci riferiamo in particolare a: B.D. EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York-Oxford 1993; ID., «The Text of Mark in the Hands of the Orthodox», in M.S. BURRIWS - P. ROEM, a cura di, *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. Studies in Honor of Karlfried Froehlich on His Sixtieth Birthday*, Grand Rapids, Michigan 1991, 19-31; ID., «The Text as Window: New Testament Manuscripts and the Social History of Early Christianity», in B.D. EHRMAN - M.W. HOLMES, a cura di, *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis* (Studies and Documents 46), Grand Rapids, Michigan 1995, 361-379.

«My interest in the present study, however, is not with accidental changes but with those that appear to have been made intentionally. It is not easy to draw a clean line between the two».⁸³

Le motivazioni di base addotte da Ehrman appartengono prevalentemente alla sfera teologica: mediante lo studio della storia dei dibattiti cristologici egli individua, nell'arco dei primi tre secoli della nostra era, ambienti distinti di dialettica teologica e l'emergenza progressiva di una linea che egli chiama «ortodossa» in polemica con le tendenze eterodosse registrate dalla documentazione della letteratura cristiana antica. Il rapporto stretto tra dibattito cristologico e modificazione testuale è alla base della comprensione di alcuni passi tanto discussi dalla critica testuale neotestamentaria;⁸⁴ l'autore si mostra stupito che raramente questo sia stato tenuto in considerazione:

«It is somewhat surprising that scribal changes of the text of Scripture have rarely been examined in connection with the polemical debates of the second and third centuries, either by historians of the conflict or by specialists in the text».⁸⁵

Al di là delle ampie esemplificazioni esposte lungo la trattazione dell'opera⁸⁶ la conclusione di tale processo porta a riconoscere quanto lo stesso concetto di «originale», inteso pure in relazione all'archetipo testuale, sia posto fortemente in crisi: se è vero che alcune varianti teologicamente intenzionali registrano una presa di posizione contro linee eterodosse, il critico del testo si deve impegnare a illuminare la dialettica testuale delle posizioni teologiche che emergono grazie alle diverse attestazioni. Per questo motivo e in questa prospettiva, l'offerta di un testo criticamente ricostruito — secondo i procedimenti della filologia classica — appare un impoverimento piuttosto che un arricchimento alla ricerca.

Lo sforzo operato da Ehrman riporta l'attenzione alla forma stessa dei manoscritti, testimoni non tanto di «tipi testuali», quanto piuttosto di posizioni teologiche precise. Il credito offerto all'operazione di trascrizione scribale non è quello tipico di un'operazione meccanica, quanto piuttosto di un'operazione intelligente (la filologia classica si basa sulla

⁸³ EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture*, 27.

⁸⁴ Per rendersi conto della netta differenza di approccio alla problematica sottesa alle varianti testuali basti confrontare l'opera di EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture* con i corrispettivi passi commentati in B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, New York-London-Edinburgh-Amsterdam-Stuttgart 1971 (2^a 1994).

⁸⁵ EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture*, 26.

⁸⁶ L'autore offre attenti sondaggi con molteplici esemplificazioni di varianti testuali organizzandoli entro i seguenti capitoli di dibattiti polemici: 1) Corruzioni testuali anti-adozioniste (pp. 47-118); 2) Corruzioni testuali anti-separazioniste (linee gnostiche) (pp. 119-180); 3) Corruzioni testuali anti-docetiste (pp. 181-261); 4) Corruzioni testuali anti-patripassiani (pp. 262-273).

ff. 21-234
ff. 207 ss.

differenza tra «autore» dell'opera e «trascrizione», la prima è creativa, la seconda è «meccanica», dove l'innovazione è «errore scribale»). La fluidità testuale è funzionale alla vita delle chiese, alla riflessione teologica stessa e ai problemi emergenti. Infine, l'antichità delle testimonianze manoscritte non depone, conseguentemente, in favore della ricostruzione dell'ipotetico «originale/archetipo», in quanto esse potrebbero già essere registrazione della risultante di un'apologetica teologica oppure, manoscritti più recenti potrebbero riportare un testo privo delle interferenze dei dibattiti teologici. Invece della ricostruzione *stemmatica* e della divisione in famiglie testuali si delinea un profilo più complesso ma più aderente alla storia del pensiero e del dibattito teologico nei primi secoli dello sviluppo del cristianesimo.

Va ricordato anche che recentemente J.R. Adair ha attirato l'attenzione su aspetti analoghi in riferimento alla critica testuale dell'AT. Nel suo *Light from Below: Canonical and Theological Implications of Textual Criticism*, dopo aver richiamato l'opera di B.D. Ehrman, l'autore offre spunti per alcune applicazioni al testo dell'AT.⁸⁷

C) Quale «testo biblico» per una critica testuale biblica?

Ciò che si è detto in relazione alla critica testuale dell'AT e del NT conduce a riconoscere quanto tale disciplina sia esortata ad ampliare i propri confini metodologici e a confrontarsi con competenze troppo spesso ritenute a essa estranee. È utile infatti osservare che proprio dalla critica del NT — quella ritenuta più vicina alla metodologia della filologia classica — provenga l'istanza di una stretta simbiosi tra testo, teologia e storia. Non esiste critica testuale avulsa dall'interrogazione sul senso del testo, e ogni interrogazione chiama in causa la natura stessa del testo in esame.

Le acquisizioni della critica testuale del NT contribuiscono ad accreditare una teoria che includa la categoria canonica come essenziale alla definizione dell'oggetto testuale studiato. Le «non accidentali» varianti testuali, spiegate in virtù di un'intenzionalità teologica o sociologica, rendono ancor più il testo atto a divenire «codice» di riferimento «canonico», di stabilire delle regole e offrire indicazioni metodologiche.

«Un atto di lettura per quale testo biblico?», ci siamo più volte domandati. Può forse definirsi «testo biblico» quello analizzato da una critica testuale che escluda di principio l'istanza interpretativa della tradizione canonica che lo ha consegnato quale testo sacro? In seguito alle riflessioni fin qui condotte riteniamo che la risposta possa essere solo negativa. Entro quelle categorie non si è autorizzati neppure a parlare di AT o NT, in quanto tali grandezze testuali si definiscono solo in relazione alle tradizioni ecclesiali. Certo, l'operazione critica è teoricamente possibile,

⁸⁷ J.R. ADAIR, «Light from Below. Canonical and Theological Implications of Textual Criticism», in *Old Testament Essays* 11/1(1998), 9-23.

ma con la consapevolezza che si rinuncia a dimensioni coesenziali alla natura dell'oggetto testuale. Ritorniamo a ribadire la problematica iniziale: «un atto di lettura istruito». Dicevamo che c'è un atto di lettura che si dà per il fatto stesso che esiste un testo scritto (il testo è aperto potenzialmente a ogni lettore e a ogni atto di lettura), e un atto di lettura per iniziati, per chi conosce e acquisisce le categorie culturali ed ermeneutiche dalla specifica testualità. Accogliere l'istanza canonica appartiene all'atto di lettura istruito, escluderla significa abbassare il livello di comprensione globale del testo biblico! Ogni gruppo di testi che viene canonizzato (sia in ambito religioso come in altri ambiti, pensiamo a quello giuridico, filosofico, ecc.) imprime una dinamica nuova di senso non riducibile alla sommatoria dei significati particolari; ovvero, il «macro-testo» non è la mera risultante quantitativa delle semantiche dei «micro-testi».

In definitiva, la critica testuale, se è biblica non può essere pensata soltanto nei confini teorici e tradizionali di una «critica bassa», pena l'«abbassare» il livello della propria comprensione dell'oggetto testuale biblico. L'innalzamento della stessa deve essere provocato dalla coscienza piena dello statuto epistemologico dell'oggetto di analisi.

2) La teologia biblica e la perdurante confusione dell'oggetto testuale

La seconda esemplificazione è collocata agli antipodi rispetto alla prima, ma solo apparentemente. Infatti, il profilo della trattazione sulla critica testuale si è mosso essenzialmente entro i confini teorici di un dibattito relativo alla teoria presupposta dalle operazioni concrete della stessa disciplina. Non vogliamo tracciare né la storia né lo *status quaestionis* della teologia biblica, ma solo limitarci a raccogliere alcuni fenomeni particolarmente eloquenti rispetto al nostro interesse. Il percorso si presenta mediante la recensione di alcune posizioni teoriche e applicazioni pratiche in sede di teologia biblica. Presenteremo quattro figure di eminenti studiosi, due di area cattolica e due appartenenti alle chiese riformate. Si tratta di P. Beauchamp (Paris, Francia) e di E. Zenger (Münster, Germania), da una parte, di B.S. Childs (Yale University, Stati Uniti) e R. Rendtorff (Heidelberg, Germania), dall'altra.

L'indubbio valore universale dei contributi di questi autori è fuori discussione; pertanto non sarà nostro compito sintetizzare il loro pensiero ma semplicemente soffermarci su un punto basilare, quello dell'immagine del «testo biblico» come emerge dall'impostazione di alcune loro opere.

A) Paul Beauchamp e la tripartizione del TaNaK

Ci riferiamo alla celebre opera *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture* (1976)⁸⁸ come luogo di osservazione della concezione del testo bi-

⁸⁸ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura* (Biblioteca di cultura religiosa 46), Brescia 1985 (or. fr. 1976).

blico inteso quale grandezza da delimitare. L'interessante lavoro di comprensione della tessitura profonda dell'opera biblica, in quanto elaborazione di un pensiero teologico capace di riscoprire nell'Antico Testamento la forza di conversione verso il Nuovo (p. 315) ruota attorno alla tripartizione del testo ebraico quale Legge, Profezia e Sapienza, tre dimensioni che appartengono alle tre grandi sezioni del *TaNaK*. L'operazione svolta da P. Beauchamp è evidentemente sul testo ebraico, non solo sul testo scritto in ebraico, bensì anche sulla disposizione del testo secondo la tradizione ebraica.⁸⁹ Ora, senza entrare nel merito della coerenza interna delle riflessioni e delle intuizioni dell'autore, ci limitiamo solo a sottolineare quanto la scelta del testo biblico stesso non appartenga alla logica documentata dalla tradizione cristiana. Questa, infatti, alimentando la coscienza del ruolo decisivo del corpo profetico in seno alla prima scrittura, si è premurata di spezzare l'ermeneutica tipica proveniente dalle scritture ebraiche composte secondo la linea della disposizione del *TaNaK*, in favore di un'apertura a una seconda Scrittura, l'«altro Testamento». Infatti, la dissociazione dei libri cosiddetti «storici» da quelli «profetici» (dissociazione tipica della tradizione cristiana)⁹⁰ e la collocazione di questi ultimi al termine dell'AT sono funzionali a un'innovata ermeneutica scritturistica. L'assunzione della disposizione ebraica del libro biblico per elaborare una riflessione teologico-cristiana si presenta come un'operazione ibrida, incapace di rendere ragione della definizione precisa dell'oggetto di studio. Partire dalla disposizione del testo secondo la tradizione ebraica significa anche assumere implicitamente le istanze ermeneutiche provenienti da un'altra tradizione, certo in profonda relazione ma anche chiaramente distinta da quella cristiana; ed elaborare infine una teologia biblica senza preliminarmente dibattere la definizione dell'oggetto testuale diviene un'operazione alquanto discutibile. Crediamo di poter sostenere che la disposizione interna al testo biblico tra i grandi «corpora» (Legge, Profeti, Scritti) e le differenti disposizioni insite agli stessi «corpora» (es. la differente successione dei libri nel *corpus propheticum*) stabiliscano una radicale alterità tra le due tradizioni testuali, differenza ben più profonda di quella legata al codice linguistico (ebraico, da una parte, greco, latino e siriano, dall'altra). Dire «Antico Testamento ebraico» significa confondere i termini della questione: se è «Antico Testamento» lo è solo in relazione a un «Nuovo»⁹¹ e

⁸⁹ Con l'aggiunta di una riflessione specifica relativa all'istanza apocalittica (pp. 231-262) che diviene sintetica dell'apertura di Legge, Profezia e Sapienza.

⁹⁰ Ritroviamo l'espressione documentata probabilmente per la prima volta in s. Cirillo di Gerusalemme nella sua *Catechesi* IV,35 nel 348. Egli raccoglie una tradizione ormai affermata di rilettura cristiana dei testi veterotestamentari. Egli distingue in «cinque libri della Legge», «libri storici», «libri poetici» e «libri profetici», unendo a questi quelli del NT.

⁹¹ Lo stesso vale per espressioni tipo: «Primo Testamento o Prima Scrittura», la relazione è sempre con una «Seconda» realtà testuale.

questo è appartenente alla tradizione cristiana, non a quella ebraica. Nella misura in cui il testo ebraico viene considerato come «Antico Testamento» esso rientra nelle esigenze ermeneutiche del «testo biblico cristiano» secondo la tradizione che lo ha compreso, tradotto e trasmesso. La carenza di importanza affidata all'ermeneutica della disposizione testuale è un dato molto frequente tra gli studiosi e mostra, conseguentemente, una debolezza in relazione alla definizione dell'oggetto testuale biblico.

B) Brevard S. Childs e l'approccio canonico alle Scritture

Con la figura di B.S. Childs approdiamo alla tematizzazione diretta dello stesso approccio canonico. Proveniente dalla tradizione delle chiese riformate, in coerenza con la posizione di Lutero, il professore dell'università di Yale (Stati Uniti) considera «testo biblico» quello custodito dalla tradizione ebraica.⁹² Pur dedicando un certo interesse alle sistemazioni interne dei libri entro il canone, l'autore è convinto che non sia il «caso di attribuire un'eccessiva importanza alle diverse sistemazioni».⁹³ La motivazione di fondo risiede nella pluralità delle stesse disposizioni interne al libro biblico, elemento difficilmente controllabile e criticamente infedero per una fondazione teorica;⁹⁴ egli difende tale posizione

⁹² Come è risaputo sono esclusi i libri deuterocanonici e le sezioni deuterocanoniche.

⁹³ B.S. CHILDS, *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento* (Piemme Theologica), Casale Monferrato (AL) 1998, 92 (or. ingl. 1992).

⁹⁴ Riportiamo quest'ampia citazione di B.S. Childs eloquente per il nostro scopo: «Si possono cogliere tuttavia determinati segni di un'attività redazionale cristiana nella resa delle Scritture ebraiche al momento in cui esse furono adottate dalla chiesa come "Antico Testamento". Il primo dato che balza agli occhi è che la divisione tripartita del testo masoretico (Torah, Profeti, Scritti) non viene tenuta in considerazione nella Bibbia cristiana. Essa è sostituita da questa diversa sistemazione. All'inizio si ha il Pentateuco (la Legge), che è seguito dai vari libri storici uniti tra di loro, cui seguono a loro volta i libri sapienziali e i salmi; alla fine si hanno i libri profetici. Il problema di questa differente sistemazione dell'Antico Testamento è più complesso di quanto apparisse un tempo. Anzitutto, è storicamente inesatto ritenere che le attuali edizioni a stampa della Bibbia ebraica e della Bibbia cristiana rappresentino una tradizione antica e consolidata. Di fatto la stabilità attuale relativamente all'ordine dei libri dipende in grande misura dalle moderne tecniche tipografiche e non ha alcun peso teologico. Ad esempio, la sistemazione dei vari libri della *Bibbia Hebraica* del Kittel non è identica a quella del Talmud. Analogamente, l'ordine in cui si succedevano i vari libri dell'Antico Testamento cristiano varia in misura notevole negli elenchi dei primi padri della chiesa. Insomma, non è il caso di attribuire un'eccessiva importanza alle diverse sistemazioni. Nel complesso possiamo dire che la forma della divisione tripartita della Bibbia ebraica non è fissata in modo assoluto nella tradizione giudaica dei primi secoli dell'era cristiana e che essa manifesta una certa flessibilità al tempo in cui nasce il cristianesimo. Il punto principale è che il testo masoretico non rappresenta la più antica sistemazione, che quindi sarebbe stata alterata dai cristiani. Invece, nel periodo pre-cristiano esistevano più tradizioni concorrenti, tutte antiche, e di alcune di esse troviamo un riflesso nel diverso ordine in cui sono disposti i libri sacri nella Bibbia greca. La chiesa cristiana non ha reinventato ex novo il suo ordine di sistemazione. Ha scelto piuttosto dalle varie opzioni disponibili quell'ordine che sembrava ri-

sebbene riconosca alcuni dati di evidenza immediata e tra questi la posizione della sezione profetica al termine dell'AT con funzione messianica per l'ermeneutica cristiana. Non entriamo nei dettagli del dibattito, ma limitiamoci solo ad alcuni brevi accenni sufficienti a mostrare quanto la coscienza di uno studio peculiare e articolato sulle varie attestazioni delle disposizioni testuali sia sostanzialmente scarsa. La riprova è verificabile nella *Introduction to the Old Testament as Scripture*,⁹⁵ un'introduzione decisamente interessante per la scelta di campo, non legata ai procedimenti diacronici delle discipline storico-critiche, quanto all'assunzione dell'istanza canonica nella successione della presentazione dei testi nel libro biblico. Ebbene, è sufficiente osservare sinteticamente la struttura dell'opera per cogliere quanto gli stessi criteri «canonici» enunciati e approfonditi dalla prima parte (pp. 27-106) siano smentiti dalla realizzazione concreta del progetto globale. Infatti, le categorie utilizzate per le partizioni fondamentali dell'esposizione delle sezioni successive dimostrano una situazione ibrida, una confusione terminologica indice di debolezza metodologica:

— «Part Two: The Pentateuch»: ottima scelta, in quanto utilizza una categoria assunta dalla tradizione cristiana, capace di relativizzare la stessa importanza affidata alla *Tôrâ* nella tradizione ebraica.

— «Part Three: The Former Prophets»: le prime testimonianze cristiane riferiscono la coscienza di questa sezione denominata «Libri storici», mentre la tradizione rabbinica medievale ha coniato la distinzione tra «Profeti anteriori e posteriori». In questo ritroviamo una prima incoerenza nel procedimento.

— «Part Four: The Latter Prophets»: quelli che la tradizione cristiana ha sempre considerato come i «Profeti», vengono qui denominati secondo la prospettiva della tradizione ebraica.

— «Part Five: The Writings»: i «libri sapienziali o poetici» della tradizione cristiana sono qui identificati secondo la categoria elaborata dalla letteratura rabbinica.

La disposizione dei testi secondo Childs segue evidentemente la tripartizione della Bibbia secondo la tradizione ebraica, con l'unica eccezione della categoria di «Pentateuco», nella prima sezione. Va anche sottolineato quanto la disposizione interna degli «Scritti» sia curiosa, perché corrisponde alla scelta fatta dalla *Biblia Hebraica* del Kittel e successivamente dalla *Stuttgartensia*. Infatti, mentre la successione del *textus receptus* della tradizione ebraica conservava in chiusura del testo biblico il li-

bro delle Cronache,⁹⁶ il codice di Leningrado (*B19a*)⁹⁷ colloca il testo delle Cronache all'inizio e non al termine degli «Scritti» e i restanti seguono l'ordine documentato dalla *Stuttgartensia* (testo solo parzialmente diplomatico del codice *B19a*). La scelta di Childs dipende esattamente dall'edizione tipografica moderna e da nessuna documentazione testuale della tradizione! Crediamo infatti che la gran parte delle riflessioni proposte alle pp. 641-655 andrebbero ripensate se la posizione del libro delle Cronache fosse nell'apertura degli «Scritti», e questi si chiudessero invece con la ripresa della storia raccontata da un altro testo narrativo, quello di Esdra-Neemia, il cui epilogo è il grande «memoriale» che il Neemia innalza a Dio (Ne 13).

Un ulteriore aspetto problematico di questa scelta è dato dall'affermazione dell'unità dei due testamenti nell'elaborazione di una teologia biblica, posizione difesa esattamente dall'approccio canonico.⁹⁸ Ricordiamo, infatti, quanto la stessa tradizione delle chiese riformate che esclude dall'elenco i testi deuterocanonici, disponga i libri secondo la sistemazione tradizionale della chiesa, affermatasi nei secoli e fondata sulla disgiunzione dei *N^ebîm* in «Libri storici» e «Libri profetici», questi ultimi posti al termine della prima Scrittura. Conseguentemente, la scelta di un approccio canonico entro la tradizione protestante dovrebbe rispettare anzitutto la logica della tradizione cristiana nel concepire il testo veterotestamentario nelle sue linee generali.⁹⁹ Infatti, questa scelta porta con sé l'idea che il complesso testuale della tradizione ebraica corrisponde — tolti i libri deuterocanonici — a quello della tradizione protestante. Ciò che quantitativamente è corrispondente, in materia biblica, diviene qualitativamente differente! La confusione relativa all'oggetto di studio (testo ebraico o testo cristiano) addirittura nell'ambito dell'approccio canonico (!) mostra lo scarso interesse affidato alle conseguenze ermeneutiche delle divisioni e disposizioni interne del «macro-testo» biblico.

C) Rolf Rendtorff e la forma finale del testo biblico

R. Rendtorff dell'università di Heidelberg (Germania), interessato a porre in stretta relazione le dimensioni storiche e genetiche del testo biblico e a riconoscere, nel contempo, l'innovazione semantica suscitata dalla forma finale, canonicamente consegnata, nel suo *Das Alte Testa-*

⁹⁶ Secondo il seguente ordine: Salmi, Proverbi, Giobbe, Cantico dei cantici, Rut, Lamentazioni, Qoélet, Ester, Daniele, Esdra, Neemia e Cronache.

⁹⁷ Cf. D.N. FREEDMAN - J. SANDERS, a cura di, *The Leningrad Codex. A Facsimile Edition*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.-Leiden-New York-Köln 1998.

⁹⁸ Cf. in particolare la scelta stessa di configurare una teologia biblica che non sia o dell'AT o del NT, bensì comprensiva dei due testamenti: CHILDS, *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, 91-97. 100-113.

