

BIBBIA E LETTERATURE

2.2

Riccardo Maisano

Ricognizioni scritturistiche
III. Letture medioevali e moderne



UniorPress



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

BIBBIA E LETTERATURE

2.2

BIBBIA E LETTERATURE

DIRETTORE / DIRECTOR

RICCARDO MAISANO

VICEDIRETTORI / DEPUTY DIRECTORS

RICCARDO CONTINI, DONATELLA IZZO, GIANCARLO LACERENZA, RITA LIBRANDI

COMITATO EDITORIALE / EDITORIAL BOARD

FERNANDO BERMEJO-RUBIO, DOROTA HARTMAN

COMITATO SCIENTIFICO / SCIENTIFIC COMMITTEE

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

UNIORPRESS

VIA NUOVA MARINA 59, 80133 NAPOLI

© 2019 Riccardo Maisano

ISBN 978-88-6719-179-6

In copertina: Vincenzo Catena, *San Girolamo nel suo studio*, 1508-1512 ca., particolare (The National Gallery, London)

Riccardo Maisano

Ricognizioni scritturistiche
III. Letture medioevali e moderne



UniorPress

INDICE

Tomo II

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

III. LETTURE MEDIOEVALI E MODERNE

13. SEPES E MACERIA: L'INTERPRETAZIONE GERONIMIANA DI MT 21,33

Quando Girolamo, ormai avanti negli anni, si accinse alla stesura del commentario al profeta Isaia, la sua revisione della traduzione latina delle Scritture era già compiuta.¹ I diciotto libri delle *Explanationes in Esaiam*² – che si presentano come un vero e proprio bacino di raccolta delle tradizioni esegetiche precedenti,³ e che sono importanti altresì per il loro collocarsi al crocevia di complesse linee della tradizione del testo biblico nelle ‘lingue sacre’ che lo trasmettono⁴ – attirano la nostra attenzione anche per il fatto che l'autore, sia nei lemmi del testo di Isaia da lui riportati all'inizio di ogni nota di commento, sia nelle numerose citazioni da altri libri biblici di cui si serve per sviluppare il suo discorso, non segue in modo costante l'edizione da lui stesso curata negli anni precedenti (la Vulgata), anzi in molte occasioni se ne discosta: qualche volta le differenze sembrano dovute al fatto che si tratta di citazioni a memoria; altre volte sembra che Girolamo abbia conservato o ripreso una lezione preesistente, e risalente perciò a quella fase redazionale pregeronimiana che è convenzionalmente indicata con l'etichetta complessiva di *Vetus latina*; altre volte, infine, sembra che l'autore si serva di una sua traduzione di lavoro

¹ La Vulgata iniziò a circolare tra il 384 e il 405 (Vian 2001: 125), mentre il commentario a Isaia fu composto tra il 407 e il 409 (ved. i contributi di Roger Gryson citati *infra*).

² Tale è il titolo attribuito al commentario dallo stesso Girolamo, secondo quanto stabilito dal curatore della più recente edizione del testo, qui di seguito utilizzata (Gryson 1993-1999).

³ Alcuni contributi utili, con bibliografia ulteriore: Simonetti 1984a; id. 1984b; Gryson - Szmatala 1990.

⁴ Questo aspetto è messo in luce da Gryson nell'introduzione alla sua citata edizione del commento.

non accolta nella Vulgata, o almeno non accolta nei testimoni piú noti di questa.⁵

Per quanto concerne in particolare il testo latino di Isaia, le ricerche svolte da Gryson nella preparazione dell'edizione critica del commentario hanno indotto lo studioso a formulare l'ipotesi che per qualche tempo abbia circolato, pur se in ambito ristretto, una traduzione di Isaia rielaborata da Girolamo, il quale sembra talvolta attingere non al greco, ma a una redazione della *Vetus latina* imperfettamente rivista.⁶

In questa sede vorrei verificare se è possibile ipotizzare da parte di Girolamo l'uso di esemplari latini diversi anche nella citazione di altri libri biblici, ovvero se è piuttosto da presupporre in qualche caso, da parte del santo, il ricorso alla memoria o a una traduzione estemporanea. Mi soffermerò per ora su un solo esempio, che è forse di non grande rilievo dal punto di

⁵ Mi sembra interessante ricordare, a tale proposito, che la congettura formulata da Gryson nell'introduzione alla sua edizione coincide sostanzialmente con quella formulata cinque secoli fa da Erasmo da Rotterdam, il quale, per evitare di attribuire al santo interprete le innumerevoli mende da lui riscontrate nella traduzione latina usata dalla Chiesa, postulava l'esistenza di una traduzione personale della Bibbia effettuata da Girolamo, diversa da quella giunta fino a noi come '*vulgata editio*' e successivamente perduta (ved. Prosperi - Asso 2004: 485-489). Non si può fare a meno di notare, a questo punto, il ricorrente condizionamento dottrinale nell'esercizio della critica filologica sui testi scritturali: Erasmo dové professare rispetto per la memoria del santo per tentare di allontanare da sé l'accusa di eresia, così come nel IV/V secolo Girolamo stesso dové simulare di credere a una discutibile uniformità di dettato fra il testo ebraico, da lui studiato e tradotto direttamente per la prima volta, e il testo greco, da tempo in uso nelle chiese e difeso dai vescovi (primo tra tutti Agostino) come patrimonio della tradizione.

⁶ Gryson 1993: 47-74.

vista dottrinale, ma è utile come spunto per ulteriori riflessioni e per l'impostazione di più ampie indagini. Ho scelto a tale scopo un esempio tratto dal vangelo di Matteo, perché è stato questo il libro biblico maggiormente curato da Girolamo nella revisione delle traduzioni esistenti e nella preparazione della Vulgata, per cui appare in tal caso meno scontato l'eventuale ricorso ad altre versioni.

Apprestandosi a commentare il 'Cantico della vigna' (Is 5,1-7), Girolamo rileva il collegamento con la parabola dei vignaioli omicidi, riportata da tutti e tre i sinottici (Mt 21,33-46; Mc 12,1-12; Lc 20,9-19). Egli cita Mt 21,33 nella forma seguente:

Homo quidam erat pater familias qui plantavit vineam et maceriam illi circumdedit et fodit in ea torcular et aedificavit turrem et locavit eam agricolis.⁷

In luogo di *maceriam*, la Vulgata e la maggior parte dei testimoni della *Vetus latina* leggono *s(a)epem*. I due termini in questione traducono *φραγμός* dell'originale, del quale rendono, ciascuno a suo modo, il concetto di 'recinzione' di cui il vocabolo greco è portatore, a prescindere dal materiale di cui la recinzione stessa è costituita. Nell'uso classico ed ellenistico *φραγμός* (come a *φράγμα*) è connessa l'idea di una cinta solida, cioè formata da pietre o da pali di legno.⁸ L'uso di *maceria* (o *maceries*) sembra dare adeguato rilievo all'idea della muratura,⁹ mentre l'uso di *saepes* (o *sepes*, o *saepis*) presuppone piuttosto la materia vegetale della recinzione (it. 'siepe').

⁷ Gryson 1993: 264,29-32.

⁸ Erodoto 7,142,2; Licurgo, fr. 10-11.14 (ap. Arpocrazione, *Lex.* 215,14); Teocrito 5,108; Strabone 1,13,14; Filone, *Vita Moys.* 1,271,2 *et alibi*; Plutarco, *Pericl.* 9,2,6; *Cimon.* 10,1,4; Artemidoro, *Onirocr.* 2,24,33; *Geopon.* 5,44, ecc.

⁹ Varrone, *Rust.* 1,14,4, ecc.

Il nucleo iniziale del problema, naturalmente, risiede nel modello veterotestamentario della parabola sinottica, cioè la redazione greca di Is 5,1-7, il cui influsso su Marco e Matteo, tra l'altro, è stato oggetto di un dibattito sulle pagine della rivista *Novum Testamentum*.¹⁰ In occasione di tale dibattito John Kloppenborg, dopo aver analizzato le divergenze fra testo ebraico e testo greco del cantico, osserva che Is 5,2 LXX rispecchia un processo di riconversione agricola tipico dell'Egitto ellenistico; perciò l'autore, invece del dissodamento di un terreno vergine, ha in mente la disposizione di una palizzata (φραγμόν) e il suo rafforzamento (ἐχαράκωσα) intorno a un campo già coltivato:

“Vi costruii intorno una palizzata e la rafforzai, e piantai una vigna di uve scelte, e costruii una torre al suo centro, e vi scavai uno strettoio; e attesi che producesse uva, ma produsse solo rovi”.

Il testo ebraico parla di una recinzione soltanto al v. 5, abbinandola con l'accento a un muro; ma è possibile che il profeta avesse in mente una recinzione vegetale, cioè una siepe; tanto è vero che, secondo le parole originarie, la recinzione è ‘rimossa’, mentre il muro è ‘abbattuto’:

“Toglierò via la sua protezione ed essa sarà luogo di pascolo; ne abatterò il muro di cinta e verrà calpestata”.¹¹

¹⁰ Kloppenborg 2002; Evans 2003; Kloppenborg 2004.

¹¹ Trad. Friedenthal 1964: 10. È ovviamente possibile che l'autore abbia usato il normale parallelismo della poesia semitica, consistente nella ripetizione dello stesso concetto con parole diverse: in tal caso si tratterebbe, sia nella prima che nella seconda ricorrenza, del riferimento a un muro di cinta.

Invece i Settanta, che hanno introdotto il riferimento alla recinzione fin dal v. 2, immaginano un terreno già coltivato e solo da riconvertire: usano perciò un vocabolo (φραγμόν) che, come abbiamo detto, nella letteratura ellenistica sembra riferirsi normalmente a un muro o a una palizzata in legno.

Per definire meglio l'interpretazione di φραγμός presso i traduttori latini nei primi secoli del cristianesimo, sarà opportuno esaminare prima la letteratura biblica in lingua greca, poi il modo in cui il vocabolo è stato reso in lingua latina.

Quanto alle ricorrenze di φραγμός nel greco dei Settanta, è reso nel latino della Vulgata ora con *maceria* (Gn 38,29;¹² Nm 22,24;¹³ Sal 61,3; 79,12; 143,14;¹⁴ Pr 24,31), ora con *sepes* (Esd 9,9; Sal 88,40 [trad. *iuxta LXX*];¹⁵ Qo 10,8;¹⁶ Sir 36,27; Is 5,2.5; 58,12;

Guido Ceronetti (1992: 40) non ha ravvisato tale identità: “Strapparne via la siepe / Che la si bruci / Sfondarne quel che la cinge / La si calpesti”.