⁹⁹ Basti osservare una Bibbia della tradizione protestante.

flettere meglio la sua comprensione nuova, evangelica, delle Scritture ebraiche. In particolare, ciò significa che i profeti furono posti alla fine della raccolta perché segnalano l'avvento del Messia promesso» (CHILDS, *Teologia biblica*, 92).

⁹⁵ B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979.

ment. *Eine Einführung* (1983)¹⁰⁰ accoglie sostanzialmente i criteri canonici elaborati da B.S. Childs. Infatti, l'introduzione letteraria ai testi biblici veterotestamentari altro non è che la presentazione del *TaNaK* della tradizione ebraica:¹⁰¹ anche in questo caso occorre domandarsi quale sia la coerenza tra il titolo dell'opera che rimanda alla categoria cristiana di «Antico Testamento» e la realizzazione stessa. Convinto della rigida distinzione tra le due Scritture, R. Rendtorff ha dedicato molta attenzione a problematiche relative a una teologia biblica dell'Antico Testamento pensata alla luce dell'istanza canonica;¹⁰² egli ha inoltre riconosciuto con chiarezza, a distanza di una decina d'anni dalla pubblicazione del *Das Alte Testament*, la differenza testuale tra l'«Antico Testamento» cristiano e il *TaNaK* della tradizione ebraica.¹⁰³ Infatti, il problema non si riduce a una mera questione terminologica, bensì questa diventa la spia che evoca la coscienza della differenza tra testualità bibliche, in assenza della quale, ogni atto interpretante si espone all'ingenuità critica.

D) Erich Zenger e la coscienza delle differenze testuali

Il contributo più recente tra i quattro studiosi presi in esame è quello di E. Zenger della facoltà cattolica di Münster (Germania). Da di-

¹⁰⁰ R. RENDTORFF, *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica* (Piccola biblioteca teologica 22), Torino 1990 (or. ted. 1983).

¹⁰¹ Cf. l'indice della terza parte dell'opera: «I libri dell'Antico Testamento»: I Cinque libri del Pentateuco (la Torà); I Profeti anteriori; I profeti posteriori; Gli Scritti; Il canone dell'Antico Testamento.

¹⁰² Cf. in particolare: R. RENDTORFF, *Canon and Theology. Overtures to an Old Testament Theology*, Edinburgh 1994.

¹⁰³ «What shall be the alternative expression to be used by Jews and Christians together? Are the Christian Old Testament and the Jewish Tanakh identical? Obviously not. Some Christians want to use the term Hebrew Bible. But this is difficult because in the Christian tradition from a very early time on the Bible was either Greek or Latin, but not at all Hebrew. As a Protestant I could say: thank God, our Reformer Martin Luther gave us the Hebrew Bible back so that we now have a common Bible with the Jews. But do we really? Do we have a canon with the three parts of the Tanakh: Torah, Prophets and Writings? Obviously we do not because Luther more or less kept the order of the books of the Old Testament as it came down to him by the Greek-Latin tradition. So we read the same text as the Jews when studying the first part of our Bible in its original language, but we do not have the same canon. This is particularly evident when we compare the place of prophecy in both canonical orders. In the Jewish canon the prophets follow immediately after the Torah performing a very significant interplay with it. In the Christian canon, however, the prophets are put at the end pointing forward to the following second part of the Bible. Thus the question whether Jews and Christians have a common Bible, with regard to the first part of the Bible is to be answered: Yes, and No. From here follows the next aspect of the terminological problem. The Old Testament is only the first part of the Christian Bible, and the Tanakh is also only the first part of the basic Jewish religious literature, the Written Torah, that is continued and completed by the Oral Torah (Mishnah and Talmud). Thus in both contexts the question emerges: Is a theology of the Old Testament or Tanakh possible without including the following part of the canoni-

versi anni E. Zenger ha dedicato particolare attenzione allo stadio ultimo del testo ebraico della Bibbia, cogliendo in esso, nella sua struttura canonica, indizi significativi per la comprensione globale del testo. In effetti, riscontriamo tematizzata una chiara coscienza della differenza almeno in due sue pubblicazioni.¹⁰⁴ Nel suo *Das Erste Testament* (1991), il professore di Münster poneva le basi per la distinzione delle due testualità, quella ebraica e quella cristiana, facendo leva anzitutto sul senso delle distinte disposizioni;¹⁰⁵ nel 1995, con la pubblicazione della sua *Einleitung in das Alte Testament*, realizzava il progetto di un'introduzione all'AT secondo la prospettiva del testo della tradizione cristiana (!). Infatti, nei capitoli iniziali, ancor prima di introdurre i testi dell'AT secondo la disposizione della tradizione cristiana (cf. i capitoli: I libri della Torah/del Pentateuco; I libri della Storia; I libri della Sapienza; I libri della Profezia) approfondisce le due modalità distinte di leggere le sacre Scritture delle due tradizioni interpretative (cf. i capitoli: Sacra Scrittura degli ebrei e dei cristiani; Il testo e la sua storia). Possiamo convenire in quasi tutti i punti posti in rilievo dall'ermeneutica tracciata da E. Zenger. Ci limitiamo unicamente a evidenziare le conseguenze di una prassi esegetica che consideri il testo ebraico della *Stuttgartensia* quale referente testuale assoluto. Rimarchiamo ancora una volta questo dato poiché mette in evidenza la problematica del «testo biblico» di riferimento: se la riflessione sulla prima sezione (*Torah*) e sulla seconda (*Nebiim*) possono essere discusse e approfondite, ma certamente non difettano sul dato testuale di partenza, la terza, invece, a motivo dell'errore provocato dall'edizione diplomatica della *Biblia Hebraica* di Kittel e ripreso dalla *Stuttgartensia*, ripropone il libro delle Cronache al termine del *TaNaK*. Operazione anche plausibile nella misura in cui la disposizione dei testi negli «Scritti» segue quella maggioritaria del *textus receptus* del medioevo ebraico; tutto conduce a pensare che E. Zenger, P. Beauchamp, B.S. Childs e R. Rendtorff abbiano considerato quale testo ebraico *tout court* la *Stuttgartensia* e non il codice di Leningrado!¹⁰⁶

Di nuovo ritorna alla ribalta la domanda: «quale atto di lettura per quale testo?». La domanda, si noti bene, non è rivolta a *minutiae* relative a «micro-testi», bensì alla struttura globale del «macro-testo» biblico! In-

cal literature?» (R. RENDTORFF, «Old Testament Theology, Tanakh Theology, or Biblical Theology?: Reflections in an Ecumenical Context», in *Bib* 73[1992], 442).

¹⁰⁴ Ci riferiamo a: E. ZENGER, *Il Primo Testamento. La Bibbia ebraica e i Cristiani* (Giornale di Teologia 248), Brescia 1997 (or. ted. 1991); Id., a cura di, *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart-Berlin-Köln 1995, 11-65.

¹⁰⁵ Cf. in particolare il c. VII: «Il valore specifico (relazionale) del Tenak e del Primo Testamento» (ZENGER, *Il Primo Testamento*, 175-207).

¹⁰⁶ Il senso del raffronto tra edizione del testo ebraico della *Stuttgartensia* e il codice di Leningrado risiede nel fatto che la *Stuttgartensia* è l'edizione diplomatica di quel manoscritto (*B19a*).

for. J. Sanders
AR. 025
p. 289

fatti, difendere una teoria ermeneutica sul «macro-testo», fondando le proprie affermazioni più decisive, da una parte, sulla funzione del libro dei Salmi, quale «nuovo Pentateuco» collocato al principio dei *Ketuvim* e, dall'altra, sul ruolo ricoperto dal libro delle Cronache posto al termine della relativa sezione e dell'intero *TaNaK*¹⁰⁷ senza neppure tematizzare la consapevolezza della scelta arbitraria diffusa dalla *Stuttgartensia* — scelta non attestata né nel manoscritto di Leningrado, né nelle disposizioni medievali¹⁰⁸ — significa ancora una volta la denuncia di una debolezza critica sul tipo di testo in oggetto. La fluidità delle disposizioni nella terza sezione della Bibbia ebraica non autorizza a legittimare le proprie affermazioni fondandole su un testo che, nella sua essenza, rimane senza paternità, se non quella data da P. Kahle. Piuttosto bisognerebbe confrontare, ad es. le due ermeneutiche testuali emergenti, quella inaugurata dai manoscritti di Leningrado e di Aleppo e quella, forse più antica, recepita anche dalla documentazione rabbinica che colloca il libro delle Cronache al termine delle tre sezioni scritturistiche. La coscienza della differenza potrà produrre riflessioni ermeneuticamente più cogenti.

Un'ulteriore perplessità nei confronti di E. Zenger in rapporto all'esposizione dell'ermeneutica ebraica o cristiana del testo biblico risiede nel fatto che entrambe siano pensate a partire da una forma testuale vincolata alla struttura del «codice». Il problema non esisterebbe se la letteratura rabbinica non avesse prodotto una teoria di lettura biblica inaugurata dalla prassi sinagogale, un atto di lettura molto diverso da quello prospettato dalla forma del «codice biblico massoretico». Infatti, il tipo di inter-testualità rappresentata dalle connessioni della *massora* si presenta con tratti di radicale differenza rispetto a quella progettata dalle sezioni sinagogali settimanali, laddove il centro gravitazionale è costituito dalla sola *Tôrâ*, al cui servizio sono posti i *N'vîm*, con le *haftarôt*, quali commenti interpretativi. La terza sezione, i *K'tûbîm*, è inclusa attraverso la lettura di Salmi e dei cinque rotoli delle feste (Cantico, Rut, Lamentazioni, Qoelet e Ester). Un'interpretazione ebraica del testo biblico dovrebbe quindi tenere in considerazione le diverse ermeneutiche progettate dalla tradizione, differenze racchiuse anche nell'utilizzo della forma materiale del rotolo o del codice: trascurare questi aspetti, significa pensare con categorie successive a Gutenberg.

3) Conclusione

Se il sondaggio sulla critica testuale ha offerto la percezione che le operazioni minute rimandino in ultima analisi alle grandi problematiche

¹⁰⁷ Cf. ZENGER, *Il Primo Testamento*, 196-199; Id., a cura di, *Einleitung in das Alte Testament*, 26; cf. anche la ripresa di J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei cinque libri della Bibbia* (Collana Biblica), Roma 1998, 23-24 (ora presso EDB, Bologna 2000).

¹⁰⁸ Queste, per lo più documentano la disposizione utilizzata ancor oggi presso le edizioni del testo biblico delle comunità ebraiche: Salmi; Proverbi; Giobbe; cinque *Megil-*

sottese a una teoria dell'opera letteraria, a maggior ragione quelle destinate al «macro-testo», tipiche della teologia biblica. Infatti, il senso dell'itinerario condotto, mostra quanto la complessità dell'atto di lettura risieda anzitutto nella difficoltà della definizione dell'oggetto stesso della lettura: «quale testo biblico?». Il nostro scopo non era tanto quello di offrire piste risolutorie al problema, bensì quello di coscientizzare la critica stessa in relazione a dati precisi spesso ritenuti scontati o non influenti ai fini dei risultati della ricerca.

Come si è visto, sia l'appartenenza di una testualità a una tradizione culturale e religiosa, sia la sua risultante testuale nella forma canonica, hanno guidato il nostro sondaggio critico che si è mosso dalle discipline dedite ai «micro-testi» (critica testuale) a quelle concentrate sui «macro-testi» (teologia biblica). Sia le une come le altre presuppongono una teoria testuale e, nel contempo, necessitano di una più attenta riflessione epistemologica relativa all'oggetto di analisi. L'attenzione forse eccessiva alla natura canonica del libro biblico e alla disposizione dei testi all'interno dello stesso, più volte emersa nelle nostre valutazioni, diviene l'elemento discriminante dei giudizi critici espressi.

Mentre però l'istanza canonica, con accentuazioni e valutazioni differenti, da alcuni decenni è stata accolta in seno alla critica biblica, l'importanza della disposizione testuale appare, invece, ancora troppo sospetta di arbitrarietà e di infcondità per l'analisi scientifica. La posizione qui difesa ritiene invece che al di là della evidente pluralità e mobilità documentata dalle disposizioni dei testi biblici sia possibile scoprire alcune costanti di intelligenza che possano guidare le direttrici di un atto di lettura che si configuri in relazione alla matrice originaria del testo in oggetto; in altre parole, degli indicatori che aiutino il lettore in un atto di lettura cristiano o ebraico delle Scritture,¹⁰⁹ laddove lo studio della disposizione testuale può offrire elementi decisivi per la costituzione di questi indicatori.

Se nella sintassi della frase la posizione delle parole non è avulsa dalla risultante semantica dell'insieme e, a maggior ragione, la regola vale per il discorso e per l'intera strutturazione di un libro, perché non dovrebbe valere per una raccolta di libri, quale si presenta il testo biblico nel suo insieme? Mentre in matematica, cambiando l'ordine degli addendi la somma non cambia, in linguistica il prodotto cambia radicalmente! La difesa del testo biblico quale unitarietà testuale, fa di esso non tanto l'icona di una «biblioteca» di testi, laddove l'uno è diviso e disgiungibile dall'altro (possibilità offerta dalla logica dei singoli rotoli), bensì l'immagine unitaria di un «libro» nella forma del «codice», almeno per la

lot disposte secondo l'anno liturgico: Cantico (Pasqua), Rut (Pentecoste), Lamentazioni (9 di Av), Qoelet (Capanne), Ester (Purim); Daniele, Esdra e Neemia, 1-2Cronache.

¹⁰⁹ Secondo la logica della tradizione che ha generato o si è appropriata delle Scritture.

tradizione cristiana! Ciò che vale dunque per la semantica della frase è per quella del discorso può anche essere significativo per l'intero libro biblico.

Questo procedimento richiede evidentemente lo studio delle relazioni che si instaurano nell'accostamento diretto da libro a libro e di questi nell'insieme testuale (relazioni distinte se pensate entro la tradizione ebraica o cristiana). Anche la teologia biblica potrà dedurre strade nuove da tali presupposti teorici; concordiamo con J. Miles che, provocatoriamente, volendo redigere una «biografia di Dio» attraverso la Prima Scrittura si trova a intuire due sbocchi diversi se il percorso attraversa i libri del canone ebraico o quelli del canone cristiano:

«Il secondo presupposto di questa biografia è che l'ordine in cui compaiono i libri della Bibbia — l'ordine del canone — sia un fattore artistico cruciale. (...) Sia gli ebrei sia i cristiani (...) sanno che la Bibbia cristiana comprende due parti disuguali: l'Antico Testamento e il Nuovo. Gli ebrei possono sentirsi offesi quando si fa riferimento alla loro sacra scrittura come "Vecchio Testamento" per confronto con la conclusione della Bibbia cristiana. Ma entrambi i gruppi, inclusi i raffinati critici letterari dell'una e dell'altra confessione, hanno invariabilmente parlato della Bibbia ebraica e dell'Antico Testamento come di una medesima opera sotto due nomi diversi.

Non si tratta però esattamente della medesima opera. L'ampio movimento dall'azione al discorso al silenzio che è caratteristico della Bibbia ebraica non trova riscontro nell'Antico Testamento, il cui movimento va dall'azione al silenzio al discorso. Nell'un caso e nell'altro i contenuti sono gli stessi, ma non lo è l'ordinamento. L'Antico Testamento sposta le grandi raccolte profetiche — *Isaia, Geremia, Ezechiele* e i dodici Profeti Minori — dalla metà alla fine, lasciando nel mezzo quelli che in precedenza abbiamo chiamato libri del silenzio, cioè *Giobbe, le Lamentazioni, Qoèlet ed Ester*. Per i fini particolari di una biografia di Dio, la differenza tra i due ordinamenti è cruciale».¹¹⁰

L'operazione condotta da J. Miles, discutibile per quanto si voglia, fa comunque pensare, poiché rappresenta un modo innovativo di fare teologia biblica, intesa, nel suo progetto concreto, quale analisi narrativa del personaggio «Dio» attraverso lo sviluppo e la crescita delle Scritture.

La direzione dell'atto di lettura, la disposizione dei testi, la definizione dell'oggetto testuale e la tessitura semantica sottesa sono elementi indispensabili per il controllo del senso. Dopo avere cercato di documentare l'emergenza di questi dati attraverso alcuni approcci cresciuti in seno alle discipline bibliche, grazie al contributo di qualche autore, vogliamo ora domandarci se tale coscienza, legata all'importanza della disposizione testuale, fosse già documentata negli anni della diffusione dei testi biblici in ambiente cristiano, raccolti per la prima volta nella forma concreta del codice. L'osservatorio che selezioniamo è dei più complessi, ma nel contempo, tra i più eloquenti: si tratta dello studio delle disposizioni dei quattro Vangeli, osservati attraverso la riflessione di Ireneo di Lione

in polemica con istanze eterodosse del II sec. Lo studio delle distinte disposizioni e la loro funzione potrà contribuire ad avvalorare l'importanza dell'attenzione offerta alla disposizione dei testi nel libro biblico.

Le obiezioni che emergono nei confronti di questo tipo di approccio si appellano all'evidenza stessa del dato testuale e della tradizione interpretante. Le domande critiche potrebbero essere così formulate:

— Dove si fonda la scansione testuale tradizionale di Mt-Mc-Lc-Gv? Non è essa arbitraria, visto e considerato che siamo a conoscenza di almeno nove diverse disposizioni dei Vangeli?¹¹¹

¹¹¹ Per le seguenti note cf. Appendice II: «Variazione nella successione dei libri del Nuovo Testamento», in METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento*, 258-259.

Le disposizioni dei quattro Vangeli differiscono continuamente nella panoramica globale dell'attestazione manoscritta, sebbene la disposizione Mt, Mc, Lc, Gv sia universalmente documentata nella stragrande maggioranza dei manoscritti greci. Segue l'elenco delle diverse disposizioni:

a) **Matteo, Marco, Luca, Giovanni:** non si sa quando i nostri quattro Vangeli fossero raccolti per la prima volta in un unico codice e sistemati nell'ordine oggi usuale. Il frammento muratoriano sul canone è mutilo all'inizio, ma sembra presupporre la sequenza Matteo, Marco, Luca, Giovanni. Quest'ordine, che si ritrova in quasi tutti i manoscritti greci, fu reso popolare da Eusebio e Girolamo; il primo lo seguì nelle sue utili tavole del canone, che furono poi adottate da Girolamo per la sua Bibbia latina.

b) **Matteo, Giovanni, Luca, Marco:** si attengono due codici del quinto secolo, il codice Bezae (D), e il codice Washingtonianus (W), il manoscritto X del decimo secolo, alcuni dei più antichi manoscritti greci in minuscola, la versione gotica, pochi manoscritti antichi della Peshitta siriana e un numero considerevole di antichi manoscritti latini. Questa successione sembra voler attribuire un posto di primato ai due apostoli. Riguardo ai due autori che venivano collegati con gli apostoli, le maggiori dimensioni del Vangelo di Luca hanno la precedenza sul Vangelo di Marco.

c) **Matteo, Giovanni, Marco, Luca:** è data da un catalogo di datazione sconosciuta, rilegato con il codice Claromontanus del sesto secolo, e da uno dei più tardi codici greci dei vangeli (ms. 888), del quattordicesimo o quindicesimo secolo.

d) **Matteo, Marco, Giovanni, Luca:** si ritrova nel ms. curetoniano dell'antica versione siriana, nel catalogo di Cheltenham e nella traduzione latina del commento al Vangelo di Teofilo. Non è possibile stabilire quanto le sequenze c e d siano state influenzate dal desiderio di mettere a fianco a fianco i due libri di Luca.

e) **Matteo, Luca, Marco, Giovanni:** è seguito dal cosiddetto *Ambrosiaster* (ca. 380 d.C.) e si ritrova anche in una lista di libri biblici acclusa al ms. 498 (quattordicesimo secolo).

f) **Giovanni, Matteo, Marco, Luca:** era nota in alcune parti dell'Egitto, come si vede dall'ordine di citazione nel vocabolario sahidico.

g) **Giovanni, Matteo, Luca, Marco:** menzionata nella *Synopsis Veteris et Novi Testamenti* (attribuita a Giovanni Crisostomo; Migne, *Patrologia Graeca* 56,317) come pure nell'*Aniologia Palatina* 1,80-85, è seguita dal ms. 19 (XII secolo) e dal ms. 90 (XV secolo).

h) **Marco, Matteo, Luca, Giovanni:** è quella del manoscritto dei quattro Vangeli in sassone occidentale datato all'ultima parte del XII secolo (Ms. Royal I A. XIV del British Museum). La successione può essere stata presupposta dall'artefice del mosaico esistente nel Mausoleo dell'imperatrice Galla Placidia a Ravenna, datato al 440 d.C. circa, che rappresenta un armadietto a due ripiani dove si trovano quattro codici dei vangeli, sistemati nel modo seguente: MARCUS MATTEUS LUCAS IOANNES.

i) **Marco, Luca, Matteo, Giovanni:** è seguita da un manoscritto dei Vangeli sassoni occidentali, datato al XII o XIII secolo (Bodleian ms. Hatton 38).

¹¹⁰ J. MILES, *Dio. Una biografia* (Saggi Blu), Milano 1996, 23-24.

— Ritrovare una logica nella disposizione accolta dalla tradizione (Mt-Mc-Lc-Gv) non significa forse imprimere un'ermeneutica testuale sconosciuta agli scrittori cristiani e agli stessi Padri della chiesa dei primi secoli?

A queste domande potremo rispondere soltanto se saremo in grado di mostrare una *intenzionalità documentata* presso i Padri dei primi secoli, testimoni della diffusione del testo biblico e della composizione canonica, intenzionalità relativa all'importanza ermeneutica della disposizione testuale dei quattro Vangeli. Come far fronte, allora, all'obiezione di base, secondo la quale le disposizioni evangeliche — caso eclatante — non contengano alcuna intenzionalità ermeneutica, poiché sarebbero un prodotto casuale di accostamenti testuali?