¹² Girolamo usa *sepes* nei commenti a Ef (a 2,14) e a Gal 2 = PL 26: 365B, e così pure Ambrogio (*Expos. Luc.* [a 3,20] = 86,338.344 Adr. [CChr]; [a 3,24] = 88,401 Adr.).

¹³ *sepes* in un codice Lionese dell'Ottateuco latino pregeronimiano (n. 100 del catalogo di Beuron), in un frammento di Eusebio di Emesa conservato in una traduzione latina effettuata probabilmente in Gallia tra il IV e il V secolo: “Iterum denique transiens angelo stabat in loco, in quo una quidem pars erat a sepe munita, alia autem remissa” (283,26 Wilmart, in *Analecta Bollandiana* 38,1920: 263-284).

¹⁴ *sepes* in molte citazioni di Agostino: *Contra Adym.* 18 = 174,13 Zycha (CSEL); *Enarr. Ps.* 37,25,8; 51,15,36; 53,6,11 (altrove citato con la lezione *maceria*); 120,8,3; 136,16,13; 143,18,24.29; *Serm. Ps.* 32,27; *Serm.* 4 = 269,342 Lambot (*Revue Biblique* 49,1937, 258-270).

¹⁵ Girolamo legge *maceria* nella traduzione ‘*iuxta Hebraeos*’ e in *Comm. Ion. 2*: la stessa lezione si trova in alcune antiche redazioni del Salterio (Ambrosiano, Anglosassone, Mozarabico, Romano), nei manoscritti Veronese e Casinese della *Vetus latina*, in alcune citazioni di Agostino.

Nah. 3,17). Inoltre *maceria* è usato anche per rendere altri vocaboli dei Settanta, o senza una precisa corrispondenza col greco: Ct 2,14 (προτείχισμα);¹⁷ Os 2,6;¹⁸ Mich 7,11 (ἀλοιφή). Così pure *sepes*: Ger 49,3; Ez 22,30; 38,20 (φάραγξ);¹⁹ Pr 15,19 (ἄκανθα).

Dallo scrutinio di tutti i passi ora elencati si evince che: (a) anche per i traduttori greci della Scrittura ebraica, come per gli autori ellenistici, φραγμός significa principalmente un muro o muretto a secco, e solo in subordine una palizzata, ma non una siepe; (b) per i traduttori latini *maceria* significa un'opera in muratura e *sepes* una recinzione vegetale. Perciò l'uso incongruente di *sepes* per rendere φραγμός è dovuto a motivi diversi da quelli meramente linguistici.

L'oscillazione *sepes* / *maceria* è particolarmente evidente nella tradizione pregeronimiana di Is 5,5. I testimoni del testo 'africano' concordano nell'espressione: *auferam sepem eius*, mentre la maggior parte dei testimoni del testo 'europeo' legge: *auferam mac(h)eriam eius*.²⁰ È degna di nota la spiegazione

¹⁶ In un luogo del commentario a Isaia (16,22 = 1685,41 Gryson), Girolamo sembra presupporre invece la lettura *maceria*: "Aedificavi turrem, et maceria circumdedi. Quam [scil. maceriam] qui destruxerit, iuxta Ecclesiasten, mordebit eum coluber".

¹⁷ Reso in vario modo (*in velamento petrae, in tegumento petrae, in petra tuta*) da alcuni testimoni della *Vetus latina*.

¹⁸ Nel commentario *ad loc.* (= 20,125s. Adr. [CChr]) Girolamo specifica: "interponam maceriam, sive murum".

¹⁹ Alcuni antichi testimoni manoscritti conoscono la traduzione *valles*, nota anche a Girolamo (*Comm. Ez., ad loc.*).

²⁰ Gryson 1996: 150s., dove sono elencati nove codici, di diversa età e provenienza, che tramandano il testo latino pregeronimiano, e sei autori ecclesiastici: Ambrogio, *Expos. Lc.* (a 3,24) = 89,417 Adr. (CChr); Apponio, *Expos. Cant.* (a 4,42) = 108 Neyr. (CChr); Ps.-Agostino, *Spec.* 113 = 646,13 Wehr.

proposta da uno di tali testimoni, il vescovo Ambrogio, che dimostra di essere a conoscenza di entrambe le lezioni:

Sepis enim est qua ager circumdatur fructuosus, furis remove-
tur incursus, quae culta concludit, deserta secernit. Maceria
quoque domum claudit; haec si maneat, domus tuta est; deni-
que auferam, inquit, maceriam eius et erit in direptionem.

In Is 58,12 i testimoni della Vulgata sono concordi nel rendere con *sepes* il *goder* dell'ebraico e i *φραγμοί* del greco, ma nel commento Girolamo, riportando, come fa spesso, subito dopo la traduzione dall'ebraico (*vocabitur in te aedificator sepium*), quella dai Settanta (*vocaberis aedificator maceriae*), sostituisce *sepes* con *maceriae*; quindi spiega:

Quas sepes atque macerias, hoc enim graecus sermo significat *φραγμούς*, agro et vineis circumdari scriptura commemorat: *Vineam de Aegypto transtulisti; eiecisti gentes, et plantasti eam*. Et post paululum: *Quare destruxisti maceriam eius; et vindemiant eam omnes qui transeunt viam?* Et in hoc eodem propheta: *Vinea facta est dilecto; quam pulchro sermone describens intulit: Aedificavi turrem, et maceria circumdedi*. [...] In eo loco, ubi nos iuxta Septuaginta interpretati sumus, ne quid innovare videremur, quia vulgatum est testimonium: *et vocaberis aedificator sepium*, in Hebraico legitur: *et vocabitur in te, goder pheres*.²¹

In questo passo si ritrova quella che fu una costante preoccupazione di Girolamo, di contemperare il dettato dell'originale ebraico con quello della versione greca, preoccupazione

(CSEL); Cassiodoro, *Expos. Ps.* (a 79,13) = 745,206 Adr. (CChr), Gregorio di Tours, *Hist. Franc.* 4,16. Ved. Haelewyck 1989; Auwers 1996: 184s. n. 5.

²¹ 1685,35-1686,51 Gryson.

che lo spinge a presupporre la sinonimia dei due vocaboli: “sepes atque macerias, hoc enim graecus sermo significat φραγμούς”. Il santo è spinto a conciliare il più possibile le divergenze perché parte da un presupposto errato, espresso fin dal prologo all’opera:

Sicubi autem praetermissis LXX de hebraico disputavi, illud in causa est quod aut eadem aut similia sunt pleraque cum ceteris et duplici editione proposita nolui libros explanationis extendere, qui etiam in simplici expositione modum brevitatis excedunt.²²

Abbiamo trovato espresso a chiare lettere il motivo di tale preoccupazione nel passo prima riportato, relativo a Is 58,12: “nos iuxta Septuaginta interpretati sumus, ne quid innovare videremur, quia vulgatum est testimonium”. Girolamo, è noto, dovette avere presenti le obiezioni di Agostino circa il danno che un eccessivo discostarsi dal testo dei Settanta avrebbe recato alla prassi liturgica delle comunità e alla stessa unità della Chiesa latina con quella greca.²³ Ciò spiega appunto il tentativo di Girolamo, qui e altrove, di considerare sinonimi *sepes* e *maceria*, mentre la sensibilità e la competenza del santo in campo linguistico e lessicale lo spingevano piuttosto in una direzione diversa:

Liber interpret. Hebr. nom., p. 6,25s. Lag. (= p. 66 CChr): sciendum quod... interpretatur... ‘gedera’... maceria sive sepes; p. 27,28 (= p. 94) ‘Gaderoth’ maceria vel sepes; p. 71,25 (= p. 149) ‘Syracusae’ murus sive maceria laetitiae.

²² 139,103-107 Gryson.

²³ Tra i molti spunti presenti nell’epistolario geronimiano, ricordiamo a titolo di esempio soltanto *Ep.* 116,34ss. Ved. anche Fredouille 1985: 29-31.

Comm. Eccl. (a 10,8) = p. 336,124s. Adr. (CChr) *sepis autem maceriaeque convulsio, ecclesiastica dogmata sunt.*

In realtà l'incertezza (e la conseguente pretesa sinonimia) tra *sepes* e *maceria* nel rendere in latino il greco φραγμός ha le sue radici nell'ebraico, dove il vocabolo *geder*, rubricato nei lessici col significato di 'siepe',²⁴ nella maggior parte delle ricorrenze bibliche sopra elencate si può – e talvolta si deve – intendere come 'muro'.

Nel Nuovo Testamento φραγμός si incontra quattro volte: in tre casi (Mt 21,33 e la sua fonte Mc 12,1, entrambi riecheggianti l'Isaia greco; Lc 14,23) Girolamo e gli altri traduttori latini hanno voluto vedere un riferimento alle siepi; in un solo caso (Ef 2,14) è apparso innegabile il riferimento a un recinto in muratura: τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας ("abbattendo la parete del recinto di chiusura").²⁵

Nel caso di Lc 14,23 (parabola degli invitati sostituiti dai poveri: ἔξελθε εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμούς), è degno di nota il tentativo messo in atto da Niccolò Tommaseo di aggirare la difficoltà: "Esci per le vie e fratte".²⁶ 'Fratta' è bensì un calco etimologico di φραγμός, ma per Tommaseo è comunque un sinonimo di 'siepe' (così nel suo *Dizionario della lingua italiana*, s.v.), e credo che non sia estranea a tale interpretazione la sua riflessione sui luoghi biblici di cui ci stiamo occupando. Non a caso, una delle accezioni che nel suo *Dizionario* corredano l'analisi lessicale del vocabolo è confortata dall'espressione i-

²⁴ Jastrow 1967: 215a.

²⁵ La portata teologica dell'accezione da dare alla terminologia greca di questo passo è messa in luce da Best (2001: 299-311).

²⁶ Ciampini 1973: 627. La stessa scelta fu effettuata da Diego Valeri nella sua traduzione di Luca, apparsa nel 1947 e più volte ristampata (Lisi *et al.* 1947).

diomatica: “essere per le fratte”, che significa appunto: “essere ridotto in condizione di povertà”.