Sarà l'analisi della prima parte del libro terzo dell'*Adversus Haereses* di Ireneo, vescovo di Lione, a condurci nel riconoscere la presenza di una attestata coscienza ermeneutica, fondata sul valore della disposizione dei testi evangelici. Da qui dovremo definire l'intenzionalità sottesa alla tipica disposizione evangelica della tradizione e, infine, il significato dell'accostamento del testo di Atti a quelli dei Vangeli.

III. LA TESTIMONIANZA DI IRENEO

E IL RAPPORTO CON LA DOCUMENTAZIONE MANOSCRITTA DEI PRIMI SECOLI

L'obiettivo della presentazione dunque è quello di mostrare una coscienza attestata della differenza di disposizione dei testi evangelici, disposizione non consegnata al caso, quanto piuttosto testimonianza di scelta teologica. Il passaggio dalla forma del rotolo o del codice di un singolo Vangelo alla raccolta unitaria dei quattro Vangeli, avvenne nel contesto del II sec. d.C. anzitutto grazie all'ausilio della modalità specifica del «codice», forma testuale diffusasi nei primi secoli della nostra era in virtù della propaganda cristiana. Il «canone/misura» quadriforme dei Vangeli risulta essere, già in origine, strettamente collegato con la forma materiale del «codice», capace di raccogliere, differentemente dal rotolo, più opere fascicolate insieme. Infatti, l'individuazione della relazione stretta tra «codice» e «canone» del Nuovo Testamento era già stata avanzata diversi anni or sono da P.L. Hedley,¹¹² in rapporto all'evento di raccolta dei quattro Vangeli. Anche l'operazione selettiva esercitata dalla

¹¹² Citato in T.C. SKEAT, «Irenaeus and the Four-Gospel Canon», in *VT* 34(1992)2, 199, e da H. VON CAMPENHAUSEN, *The Formation of the Christian Bible*, London 1972, 173 nota 126. Con queste parole Skeat conclude l'articolo: «In short, I would now go so far as to suggest that the Four-Gospel Canon and the Four-Gospel codex are inextricably linked, and that each presupposes the other» (p. 199).

grande chiesa nei primi secoli nei confronti di alcuni testi (i cosiddetti testi apocrifi) fu probabilmente facilitata dall'utilizzo della forma concreta del «codice» nell'accogliere e raccogliere Scritture sacre escludendone altre (cf.: canone come delimitazione, confine, misura).

L'itinerario è il seguente: anzitutto, verranno offerte le coordinate della documentazione manoscritta atta a illuminare l'oggetto della nostra ricerca nei primi secoli cristiani, in seguito, aiutati dalla riflessione controversista di Ireneo, verrà focalizzata l'istanza di fondo della coscienza ermeneutica relativa alla disposizione evangelica nella difesa del «quadruplici vangelo» e Atti, infine verrà avanzata un'ipotesi di relazione tra i dati della documentazione manoscritta e la riflessione di Ireneo.

I. La documentazione manoscritta dei secc. I-III

I. H. Bopprecht
AR-477

Prendendo in considerazione la documentazione manoscritta dei Vangeli nei primi secoli, ci si trova di fronte a una realtà estremamente frammentaria, incapace di dare ragione di un'eventuale intelligenza organizzatrice dei testi. Se questo vale per la raccolta evangelica, a maggior ragione per l'intero corpo neotestamentario. Infatti, pur riconoscendo, grazie alla documentazione manoscritta dei secc. I-III,¹¹³ che il testo biblico neotestamentario sia cresciuto nella sua globalità transitando attraverso raccolte parziali (Vangeli, Epistolario paolino e Lettere cattoliche, raccolti in codici a se stanti) al fine di approdare alla sua composizione canonica (Vangeli, Atti, Epistolario paolino, Lettere cattoliche e Apocalisse, redatti in un unico codice),¹¹⁴ paradossalmente, esso si presenta nella sua prima ampia attestazione manoscritta unicamente in quanto «codice di pergamena completo di tutte le Scritture», Antico e Nuovo Testamento. Infatti, non esiste nessun manoscritto precedente al codice

¹¹³ Per un repertorio completo dei papiri (nel senso ampio della «Papirologia», cf. p. 1) letterari (o «quasi-letterari», cf. p. 2) giudaici e cristiani, cf. J. VAN HAELEST, *Catalogue des Papyrus littéraires Juifs et Chrétiens* (Papyrologie 1), Paris 1976; l'autore raccoglie 1230 attestazioni di papiri, pergamene, ostraka, tavolette di legno, di piombo, carta e grafiti. Inoltre, per una prospettiva specificamente rivolta ai papiri greci cristiani, cf. K. ALAND, a cura di, *Repertorium der Griechischen Christlichen Papyri. I. Biblische Papyri Altes Testament, Neues Testament, Varta, Apokryphen* (Patristische Texte und Studien 18), Berlin-New York 1976. Per uno studio specifico sulle caratteristiche scribali di sei papiri cristiani (P⁴⁵, P⁴⁶, P⁴⁷, P⁶⁶, P⁷², P⁷⁵), cf. J.R. ROYSE, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri* (University Microfilms International), Ann Arbor, Michigan 1981. Una presentazione didatticamente ben curata per entrare a contatto diretto con questi testi si trova in J. FINEGAN, *Encountering New Testament Manuscripts. A Working Introduction to Textual Criticism*, London 1975.

¹¹⁴ Per una documentazione dei papiri neotestamentari che testimoniano un principio di raccolta parziale, cf. ALAND, a cura di, *Repertorium der Griechischen Christlichen Papyri*, 34-51.

Vaticano¹¹⁵ (compreso il Sinaitico)¹¹⁶ che possa vantare un tale primato; c'è, potremmo dire, una *sproporzione quantitativa* di testo tra i frammenti dei manoscritti dei primi secoli, contenenti pochi versetti biblici,¹¹⁷ e la completezza *straordinaria* dei grandi codici dei secc. IV-V. Infatti, a fronte di un'apparente ampia documentazione manoscritta del Nuovo Testamento,¹¹⁸ possediamo, prima dell'evento dei grandi codici del IV-V sec., solo un *unico codice di papiro*, anch'esso frammentario,¹¹⁹ che riporta tutti i quattro Vangeli unitamente agli Atti degli apostoli: si tratta del P⁴⁵, Chester Beatty-Wien Papyrus I del III sec. d.C.¹²⁰ Questa è l'u-

¹¹⁵ A ben vedere anche il Codice Vaticano (B) è carente sia della prima parte del libro della Genesi, all'inizio del codice (comincia con Gen 46,28, p. 41, ed. facsimile) sia della parte finale del NT che giunge fino a Eb 9,14 (p. 1518/284, ed. facsimile). Queste parti furono completate in minuscolo nel sec. XV con l'aggiunta dell'Apocalisse al seguito di Ebrei. Invero, il manoscritto originario aveva quasi certamente anche i testi delle lettere pastorali e di Fm: cf. l'edizione facsimile: *Bibliorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 (Cod. B) denuo Phototypicae Expressus iussu et cura praesidium Bibliothecae Vaticanae. Pars Prima. Testamentum Vetus. Tomi I-III (pagg. 1-1234)*, Codices e Vaticanis selecti Phototypice expressi iussu Pii PP. X consilio et opera curatorum Bybliothecae Vaticanae IV, Mediolani: Ulricum Hoepli 1905-1907; *Bibliorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 (Cod. B) denuo Phototypicae Expressus iussu et cura praesidium Bibliothecae Vaticanae. Pars Altera. Testamentum Novum*, Codices e Vaticanis selecti Phototypice expressi iussu Pii PP. X consilio et opera curatorum Bybliothecae Vaticanae IV, Mediolani: Ulricum Hoepli 1904; cf. anche T.C. SKEAT, «The Codex Vaticanus in the Fifteenth Century», in *The Journal of Theological Studies* 35(1984), 454-465; J. ŠAGI, «Problema Historiae Codicis B», in *Divus Thomas* 75(1972), 3-29. L'importanza del Codice Vaticano (B) è rappresentata, per il nostro scopo, dalla possibilità di definire con un buon margine di probabilità le disposizioni testuali lungo l'intero codice biblico. Infatti, appoggiandosi alla *Lettera 39* di Atanasio (367 d.C.) coeva alla redazione del Codice Vaticano (B) è possibile cogliere la successione dei libri oltre il testo di Ebrei: 1-2Tm, Tt, Fm e Ap.

¹¹⁶ Pur avendo mantenuto il testo del NT in buono stato, l'AT è fortemente frammentario tanto da rendere impossibile una valutazione globale sull'intero corpo biblico.

¹¹⁷ Più del 90% dei mss. sono frammentari, anzitutto a causa della fragilità del supporto materiale del papiro.

¹¹⁸ L'elenco offerto dal Centro di ricerca dei manoscritti neotestamentari di Münster in Westfalen offre la seguente statistica che va aggiornata di qualche unità: 2328 mss. per i Vangeli, 655 mss. per Atti e lettere cattoliche, 799 per l'epistolario paolino e 287 per l'Apocalisse: ALAND - ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento*, 89-91.

¹¹⁹ L'elenco dei frammenti è il seguente: Mt 20,24-32; 21,13-19; 25,41-26,3.6-10.19-33; Mc 4,36-40; 5,15-26.38; 6,3.16-25.36-50; 7,3-15.25; 8,1.10-26.34; 9,8.18-31; 11,27-33; 12,1.5-8.13-19.24-28; Lc 6,31-41.45; 7,7; 9,26-41.45; 10,1.6-22.26; 11,1.6-25.28-46.50; 12,18-37.42; 13,1.6-24.29; 14,10.17-33; Gv 10,7-25.31; 11,10.18-36.43-57; At 4,27-36; 5,10-20.30-39; 6,7; 7,2.10-21.32-41.52; 8,1.14-25.34; 9,6.16-27.35; 10,2.10-23.31-41; 11,2-14.24; 12,5.13-22; 13,6-16.25-36.46; 14,3.15-23; 15,2-7.19-26.38; 16,4.15-21.32-40; 17,9-17.

¹²⁰ Custodito a Dublino, e parte del frammento di Mt 25,41-26,18, presso la Biblioteca nazionale di Vienna. Cf. la schematica presentazione in ALAND - ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento*, 109; ma soprattutto per la consultazione: F.G. KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible. Fasciculus II. The Gospels and Acts. Text-Paltes*, London 1933-1934. La datazione del papiro secondo l'op. cit. di Kenyon (pp. X-XI) è stabilita nella prima metà del III sec. d.C., mentre il recente catalogo della mostra «I Vangeli dei Popoli» indica - nella scheda dedicata a questo papiro ed elaborata da Edoardo Crisci - la fine del III sec. (F.

nica testimonianza manoscritta che con evidenza documenti una raccolta evangelica secondo la modalità «quadripartita».¹²¹ Mettiamo in guardia il lettore dal non lasciarsi trarre in inganno dalle presentazioni sintetiche di questo codice, che nell'elencare il numero dei frammenti, li dispongono secondo l'ordine tradizionale dei Vangeli (Mt, Mc, Lc, Gv, At). Il dato fondamentale che si può ricavare da quest'unica attestazione manoscritta del Vangelo «quadriforme» unito al libro degli Atti è l'evidenza di una *coscienza poliedrica* della tradizione dei detti e dei fatti di Gesù e, di conseguenza, la definizione «quadruplica» della testimonianza evangelica escludente ogni altra produzione concorrenziale, rifluita conseguentemente tra i testi apocrifi. Motivazioni polemiche e apologetiche interne (rapporto tra «ortodossia» ed «eterodossia») ed esterne (dibattito col mondo ebraico e pagano) al cristianesimo non erano certamente estranee a tale operazione ermeneutica.

Ora, però, l'interesse si volge alla stretta relazione tra la forma del codice e quella dei quattro Vangeli e Atti. Soprattutto T.C. Skeat ha sottolineato in più occasioni la necessità di riportare l'attenzione sulla capienza materiale del codice in relazione ai testi evangelici. Infatti, secondo il calcolo da lui offerto, il numero della pagine del codice del P⁴⁵, limitatamente ai quattro Vangeli, è pari ad una lunghezza di circa 30 m, decisamente esagerata per un rotolo di papiro.¹²² Analizzando anche la documentazione frammentaria di qualche altro papiro (in particolare P⁷⁵, *Papyrus Bodmer XIV-XV*, che contiene frammenti di Lc e Gv) Skeat ritiene che sia possibile riconoscervi una struttura di codice non più circoscritta ai singoli Vangeli, ma capiente per le quattro attestazioni; questo evidentemente non esclude lo stadio precedente di una diffusione dei singoli Vangeli su singoli codici.¹²³

D'AIUTO - G. MORELLO - A.M. PIAZZONI, *I Vangeli dei Popoli. La Parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia*, Roma 2000, 119-121).

¹²¹ Accanto alla possibilità ipotetica che il P⁷⁵ (Lc, Gv, del III sec.) contenesse originariamente anche Mt e Mc (la possibilità è offerta anche dal fatto che esso non documenti il numero delle pagine: cf. E.G. TURNER, *The Typology of the Early Codex* [Haney Foundation series. University of Pennsylvania 18], Pennsylvania 1977, 74-75), recentemente T.C. Skeat (T.C. SKEAT, «The Oldest Manuscript of the Four Gospels?», in *NTS* 43[1997], 1-34) ha attirato l'attenzione della critica sull'ipotesi (già avanzata da C.H. ROBERTS, *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt. The Schweich Lectures of the British Academy 1977*, Oxford 1979, 13) di collegare tre manoscritti, catalogati separatamente e leggerli come frammenti di uno stesso codice, il più antico dei quattro Vangeli; si tratta dei papiri: P⁴ (Lc), P⁶⁷ (Mt) e P⁵⁷ (Mt).

¹²² L'autore, offrendo calcoli lievemente diversi da quelli presentati da F.G. Kenyon, propone il seguente prospetto, che risulta dalla dimensione di 18 cm per la larghezza di ogni pagina: Mt 49x18 = 882 cm.; Mc 32x18 = 576 cm.; Lc 48x18 = 864 cm.; Gv 38x18 = 684 cm., per un totale di 3006 cm, cioè 30 m. e 6 cm. (cf. T.C. SKEAT, «The Origin of the Christian Codex», in *ZPE* 102[1994], 263).

¹²³ «Nevertheless it is certainly true that most of the earliest Gospel fragments come, of appear to come, from single-Gospel codices. This might appear at first sight to invalidate the hypothesis put forward above, that the Christian use of the codex originated in the four-Gospel codex. I would suggest, however, that, paradoxical though it may

Così, l'evoluzione testuale che muove dai singoli Vangeli alla modalità «quadriforme» mentre appare scontata e consolidata per l'uomo moderno, fu, invece, una conquista nel contesto del cristianesimo nascente, frutto di ingenti polemiche e discussioni di carattere teologico.¹²⁴ Infatti, se la documentazione manoscritta dei quattro Vangeli raccolti in codice, certamente comincia a essere presente a partire dal III sec., la testimonianza delle fonti antiche e dei testi patristici ci informa che tale coscienza era già ben attestata nel contesto del II sec. Tra tutti emerge la figura di Ireneo, vescovo di Lione.

2. La testimonianza di Ireneo di Lione

Autore di importanza capitale sia per lo studio della comprensione teologico-biblica del cristianesimo della fine del II sec. sia per la storia del canone biblico cristiano.¹²⁵ Tralasciando la gran parte delle problematiche teologiche a lui connesse¹²⁶ ci concentreremo solo su un punto, tanto conosciuto quanto poco esplicitato e approfondito; vogliamo, infatti, attirare l'attenzione sul progetto che pare emergere all'interno del III libro dell'*Adversus Haereses*¹²⁷ in quei passaggi relativi alla forma

seem, these single-Gospel codices are in fact evidence for the existence of the four-Gospel codex» (SKEAT, «The Origin of the Christian Codex», 264).

¹²⁴ Tra gli approfondimenti di carattere storico e teologico della forma quadruplicata del Vangelo ricordiamo: O. CULLMANN, «The Plurality of the Gospels as a Theological Problem in Antiquity», in A.J.B. HIGGINS, a cura di, *The Early Church*, London 1956; R. MORGAN, «The Hermeneutical Significance of Four Gospels», in *Interp* 33(1979), 376-388; CH.H. TALBERT, «The Gospel and the Gospels», in *Interp* 33(1979), 351-362; J.D. KINGSBURY, «The Gospel in Four Editions», in *Interp* 33(1979), 363-375.

¹²⁵ Attorno all'opera di Ireneo si sono concentrate le più gradite riflessioni relative alla storia della formazione canonica neotestamentaria. Per un prospetto articolato degli studi della storia del canone del NT, dall'inizio fino ai nostri giorni, cf. METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento*, in particolare la prima parte dell'opera alle pp. 17-41 (NB: a questa ampia rassegna va aggiunto, per la sua importanza provocatoria all'interno del dibattito scientifico, il contributo di A.C. Sundberg, il quale ha affrontato la tematica storica del canone biblico in modo unitario, sia per l'AT come per il NT; cf. ad es.: A.C. SUNDBERG, «Towards a Revised History of the New Testament Canon», in F.L. CROSS, a cura di, *Studia Evangelica. Vol. IV. Part. I: The New Testament Scriptures* [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 102], Berlin 1968, 452-467). Per una sintesi più ristretta della storia della problematica, cf. Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée* (Cogitatio Fidei 175), Paris 1993, 9-17.

¹²⁶ Ci limitiamo a citare soprattutto le referenze dello gnosticismo e di Marcione che, soprattutto a partire dagli studi di A. von Harnack dell'inizio del secolo, hanno caratterizzato la discussione. Per una disamina di tali problematiche, cf. F. BOVON - E. NORELLI, «Dal Kerygma al canone: Lo statuto degli scritti neotestamentari nel secondo secolo», in *CrSt* 15,3(1994), 525-540; in quest'articolo vengono offerte le coordinate del dibattito recente relativo al processo di canonizzazione dei vari *corpora* neotestamentari; C. GIANOTTO, «Gli gnostici e Marcione la risposta di Ireneo», in E. NORELLI, a cura di, *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene* (La Bibbia nella storia 15/1), Bologna 1993, 235-273; in questo contributo sono offerte le coordinate biblico-ermeneutiche del dibattito in atto nel II sec.

¹²⁷ Il riferimento d'obbligo è all'edizione critica: IRÉNÉE DE LYON, *Contre les*

evangelica e, in secondo luogo, nei passi appena successivi, centrati sulla testimonianza apostolica contenuta nel libro degli Atti.

Coscienti del fatto che tale prospettiva rappresenti soltanto un capitolo limitato entro una più ampia panoramica relativa al concetto di «Scrittura/e» in Ireneo,¹²⁸ cercheremo di offrire un sondaggio teso entro due interessi fondamentali.

— il *primo*, tenterà di interpretare le motivazioni intrinseche in virtù delle quali Ireneo, nel presentare analiticamente gli aspetti peculiari dei quattro Vangeli, muta, per ben tre volte, l'ordine interno degli stessi, offrendone disposizioni diverse, nella tensione tra realtà unitaria rappresentata dell'unico Vangelo di Gesù Cristo e quella della sua manifestazione quadriforme (*Ad. Haer.* III,1,1-11,9);

— il *secondo*, si limiterà ad accennare a una possibilità evocata dalla riflessione di Ireneo, rivolta alla relazione tra Vangelo quadriforme e testo degli Atti degli apostoli (*Ad. Haer.* III,12,1-15,3).

Hérésies. Livre III (Sources Chrésiennes 210), Paris 1974. Per la versione italiana, cf. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti* (Già e non ancora 320), Milano 1997. NB: le citazioni di Ireneo in lingua italiana saranno tratte da questa edizione.

¹²⁸ Per una comprensione esaustiva e recente dell'argomento, cf. l'ampia trattazione di Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée* (Cogitatio Fidei 175), Paris 1993, in particolare le pp. 122-145. Sintetiche, ma efficaci, sono anche le seguenti affermazioni di B.M. Metzger: «Ireneo è il primo degli scrittori patristici a fare uso di tutto il Nuovo Testamento. I Padri apostolici riecheggiano la tradizione orale; gli apologeti (come Giustino e Atenagora) si accontentano di citare i profeti dell'Antico Testamento e le parole del Signore nei vangeli come prova della rivelazione divina; Ireneo mostra l'unità dell'Antico e del Nuovo Testamento in contrasto con la separazione gnostica dei due Testamenti. Diversamente dai predecessori, le sue citazioni dal Nuovo Testamento sono più numerose di quelle dell'Antico Testamento. Nel suo *Adversus haereses* cita 1004 passi tratti da quasi tutti i libri del Nuovo Testamento: 626 dai vangeli, 54 dagli Atti, 280 dalle lettere di Paolo (ma non da Filemone), 15 dalle lettere cattoliche (ma non da 2 Pietro, 3 Giovanni o Giuda) e 29 dall'Apocalisse» (METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento*, 138).

Richiamiamo anche alcuni riferimenti ad opere che hanno segnato il cammino della ricerca dalla fine del secolo scorso: A. CAMERLYNCK, *St. Irénée et le Canon du Nouveau Testament*, Louvain 1896, studio che ha avviato la problematica; W.L. DULTÈRE, «Le Canon néotestamentaire et les écrits chrétiens approuvés par Irénée», in *Nouvelle Clío* 6(1954), 199-224, articolo che riprende il contributo di Camerlynck; ma soprattutto l'opera documentatissima di J. HOH, *Die Lehre des Hl. Irenäus über das Neue Testament* (Neutestamentliche Abhandlungen 7/4.5), Münster 1919. In quest'opera, citata anche da B.M. Metzger (p. 138 nota 16), ritroviamo un'infinità di informazioni utili al nostro scopo. Ci limitiamo, per ora, solo a segnalare il numero delle citazioni neotestamentarie di Ireneo (*Ad. Haer.*, *Epid.*, *Frag.*) presentate nelle tavole molto preziose alle pp. 189-199, distinguendole in citazioni dirette (dir.) o indirette (ind.); NB: verranno conteggiati tutti i riferimenti, anche quelli doppi per la stessa citazione biblica: quattro Vangeli (dir. 555, ind. 275 = 830); Atti degli apostoli (dir. 143, ind. 31); lettere paoline (dir. 365, ind. 95 = 460); 1 Pt (dir. 3, ind. 10); 1Gv (dir. 8, ind. 1); 2Gv (dir. 3, ind. 0); Ebr (dir. 0, ind. 4?); Ap (dir. 45, ind. 15). Totale complessivo del NT: dir. 1122, ind. 431 = 1553! Su un totale complessivo di 7846 versetti del NT Ireneo ne cita ben 1311!