In Mt 21,33 *sepes*, come abbiamo detto, è in tutti i testimoni della Vulgata e nella quasi totalità dei testimoni della *Vetus latina*. Le uniche eccezioni sono rappresentate dal citato passo di Girolamo nel commento a Isaia e dalla colonna latina del codice di Beza, che leggono: *maceria*.²⁷ È possibile che si tratti di una coincidenza casuale, frutto cioè della sensibilità linguistica sia del santo, sia dello sconosciuto responsabile della redazione dei vangeli tramandata dal codice di Beza. Ma credo che in tal caso vi sarebbe traccia di un intervento analogo anche in Mc 12,1: il che non è.²⁸ Mi sembra quindi più probabile che, in un settore limitato e periferico della tradizione testuale dei vangeli in lingua latina, fosse sopravvissuta in Mt 21,33 la più antica e più appropriata variante *maceriam*, successivamente scomparsa nella maggior parte dei testimoni.²⁹

Le implicazioni della scelta lessicale sono evidenti. Riconoscere in φραγγός il riferimento a un muro evidenziava il richiamo al fertilizzio costituito un tempo dalla legge giudaica, favorendo l'accostamento con Ef 2,14; e, d'altro canto, inco-

²⁷ Lo schedario della *Vetus latina* posseduto dall'abbazia di Beuron (*Vetus Latina Database* 2002), che ho utilizzato per la stesura di queste pagine, registra la presenza della stessa lezione nell'*Orationale Visigothicum* e in Sedulio Scotto, ma si tratta di testimonianze posteriori, che dipendono dal commento di Girolamo.

²⁸ L'unica variante a *sepem* nel passo di Marco, a mia conoscenza, è *vallo* nel ms. *k* della *Vetus latina*, possibile indizio, anche questo, di un primitivo stato di instabilità della tradizione nel rendere φραγγός.

²⁹ Abbiamo rilevato qui sopra la conferma della originaria presenza di questa lezione nelle traduzioni pregeronimiane del cantico isaiano della vigna, sulla base delle tracce che ha lasciato nei testimoni della famiglia 'europea' della *Vetus latina* in luogo di *sepes* dei testimoni africani.

raggiava l'allegoria delle pietre interpretate come le buone opere o le buone intenzioni da parte del cristiano, che contribuiscono al rafforzamento della fede. Viceversa, riconoscere un richiamo 'vegetale' al vocabolo greco e manifestarlo con una conseguente scelta in latino, rendeva difficile l'interpretazione di Lc 14,23, impossibile il mantenimento della stessa traduzione in Ef 2,14 e indispensabile il ricorso a diverse e più intricate allegorie nell'esercizio esegetico.³⁰

Credo che a questo punto si possa anche avanzare una ulteriore ipotesi sul senso da dare a φραγμός nel contesto agricolo in cui si trova utilizzato dai Settanta e nel Nuovo Testamento. È vero che nelle testimonianze papiracee tale vocabolo è usato con specifico riferimento alla recinzione che circonda un appezzamento di terreno o una vigna, e quindi, in linea di principio, a palizzate in legno; ma è pur vero che l'assoluta penuria di alberi in Egitto³¹ induce piuttosto a supporre che, per il traduttore greco di Isaia e, di riflesso, per i redattori dei vangeli, i φραγμοί fossero muri di pietra. In questa prospettiva la

³⁰ Si veda ad esempio l'omelia 36,8 di Gregorio Magno sui vangeli: "Per questo vien detto al servo: 'Esci per le strade e lungo le siepi, e costringili ad entrare, affinché la mia casa si riempia'. Quando si parla di coloro che il Signore invita a cena dalle vie e dalle piazze, si indica il popolo che aveva osservato la Legge come in una condizione di vita all'interno della città; gli invitati raccolti dalle strade e dalle siepi fanno pensare a gente di origine agreste, indicando così i pagani sulla base di simboli da cui nascono queste parole del salmista: 'Allora esulteranno tutti gli alberi delle foreste al cospetto del Signore, poiché egli viene' [Sal 95,12]. Gli alberi della foresta indicano i pagani perché essi furono sempre contorti e sterili nella loro infedeltà. Quanti dunque si convertirono da quella vita agreste sono indicati, in simbolo, dagli invitati a cena raccolti lungo le siepi" (trad. in Cremascoli 1994).

³¹ Schnebel 1925: 244.

scelta di *maceria* da parte di Girolamo e di altri interpreti attenti alla portata semantica dei vocaboli mi sembra acquistare ulteriore peso.

Alla conclusione di questa rassegna possiamo riassumere le nostre osservazioni nel modo seguente:

(a) Girolamo, nonostante avesse in tre casi su quattro conservato, nella sua edizione latina del Nuovo Testamento, la traduzione *sepes* per il greco φραγγός reperibile nelle versioni esistenti, era tuttavia a conoscenza della traduzione *maceria*, più precisa e calzante, tanto da utilizzarla nel commentario a Isaia, cioè in un contesto più ‘scientifico’ e meno soggetto a condizionamenti liturgici e tradizionali;

(b) la traduzione *maceria* nel testo latino di Mt 21,33 era nota anche al modello dal quale discende il codice di Beza: se tale coincidenza non è frutto del caso, possiamo riconoscere in questa concordanza una conferma indiretta della possibile origine del codice nell’area siro-libanese (dunque prossima all’ultima residenza del santo), come fu proposto da David Parker anni or sono³² con un’ipotesi, a mio avviso, tuttora valida;³³

(c) infine, sembra risultare ulteriormente precisato il significato di φραγγός nel Nuovo Testamento alla luce della testimonianza concordante del codice di Beza e del commento di Girolamo a Isaia, che si rifanno entrambi a una tradizione molto antica, quella fase più libera e popolare (ma più sensibile alla linfa vitale che scorre nelle lingue sacre del giudaismo e del cristianesimo) di cui è stata ampiamente riconosciuta l’influenza nelle fasi decisive – anche se per noi inaccessibili –

³² Parker 1999: 270-278.

³³ Alcuni ulteriori possibili indizi in tal senso sono stati da me segnalati in Maisano 2002: 35 e n. 6.

della storia del testo biblico.³⁴ Tale vocabolo non si riferisce ora a una 'siepe' (Mt 21,33; Mc 12,1), ora a una 'fratta' (Lc 14,23), ora a un 'muro' (Ef 2,14), ma sempre ai muri, che non sono soltanto la recinzione costruita dal proprietario della vigna, ma anche quelli presso i quali i poveri della parabola lucana giacciono lungo le strade cittadine.

È lecito dunque estendere al lavoro di Girolamo interprete di Isaia quanto è stato osservato a proposito del suo lavoro di revisore e traduttore dei Salmi.³⁵ Nelle scelte lessicali egli non era guidato da particolari conoscenze dell'ebraico, ma dalla sensibilità al ritmo e all'intonazione, accompagnate beninteso da costante attenzione alla chiarezza e all'espressività, da lui perseguite appunto mediante la ricercatezza lessicale. Nell'esempio che abbiamo preso a spunto per la nostra riflessione è interessante notare la sede in cui, per un testo dei più noti e frequentati, come è quello di Matteo, è adottata la singolare lezione *maceria*: si tratta di un grande commentario filologico ed esegetico, relativamente lontano, quindi, dalla tradizione liturgica e omiletica, che avrebbe risentito di una tale innovazione, ma nello stesso tempo animato da esigenze di precisione e di rigore lessicale.

Anche negli ultimi anni di attività, dunque, Girolamo continua a dimostrarsi sperimentatore di modificazioni, capace di valorizzare dettagli e varianti in funzione della incessante mobilità della sua speculazione, a costo di apparire talvolta incoerente nel modo di lavorare.

Quanto all'anonimo traduttore della *Vetus latina* che sta alla base della lezione nota al copista del codice di Beza e a Girolamo, nel caso che abbiamo esaminato – come in quelli rela-

³⁴ Ved. ad es. J. Gribomont, "Les plus anciennes traductions latines", in Fontaine - Pietri: 43-65, in particolare 43-45.

³⁵ Estin 1985: 84ss.

tivi ad altri luoghi delle Scritture, da noi ricordati di riflesso – troviamo una conferma di quello che è emerso dagli studi in merito alla fisionomia delle traduzioni pregeronimiane, spesso definite sommariamente ‘letterali e volgari’,³⁶ ma in realtà attente alla proprietà di linguaggio e all’accuratezza lessicale.³⁷

³⁶ Metzger 1977: 323.

³⁷ Burton 2000: 77-85 e *passim*.

14. GIROLAMO E DANTE: NOTE DI LETTURA AL COMMENTO A ISAIA

Il lavoro di traduzione e annotazione del *Commento a Isaia* di Girolamo, che ho intrapreso tempo fa e di cui ho dato notizia e anticipazioni, mette in luce le molteplici valenze e suggestioni presenti in questa grande opera e offre l'occasione per rilevare connessioni intertestuali e interdisciplinari talvolta inaspettate. Un esempio è costituito dalla possibilità di rileggere sotto nuova luce alcuni passi danteschi.

Nel quinto libro dell'opera, cap. 30 (= p. 567 dell'ed. Gryson) Is 14,15 è commentato con le seguenti parole:

Verumtamen ad infernum detraheris in profundum lacus. Qui per superbiam dixerat: In coelum ascendam, ero similis altissimo, non solum ad infernum, sed ad infernum ultimum detrahetur. Hoc enim significat lacus profunditas, pro quo in euangelio tenebras exteriores legimus, ubi est fletus et stridor dentium.

Il passo, che interpreta le parole di Isaia come un riferimento alla punizione di Lucifero, può essere tradotto nel modo seguente:

Invece sarai precipitato nell'inferno, nel profondo della fossa. Colui che nella sua superbia aveva detto: Salirò al cielo, sarò simile all'Altissimo, non solo nell'inferno, ma nel più profondo dell'inferno sarà trascinato. Questo è il significato della profondità della fossa, per cui leggiamo nel vangelo: Le tenebre esteriori, dove è il pianto e lo stridore dei denti.

Per indicare l'abisso infernale Girolamo riprende dalle traduzioni preesistenti il termine *lacus*, da lui adoperato con le desinenze della seconda declinazione anziché della quarta. L'accezione qui accolta non corrisponde a nessuna di quelle più comuni del latino classico ('lago' o 'cisterna'), ma è quella più specifica di 'cavità', che si collega al greco λάκκος.

Dante Alighieri, che ha in comune con il libro di Isaia più di uno spunto della sua visione oltremondana (è superfluo ricordare, oltre al celebre *incipit*, anche la collocazione di Lucifero nel fondo della voragine infernale), ha presente proprio quest'ultima accezione nelle *Rime* (67,35), nelle *Rime dubbie* (3,5.8; 8,3) e soprattutto in *Inf.* 1,20: *Allor fu la paura un poco queta / che nel lago del cor m'era durata / la notte ch'io passai con tanta pieta*. I commentatori antichi e moderni della *Commedia* tendono a privilegiare il significato più scontato e corrente del latinismo 'lago', richiamando l'immagine della cavità del cuore in cui si trova il sangue. Invece l'uso del vocabolo *lacus* da parte di Girolamo, e l'interpretazione che egli ne dà in questo passo, inducono a supporre che Dante avesse in mente l'accezione cristiana del latinismo, e intendesse alludere perciò al 'profondo del cuore'. Una conferma si trova nella parafrasi che ne dà Benvenuto da Imola nel suo commento (*ad loc.*): *in profundo cordis*.