Per perseguire questi obiettivi, approcceremo il testo di Ireneo all'interno di una prospettiva «retorica»,¹²⁹ nel senso di voler far emergere le istanze argomentative sferrate dal vescovo di Lione contro i suoi destinatari diretti (in specie: Marcione, gli ebioniti, Valentino e lo gnosticismo in genere). Infatti, solo in questa prospettiva è possibile cogliere l'autentica preoccupazione del testo in oggetto utile per la ricostruzione non tanto del pensiero di Ireneo *tout court*, quanto di «quell'Ireneo»¹³⁰ teso contro gli eretici e preoccupato di dimostrare alcune istanze precise. Anche la ricostruzione del quadro storico-concettuale dei primi secoli del cristianesimo dovrebbe anzitutto confrontarsi con una critica «sincronica» dei testi della letteratura cristiana antica, ancor prima di approdare a una deduzione affrettata sul fronte della storia ancor troppo preoccupata di *sfruttare* tale letteratura unicamente come «fonte storica» per perseguire i propri obiettivi. Anche la «storia del canone»,¹³¹ avendo da sempre richiamato quale «fonte storica» questi testi di Ireneo, stralciandoli dal suo contesto argomentativo, ha prodotto per lo più un'immagine alquanto diversa da quella che ci pare di aver intravisto. In sintesi, l'itinerario complessivo che emergerà dalle riflessioni, vuole ristabilire un rapporto con la storia delle idee e delle problematiche teologico-bibliche discusse sul finire del II sec. muovendo, anzitutto, dalle istanze argomentative poste in essere dal III libro dell'*Ad. Haer.*¹³²

A) Le tre disposizioni dei quattro Vangeli (*Ad. Haer.* III,1,1-11,9)

Il famoso testo del «Vangelo tetramorfo» del III libro dell'*Adversus haereses* di Ireneo ha segnato in modo decisivo l'interpretazione in fa-

¹²⁹ Non vogliamo entrare nel merito della discussione molto complessa relativa alla retorica classica. D'altra parte, mentre per gli studi biblici – in particolare per l'epistolario paolino – tale prospettiva è stata studiata e posta in relazione con la letteratura neotestamentaria, per gli studi patristici non riscontriamo ancora un interesse diffuso e sistematico. Citiamo a mo' di esempio lo studio relativamente recente, che raccoglie i contributi di ricerca di A. Quacquarelli relativi alla problematica della «retorica patristica». Si tratta non di un'opera che pensi l'approccio retorico ai testi patristici, quanto una sintesi, attorno alle figure più interessanti dell'argomentazione che ritroviamo documentata nella sconfinata letteratura patristica: A. QUACQUARELLI, *Retorica patristica e sue istituzioni interdisciplinari*, Roma 1995.

¹³⁰ Rimandiamo alle riflessioni sull'istanza di «autore implicito», distinto dall'autore reale, storico.

¹³¹ Dalle maggiori alle minori storie del canone del NT il testo del libro III dell'*Ad. Haer.* ricopre la massima importanza, anche se raramente è offerto un commento complessivo delle sezioni entro le quali il testo si trova.

¹³² Ricordiamo, per un approccio retorico all'opera di Ireneo, il c. «Rhetoric in theology» di: R.M. GRANT, *Irenaeus of Lyons* (The Early Church Fathers), London-New York 1997, 46-53. L'autore individua tre colonne portanti dell'argomentazione di Ireneo: «Hypothesis» (consiste nella presentazione sintetica, a mo' di sommario della struttura di ciò che si vuol dimostrare); «Oikonomia» (rappresenta la focalizzazione dell'obiettivo che si vuol raggiungere); «Anakephalaïōsis» (è il sommario o ricapitolazione dell'itinerario argomentativo svolto).

vore della forma quadruplicata del Vangelo¹³³ contro tendenze favorevoli alla selezione¹³⁴ o all'assemblaggio.¹³⁵ Ci pare però che alla fama del testo

¹³³ Per una raccolta specifica relativa alle testimonianze della chiesa antica sui Vangeli con traduzione e testi a fronte, cf. H. MERKEL, *La pluralità dei Vangeli come problema teologico ed esegetico nella Chiesa antica* (Traditio Christiana V), Torino 1990.

¹³⁴ In questa prospettiva vengono presentate le posizioni degli eretici, gnostici, di Marcione, ecc.: «Gli Ebioniti, infatti, usando solo il Vangelo secondo Matteo, da quello stesso Vangelo sono convinti di non pensare rettamente del Signore. Marcione, sebbene amputi il Vangelo secondo Luca, in base agli stessi brani che conserva ancora, si dimostra blasfemo contro il solo Dio che esiste. Quelli che separano Gesù da Cristo ed affermano che Cristo rimase impassibile mentre Gesù patì, portando innanzi il Vangelo secondo Marco, possono essere corretti, se lo leggono con amore per la verità. Quanto ai Valentini che usano abbondantemente il Vangelo secondo Giovanni per accreditare le loro coppie, si scoprirà in base a questo stesso Vangelo che non dicono il giusto, come abbiamo mostrato nel primo libro» (*Ad. Haer.* III,11,7).

¹³⁵ Con quest'espressione intendiamo l'operazione testuale, avviata da Taziano attorno al 170 («Armonia evangelica»), denominata in occidente, *Diatessaron*. Inizialmente molto diffuso nella chiesa siriana e definitivamente scomparso, con l'avvento della cosiddetta Peshitta, «vulgata» del testo siriano. Taziano utilizzò certamente i quattro Vangeli che sarebbero stati riconosciuti canonici (testimonianza di Eusebio di Cesarea), ma forse fece uso anche di altri vangeli apocrifi. Vittore di Capua ricorda nella prefazione al Codex Fuldensis che Taziano definì la sua «Armonia» «diapente», suggerendo un percorso attraverso «cinque vangeli». Epifanio ricorda anche che il *Diatessaron* era anche denominato, talvolta, «Vangelo secondo gli Ebrei» (*Haer.* 46,2,9). Inoltre vi sono contatti probabili tra il *Diatessaron* e il Vangelo copto di Tommaso. Va anche ricordato che accanto al tentativo di Taziano ve ne furono altri. Girolamo nella sua *Ep.* CXXI,6 afferma: «Teofilo, che è stato il settimo vescovo successore di Pietro nella Chiesa di Antiochia, in una redazione dei testi dei quattro Evangelisti, ci ha lasciato un'opera che è un monumento d'ingegno» (cf. SAN GIROLAMO, *Le lettere. Volume Quarto: Lettere CXVII-CLVII. Indici dei quattro volumi*, Roma 1997, 175). Anche Ambrogio, nella sua *Expositio Euangelii secundum Lucam* I,27, afferma: «plerique etiam ex quattuor euangelii libris in unum ea quae uenenatis putauerunt adsertionibus conuenientia refenserunt». Così pure l'alessandrino Ammonio sosteneva di aver composto attorno al 220 una sinossi dei quattro Vangeli (Eusebio, *Ep. ad Carp.*). Cf. per queste notizie: G.M. HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford Theological Monographs), Oxford 1992, 98-100. Infine, non possiamo non ricordare il contributo originale di M.-É. Boismard (sostenuto da un articolo di W.L. Petersen), secondo il quale Taziano avrebbe diffuso in oriente, in area siriana, un'armonia evangelica già presente a Roma al tempo di Giustino; attraverso la documentazione manoscritta e ampie esemplificazioni evangeliche è possibile risalire – secondo M.-É. Boismard – a due tipi fondamentali di dette «armonie evangeliche», una occidentale e una orientale, una risalente all'uso documentato dalle citazioni di Giustino («Memorie degli apostoli»), l'altra, di Taziano (cf. M.-É. BOISMARD, *Le Diatessaron. De Tatiens à Justin* [Études Bibliques. Nouvelle série 15], Paris 1992, in particolare le pp. 67-68). La conclusione dello studio di Boismard rivolta a una nuova chiave di comprensione delle differenze testuali con il cosiddetto «testo occidentale» (pp. 155-157) ha condotto la critica ad assumere, nello sviluppo del testo dei Vangeli, un dato molto arcaico che pone l'esistenza dell'«Armonia evangelica» già attorno al 140, con l'aggiunta dell'osservazione secondo la quale il testo base dei quattro Vangeli sul quale era stata compiuta l'operazione era più antico di quello della forma attuale. Questi dati spiegano bene la posizione contraria di Ireneo che vuole, con energia, spegnere questi tentativi di riconduzione a una forma di nuova redazione evangelica, non più «apostolica», ma «post-apostolica» del II sec. La voce di Ireneo si alza dunque contro una prassi molto più diffusa di quella che generalmente immaginiamo restringendo la documentazione al solo *Diatessaron* di Ta-

non corrisponda un'altrettanta attenta osservazione delle preoccupazioni e del pensiero di Ireneo. Per offrire l'intelligenza della posizione teorica del vescovo di Lione siamo tenuti a ricollocare il testo di *Ad. Haer.* III,11,7-9 all'interno della più ampia sezione di *Ad. Haer.* III,1,1-11,9.

a) *La prima disposizione:* Mt, Mc, Lc, Gv

In *Ad. Haer.* III,1,1, Ireneo introduce il tema dei Vangeli indicando quasi esclusivamente nella sua forma grammaticale singolare, il «Vangelo»,¹³⁶ segnalando così, da principio, la modalità unitaria della predicazione orale da parte di coloro che concretamente veicolavano l'annuncio dell'evangelo; infatti, «essi avevano tutti insieme e ciascuno singolarmente il Vangelo di Dio». Ancora, Ireneo pone in stretta relazione consequenziale l'azione dell'annuncio con quella della scrittura del Vangelo: «Quel Vangelo essi allora lo predicarono, poi per la volontà di Dio ce lo trasmisero in alcune scritture perché fosse fondamento e colonna della nostra fede».

Preparato il terreno, immette sulla scena i quattro personaggi protagonisti dell'annuncio e dello scritto:

«Così Matteo tra gli Ebrei pubblicò nella loro stessa lingua una forma scritta del Vangelo, mentre a Roma Pietro e Paolo predicavano il Vangelo e fondavano la Chiesa. Dopo la loro morte Marco, discepolo e interprete di Pietro, ci trasmise anch'egli per iscritto ciò che era stato predicato da Pietro. Quindi anche Luca, compagno di Paolo, conservò in un libro il Vangelo da lui predicato. Poi anche Giovanni, il discepolo del Signore, quello che riposò sul suo petto, pubblicò anch'egli il Vangelo, mentre dimorava ad Efeso in Asia (cors. nostro)».¹³⁷

ziano; Roma, in quest'ipotesi, aveva già inaugurato una tale operazione ermeneutica, alla quale avrebbe corrisposto Taziano nel diffonderla nelle chiese siriane dalle quali proveniva, in seguito alla sua formazione romana ai piedi di Giustino.

¹³⁶ «Tout d'abord, les emplois au pluriel sont rares (5 seulement des quelques 75 occurrences du mot "Évangile" au livre III) et figurent tous dans le développement sur l'"Évangile tétramorphe" (11,7-9). (...) Passant en revue tour à tour les données de Matthieu, Luc, Marc et Jean, il conclut son enquête en affirmant: "Tels sont les commencements de l'Évangile", comme si les quatre sources étudiées successivement n'étaient que des versions d'un unique témoignage» (BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénee*, 157).

¹³⁷ «Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφῇ ἐξηγεῖτο τὸ εὐαγγέλιον, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον, Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἐρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν. Καὶ Λουκᾶς δὲ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο. Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων» (*Ad. Haer.* III,1,1).

In questa prima valutazione di Ireneo,¹³⁸ i quattro evangelisti, posti in relazioni ai loro scritti, vengono inquadrati all'interno di una logica «diacronica» o, per meglio dire, «storico-genetica». Lo si coglie con facilità dall'indicazione di contemporaneità tra l'opera scritta da Matteo, nel dialetto degli ebrei (aramaico?) e l'attività di predicazione di Pietro e Paolo a Roma; in seguito, infatti, dopo la loro morte, Marco e Luca trasposero in scrittura l'insegnamento ricevuto rispettivamente dai due apostoli Pietro e Paolo; dopo ancora (cf. l'avverbio di tempo: «Postea» «Ἐπειτα») Giovanni, indicato come «il discepolo del Signore» pubblicò anch'egli un Vangelo.¹³⁹ La testimonianza apostolica tocca tutti e quattro i Vangeli, dal primo, Matteo (apostolo), all'ultimo, Giovanni (apostolo) aventi al centro due discepoli degli apostoli Pietro (= Mc) e Paolo (= Lc).

Associata alla lettura «storico-genetica» dei Vangeli ve n'è un'altra, che rischia di sfuggire all'attenzione: la dimensione «geografica». Infatti, se per Matteo non viene offerta alcuna indicazione precisa di area geografica ma solo una connotazione etnico-religiosa, che richiama il luogo di partenza del Vangelo,¹⁴⁰ per Marco e Luca è la città di Roma, città di Pietro e Paolo e per Giovanni è la città di Efeso, in Asia Minore. Da queste indicazioni emerge così dall'origine siro-palestinese una duplice polarità geografica: Roma ed Efeso; anzi, il calcolo dell'ampia estensione materiale e testuale di Mc e Lc contribuisce a fare di Roma il polo fondamentale di irradiazione del messaggio apostolico, proclamato da Pietro e Paolo.

L'importanza di questo dato diviene eloquente qualora si colleghi il nostro testo con lo sviluppo immediato dell'argomentazione nel testo di Ireneo. Infatti, dopo avere richiamato nuovamente l'attenzione sulla categoria storico-teologica di «tradizione» (III,2) transita a illustrare due luoghi geografici fondamentali nei quali è cresciuta la sicura tradizione apostolica, Roma e l'Asia Minore. Ci domandiamo: per qual motivo Ireneo vuole attirare l'attenzione del lettore anche sulle comunità dell'Asia Minore se, nell'enunciazione dell'esposizione, aveva affermato di voler trattare soltanto della chiesa romana?¹⁴¹ I motivi, a nostro avviso, pos-

¹³⁸ Cf. il commento, relativo alla comprensione del termine «Vangelo» in BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénee*, 160-161.

¹³⁹ La relazione tra «apostoli», come «testimoni oculari» (Matteo-Giovanni) e «testimoni del testimone» (Marco-Luca) è confermata nelle disposizioni dei quattro Vangeli che raccolgono assieme Mt, Gv e Lc, Mc (cf. ad es. la disposizione «occidentale» di D, W e X); tale concetto è esplicitamente tematizzato ad es. nella *Synopsis Scripturae Sacrae* 56.317, attribuita a Giovanni Crisostomo.

¹⁴⁰ Anche se solo implicitamente, Ireneo sembra suggerire l'area siro-palestinese di lingua aramaica. Con questa annotazione non sappiamo se Ireneo voglia anche sottoporre all'attenzione un ulteriore criterio, cioè quello etnico religioso, nella distinzione tra ebrei (Mt) e pagani (Mc, Lc, Gv).

¹⁴¹ Difatti, dopo aver affermato: «Ma poiché sarebbe troppo lungo in quest'opera enumerare le successioni di tutte le Chiese, prenderemo la Chiesa grandissima e antichissima e a tutti nota, la Chiesa fondata e stabilita a Roma dai due gloriosissimi apostoli Pie-

sono essere ricondotti essenzialmente a *due*, entrambi legati alla dinamica dell'argomentazione che Ireneo progressivamente va esplicando. Il *primo* è quello di mettere in evidenza il luogo di predicazione dell'apostolo ed evangelista Giovanni (Efeso); il *secondo*, un'autolegittimazione nel collocare se stesso quale anello di quella catena che collega alla tradizione apostolica di Giovanni nella città di Efeso: infatti, Ireneo, originario dell'Asia Minore, crebbe alla scuola di Policarpo a Smirne.¹⁴² Conseguentemente, si apre la possibilità di riconoscere in *Ad. Haer.* III,3,4 una prova che mostri, da una parte, l'ancoramento di Policarpo a Giovanni, nel passaggio geografico da Efeso¹⁴³ a Smirne e, dall'altra, quello di Ireneo a Policarpo, nel passaggio da Smirne a Lione/Roma. *Stabilire la relazione tra Roma e Asia Minore significa anche individuare un'armonia sostanziale tra Mc, Lc (Mt), da una parte, e Gv, dall'altra.* La composizione dei luoghi è già un primo approccio alla dimostrazione che le differenze possono essere ricomprese in unità. Quindi, riteniamo che l'esemplificazione offerta da Ireneo sulla tradizione di Roma e dell'Asia Minore sia tutt'altro che casuale, ma risponda all'esigenza argomentativa fondamentale di ribadire l'unità teologica dei Vangeli entro un'unità geografica delle chiese.

Trattando di queste due chiese, Ireneo cita, inoltre, un episodio emblematico legato alla figura di Policarpo, vescovo di Smirne, quando

tro e Paolo» (III,3,2), Ireneo non presenta solo la tradizione apostolica legata alla città di Roma ma vi aggiunge anche Smirne ed Efeso. Ecco il significato della problematica esposta.

¹⁴² Afferma in *Ad. Haer.* III,3,4: «Ma si può ricordare anche Policarpo. Egli non solo fu ammaestrato dagli apostoli e ebbe consuetudine con molti che avevano visto il Signore, ma appunto dagli apostoli fu stabilito per l'Asia nella Chiesa di Smirne come vescovo. Anche noi l'abbiamo visto nella nostra prima età (cors. nostro). Infatti visse a lungo e molto vecchio, dopo aver testimoniato gloriosamente e molto chiaramente, uscì dalla vita. Ora egli insegnò sempre quello che aveva appreso dagli apostoli, le cose appunto che la Chiesa trasmette e che sole sono vere».

Inoltre, Eusebio di Cesarea nella sua *Hist. Eccl.* V,20,5-7 riporta il testo di Ireneo della lettera a Florino nella quale lo stesso Ireneo ricorda al suo destinatario la comune esperienza alla scuola di Policarpo: «(5) Io ti (Florino) ho conosciuto quand'ero ragazzo, ed è stato nell'Asia inferiore, presso Policarpo, di cui cercavi la stima, sebbene tu occupassi un posto splendido nella reggia. Le cose di allora le rammento meglio di quelle recenti. (6) Perché ciò che si apprende nella fanciullezza, forma un tutt'uno con la nostra vita, e si sviluppa e cresce con essa. Io ti potrei dire ancora il luogo dove il beato Policarpo era solito riposare per parlarci, e come esordiva, e come entrava in argomento; quale vita conduceva, quale era l'aspetto della sua persona; i discorsi che teneva al popolo; come ci discorreva degli intimi rapporti da lui avuti con Giovanni (cors. nostro) e con gli altri che avevano visto il Signore, dei quali rammentava le parole udite intorno al Signore, ai Suoi miracoli, alla Sua dottrina. Tutto ciò Policarpo l'aveva appreso proprio da testimoni oculari del Verbo della Vita, e lo annunciava in piena armonia con le Sacre Scritture. (7) Queste cose, che allora, per dono della divina misericordia, attentamente ascoltai, le conservo nella memoria; non già sulla carta, ma nell'intimo del cuore e, grazie a Dio, assiduamente e amorosamente le ripenso».

¹⁴³ «Ma anche la Chiesa di Efeso, fondata da Paolo e dove visse Giovanni fino ai tempi di Traiano, è testimone verace della Tradizione degli apostoli» (*Ad. Haer.* III,3,4).

venne a Roma al tempo del papa Aniceto.¹⁴⁴ Sullo sfondo dell'episodio accennato si collocava la problematica legata alla celebrazione della Pasqua; tradizioni distinte, tra Asia Minore e Roma, cristallizzate nelle differenze di calendario liturgico¹⁴⁵ ma, anzitutto, diverse per posizioni teologiche. Il primo effetto che tale prassi veniva a produrre era quello della divisione evidente della medesima chiesa proprio nel momento celebrativo fontale della fede.¹⁴⁶ La chiesa dispersa in luoghi diversi (dimensione

¹⁴⁴ «Egli (Policarpo), venuto a Roma sotto Aniceto (decimo vescovo di Roma), molti convertiti dei predetti eretici alla Chiesa di Dio, predicando di aver ricevuto dagli apostoli un'unica e sola Verità, quella trasmessa dalla Chiesa» (*Ad. Haer.* III,3,4). Eusebio di Cesarea, riportando la lettera di Ireneo inviata a papa Vittore, per impedire che procedesse alla scomunica delle chiese dell'Asia Minore, permette di comprendere ulteriormente la dimensione comunitaria di Ireneo, attraverso il richiamo alla memoria dell'atteggiamento tenuto da Aniceto, che fu anch'egli vescovo di Roma, quando Policarpo, vescovo di Smirne, andò da lui: «(16) E quando al tempo di Aniceto, il beato Policarpo venne a Roma per altre divergenze di lieve momento, subito si scambiarono l'abbraccio di pace, e su questo non contesero gran che. Né Aniceto poté persuadere Policarpo di smettere ciò che aveva osservato con Giovanni, discepolo di nostro Signore, e con gli Apostoli, coi quali era vissuto in intimità; né da parte sua Policarpo condusse all'ossequanza (asiatica) Aniceto, il quale diceva che bisognava mantenere la costumanza dei presbiteri suoi predecessori. (17) Pur stando così le cose, comunicarono tra loro, e Aniceto a titolo di onore, concesse a Policarpo di celebrare in chiesa l'Eucaristia e si separarono in pace; e tutti gli osservanti ed i non osservanti avevano nella chiesa la pace» (*Hist. Eccl.* V,24,16-17). La discussione della critica su questo testo di Eusebio di Cesarea si è concentrata anzitutto sull'interpretazione controversa da dare all'utilizzo del verbo «τηρεῖν» (osservare) più volte richiamato in questo testo, verbo che non presenta un complemento oggetto, lo presuppone e per questo può essere riferito al giorno 14 Nisan, oppure alla stessa celebrazione della festa di Pasqua, oppure, ancora, alla pratica del digiuno. Per una presentazione sintetica delle possibilità discusse e relative indicazioni bibliografiche, rimandiamo a R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica* (Traditio Christiana 3), Torino 1978, 18-20; oppure, per la discussione filologica, cf. CH. MOHRMANN, «Le conflit Pascal au II^e siècle: Note philologique», in *Vigiliae Christianae* 16(1962), 154-171.