Al cap. 97 dello stesso quinto libro (p. 622 dell'ed. Gryson), citando Is 19,9 nella rubrica del lemma, Girolamo riporta la sua traduzione del testo profetico nella forma seguente:

Et confundentur qui operantur linum, plectentes et texentes subtilia

Saranno confusi i lavoratori del lino, le cardatrici e i tessitori di stoffe fini

La lezione *plectentes*, preferita dall'editore, in alcuni testimoni manoscritti del commentario è *pectentes* ('quelle che pettinavano [*scil.* il lino]'), che si legge anche nei codici più autorevoli della Vulgata di Isaia ed è a mio avviso da preferire.

Può essere interessante anche in questo caso il richiamo a un luogo dantesco. Nell'*Inferno*, nella similitudine che si legge a 14,79-81 c'è la traccia di una ripresa del verbo usato nella

Vulgata: *Quale del Bulicame esce ruscello / che parton poi tra lor le peccatrici, / tal per la rena giù sen giva quello.* Al v. 80 *peccatrici* è congettura proposta da Guido Mazzoni, con riferimento alle operaie ('pettinatrici') addette all'ultima fase della lavorazione del lino e della canapa dopo la macerazione nelle vasche apposite, riempite dall'acqua sgorgante dal Bullicame. La parola non fu intesa dai primi lettori e copisti della *Commedia*, tanto è vero che tutti i manoscritti e tutti i commentatori antichi concordano nella lezione *peccatrici*, che non dà senso.

Ancora nel quinto libro, cap. 113 (p. 644 dell'ed. Gryson), accingendosi a spiegare Is 21,6-10, Girolamo commenta lo stato d'animo del profeta con queste parole:

Causas reddit superioris formidinis, quare angustia possederit eum sicut parturientem et corruerit audiens, et perterritus sit ac tenebroso errore circumdatus

Spiega le ragioni del timore di cui ha detto sopra, il motivo per il quale l'angoscia si è impadronita di lui come di una partoriente, è sbigottito nel sentire, ha avuto paura ed è stato avvolto dalle tenebre dello sgomento.

Molti manoscritti, e tutti i precedenti editori del commentario, in luogo di *tenebroso errore circumdatus* leggono: *tenebroso horrore circumdatus*.

Per quanto riguarda la lezione *errore*, il richiamo a Dante, *Inf.* 3,31 è inevitabile: *Ed io, ch'avea d'error la testa cinta...* Ma anche il testo dantesco presenta *orror* in molti manoscritti. L'oscillazione *error / orror* nei testimoni del testo dantesco, alla luce del fenomeno parallelo che riscontriamo nei testimoni del commentario di Girolamo, induce a prendere in considerazione l'ipotesi di una contiguità semantica dei due vocaboli, sia nel latino che nell'italiano medioevale, maggiore di quanto non sia rilevabile nell'uso moderno. A riprova di questo si può

citare Ovidio, *Fast.* 2,789: *quantum animis erroris inest!*, dove *error* significa appunto ‘sgomento’, ‘paura’.

15. IL TESTO LATINO DI MATTEO NELL'ESEGESI DI GREGORIO MAGNO

1. L'esistenza di ricerche approfondite sul metodo e gli orientamenti ermeneutici di Gregorio Magno nell'esegesi alla Bibbia ci permette di considerare acquisiti i dati fondamentali e ormai sostanzialmente definita la sua posizione nell'ambito della storia della cultura latina medioevale.¹ Il nostro scopo è ora quello di affrontare un problema specifico, esaminare cioè l'uso e la funzione del testo latino di Matteo negli scritti del pontefice. Sarebbe indubbiamente utile una sintesi preliminare dei risultati raggiunti dalla critica, dalla quale prendere le mosse. Ma in luogo di essa, anche per evitare la ripetizione di concetti noti, ci sembra più utile riportare qui di seguito una enunciazione dello stesso Gregorio, nella quale egli spiega l'essenza della sua tecnica esegetica (*Hom. ev.* 40,1):

Nelle parole della sacra Scrittura dobbiamo, fratelli carissimi, prima attenerci al senso letterale e poi cercare un'interpretazione allegorica di natura spirituale, perché il frutto che possiamo trarre da questa è gustato nella sua dolcezza se ha una salda garanzia di verità che proviene dall'aver colto il senso letterale. Siccome però l'allegoria fa nascere la fede e il senso letterale contiene insegnamenti morali, noi che per grazia di Dio ci rivolgiamo a chi ha già la fede, non crediamo di errare cambiando l'ordine dell'esposizione, affinché voi, già nella fede, possiate ascoltare prima qualcosa sul contenuto allegorico, riservando all'ultima parte del discorso la spiegazione del senso letterale, per voi davvero necessaria, con l'insegnamento mora-

¹ Una rassegna molto utile è in Godding 1990, con aggiornamenti nel periodico *Medioevo latino*, s.v. "Gregorius I papa". Ved. anche Boesch Gajano 2000, voce redatta magistralmente, con particolare attenzione alla fisionomia culturale del santo. Una sintesi sull'argomento che ci interessa da vicino è Cremascoli 2001, con indicazioni bibliografiche ulteriori.

le connesso: sappiamo infatti che spesso si imprimono meglio nella memoria i concetti ascoltati in ultimo.²

È ovvio che, nel momento di verificare tale enunciazione, non dobbiamo perdere di vista la situazione storica in cui le opere di Gregorio videro la luce e il pubblico al quale esse erano rivolte. Non dovremo perciò meravigliarci nel constatare la preponderanza della temperie escatologica di molte interpretazioni, che si muovono – soprattutto nelle omelie sui vangeli, pronunciate a Roma durante l'anno liturgico 590-591 – prevalentemente nel senso di una attualizzazione, assai più che di una storicizzazione, del messaggio biblico. Né dovrà suscitare meraviglia il carattere tutt'altro che speculativo della predicazione di Gregorio, che si contraddistinse invece, in quegli anni così difficili della storia politica e civile dell'Occidente cristiano, per una costante attenzione alle esigenze e alle aspettative dei destinatari.