¹⁴⁵ La fonte principale che documenta tale discussione è Eusebio di Cesarea (*Hist. Eccl.* V,23-25). Egli definisce la controversia di non lieve importanza e introduce la problematica con le seguenti parole: «(1) Le Chiese di tutta l'Asia, poggiandosi su una tradizione antichissima credevano che si dovesse celebrare la Pasqua del Salvatore nel giorno decimoquarto della luna, giorno in cui era prescritto ai Giudei di immolare gli agnelli; e che si dovesse allora assolutamente por termine al digiuno, in qualunque giorno della settimana cadesse la festa. Le Chiese di tutto il resto del mondo, però, non seguivano affatto questa linea di condotta, e, facendosi forti esse pure d'una tradizione apostolica, mantenevano la norma tuttora vigente, che impone di non finire il digiuno in altro giorno, che non sia quello della Resurrezione del Salvatore. (2) A tale scopo si congregarono Sinodi e Assemblee di vescovi e tutti unanimemente notificarono con lettere ai fedeli di tutti i paesi la regola ecclesiastica, che non si doveva celebrare il mistero della Resurrezione del Signore in altro giorno, che non fosse la Domenica, e che soltanto allora, secondo l'uso, si rompessero i digiuni pasquali» (*Hist. Eccl.* V,23,1-2). Da questi accenni percepiamo la grande importanza della discussione, che a motivo di una distinta datazione, instaurava logiche diverse nella chiesa.

¹⁴⁶ «Ci fu un'epoca nella vita della Chiesa in cui la Pasqua era, per così dire, tutto. Non solo perché essa commemorava, senza spartirla con nessun'altra festa, l'intera storia della salvezza dalla creazione alla *parusia*, ma anche perché essa era il luogo di formazione di alcune componenti essenziali nella vita della comunità: la liturgia, l'esegesi tipo-

legata allo spazio) si può unire entro gli stessi tempi (logica dell'anno liturgico): celebrare la Pasqua secondo due datazioni significava, dunque, dividere la chiesa.¹⁴⁷ Se il dato di fatto teologico appare nella sua perspicuità (l'unità celebrativa nel sacramento) meno evidente sembrano invece i motivi che portarono la chiesa d'Asia ad assumere tale prassi.¹⁴⁸ Il riferimento al 14 del mese di Nisan evidentemente poneva i cristiani della provincia d'Asia in contemporaneità liturgico-temporale con le stesse comunità ebraiche in contrapposizione con le altre comunità ecclesiali, in particolare con Roma.¹⁴⁹ Se questo era il dato concreto, così facilmente constatabile, le motivazioni che avevano favorito tale scelta non provenivano affatto da una relazione di *simpatia liturgica* con il giudaismo, quanto piuttosto dall'accoglienza della cronologia della passione prospettata nel Vangelo di Giovanni.¹⁵⁰ Infatti, come è noto, solo il quarto vangelo colloca la morte di Cristo nell'ora del sacrificio degli agnelli nel tempio, azione liturgica che si compiva nel pomeriggio del giorno 14 di

logica, la catechesi, la teologia e lo stesso canone delle Scritture» (CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica*, XIII).

¹⁴⁷ Tale valore teologico lo si percepisce entro un'analisi completa della presentazione che Eusebio di Cesarea propone nella ricostruzione del dibattito.

¹⁴⁸ Cf. per un'ampia (140 testi) raccolta di fonti sull'argomento CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica*, 1-211.

¹⁴⁹ L'accostamento della prassi asiatica, centrata sul giorno 14 del mese di Nisan (da qui la designazione di «quartodecimana») con quella ebraica fu immediata all'interno della polemica. Il problema interpretativo di carattere storiografico deve distinguere da una parte i dati legati all'accusa di «filo-giudaismo», accusa mossa dalla tradizione romana e alessandrina, e dall'altra individuare la genesi effettiva di tale tradizione. In effetti, come accade sovente in contesto polemico, gli argomenti dell'accusa non sempre interpretano le autentiche ragioni della parte accusata. La letteratura accademica che si è interessata a questa problematica, ci pare abbia assunto dall'accusa romana le istanze che misurano la genesi stessa del fenomeno «quartodecimano», e cioè un'antica tradizione di provenienza ebraica. La questione, infatti, fu posta in questi termini nell'esito della discussione avvenuta al Concilio di Nicea del 325, là dove la problematica rischiava di provocare uno scisma nella chiesa che solo d'allora poteva vantare riconoscimento imperiale (Editto di Milano del 313). L'acquisizione della ragione giudaica per la spiegazione del fenomeno è ulteriormente avvalorata dalla diffusione della prassi quartodecimana anche in territorio siriano e mesopotamico (per questi aspetti cf. V. PERI, «La data della Pasqua: Nota sull'origine e lo sviluppo della questione pasquale tra le Chiese cristiane», in *Vetera Christianorum* 13[1976], 319-348).

¹⁵⁰ Eusebio di Cesarea, riportando i passi della lettera scritta da Policrate (posto a capo dei vescovi dell'Asia Minore) a papa Vittore, afferma: «Tutti questi (apostoli Filippo, Giovanni, Policarpo vescovo di Smirne, Trasea di Eumenia, Sagari, vescovo e martire di Laodicea, Papirio, Melitone di Sardi) tennero per la celebrazione della Pasqua il giorno quattordicesimo, in conformità col Vangelo, senza variar nulla, ligi alla regola della fede. Io pure Policrate, di voi tutti il più piccolo, osservo la tradizione dei miei parenti, alcuni dei quali furono anche miei predecessori: sette dei miei parenti, infatti, furono vescovi; io son l'ottavo. Essi sempre celebrarono il giorno di Pasqua, quando il popolo giudaico si astiene dal pane fermentato» (*Hist. Eccl.* V,24,6). In questo passaggio pensiamo che la fondazione della prassi della Pasqua al giorno 14 riferito alla conformità con il Vangelo richiami in modo evidente lo specifico Vangelo secondo Giovanni.

Nisan.¹⁵¹ La relazione con la Pasqua ebraica è pensata, infatti, dagli evangelisti in due prospettive differenti: mentre i sinottici collocano la morte di Gesù dopo il sacrificio degli agnelli e la cena, Giovanni fa coincidere nella figura dell'«agnello» i due avvenimenti, risignificando, mediante una logica di sostituzione, l'evento stesso.¹⁵² Questo procedimento giovanneo porterà ad accentuare maggiormente l'attenzione sulla passione e la morte,¹⁵³ mentre la prospettiva sinottica favorirà la sottolineatura sulla Pasqua intesa come primo giorno dopo il sabato, nella risurrezione.¹⁵⁴ Tra i due procedimenti esegetici posti in atto dagli evangelisti, quello di Giovanni, in modo specifico, radicalizza la prospettiva anti-giudaica.¹⁵⁵ L'assurdo prende forma nella prassi delle chiese d'Asia, le quali

¹⁵¹ Per una prospettiva completamente diversa sulla cronologia della passione in Giovanni, cf. M.L. RIGATO, «Gesù "l'Agnello di Dio", "Colui che toglie il peccato del mondo" (Gv 1,29), nell'immaginario culturale giovanneo. Secondo Giovanni Gesù muore il 13 Nisan durante il "Tamid" del pomeriggio (Gv 18,28; 19,14.31-37)», in L. PADOVESE, a cura di, *VII Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1999, 69-114.

¹⁵² Ci limitiamo solo a citare lo studio di J. Jeremias per la mole considerevole di documentazione e il ruolo ricoperto nella storia della ricerca: J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena* (Biblioteca di cultura religiosa 23), Brescia 1973.

¹⁵³ Cf. le molteplici letture esegetiche relative alla teologia della croce in Gv, concepita come luogo del «compimento» («È compiuto» in Gv 19,30) delle Scritture, della manifestazione della glorificazione del Padre (Gv 17), ecc.

¹⁵⁴ «Lo scegliere come data della festa l'anniversario della passione anziché l'anniversario della risurrezione comportava anche una diversa accentuazione tra i due eventi. Tuttavia i testi dimostrano chiaramente che in questo periodo anche fuori dell'Asia Minore, in Gallia, in Africa, a Roma e perfino in Alessandria, Pasqua, per sé e in primo luogo, commemorava la passione di Cristo, anche se, come ha mostrato Ch. Mohrmann, in quest'era di persecuzione e di martirio, al vocabolo stesso di *passio* è inscindibilmente associata l'idea di vittoria e di gloria e quindi di resurrezione. Lo si guardi dal venerdì di passione, come fanno i quartodecimani dell'Asia Minore, o lo si guardi dalla domenica di resurrezione, come fanno gli altri, il mistero della Pasqua cambia di prospettiva e forse di clima spirituale, ma non di contenuto. Il Cristo che il quartodecimano Melitone di Sardi contempla nella notte di Pasqua è "il Signore che avendo sofferto per colui che soffriva, è risuscitato dai morti e ha portato l'uomo con sé nelle altezze dei cieli"; è il Cristo che si proclama personalmente "Pasqua della salvezza e resurrezione nostra"» (CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica*, XIX).

¹⁵⁵ Richiamiamo il testo chiave del Vangelo di Giovanni che ha offerto elementi alla successiva polemica anti-giudaica del cristianesimo, come demonizzazione del giudaismo: «Disse loro (Giudei) Gesù: "Se Dio fosse vostro Padre, certo mi amereste, perché da Dio sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato. Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alle mie parole, voi che avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui. Quando dice il falso parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna» (Gv 8,42-45, tr. CEI). Ma accanto a questo spunto diretto tratto da Gv, è necessario anche accennare alla documentazione teologica che illumina le posizioni delle chiese dell'Asia Minore in relazione alla Pasqua. Punto di riferimento essenziale è la figura di Melitone, vescovo di Sardi. Il contenuto dei suoi scritti ha il vantaggio di offrire una documentazione interna (quindi dalla parte dell'«accusato») delle motivazioni teologiche poste in essere che legittimavano concretamente la prassi quartodecimana. Infatti, gli scritti del vescovo di Sardi (cf. Eusebio di Cesarea, *Hist. Eccl.* IV,26,2) si presentano in una forma tutt'altro

celebravano la Pasqua contemporaneamente ai giudei muovendo, paradossalmente, da una teologia radicalmente antiggiudaica. In sintesi, la problematica storica brevemente illustrata, che ritrova la sua consistenza effettiva nelle differenze teologiche tra le chiese, intercetta la primitiva radice teorica nella differente prospettiva teologica delineata dai Vangeli sinottici e da Giovanni. Ecco allora interpretata la preoccupazione di Ireneo nel citare l'episodio di Policarpo, insigne rappresentante della tradizione e della teologia giovannea: l'azione tesa a salvaguardare la comunione tra le differenze nella vicenda di Policarpo e papa Aniceto è funzionale a promuovere uno sguardo analogo e parallelo alla forma stessa dei quattro Vangeli, rappresentanti di una pluralità componibile solo entro una teologia di comunione. Conseguentemente, l'intenzione manifestata qualche decennio più tardi da papa Vittore (fine del II sec.) di escludere dalla comunione ecclesiale le comunità dell'Asia Minore a motivo

della disputa quartodecimana, verrà fermata dallo stesso Ireneo quale testimone di unità tra Roma (Mc, Lc) e l'Asia Minore (Gv).¹⁵⁶

Oltre alla preoccupazione di difendere l'appartenenza del Vangelo di Giovanni alla forma evangelica, proseguendo nella ricerca si intravede come una sorta di *sfida* rivolta implicitamente contro Ireneo che potremmo rendere con la seguente provocazione: «da dove proviene l'autorità per affermare tali cose?», questione fondamentale, da non eludere, nel contesto di uno scritto polemico e apologetico. La risposta emerge dallo stesso impianto argomentativo: come Matteo, Marco, Luca e Giovanni hanno trasmesso l'unico Evangelo di Cristo e, con loro, tutti gli apostoli, così è accaduto a Policarpo, il quale ha accolto la stessa testimonianza, nella forma giovannea e, conseguentemente, Ireneo si fa interprete diretto di questa tradizione grazie a Policarpo. Pertanto, la posizione teologica di Ireneo è in stretta relazione con quella giovannea, nella mediazione di Policarpo.

che ben disposta nei confronti del giudaismo, piuttosto essi si pongono in aperta polemica con esso, giungendo addirittura all'accusa di «deicidio» (cf. la presentazione di questi aspetti in: C. MORESCHINI – E. NORELLI, *Storia della Letteratura cristiana antica greca e latina. I. Da Paolo all'età costantiniana* [Letteratura cristiana antica. Strumenti], Brescia 1995, 206-209; M. SIMONETTI – E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato [AL] 1999, 90-92). Tra il 1936 (per opera di C. Bonner) ed il 1960 (M. Testuz) grazie alla pubblicazione di manoscritti appartenenti alle collezioni *Chester Beatty* e *Bodmer* possediamo gli strumenti per attingere direttamente dalla probabile forma ometica l'interpretazione della «Pasqua quartodecimana». La struttura del testo (*De Pascha*) richiama in apertura il brano di Es 12 ponendo subito in relazione l'immolazione della pecora e la salvezza del popolo. Il punto di osservazione della Pasqua non è quindi quello legato al significato offerto dal testo ebraico «passaggio» (dell'angelo distruttore e del Mar delle Canne) quanto quello del sangue, dell'uccisione dell'agnello. In questo procedimento interpretativo Melitone offre anche l'etimologia (molto diffusa a partire dal II sec. ma contestata da Origene, Girolamo e dallo Ps. Crisostomo) che collega il verbo greco «πάσχω» (patire, soffrire) con il termine della LXX «πάσχα». Così, mediante un'esegesi tipologica, nella passione e morte, il nuovo agnello pasquale, Gesù Cristo, diviene il vero salvatore. D.F. Winslow approfondisce, entro un approccio di carattere retorico, il *pondus* polemico anti-giudaico della cristologia di Melitone (cf. D.F. WINSLOW, «The Polemical Christology of Melito of Sardis», in E.A. LIVINGSTONE, a cura di, *Studia Patristica. Vol. XVII in Three Parts. Part Two*, Oxford-New York-Toronto-Sydney-Paris-Frankfurt 1982, 765-776). Soprattutto l'articolazione delle titolazioni cristologiche (Verbo, Cristo, Signore, Figlio, Padre, ecc.) e la dinamica stessa di una storia della salvezza *in nuce* (cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Volume I. Tomo I-II: Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia [451]* [Biblioteca teologica 18-19], Brescia 1982, 273-278) ci pare rimandino anzitutto a schemi tipici della cristologia giovannea. Questo infatti è l'aspetto decisivo utile per comprendere sia la fonte teologica di Melitone, sia l'origine della tradizione «quartodecimana». In altre parole, grazie all'operazione ermeneutica giovannea di sostituzione del sacrificio dell'agnello della Pasqua ebraica nel 14 Nisan con il sacrificio di Cristo nuovo e vero agnello pasquale, le chiese d'Asia accolsero la datazione «quartodecimana» non dal giudaismo ma dall'apostolo! La tradizione asiatica, infatti, è fortemente caratterizzata dalla teologia giovannea che diventa elemento di confronto tra le posizioni teologiche di Melitone e quelle di Ireneo stesso. In sintesi, la chiave di lettura offerta insiste sul riferimento magisteriale giovanneo come quadro ermeneutico per comprendere ragione originaria delle differenze teologiche emerse a partire dalla discussione sulla data della Pasqua.

¹⁵⁶ Eusebio di Cesarea così continua la presentazione della disputa tra Roma e Asia Minore relativa alla data della Pasqua: «(11) Tra gli altri c'è anche Ireneo, che scrive a nome delle Chiese della Gallia, alle quali presiedeva. Mentre egli è d'accordo con Vittore, che il Mistero della Resurrezione del Signore si celebra di Domenica, nondimeno rispettosamente lo esorta, con grande corredo di considerazioni, a non scomunicare intere Chiese di Dio, perché fedeli ad una antica consuetudine. Dopo aggiunge questo rilievo: (12) «La controversia non è soltanto sul giorno (pasquale), ma su la forma stessa del digiuno. Alcuni credono di dover digiunare un giorno solo, altri due, altri più giorni: altri assegnano al loro giorno (probabilmente digiuno) lo spazio di quaranta ore tra diurne e notturne. (13) Tale varietà nell'osservanza del digiuno, non è sorta ai giorni nostri, ma risale a tempi ben lontani; i (vescovi) nostri predecessori, che verosimilmente non ebbero nel loro governo la dovuta oculatezza, trasmisero ai posteri siffatta consuetudine, che forse certamente per effetto di semplicità e di particolarismi. Pur tuttavia furono tutti uniti dal vincolo di pace, che perdura anche adesso tra noi, e la diversità del digiuno non fa che confermare la unanimità della fede». (14) Poi Ireneo continua con una osservazione che ritengo utile riferire. È di questo tenore: «Fra i presbiteri (i vescovi di Roma) che, prima di Sotero, furono a capo della Chiesa governata ora da te, cioè Aniceto, Pio, Igino, Telesforo, Sisto, nessuno praticò le osservanze asiatiche, né permise ai propri di seguirle; ma ciò non ostante essi erano in relazioni pacifiche con quelli che provenivano dalle Chiese dell'Asia; eppure l'osservanza (asiatica) doveva apparire stridente davvero, attuata in mezzo a coloro che non la tenevano! (15) Ma nessuno fu mai rigettato per questo; anzi, i presbiteri tuoi predecessori, per quanto non osservanti (di siffatta consuetudine), inviarono l'Eucaristia ai presbiteri delle Chiese che la osservavano. (16) E quando al tempo di Aniceto, il beato Policarpo venne a Roma per altre divergenze di lieve momento, subito si scambiarono l'abbraccio di pace, e su questo non contesero gran che. Né Aniceto poté persuadere Policarpo di smettere ciò che aveva osservato con Giovanni, discipolo di nostro Signore, e con gli Apostoli, coi quali era vissuto in intimità; né da parte sua Policarpo condusse all'osservanza (asiatica) Aniceto, il quale diceva che bisognava ritenere la costumanza dei presbiteri suoi predecessori. (17) Pur stando così le cose, comunicarono tra loro, e Aniceto a titolo di onore, concesse a Policarpo di celebrare in chiesa l'Eucaristia, e si separarono in pace; e tutti gli osservanti ed i non osservanti avevano nella chiesa la pace. (18) Ireneo, che portava il nome della pace, e che fu tale anche nella sua condotta, diede, dunque, i suoi consigli, e impose i suoi uffici per la pace delle Chiese. Egli scrisse a Vittore e a molti altri capi di Chiese, prospettando il suo punto di vista su la questione che si agitava» (*Hist. Eccl.* V,24,11-18).

In conclusione, la prima disposizione dei Vangeli contiene implicitamente le coordinate tipiche di ogni ricostruzione storiografica, le dimensioni cosiddette *spazio-temporali*. In questa prima operazione, Ireneo accoglie dalla tradizione un dato, peraltro confermato anche dalla testimonianza del coevo Frammento muratoriano.¹⁵⁷

b) *La seconda disposizione*: Gv-Mt-Lc-Mc-Gv
(*Ad. Haer.* III,8,3-11,7)

La parte centrale di questo testo prende in considerazione le quattro prospettive evangeliche commentandole, prevalentemente nei rispettivi prologhi evangelici. Se si osserva la divisione del testo proposta dall'edizione critica di *Sources chrétiennes*,¹⁵⁸ Ireneo darebbe inizio all'esposi-

¹⁵⁷ Ireneo recepisce questa tradizione rappresentante della prospettiva *storico-genetica*: in questo senso, il criterio *diacronico-geografico* sembra nell'evidenza essere il più antico. Al fine di ulteriormente confermare questa prima conclusione relativa al criterio *diacronico-geografico*, occorre fare alcune precisazioni su altri due testi più o meno coevi al nostro: anzitutto, quello di Papia (riportato da Eusebio, *Hist. Eccl.* III,39,15-16), del quale ci sono trasmessi soltanto i rimandi a Marco e a Matteo e, in secondo luogo, quello del Frammento muratoriano. Entrando nell'articolazione del primo testo, si può osservare quanto la finalità della scansione «Mc, Mt» non abbia un interesse di carattere diacronico, quanto quello di porre una distinzione entro due approcci diversi documentati dai Vangeli: l'uno, procedente dalla testimonianza di Pietro, recepita da Marco, l'altro, dalla testimonianza di Matteo in lingua ebraica (aramaica). Entrambi sono tra loro distinti in virtù di un criterio enunciato, la *τάξις* (= la disposizione). Al di là del significato preciso di questa oscura annotazione, è sufficiente cogliere quanto la criteriologia qui richiamata non rimandi ad un ordine *diacronico-geografico*, bensì ad un confronto tra i due Vangeli, al fine di verificare la presenza o meno di un criterio interno di ordinamento (*τάξις*); in altre parole, l'ordinamento dei Vangeli non procede dall'esterno (cioè, su un asse diacronico, secondo la datazione di ogni Vangelo) ma dall'interno (come ogni Vangelo dispone i propri dati esposti). Di conseguenza, il testo di Papia non può essere utilizzato per individuare una relazione inter-testuale tra i Vangeli (problematica della loro collocazione reciproca), quanto in una intra-testuale (come ogni Vangelo si struttura all'interno).

La sezione evangelica nel Frammento muratoriano (180 c.): esso documenta con chiarezza il riferimento a Luca (= Il terzo libro del Vangelo...) e a Giovanni (= Il quarto Vangelo è quello di Giovanni...). Essendo carente nell'inizio, si suppone che i primi due Vangeli fossero quelli di Matteo e di Marco. In genere la critica attribuisce alla parole "... ai quali tuttavia fu presente e così li espose" il riferimento a Marco, che fu presente quando Pietro insegnava, come discepolo dell'apostolo (appena dopo di Luca viene detto: «Dominum tamen nec ipse vidit in carne»). In linea di principio è anche possibile ipotizzare la figura di Matteo «presente» ai fatti/detti di Gesù, in quanto apostolo, ma la probabilità è decisamente minore. La differenza tra Papia e il Frammento muratoriano sta nella prospettiva diversa dell'osservazione della realtà del Vangelo: il primo, osserva l'«ordine» interno, il secondo offre una relazione «ordinata» tra i Vangeli. L'utilizzo della forma «ordinale» del numero (terzo-quarto) suggerisce nel Frammento muratoriano, analogamente alla prima disposizione di Ireneo, un'intenzionalità *diacronica*, ovvero, una rappresentazione mimetica dell'ordine temporale della storia come criterio di disposizione di queste opere di fede.

¹⁵⁸ Riproposta anche nell'edizione in lingua italiana di E. Bellini.

zione relativa alle testimonianze dei quattro Vangeli in *Ad. Haer.* III,9,1. La titolatura degli editori è eloquente: «Examen approfondi du témoignage des évangélistes sur l'unique vrai Dieu. Témoignage de Matthieu». ¹⁵⁹ Questa divisione prevede la presentazione dei quattro evangelisti nel seguente ordine: Mt (III,9,1-3), Lc (III,10,1-5), Mc (III,10,6) e Gv (III,11,1-6). Se si osserva con attenzione il testo, Ireneo, coerentemente, introduce la testimonianza degli evangelisti già a partire da III,8,3 nella citazione esplicita del prologo giovanneo nel suo contenuto fondamentale e addirittura dello stesso evangelista Giovanni. ¹⁶⁰ La funzione di questa apertura è quella di differenziare con chiarezza la creazione/creatura dal suo Creatore, ponendo il Verbo di Dio dalla parte dell'azione creante, stabilendo così una netta differenza tra i due piani. ¹⁶¹

L'*incipit* della presentazione della forma evangelica è — nella nostra interpretazione — offerto dallo stesso evangelista Giovanni, collocato sia in apertura, sia in chiusura della sezione. A Ireneo preme mostrare la derivazione del Figlio dal Padre come «Verbo di Dio» incarnato, fatto uomo per la nostra salvezza. Infatti, passando a *Matteo*, dopo essersi concentrato su alcuni tratti legati alla figura di Abramo e agli episodi dell'infanzia, nel contesto del battesimo, riprende nuovamente le categorie giovannee per interpretare, alla luce di Isaia, il dono dello Spirito, all'inizio della vita pubblica nella difesa della continuità teologica tra il Verbo giovanneo e Gesù di Nazareth:

«Non è vero che allora Cristo discese in Gesù, né che altro è Cristo e altro è Gesù; ma è il *Verbo di Dio* (*cors. nostro*), il Salvatore di tutti e Signore del cielo e della terra, che è Gesù, come abbiamo dimostrato, il quale dopo aver preso una carne ed essere stato consacrato dal Padre nello Spirito, divenne Gesù Cristo. Come dice Isaia: "Un germoglio uscirà dalla radice di Iesse e un fiore salirà dalla sua radice (...)" (...). Ora, in quanto il *Verbo di Dio* (*cors. nostro*) era uomo, nato dalla radice di Iesse e figlio di Abramo, lo spirito di Dio riposava su di Lui, ed era consacrato per portare il lieto annuncio agli umili» (III,9,3).

¹⁵⁹ IRÈNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre III*, 99. L'edizione italiana di Bellini riporta: «Esame approfondito delle testimonianze degli evangelisti sull'unico vero Dio. Testimonianza di Matteo» (p. 231).

¹⁶⁰ «Che sia gli Angeli, sia gli Arcangeli, sia i Troni, sia le Dominazioni sono stati fondati e creati da Colui che è Dio al di sopra di tutte le cose per mezzo del suo Verbo, lo indicò espressamente Giovanni. Infatti, dopo aver detto del Verbo di Dio che era nel Padre, aggiunge: "Tutto è stato fatto per mezzo di Lui e senza di Lui niente è stato fatto" (Gv 1,3)» (*Ad. Haer.* III,8,3). L'edizione critica di *Sources chrétiennes* e quella italiana pongono come titolazione: «Créateur et créatures / Creatore e creature» (p. 95 / p. 230).

¹⁶¹ «È dunque necessario che abbiano un nome diverso (= le cose create), presso quanti hanno almeno un po' d'intelligenza nel discernere queste cose, così che Colui che ha creato tutte le cose è giustamente denominato, insieme al suo Verbo, solo Dio e Signore, mentre le cose che sono state fatte non possono mai ricevere il medesimo nome né debbono attribuirsi giustamente il nome che è del Creatore» (III,8,3).

La sottolineatura dell'esposizione di Matteo è data dall'evento dello Spirito nel tempo del battesimo, che garantisce l'identità personale del *Verbo di Dio*, con *Gesù Cristo*.

Passando in rassegna vari punti del Vangelo dell'infanzia di *Luca*, l'attenzione si volge all'opera salvifica riletta, in particolar modo, a partire dalla profezia di *Zaccaria* che raccoglie in sé la potenza dell'intera realtà profetica che attendeva e annunciava l'incarnazione del *Verbo di Dio*: emergono anche in questo contesto le espressioni e le categorie teologiche giovanee. Infatti, la figura di *Giovanni Battista* continuamente richiamata nella narrazione del Vangelo dell'infanzia di *Luca* è interpretata con categorie elaborate dal Vangelo di *Giovanni*.¹⁶²

Marco è introdotto nel ricordo delle prime parole del suo Vangelo, dove utilizza il termine stesso «Vangelo» stabilendo un rapporto diretto con la profezia, al fine di mostrare, ancora una volta, la continuità tra il *Verbo di Dio* e la figura storica di *Gesù*. Solo di *Mc Ireneo* prende in considerazione la finale del Vangelo. La cosa si mostra ancor più interessante per il fatto che egli citi quella sezione di testo posta a chiusura del Vangelo, sezione che la critica testuale ha riconosciuto non originaria dell'evangelista, ma aggiunta successivamente a motivo della stranezza della conclusione,¹⁶³ provocando però un'incoerenza narrativa con il contesto precedente (fino a *Mc 16,8*):

«D'altra parte *Marco*, alla fine del Vangelo, dice: "E in verità il Signore *Gesù*, dopo che ebbe parlato loro, fu assunto nei cieli e siede alla destra di *Dio*" confermando ciò che è stato detto dal profeta: "Disse il Signore al mio Signore: Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici come sgabello dei tuoi piedi". Così c'è un solo e medesimo *Dio Padre*, che è stato annunziato dai profeti ed è stato trasmesso dal Vangelo: il *Dio* che noi cristiani onoriamo ed amiamo con tutto il cuore, il *Creatore del cielo e della terra e di tutte le cose che sono in essi*» (*Ad. Haer.* III,10,6).

Con l'ulteriore accenno al *Dio creatore* *Ireneo* chiude la presentazione di *Mc* per riprendere, a mo' di inclusione, il prologo di *Giovanni*. E solo a questo punto, differentemente dalla trattazione degli altri tre evangelisti, il vescovo di *Lione* inserisce la polemica con alcune interpretazioni ereticali, ribadendo il concetto fondamentale secondo il quale il «*Verbo* si è fatto carne ed abitò fra noi» (*Gv 1,14*). Raccogliendo spunti

¹⁶² Cf. l'insistenza sull'identificazione dell'Agnello di *Dio*, tipica della letteratura giovannea.

¹⁶³ Come è noto la chiusura del testo marciano è in *Mc 16,8*, dove l'ultima annotazione del Vangelo sottolinea il venire meno della testimonianza delle donne sul punto più decisivo dell'annuncio cristiano; esse, infatti, impaurite fuggirono via dal sepolcro e non annunciarono la risurrezione. La chiesa del II sec. ha voluto porre rimedio a tale finale sconcertante aggiungendovi piccoli racconti di ricordo, rivolti al prosieguo contenuto nel testo degli *Atti degli apostoli*. Per una disamina precisa dell'argomento cf.: *R. PESCH, Il Vangelo di Marco. Parte seconda* (Commentario Teologico del Nuovo Testamento II/2), Brescia 1982, 793-814.

tratti dai primi due capitoli del Vangelo, *Ireneo* mostra con evidenza la sua vera preoccupazione supportata dalla disposizione evangelica appena presentata. Poiché diversi movimenti ereticali si ispiravano anzitutto al testo evangelico giovanneo, *Ireneo* è preoccupato di mostrare quanto la logica profonda testimoniata dal Vangelo secondo *Giovanni* si opponga alle loro stesse argomentazioni. L'itinerario argomentativo fa aprire e chiudere la riflessione di *Ireneo* dall'identico prologo giovanneo, rileggendolo nelle sue istanze fondamentali negli *incipit* di *Mt* e *Lc* e nella conclusione di *Mc*. In questo senso, la funzione della citazione della chiusa di *Mc* risponde alla necessità di rifocalizzare l'attenzione sul ritorno glorioso del *Verbo di Dio* presso il *Padre* e sulla ripresa del tema teologico della creazione, in analogia all'apertura della presentazione.

Anche in III,11,7 subentra la divisione del testo dell'editore che condiziona l'interpretazione. In effetti, all'inizio del paragrafo è posta l'indicazione «*L'Évangile tétramorphe*»: se si osserva con attenzione, questo paragrafo svolge un ruolo di «cerniera» tra la sezione precedente e l'approfondimento ulteriore offerto dalla riflessione biblica del «tetramorfo». Solo ora, infatti, veniamo a conoscenza dell'intenzionalità di *Ireneo* di presentare unicamente le parti iniziali dei Vangeli,¹⁶⁴ concordi nel riconoscere «un solo *Dio Creatore* di questo universo», cioè il motivo dominante inserito da principio attraverso il prologo di *Giovanni*. Segue una sintesi rapidissima delle più insidiose eresie che *Ireneo* cerca di debellare,¹⁶⁵ esse sono poste ciascuna in relazione ad un Vangelo, mostrando quanto l'errore di queste eresie non stia tanto nell'aver assunto un solo Vangelo invece di tutti e quattro, quanto piuttosto nel non voler riconoscere l'autentica peculiarità e verità di quello stesso Vangelo assolutizzato a proprio uso e consumo. È questa linea interpretativa che impedisce di far dipendere il presente paragrafo dalla trattazione del «*Tetramorfo*». Infatti, questa è finalizzata ad approfondire, a partire dal valore intrinseco di ogni singolo Vangelo, la sinfonia espressa da tutti e quattro, in maniera indissolubile.

c) *La terza disposizione: Gv, Lc, Mt, Mc* (*Ad. Haer.* III,11,8-9)

La conseguenza ermeneutica della distinzione tra i paragrafi III,11,7 e III,11,8-9 consiste nell'individuare in III,11,8 la novità dell'approccio di

¹⁶⁴ «(11,7) Queste sono le parti iniziali del Vangelo, le quali annunciano un solo *Dio Creatore* di questo universo. Colui che fu annunciato per mezzo dei profeti e stabilì le legislazioni per mezzo di *Mosè*, il *Padre del nostro Signore Gesù Cristo*, e al di fuori di questo non conosco né un altro *Dio* né un altro *Padre*. Ora tanto grande è questa autorità dei Vangeli, che gli stessi eretici rendono testimonianza ad essi, e ciascuno di loro tenta di sostenere il suo insegnamento a partire da essi strappandone qualche brano» (*Ad. Haer.* III,11,7).

¹⁶⁵ Ebioniti in relazione a *Mt*, Marcione, in relazione a *Lc*, «quelli che separano *Gesù* da *Cristo*», in relazione a *Mc*, i valentiniani, in relazione a *Gv*.

Ireneo. Finora il vescovo di Lione aveva espresso con il termine «Vangelo» al singolare la pluralità di quattro Vangeli, sottolineando la loro peculiarità e la loro relazione profonda relativa all'annuncio cristologico. L'itinerario di Ireneo, prendendo le mosse dalla genesi diacronica delle quattro testimonianze (prima disposizione), seguita dalla polemica contro l'utilizzo erroneo di ciascuna di esse da parte dei gruppi ereticali (seconda disposizione), giunge solo ora a definire il numero preciso di queste testimonianze, «né più, né meno di quattro»! Perché tanta insistenza? Crediamo che la preoccupazione di Ireneo non dipenda tanto dal voler condurre gli eretici a considerare la verità cristologica oltre il loro «Vangelo privilegiato», quanto piuttosto a escludere apoditticamente dalla cittadinanza della forma evangelica un altro vangelo che Ireneo stesso cita in relazione alla polemica coi valentiniani in III,11,9 e cioè il cosiddetto «Vangelo di Verità».¹⁶⁶ Infatti, manifestando la sua preoccupazione polemica in III,11,9 trasmette insieme l'intenzionalità implicita della riflessione presentata in III,11,8 relativa al «Vangelo quadriforme». Dobbiamo anche considerare l'evidente provocazione che la titolazione di detto vangelo gnostico portava in sé; il termine «verità» accostato a «vangelo» stabilisce un confronto su due fronti, quello *veritativo*, appunto, e quello dell'*unicità* della testimonianza evangelica, espresso dal singolare del termine. Egli, in effetti, si mostra polemicamente interessato a questa dinamica:

«Per quanto poi riguarda i discepoli di Valentino, essi ponendosi al di fuori di ogni timore, pubblicano scritti propri e si vantano di possedere più vangeli di quelli che esistono. Essi, infatti, sono arrivati a tal punto di audacia da intitolare «Vangelo di verità» il Vangelo scritto da loro non molto tempo fa, un Vangelo che non concorda affatto con i Vangeli degli apostoli: per cui presso di lui neppure il Vangelo è esente da bestemmia. Infatti, se il «Vangelo di verità» da loro pubblicato è diverso da quelli che ci sono stati tramandati dagli apostoli, può apprendere chi vuole, che, come si dimostra in base alle Scritture, il Vangelo di verità non è quello che ci è stato trasmesso dagli apostoli. *Ma che solo quelli sono veri e solidi, e che i Vangeli non possono essere né più né meno di quelli che abbiamo detto, lo abbiamo dimostrato diffusamente (corsivo nostro)*. Dal momento che Dio ha fatto tutte le cose con armonia e proporzione, bisognava che anche la forma del Vangelo fosse armoniosa e proporzionata» (*Ad. Haer.* III,11,9).

In questa sezione finale è contenuta *in nuce* l'istanza polemica che ha incoraggiato Ireneo a individuare una ragione intrinseca che dimostrasse l'armonia e la proporzione della forma evangelica. Ora, se il vero interesse di Ireneo in questo passaggio si esplica nel voler dimostrare una «pluralità circoscritta» della forma evangelica, in opposizione a «pluralità selvagge», siamo condotti a riconoscere l'impresa immane, teorico-pratica, posta in essere da questo Padre della chiesa. Gli ostacoli teorici

erano sostanzialmente *due*: da una parte, l'«assurdo letterario» di una ripetizione plurima della stessa vicenda relativa a Gesù di Nazareth; infatti, a prova di questo vi stanno i tentativi di riduzione a un unico quadro omogeneo già intrapresi lungo il II sec., uno tra tutti il tentativo di Taziano; dall'altra, il pullulare sempre più ingente di testimonianze evangeliche che sovente, attraverso procedimenti di «pseudonimia», venivano attribuite agli stessi apostoli (testi confluiti successivamente nelle raccolte apocriefe al seguito della definizione canonica, sebbene continuamente influenti lungo buona parte del medioevo cristiano). Quel che la tradizione apostolica del I sec. aveva trasmesso mediante il riferimento ai quattro Vangeli che Ireneo difende e riconosce, portava in sé una debolezza radicale e intrinseca, quella di poter vantare solo al 50% una paternità direttamente apostolica (Mt-Gv).

La problematica è resa chiara a motivo della sfida in atto e le vie di uscita potevano essere le seguenti:

- produrre una nuova opera di redazione che riunisse le varie testimonianze evangeliche analoga al *Diatessaron* di Taziano;¹⁶⁷
- accogliere un solo testo evangelico, a motivo della sua autorità esercitata sulla comunità ecclesiale;
- puntare su una pluralità.

Questa terza via, è quella accolta e difesa da Ireneo, ma di tutte è la più precaria, in quanto l'affermazione della «pluralità» inaugura il problema del confine. La pluralità può contenere i caratteri dell'in-definito o del definito: Ireneo dimostra, con grande perspicacia, la «definitività della forma evangelica» entro la «quaternità» capace, attraverso la formula «κατά...», di porre in relazione le diverse testimonianze con l'*unico Vangelo*.¹⁶⁸ Essa è la «misura della verità», essa è la «forma del darsi e del

¹⁶⁷ Cf. le prese di posizione polemiche contro Taziano in *Ad. Haer.* I,28,1 e III,23,8.

¹⁶⁸ Il dibattito sulla forma «κατά» rappresenta un capitolo della problematica legata ai titoli dei Vangeli stessi. Contro un luogo comune, secondo il quale le titolazioni dei Vangeli (e della letteratura neotestamentaria) sarebbero tardive, M. Hengel propone una radicale rivisitazione del problema, mostrando con acribia e ampia documentazione quanto tale luogo comune sia profondamente infondato (cf. il c. «The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark», in M. HENGEL, *Studies in the Gospel of Mark*, London 1985, 64-84; oppure, come breve presentazione della problematica, l'«Appendice III: I titoli dei libri del Nuovo Testamento», in METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento*, 262-265). Già Th. Zahn aveva approfondito con grande attenzione la problematica del vangelo quadriforme all'interno della quale offriva interessanti spunti sulla forma delle titolazioni evangeliche (cf. TH. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Erster Band: Das Neue Testament vor Origenes. Erste Hälfte*, Erlangen 1888, 150-192, e in particolare 165-167), egli sottolineava infatti quanto la grandezza «Vangelo» si riferisse alla raccolta dei quattro Vangeli, mentre la forma «κατά», rispondeva alla forma precisa del Vangelo «secondo Mt, Mc, Lc, Gv». Tale principio fu esplicitamente tematizzato da Origene (cit. da Th. Zahn, *Geschichte* 167 nota 1). Certo si può affermare che la sospensione del termine «Vangelo» indica la forma unitaria delle distinte interpretazioni (cf. esempio del Codice Vaticano), ma non si può sostenere il contrario, e cioè che la presenza completa nella *inscriptio* (in apertura del testo) o nella *subscriptio* (in chiusura del testo) della formula «Vangelo secondo...» stia ad indicare, in base alle testimonianze papiracee, che

¹⁶⁶ L'espressione usata è la seguente: «Ueritatis Euangelium» / «ἀληθείας εὐαγγέλιον».

dirsi di Dio», quale creatore e Signore, attraverso il suo Verbo, Gesù Cristo.

Come raggiunge questo obiettivo? Attraverso *due procedimenti*: uno *esterno* e uno *interno*. Quello *esterno*, finalizzato a riconoscere molteplici conferme della «forma quadruplica» entro la quale si colloca il Vangelo: dalla struttura del cosmo alla struttura delle Scritture bibliche; e quello *interno* che tende a scandire le tappe e le articolazioni ermeneutiche, al fine di concatenare un Vangelo all'altro e impedirne la disgregazione o l'aggiunta di qualche corpo esterno. Quasi una *gabbia* all'esterno che includa e inglobi i quattro Vangeli e dei *tiranti* interni che rendano compatte le relazioni.

Procedimento dall'esterno: il modello ideato da Ireneo, dall'esterno, concatena livelli diversi riconoscendoli tutti in armonia e in coerenza. Anzitutto il *riferimento cosmico* (quattro regioni del mondo e i quattro venti principali), poi il *riferimento biblico* (la quadruplica figura dei cherubini, secondo Ez 1,6-10 e i quattro viventi di Ap 4), il *riferimento cristologico* (le quattro attività del Verbo di Dio: ha parlato ai Patriarchi vissuti prima di Mosè, ha assegnato una funzione sacerdotale e ministeriale a quanti hanno vissuto sotto la legge mosaica, si è incarnato, e ha donato alla terra lo Spirito) e, da ultimo, il *riferimento teologico* (le quattro alleanze offerte al genere umano: quella prima del diluvio ai tempi di Adamo, quella dopo il diluvio con Noè, quella del dono della Legge a Mosè e, infine, quella che grazie al Vangelo solleva gli uomini e li fa volare verso il regno celeste).¹⁶⁹ Il rapporto instaurato dalla molteplicità degli ambiti entro i quali Ireneo intravede la «quadruplica forma» è quello della tensione tra «unicità originaria» e «quaternità fenomenica»: la realtà è unica, la sua manifestazione assume una forma quadruplica. Questo è il primo guadagno teorico, dedotto dall'esterno, la categoria teorico-pratica «Vangelo» è così ben circoscritta entro quella precisa forma quadruplica.

Procedimento dall'interno: attraverso la relazione stabilita con le figure dei cherubini, Ireneo mostra di voler passare a un livello ulteriore

essi fossero ancora distinti e non riuniti insieme e per questo ogni testo evangelico avrebbe dovuto contenere tutta la titolazione. A eccezione del Vaticano e del Sinaitico (solo parzialmente) gli altri manoscritti mostrano la titolazione completa nonostante pongano i quattro Vangeli l'uno al seguito dell'altro. Oltre al P⁷⁵ (Lc, Gv) che offre la titolazione completa (Vangelo secondo...) per due evangelisti, assumiamo anche la proposta di T.C. Skeat di ipotizzare un unico codice per i papiri P⁴ (Lc), P⁶⁴ (Mt) e P⁶⁷ (Mc) contenenti la titolazione «Vangelo secondo Matteo»; anche questa depone in favore della forma completa della titolazione. Muovendo dal dato accertato che la documentazione manoscritta (e quella dei Padri, a partire dal 180 con l'opera di Ireneo) sia unanime nel trasmettere assieme al testo evangelico anche la titolazione, M. Hengel mostra quanto la necessità di distinguere un testo dall'altro nella comunicazione delle chiese avesse verosimilmente inaugurato la prassi della titolazione. Tutto questo al seguito della redazione evangelica, quindi già a partire dal I sec. (cf. in particolare le pp. 81-84).

¹⁶⁹ Cf. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénéus*, 161-162.

della dimostrazione, livello che abbiamo definito «interno», capace cioè di stabilire una successione e un *concatenamento* tra i «Quattro Vangeli». Infatti, mentre in tutti gli altri rapporti esterni di quaternità Ireneo osserva l'insieme secondo la logica quantitativa del numero cardinale «quattro», ora egli utilizza la progressione con i numerali ordinali (primo, secondo, terzo, quarto) ispirandosi direttamente al testo biblico. Il suo modo di procedere pare, a prima vista, impreciso infatti egli cita anzitutto la figura dei «cherubini», così chiamati nell'AT¹⁷⁰ ed esplicitamente collegati alle figure misteriose di quattro viventi nelle visioni del profeta Ezechiele che identifica le figure dei viventi della visione iniziale (Ez 1) con i «cherubini» (Ez 10).¹⁷¹ Al seguito di tale identificazione che richiama la visione di Ezechiele, Ireneo offre una successione delle figure dei «cherubini» attinta invece da Ap 4,7: *leone, vitello, uomo, aquila*. La scelta del testo e del contesto da parte di Ireneo è emblematica: si tratta di un passo, tra i più espliciti di ripresa veterotestamentaria nel NT, è un testo teso tra le due Scritture, è un testo profetico, capace di annunciare il Verbo di Dio, è un testo misteriosamente simbolico, connotato da una potenziale multivocità di senso. Alla pluralità di interpretazioni possibili di questo misterioso testo, Ireneo contrappone una precisa *uni-vocità*, quella che procede dai livelli esterni della forma quadruplica. Là tutto contribuiva a illuminare la realtà del Vangelo e, conseguentemente, anche questo testo favorisce la stessa causa, anzi, diversamente dagli altri testi questo ne definisce il movimento interno, disegnando una successione dall'uno all'altro. È importante non perdere di vista l'obiettivo implicito nell'argomentazione di Ireneo: l'assunzione della scansione derivante dall'Apocalisse, in luogo di quella di Ezechiele¹⁷² non è casuale¹⁷³ o

¹⁷⁰ Ireneo cita esplicitamente il Sal 79(80),2: «Tu che siedi sui cherubini, mostrati».

¹⁷¹ In Ez 1 il profeta racconta la visione della gloria di Dio, ponendovi le figure di quattro esseri animati che verranno identificati con i cherubini solo a partire da Ez 10,1ss. Questi sono così ordinati: il primo aveva fattezze d'uomo, il secondo di leone, il terzo di toro e ognuno dei quattro fattezze d'aquila (oppure in Ez 10,14: solo il quarto aveva fattezze d'aquila).

¹⁷² La grande differenza con Ap consiste nel fatto che Ez osserva in ogni cherubino la compresenza delle quattro sembianze. Queste ricevono una descrizione duplice in due testi del profeta Ezechiele, e cioè:

a) In Ez 1,10-12: la successione delle sembianze per ogni cherubino è la seguente: *uomo, leone, toro, aquila*.

b) In Ez 10,14: la successione delle sembianze per ogni cherubino è la seguente: *cherubino, uomo, leone, aquila*.

¹⁷³ Richiamando a questo proposito l'articolo più volte citato di T.C. Skeat («Irenaeus and the Four-Gospel Canon») ci permettiamo di avanzare una serie di osservazioni critiche. L'autore, dopo aver riconosciuto la disposizione diversa delle figure dei cherubini/viventi tra Ez ed Ap e, a motivo del fatto che non possediamo alcuna testimonianza manoscritta o liste canoniche che sostengano l'ordine presentato dalla successione dei viventi nell'Apocalisse (cf. nota 8) come è interpretato da Ireneo (Gv, Lc, Mt, Mc), ipotizza quanto segue. Anzitutto, assumendo la disposizione di Ez 1 (uomo-leone-toro-aquila) egli collega questo ordine con le corrispondenze dei Vangeli, ottenendo il seguente risultato: Mt, Gv, Lc, Mc. Questo ordine, in effetti è documentato e generalmente definito

insignificante, poiché veicola la relazione profonda tra Antica e Nuova Alleanza e ne mostra anche le variazioni. Infatti, se in Ezechiele la logica della successione ordinale dalla prima alla quarta sembianza era pensata in rapporto a ciascun cherubino, identici nell'insieme l'uno con l'altro, nell'Apocalisse la differenza è interna agli stessi cherubini e la logica ordinale presiede alla loro relazione. Attraverso l'accostamento dei passaggi dal testo di Ireneo nella seconda parte di 11,8 è possibile comprendere la prospettiva del progetto ermeneutico, biblicamente fondato:

«ordine occidentale», diffuso in oriente e in occidente. Secondo l'autore, esso si accorderebbe alla probabile sistemazione dei frammenti evangelici del P⁴⁵. Da dove avrebbe mutuato allora Ireneo quella disposizione? Non dall'Apocalisse, ma da un'altra fonte che dibatteva il rapporto tra Ez ed Ap. Infatti, secondo Skeat, l'inciso «φησὶν» che compare in seno alla prima espressione che presenta la figura del "leone" rimanderebbe a un commento anonimo, e non all'Apocalisse, non consultata da Ireneo («Irenaeus, one must conclude, took the quotations from this source and never looked at the Apocalypse himself. He even copied the word φησὶν from his source, not realising that he himself had not mentioned the Apocalypse», p. 198). Nostre riflessioni: nell'articolo di Skeat non vi è un minimo riferimento al contesto argomentativo del III libro di Ireneo, il testo in analisi è sganciato non solo figurativamente (cf. il testo greco riportato per esteso nell'articolo) ma soprattutto logicamente! Infatti, il punto di partenza logico è quello di dimostrare l'incoerenza di Ireneo nell'assumere quella precisa disposizione, in rapporto alle documentazioni manoscritte dei Vangeli, non tenendo in debita considerazione la frammentarietà di queste, per una ricostruzione dell'ordine e, in particolar modo di quella esplicitamente citata (P⁴⁵). Inoltre, il voler ritornare ad Ez appare chiaramente come una forzatura alla luce della tesi preconcepita che si vuole mostrare: infatti, la disposizione accolta è quella di Ez 1; ma Ez offre due ordini dei viventi/cherubini aventi ciascuno queste quattro facce, un primo ordine al c. 1 (uomo-leone-toro-aquila) e un secondo (richiamato da Skeat alla nota 14) al c. 10 (cherubino-uomo-leone-aquila), il cui risultato darebbe invece la seguente disposizione: Lc-Mt-Gv-Mc. Ma poiché questa non è attestata Skeat ritiene più conveniente usare la prima! Inoltre, la fondazione dell'ipotesi che Ireneo non avesse consultato l'Apocalisse ma un'altra fonte porta con sé la conseguenza che i 64 passi (solo dall'*Ad. Haer.*) in cui implicitamente o esplicitamente Ireneo rimanda al libro dell'Apocalisse (= 37 testi in tutto dall'Ap: cf. A.A.Vv., *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Vol. 1. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien* [Centre d'analyse et de documentation patristiques. Équipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique], Paris 1986, 537-544) siano stati copiati da un'altra fonte! Per la verifica di questo aspetto invitiamo il lettore a considerare *Ad. Haer.* IV,20,11, dove viene offerta non solo la prova contraria di quest'ipotesi, ma anche la probabile chiave di lettura del misterioso «φησὶν». Se osserviamo la chiusura del paragrafo III,11,7 cogliamo quanto Ireneo abbia richiamato all'attenzione il Vangelo secondo Giovanni. Passando al paragrafo in questione (11,8) rimette in scena la figura del «Verbo, artefice dell'universo che siede sopra i cherubini e sostiene tutte le cose...». Colui che ci ha trasmesso queste cose relative alla figura del Verbo, cioè l'evangelista-apostolo Giovanni (cf. IV,20,11) è lo stesso che ci ha trasmesso la scena della raffigurazione dei cherubini. Quindi, il «φησὶν» appare spiegato dal soggetto sottinteso (Giovanni apostolo ed evangelista) sia dal contesto immediato sia dal riconoscimento immediato della citazione da parte dei destinatari dell'opera di Ireneo. In conclusione, ci pare più probante la riflessione retorica proposta da Ireneo (come lo scrivente la comprende) delle congetture sovente avanzate dai critici.

Figure dei «cherubini»	Decifrazione simbolica	Applicazione evangelica	Attività nell'AT	Le alleanze / testamenti
«Il primo vivente è simile al leone»	«Rappresenta la potenza, la eccellenza e la regalità di lui»	«Il Vangelo secondo Giovanni racconta la sua generazione dal Padre, che è eccellente potente e gloriosa, dicendo: "In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio", e: "Tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui niente è stato fatto". Perciò questo Vangelo è pieno di ogni tipo di coraggio e tale è il suo aspetto»	«E lo stesso Verbo di Dio parlava ai Patriarchi vissuti prima di Mosè secondo la sua divinità e gloria»	«Uno prima del diluvio al tempo di Adamo»
«Il secondo è simile al vitello»	«Significa la funzione sacrificale e sacerdotale»	«Il Vangelo secondo Luca invece, essendo di carattere sacerdotale, comincia con il sacerdote Zaccaria che sacrifica a Dio, perché già si preparava il vitello grasso, che sarebbe poi stato immolato per il ritrovamento del figlio minore»	«A quanti vissero nella Legge assegnò una funzione sacerdotale e ministeriale»	«Il secondo dopo il diluvio ai tempi di Noè»
«Il terzo ha un volto come di uomo»	«Descrive chiaramente la sua venuta secondo l'uomo»	« Matteo racconta la sua generazione umana dicendo: "Libro della	«Divenuto poi uomo per noi»	«Il terzo, che è la legislazione, al tempo di Mosè»

		generazione di Gesù Cristo, figlio di David, figlio di Abramo”, e ancora: “La generazione di Cristo avvenne così”. Dunque questo Vangelo è di forma umana: per questo in tutto il Vangelo si conserva uomo umile di cuore e mite»		
«Il quarto è simile ad un'aquila che vola»	«Indica il dono dello Spirito che vola sulla Chiesa»	«Marco, invece, prese inizio dallo Spirito profetico che dall'alto discese sugli uomini, dicendo: “Inizio del Vangelo, come sta scritto nel profeta Isaia”, mostrando l'immagine alata del Vangelo e per questo ha fatto l'annuncio conciso e rapido: perché questo è il carattere profetico»	«Invidio il dono dello Spirito celeste su tutta la terra, proteggendoci con le sue ali»	«Il quarto è quello che rinnova l'uomo e ricapitola in sé tutte le cose, quello che avviene mediante il Vangelo e solleva e fa volare gli uomini verso il regno celeste» ¹⁷⁴

Il prospetto che emerge è emblematico per la sua coerenza: dalle figure dei cherubini, Ireneo elabora la significazione simbolica in esse contenuta; su questa fonda la caratterizzazione specifica di ogni Vangelo, precedentemente evidenziata, quindi divide l'intera «Scrittura» (AT e

¹⁷⁴ Questa annotazione è importantissima, poiché riconosce nella finale lunga, canonica ma non marciana (Mc 16,9-20) il ruolo decisivo del Vangelo di Marco. Il paradosso è evidente: l'unico Vangelo avaro di riflessioni relative al dono dello Spirito è trattato come l'emblema fondamentale di tale prospettiva!

Vangeli)¹⁷⁵ in quattro momenti, attraverso la progressione nella rivelazione del Verbo di Dio e attraverso le quattro alleanze. È evidente che per Ireneo tale disposizione è quella che emerge dalla *forma della testimonianza biblica*, a partire da un testo, quello di Ap 4,7, ricco di significati reconditi, tali da articolare un atto di lettura di tutta la Scrittura! La forma del «tetramorfo» è la stessa del Vangelo nel quale il Verbo di Dio si rivela come è evidenziato con chiarezza da un'espressione conclusiva:

«Quale è l'attività del Figlio di Dio, tale è la forma dei viventi, e quale è la forma dei viventi, tale è anche il carattere del Vangelo. Quadriformi sono gli animali, quadriforme è il Vangelo e quadriforme è l'attività del Signore» (III,11,8).

In sintesi, Ireneo difendendo la forma evangelica della tradizione contro altre forme evangeliche dei gruppi ereticali, allarga progressivamente l'arco di interesse a tutta la Scrittura, raccogliendovi l'AT e il NT in un progetto mirabile e armonico.

Il passaggio progressivo del Vangelo secondo Giovanni, dalla quarta posizione (cf. la prima disposizione), alla prima (cf. la terza disposizione) è funzionale in Ireneo a un progetto globale di coerenza delle Scritture, del Primo e del Secondo Testamento. Viene così a emergere una coscienza del ruolo veritativo svolto in modo decisivo dal quarto Vangelo sugli altri, il Vangelo di Giovanni; coscienza documentata anche dal commento del *Frammento muratoriano*, coevo al testo di Ireneo.¹⁷⁶ Anche un altro passo tratto dal IV libro dell'*Adversus Haereses* in cui Ireneo ricorda il modo di fare esegesi delle Scritture di «un presbitero» che era stato discepolo degli Apostoli¹⁷⁷ contribuisce a illuminare ulteriormente il ruolo ricoperto dal Vangelo di Giovanni nella disputa contro le eresie:

¹⁷⁵ Il fatto stesso che prenda la citazione fondante da Ap è istruttivo, poiché noi sappiamo quanto questo testo sia stato al centro del dibattito canonico, e come esso sia stato sempre posizionato al termine delle raccolte canoniche neotestamentarie. Sebbene sia difficile offrire valutazioni oggettive in termini di comprensione canonica neotestamentaria ai tempi di Ireneo, appare comunque una coscienza globale nel citare regolarmente testi che, nei secoli successivi, avrebbero costituito in modo definito la realtà canonica della Seconda Scrittura.

¹⁷⁶ «Il quarto Vangelo è quello di Giovanni, uno dei discepoli. Esortato dai suoi condiscipoli e vescovi, egli disse: “Digiunate con me oggi e in questi tre giorni e qualsiasi cosa sarà rivelata a uno di noi ce la narreremo a vicenda”. In questa stessa notte fu rivelato ad Andrea, uno degli Apostoli, che Giovanni doveva scrivere tutto a suo nome e tutti gli altri dovevano verificarne l'esattezza. Perciò, anche se i singoli vangeli insegnano diversi principi, per la fede dei credenti non cambia niente. È infatti per opera dello stesso Spirito che viene manifestato in ogni vangelo tutto ciò che riguarda la natività, la passione, la risurrezione, il dialogo con i suoi discepoli e le sue due venute: la prima, già avvenuta, nell'umiltà e nel disprezzo; la seconda, che deve ancora venire, gloriosa, con potere regale» (A. FILIPPI – E. LORA, a cura di, *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue* [Strumenti], Bologna 1993, 3-5).

¹⁷⁷ Cf. *Ad. Haer.* IV,27,1 e 32,1.

«32,1. Questo insegnava sui due Testamenti il presbitero, discepolo degli apostoli, dimostrando che ambedue derivano da un unico e medesimo Dio. (...) Se invece ci si attacca all'unico Dio che ha fatto tutte le cose per mezzo del Verbo – come dice Mosè: "Iddio disse: Sia la luce. E la luce fu", e il Vangelo: "Tutto fu fatto per mezzo di lui e senza di lui niente fu fatto" (...) 32,2. Ora che tutti gli apostoli hanno insegnato che ci sono stati due Testamenti in due popoli, ma che vi è un solo e medesimo Dio che li ha dispensati ad utilità degli uomini che, quando venivano dati i Testamenti, avrebbero creduto in Dio, lo abbiamo dimostrato in base allo stesso insegnamento degli apostoli nel terzo libro» (*Ad. Haer.* IV,32,1-2).

In questo testo, come in altri passaggi, Ireneo insiste sulla teologia della creazione al fine di dimostrare l'unità dell'opera di Dio, unitamente al Verbo e alla Sapienza (Spirito); la posizione del Vangelo secondo Giovanni al principio dei Vangeli ripropone la struttura di apertura della Genesi, nei confronti del Primo Testamento. Infatti, il parallelismo tra queste due aperture è funzionale a una *teologia trinitaria* capace di riconoscere le prefigurazioni divine dalla Prima Scrittura.¹⁷⁸ *Quel Vangelo che era, dunque, cronologicamente ultimo (Mt, Mc, Lc, Gv), diviene in Ireneo, teologicamente primo (Gv, Lc, Mt, Mc).*

Valutando i risultati della ricerca condotta, ritroviamo che le tre disposizioni dei quattro Vangeli rivelano, rispettivamente, obiettivi distinti, tra loro concatenati in progressione:

— La *prima*, sottolineando il carattere *diacronico-geografico*, colloca nell'ambito apostolico la fondazione della veridicità delle quattro testimonianze (fondazione storica della tradizione).

— La *seconda*, interessata a debellare l'uso parziale di qualche Vangelo al fine di dimostrare quanto in ciascuno di essi vi sia un'autonomia di senso in relazione agli altri, ha condotto Ireneo a intuire l'importanza argomentativa del Vangelo di Giovanni, il più esposto all'uso distorto degli eretici; per questo motivo il quarto Vangelo viene anteposto come introduzione entrando così in relazione con tutti e tre gli altri Vangeli; esso fornisce una criteriologia teologica fondamentale basata su due cardini salvifici, quello della teologia della creazione e quello dell'incarnazione del Verbo di Dio al fine di debellare sul fronte polemico le eresie (fondazione teologica).

— La *terza*, è finalizzata a delimitare con precisione i punti di riferimento fondativi che possono essere utilizzati per il confronto polemico; l'itinerario conduce a riconoscere una forma biblica *autofondata*, nel senso che sono le stesse Scritture a definire il quadro entro il quale riconoscere la veridicità della tradizione autentica. Infatti, se ben si osserva, sono le Scritture stesse a stabilire che i Vangeli siano solo quattro e a determinarne con precisione la loro scansione rapportandola con le grandi

¹⁷⁸ Cf. anche *Ad. Haer.* II,2,5; II,30,9; IV,20,1ss.

dimensioni della Prima Scrittura, al fine di evitare ogni ingerenza ulteriore di altri pseudo-vangeli o esclusione indebita di qualcuno dei testi del «tetramorfo» (fondazione biblica).

Le tre disposizioni sono allora *funzionali ad una coerenza fondamentale del progetto evangelico*, là dove la *terza disposizione* svolge il ruolo retorico decisivo:

— Contro una relativizzazione della storia della tradizione (prima disposizione) subentra la prova della forma biblica dei Vangeli (terza disposizione) che dimostra la tesi secondo la quale qualora dovessero esistere anche altri Vangeli attribuiti agli apostoli,¹⁷⁹ solo quei quattro potevano vantare una forma coerente e armonica con tutte le Scritture.

— Contro una relativizzazione della dottrina apostolica, cristologica e teologica (seconda disposizione), in nome di un utilizzo soggettivo dei testi evangelici, subentra la prova dell'oggettività della forma biblica (terza disposizione) grazie alla quale il *sistema* è ben articolato e armonico.

B. Gli Atti degli apostoli (*Ad. Haer.* III,12,1–15,3)

L'esito dell'itinerario relativo alla forma evangelica è approdato quindi a una visione coerente e armonica all'interno di tutta la sacra Scrittura. Ora, Ireneo proseguendo la sua argomentazione mantiene la finalità di base guadagnata per i quattro Vangeli e la applica a una nuova cifra storico-teologica: la *testimonianza apostolica*. Già il Vangelo si è dato, nella predicazione e nella forma scritta, entro la testimonianza apostolica (III,1,1); esso si mostra coerente in quanto costruisce la comunione delle parti del «trono di Colui che siede sui cherubini», cioè è testimonianza dell'unico evento di Dio Padre e del suo Figlio attraverso la corrispondenza delle Scritture. La finalità di questa nuova sezione tende a mostrare quanto anche la dottrina e la predicazione degli apostoli segua la stessa logica dell'armonia evangelica, dove la molteplicità non si oppone all'unitarietà. Contro Marcione che, selezionando brani del Vangelo di Luca e unendoli alla letteratura paolina, opponeva all'immagine del Dio terribile veterotestamentario quella del Dio misericordioso, Ireneo mostra come la testimonianza apostolica non possa essere autenticamente compresa se non all'interno di un'ermeneutica capace di accogliere le apparenti contraddizioni e ricollocarle entro la nuova luce che emerge dall'annuncio evangelico. Per raggiungere questo obiettivo utilizza, come canovaccio di base, il libro (rotolo o codice?) degli Atti degli apostoli.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Cf. M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli. Vol. I/1-2*, Torino 1975/1981.

¹⁸⁰ La prova che egli non argomenti a partire da racconti sparsi sugli apostoli, ma che faccia riferimento al testo degli Atti di Luca la si può dedurre dai seguenti elementi: *anzitutto* le frequentissime citazioni dirette dal testo, non riportate a senso, ma con precisione, quindi, molto verosimilmente, copiate da un testo scritto; in *secondo* luogo, in

La differenza che emerge nel pensare le due testualità, quella dei Vangeli e quella degli Atti, consiste nel collocare la forma evangelica in tensione veritativa tra l'evento storico salvifico di Cristo (storia) e la testimonianza apostolica orale e scritta (tradizione) e per questo motivo l'asse è sbilanciato su Cristo stesso, è Lui al centro della narrazione, è di Lui che si interessano gli scritti, al punto da essere indicati con la formula «κατά». Osservando gli Atti degli apostoli, Ireneo si muove entro una preoccupazione distinta, meno interessata alla testualità dello scritto, quanto piuttosto alla referenza storica della testimonianza apostolica. L'unica osservazione che si può fare in relazione al valore di «testo» attribuita agli Atti degli apostoli è quella di aver preso posizione contro le varie narrazioni autonome di «Atti degli apostoli», ciascuna singolarmente rivolta a un solo apostolo:¹⁸¹ anche il Canone muratoriano prende posizione su questo punto.¹⁸² In sintesi, la prima evidente differenza con la sezione precedente segna un abbassamento di tensione relativo alla problematica della «testualità» in favore di un'«extra-testualità», quella dello sviluppo storico della dottrina degli apostoli. Infatti, nel passaggio da una sezione all'altra, Ireneo afferma:

«Dunque, dopo avere esaminato il pensiero di quelli che ci hanno trasmesso il Vangelo, in base all'inizio dei Vangeli stessi, veniamo anche agli altri apostoli ed esaminiamo il loro pensiero su Dio; poi ascolteremo le parole del Signore» (III,11,9).

La transizione è dai «Vangeli» agli «altri apostoli», da una grandezza *testuale* a una realtà *personale, storica*. Per approdare alla storia, Ireneo poteva appoggiarsi su ricordi, parole, racconti diversamente tra-

III,13,2 concludendo afferma: «Ora, se si esamina accuratamente, in base agli Atti degli Apostoli, il tempo in cui sta scritto che salì a Gerusalemme per la suddetta questione, si troverà che gli anni di cui parla Paolo corrispondono. Per cui sono concordanti e, per così dire, identiche la predicazione di Paolo e la testimonianza di Luca a proposito degli apostoli». Infatti, la titolazione «Atti degli apostoli» che appare nella documentazione manoscritta con i grandi codici della fine del IV sec. rimanda al testo di Luca. In terzo luogo, di fronte all'obiezione secondo la quale la disposizione degli eventi riportati da Ireneo in questi paragrafi non risponde con esattezza a quella del libro degli Atti degli apostoli (dopo la presentazione di Pietro, passa a Filippo, poi a Paolo e infine a Stefano, infrangendo la successione degli Atti), si può rispondere notando quanto la finalità di Ireneo non sia quella di riassumere il contenuto di un testo, ma di riferirsi a quei contenuti utili all'argomentazione, e facilmente controllabili e verificabili anche da parte degli avversari, come è percepibile dalla citazione sopra riportata. Infine, analogamente ai Vangeli Ireneo non presenta mai una parafrasi che rispecchi pedissequamente la logica narrativa, ma la ripensa in termini argomentativi. In sintesi, Ireneo aveva sottomano un testo degli Atti degli apostoli, accanto a uno dei Quattro Vangeli.

¹⁸¹ Cf. ad es.: Gli Atti di Giovanni, Atti di Pietro, Atti di Paolo, Atti di Tommaso, Atti di Andrea, Atti di Filippo, Atti di Matteo: M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Atti e leggende. Vol. II*, Torino 1978.

¹⁸² «Quanto poi agli Atti di tutti gli apostoli, essi sono scritti in un solo libro (cors. nostro)» (FILIPPI - LORA, a cura di, *Enchiridion Biblicum*, 4-5).

mandati, invece sceglie di accedere alla scena della storia attraverso un testo preciso, gli Atti degli apostoli. L'utilizzo di questo testo è unicamente strumentale alla ricostruzione storica, esso viene così inteso quale solida «fonte storica» (finestra sulla storia) capace di documentare le distinte visioni teologiche.

Individuiamo brevemente la progressione argomentativa che emerge in questi paragrafi:¹⁸³ gli Atti di Pietro (III,12,1-7) ruotano attorno al dono dello Spirito a Pentecoste e all'apertura del Vangelo ai pagani (Cornelio) come testimonianza e conferma profetica delle Scritture; seguono gli Atti di Filippo (III,12,8) che riconfermano, attraverso la lettura di Isaia, la stessa idea; la presentazione degli Atti di Paolo e Barnaba (III,12,9) ha la finalità di inquadrare in sintesi il contenuto dell'annuncio del Vangelo paolino per porlo successivamente in relazione con la sua autotestimonianza nelle lettere; infine, gli Atti di Stefano (III,12,10,13).

Tutto l'itinerario di predicazione apostolica trova nel martirio di Stefano la prima e fondamentale dimostrazione di verità delle cose annunciate. Infatti, la prova di una vita donata alla verità è espressamente commentata in modo polemico contro Marcione e Valentino (III,12,11-13). La presentazione di Stefano, che nel libro degli Atti precede le figure di Filippo e di Paolo, qui le segue a motivo della forza argomentativa esercitata dall'imitazione di Cristo nel martirio del primo diacono: «imitando in tutto il maestro del martirio» (III,12,13). In sintesi, la prima dimostrazione che emerge da questa sezione è quella della vita donata per la causa evangelica, e poiché Stefano, «scelto dagli apostoli come primo diacono» (III,12,10) morì a motivo dell'annuncio degli stessi apostoli, ne deriva l'autenticità dell'annuncio stesso, segnato dal sangue.¹⁸⁴ Paradossalmente, grazie al martirio di Stefano, vengono confermati Pietro, Filippo e Paolo.

Il paragrafo III,12,14 ha la funzione di introdurre la problematica delle apparenti contraddizioni nell'annuncio apostolico, tema molto sfruttato da Marcione. Il contesto è quello del dibattito relativo all'assemblea di Gerusalemme e al cosiddetto «incidente antiocheno» (At 15; Gal 2); al risultato ottenuto, quello d'aver mostrato la coerenza della pre-

¹⁸³ Evidentemente la divisione del testo offerta dall'edizione critica, IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre III*, è seguita dall'edizione italiana, IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri*.

¹⁸⁴ «Dunque quelli che hanno dato la loro vita fino alla morte per il Vangelo di Cristo, come potevano parlare agli uomini secondo le opinioni che già avevano in sé? Se avessero fatto questo, non avrebbero patito; mentre invece hanno patito proprio perché predicavano il contrario a quelli che non obbedivano alla verità. È chiaro, dunque, che non abbandonavano la verità, ma predicavano con molta franchezza ai Giudei e ai Greci: ai Giudei annunciavano che quel Gesù, che essi avevano crocifisso, era il figlio di Dio, giudice dei vivi e dei morti, il quale aveva ricevuto dal Padre il regno eterno in Israele, come abbiamo dimostrato; ai Greci invece annunciavano un solo Dio, colui che ha creato tutte le cose, e il Figlio suo Gesù Cristo» (*Ad. Haer.* III,12,13).

dicazione degli apostoli nell'annuncio dell'unico Dio, in virtù della luce dello Spirito e della libertà che da esso procedeva,¹⁸⁵ Ireneo prolunga un ulteriore confronto su due fronti, quello tra Pietro e Paolo (III,13,1-2) e quello tra Paolo e Luca (III,14,1-15,3).¹⁸⁶ Il primo, ha la finalità di raccordare la figura di Paolo al «collegio apostolico», cioè al gruppo dei «testimoni» fondamentali,¹⁸⁷ nella qualifica di «apostolo».¹⁸⁸ Il secondo, realizza lo scopo di garantire l'affidabilità della fonte sulla quale Ireneo stava lavorando, cioè la figura di Luca. Luca, autore di un Vangelo è anche il responsabile del libro degli Atti.¹⁸⁹ Ed è in questo passaggio tra III,13,3 e III,14,1 che Ireneo riferisce in termini chiari la dimensione testuale del libro degli Atti. Avendo dimostrato la continuità tra Pietro e Paolo, ora svolge quella tra Paolo e Luca, attraverso due itinerari, quello dell'autotestimonianza di Luca negli Atti degli apostoli e quello dell'autotestimonianza di Paolo nelle sue Lettere. Ireneo riconosce che entrambe le testimonianze camminano insieme senza contraddizioni, cose tutte che Marcione e Valentino si ostinano a non vedere e riconoscere.

In conclusione, il risultato dell'itinerario attraverso il libro degli Atti degli apostoli, riconferma il teorema fondamentale della coerenza e dell'armonia dell'annuncio evangelico. Così conclude Ireneo la sua argomentazione:

«Ma torniamo al nostro argomento. Dopo aver mostrato chiaramente che coloro i quali furono araldi della verità e apostoli della libertà non hanno chiamato nessun altro Dio o Signore all'infuori del vero Dio, il Padre, e del suo Verbo che ha il primato in tutte le cose, può dirsi provato con evidenza che essi confessano Signore e Dio il Creatore del cielo e della terra, Colui che parlò a

Mosè e gli dette la Legge e chiamò i padri, e non ne conoscono un altro. È dunque chiaro il pensiero su Dio degli apostoli e dei loro discepoli in base alle loro stesse parole» (*Ad. Haer.* III,15,3).

3. La confluenza del «canone» e del «codice» nella forma evangelica

La riflessione condotta sulla forma delle Scritture, rimanda implicitamente alla relazione stretta tra *contenuto scritturistico* e *contenente materiale*, nel rapporto intrinseco tra «canone» e «codice». Non senza ragioni, C.H. Roberts e T.C. Skeat, da anni difendono la tesi secondo la quale la forma quadruplicata del Vangelo si diffuse grazie al codice, poiché nessun rotolo era così capiente da contenere l'intero testo dei quattro Vangeli. Questi autori hanno ipotizzato che esattamente il codice sia servito da strumento effettivo per la diffusione della comprensione ermeneutica documentata in modo esplicito nel testo di Ireneo. Il confronto con le diverse linee ereticali appariva sempre più problematico, e per far fronte a esse, era necessario rivolgere l'attenzione alle fonti per garantire continuità con gli eventi fondatori.¹⁹⁰

La proto-riflessione canonica rintracciabile alla fine del II sec. è sostenuta dalla relazione materiale stessa tra «canone»¹⁹¹ e «codice», nella finalità di delimitare *corpora* scritturistici. Il codice è aperto al concetto di *raccolta*, risultato ecdotico di una pluralità di rotoli: raccolta intesa quale frutto di assemblaggio indistinto di testi o, di contro, di organizzazione ermeneutica definita. Stabilita una disposizione, il codice nel bloccare il testo in un preciso punto, instaurava così relazioni nuove tra testi. Tale intenzionalità organizzativa rivolta alle relazioni «inter-testuali» è emersa con chiarezza dalla riflessione su Ireneo. Non vogliamo qui sostenere che Ireneo avesse assunto le disposizioni mutuandole da codici diversi, vogliamo invece sostenere che Ireneo aveva intuito l'importanza

¹⁸⁵ «È chiaro, dunque, da tutto questo che gli apostoli non insegnavano un altro Padre, ma davano il nuovo Testamento della libertà a quelli che credevano in Dio in maniera nuova mediante lo Spirito Santo. Ora essi, a partire dalla questione se i discepoli dovevano essere ancora circoncesi o no, mostrarono chiaramente che non avevano l'idea di un altro Dio. (12,15) Altrimenti, non avrebbero avuto una tale riverenza di fronte al primo Testamento, così da non voler neppure mangiare con i pagani» (III,12,14-15).

¹⁸⁶ Le titolazioni delle edizioni del testo vanno evidentemente mutate: «Contro quelli che ammettono solo la testimonianza di Paolo», tratta invece del problema dell'armonia delle testimonianze di Pietro e Paolo; «Contro quelli che rifiutano la testimonianza di Luca» presenta l'armonia tra la teologia paolina e la posizione teologica di Luca, autore del Vangelo e degli Atti.

¹⁸⁷ Ricordiamo quanto l'autocomprensione apostolica di Paolo emerga dalle sue lettere, mentre non emerge nella prospettiva lucana.

¹⁸⁸ «Come Paolo divenne "apostolo non da parte di uomini né per mezzo di un uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre", "così Pietro e gli altri apostoli conobbero anch'essi il Figlio e il Padre", (aggiunta dell'editore di *Sources chrétiennes*) perché il Figlio li aveva condotti al Padre e il Padre aveva rivelato loro il Figlio» (III,13,2).

¹⁸⁹ «Ora, se si esamina accuratamente, in base agli Atti degli Apostoli, il tempo in cui sta scritto che salì a Gerusalemme per la suddetta questione, si troverà che gli anni di cui parla Paolo corrispondono. Per cui sono concordanti e, per così dire, identiche la predicazione di Paolo e la testimonianza di Luca a proposito degli apostoli» (*Ad. Haer.* III,13,3).

¹⁹⁰ «Of course other Gospels still circulated freely, and continued to be read and quoted. But inevitably the selection of the Four and their physical unity in the Codex gave them, right from the start, an authority and prestige which no competitor could hope to rival. The Four-Gospel Canon and the Four-Gospel Codex are thus inseparable» (SKEAT, «The Origin of the Christian Codex», 268). Cf. anche il giudizio di F.G. Kenyon espresso nel 1932: «When, therefore, Irenaeus at the end of the second century writes of the four Gospels as the divinely provided evidence of Christianity, and the number four as almost axiomatic, it is now possible to believe that he may have been accustomed to the sight of volumes in which all four were contained» (KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible. Fasciculus I. General Introduction*, 13).

¹⁹¹ Cf. la precisa disamina terminologica offerta nell'Appendice I: «Storia della parola *κανών*», in METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento*, 253-256 (NB: a p. 254, riga 19 vi è una concordanza errata [già nell'edizione inglese] dell'articolo determinativo greco con il vocabolo «*κανών*»: va sostituito l'accusativo femminile con l'accusativo maschile [τόν... κανόνα]).

della disposizione dei testi evangelici, per niente innocua in rapporto al problema del senso! Questa intuizione cresce con il crescere della comprensione *canonica* delle Scritture, fino a codificarsi in «codice» e in lista canonica, solo alla fine del IV sec.

Concludiamo questo confronto avanzando un'ipotesi: se è vero che nel libro III dell'*Ad. Haer.* Ireneo riconosce quali fonti per la sua polemica *non solo i quattro testi evangelici ma anche il testo degli Atti degli apostoli* intrinsecamente a essi relazionati, può anche essere ipotizzato un rapporto con la forma testuale progettata dal P⁴⁵. In effetti, come la riflessione di Ireneo, così il codice di papiro Chester Beatty I documentano l'unità tra forma evangelica e testo degli Atti degli apostoli.¹⁹² Se le riflessioni fin qui condotte sono valide, tale codice diverrebbe lo strumento concreto per diffondere la teoria espressa dal testo di Ireneo a pochi anni di distanza. In conclusione, la relazione documentata nel P⁴⁵ tra Mc e At, non si spiega necessariamente con il rimando all'«ordine occidentale», ma potrebbe anche essere interpretata dal «tetramorfo» di Ireneo, seguito dagli Atti degli apostoli (Gv, Lc, Mt, Mc, At). Questa conclusione non può essere provata, ma neppure esclusa per il principio della verosimiglianza.

4. Spunti di interpretazione del «macro-testo»

Il senso dell'itinerario percorso nei meandri argomentativi del terzo libro dell'*Adversus Haereses* di Ireneo di Lione è volto a mostrare quanto le distinte disposizioni evangeliche non erano la risultante di una scelta arbitraria, bensì di una coscienza testuale forse ancora poco approfondita.

L'interrogativo critico che ora si presenta è il seguente: se è vero che Ireneo ha aperto la sua argomentazione con la disposizione testuale di carattere storico-genetico (Mt, Mc, Lc, Gv) per approdare, da ultimo, a quella biblicamente fondata (Gv, Lc, Mt, Mc), perché allora la tradizione successiva, dal IV sec.¹⁹³ codificherà nuovamente la prima, quella cioè teologicamente e biblicamente meno rilevante? La risposta all'interrogativo risiede ancora una volta nella comprensione del significato racchiuso nella logica della disposizione e nella stessa funzione argomentativa. Venute meno le tensioni legate ai grandi dibattiti cristologici dei sec. II-III

¹⁹² Crediamo che questa scelta testuale possa anche essere interpretata parallelamente alla funzione della *Tôrâ* nella tradizione ebraica. I Vangeli uniti agli Atti, costituivano effettivamente una specie di «nuovo Pentateuco cristiano», all'interno del quale la natura narrativa del testo svolgeva un ruolo fondativo per la tradizione cristiana. Stupisce, infatti, che noi non possediamo nessun codice manoscritto antico nei primi secoli che contenga tutto il Pentateuco, mentre già all'inizio del III sec. il P. *Chester Beatty I* documenta l'unità dei Vangeli con il testo di Atti.

¹⁹³ Cf. sia le posizioni di Girolamo, di Agostino, dei pronunciamenti sinodali e dei concili come pure le disposizioni dei grandi codici biblici del IV-V sec. d.C.

d.C., tensioni documentate anzitutto dall'opera di Ireneo, le stesse disposizioni testuali — teologicamente finalizzate — lasciano il posto a quella che, per eccellenza, era la successione fondamentale dei testi evangelici, perché consegnata dalla tradizione apostolica.

L'accoglienza della disposizione dei Vangeli nella modalità diacronica da parte della tradizione ecclesiale riporta i quattro testi entro l'unità dell'unico Vangelo ma, nel contempo, li dispone in relazione crescente verso la pienezza della manifestazione cristologica svelata dall'atto di lettura che procede da Mt a Gv. La parabola storico-genetica della formazione dei testi si ripresenta concretamente nell'equivalente parabola diacronica dell'atto di lettura. Il lettore è chiamato a portare con sé la testimonianza di ciascun evangelista, crescendo nella comprensione con essi. La separazione dell'opera lucana (Lc-At) in favore dell'unitarietà della testimonianza evangelica inaugura un atto di lettura distinto da quello originale, nell'intenzione dell'autore.

Le conseguenze ermeneutiche di tali osservazioni obbligano a ripensare le grandi questioni letterarie, esegetiche e teologiche dei testi evangelici. L'impostazione delle stesse questioni critiche muterebbe in radice sia in relazione agli approcci metodologici di matrice diacronica, sia rispetto a quelli di matrice sincronica. Le problematiche concernenti la storia della formazione delle tradizioni evangeliche — passate in rassegna all'interno della questione sinottica — propongono una «inter-testualità» radicalmente distinta da quella appena esposta. Infatti, le relazioni intertestuali prodotte dalla questione sinottica giungono a suddividere i testi in fonti letterarie, stabilendo un processo diacronico distinto da quello inaugurato dalla disposizione canonica della tradizione. La riprova è che oggi più nessuno ritiene Mt più antico di Mc! Eppure la lettura canonica, fondata sull'antica disposizione storico-genetica, è tenuta a rispettare tale logica! Si badi bene che l'assunzione del contenuto testuale di Mt rivolto a Mc e, successivamente, il contenuto testuale di Mc in relazione a Lc diviene anche una modalità concreta di comprensione della questione sinottica diacronicamente interpretata e di intertestualità che transiti progressivamente da Mt, a Mc, a Lc e, infine, a Gv. Invece di ipotizzare due fonti, quella di Mc e la fonte «Q», l'antica teoria genetica riserva probabilmente una fisionomia testualmente più coerente. Conseguentemente, l'analisi di Lc approderebbe a conclusioni distinte se lo si comprende entro l'ambito dell'opera lucana (Lc-At), oppure entro le dimensioni di senso inaugurate dalla relazione testuale canonica (Lc-Gv-At).

Gli approcci di matrice sincronica, invece, osservano il singolo Vangelo quale campo circoscritto di indagine critica e così facendo alimentano una visione dissociata di una testualità canonicamente intrecciata: l'«originario testuale» è rappresentato (per i Vangeli) dalla relazione stretta tra le testualità diacronicamente disposte, nella direzione dell'incremento di senso. L'istanza canonica, come più volte si è ricordato, istruisce l'atto di lettura intervenendo quale categoria fondamentale di

una teoria testuale biblica rivolta ai «micro-» e ai «macro-testi», alle «critiche basse e alte»... dalla *critica textus* alla teologia biblica.

Portando a conclusione le riflessioni avanzate, potrebbe nascere nel lettore l'impressione di veder alimentata un'ideologia conservatrice, serpeggiante alla base delle inferenze argomentative. Il richiamo continuo alla dimensione canonica, alla tradizione ecclesiale, ai testi patristici potrebbe esporsi all'accusa di «fondamentalismo della tradizione» che ignora tutte le conquiste della critica e delle scienze bibliche. Vorremmo escludere tale esito ideologico da parte nostra e l'eventuale impressione da parte del lettore: riteniamo, infatti, che i contributi offerti dalle scienze bibliche — di matrice sincronica e diacronica — debbano essere presi in massima considerazione; ma la fedeltà all'oggetto testuale, nella sua forma originaria, innovata dall'istanza canonica, ha condotto colui che scrive a confrontarsi «criticamente» con la stessa critica.

L'intero contributo, altro non è che un esercizio di metodo e, eventualmente, una introduzione a un modello teorico alternativo.

Parte quarta

**ERMENEUTICA
DELLE TRADIZIONI RELIGIOSE
ED ELABORAZIONE
DI UN'EDIZIONE CRITICA**