Potrà essere opportuna a questo punto un'esemplificazione preliminare del metodo di operare da parte di Gregorio quale commentatore. La pagina che segue, tratta da quella grande 'officina aperta' di esegesi dell'intera Scrittura che sono i *Moralia in Iob* (27,79), è in grado di dire più di qualunque moderno contributo critico:

Eliu dunque dice bene: *Perciò gli uomini lo temeranno e tutti quelli che si ritengono sapienti non oseranno contemplarlo* [Gb 37,24]. Quelli che credono di essere sapienti non possono contemplare la sapienza di Dio, poiché sono tanto più lontani dalla sua luce in quanto non sono umili in sé stessi. Mentre nella loro mente cresce il gonfiore della superbia, esso chiude lo sguardo della contemplazione; e nella misura in cui essi ritengono di essere più

² Cremascoli 1994: 563.

luminosi degli altri, si privano della luce della verità. Orbene, se desideriamo essere davvero sapienti e contemplare la Sapienza stessa, riconosciamo umilmente di essere stolti. Lasciamo da parte la sapienza dannosa e impariamo la lodevole stoltezza. Ecco perché sta scritto: *Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti* [1 Cor 1,27]. E ancora è detto: *Se qualcuno tra voi si crede sapiente in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente* [1 Cor 3,18]. Il Vangelo racconta che Zaccheo, non riuscendo a vedere nulla a causa della folla, salì su una pianta di sicomoro per poter vedere il Signore che doveva passare. Si chiama sicomoro il fico selvatico. E così Zaccheo, piccolo di statura, salì sul sicomoro e vide il Signore, perché quelli che umilmente scelgono di essere stolti nel mondo diventano capaci di contemplare con acutezza la sapienza di Dio. La folla impedisce alla nostra piccolezza di vedere il Signore, nel senso che il tumulto degli affari secolari grava sulla debolezza della mente umana impedendole di scorgere la luce della verità. Ma saliamo saggiamente sul sicomoro, se provvediamo a coltivare la stoltezza che da Dio ci viene inculcata. Che c'è infatti di più stolto in questo mondo che non richiedere ciò che si è perduto e lasciare che ci portino via ciò che possediamo, non ricambiare le offese ricevute, anzi sopportare con pazienza le altre che si aggiungono? È come se il Signore ci ordinasse di salire sul sicomoro, quando dice: *A chi prende del tuo, non richiederlo* [Lc 6,30]. E ancora: *Se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra* [Mt 5,39] Dal sicomoro si scorge il Signore che passa, poiché grazie a questa sapiente stoltezza, anche se non lo si vede ancora perfettamente così come egli è, tuttavia, grazie alla luce della contemplazione, si può vedere la sapienza di Dio come di passaggio. Questa sapienza, secondo le parole di Eliu, non possono vederla quelli che credono di essere sapienti, perché, presi dalla

confusione orgogliosa dei loro pensieri, non hanno ancora trovato la pianta di sicomoro da cui si vede il Signore.³

Alla luce di quanto abbiamo osservato, possiamo ora formulare alcune domande per accostarci al tema che ci siamo proposti. Nell'insieme di citazioni e richiami biblici che si susseguono e si chiarificano a vicenda, nella trama solida e fitta dei simboli, nell'attenzione riservata al dettato scritturale, che caratterizza ogni pagina del santo pontefice, quale posto occupano i vangeli, e in particolare il primo, per tradizione il più commentato dai Padri? Quale atteggiamento è possibile individuare, da parte del commentatore, nei confronti della Vulgata e delle altre traduzioni latine ancora in uso al tempo suo? È possibile riconoscere, al di là del prevalente interesse esegetico e omiletico, i segni di una sensibilità di Gregorio al rivestimento linguistico del testo sacro? Il nostro intento, in una parola, è quello di capire se e in che modo Gregorio lavorava *sul* testo, oltre che *col* testo.

2. Per quanto concerne il ruolo del vangelo di Matteo nell'opera di Gregorio, è utile osservarne la presenza sia nel *corpus* omiletico del santo, sia nell'apparato di richiami scritturali che corredano tutta quanta la sua produzione. Undici delle quaranta omelie sui vangeli che ci sono pervenute sono dedicate a pericopi tratte dal primo vangelo: questo dato, messo a confronto con quelli relativi agli altri vangeli (due omelie dedicate a Marco, diciassette a Luca, dieci a Giovanni), indica che il ruolo del vangelo secondo Matteo nell'ambito degli argomenti scelti da Gregorio per le sue prediche non è preponderante come nell'opera di altri Padri. Le proporzioni sono sbilanciate piuttosto a favore del terzo vangelo, che appare mag-

³ Siniscalco 1997, 3: 617.

giormente frequentato, senza dubbio per la caratterizzazione morale e penitenziale che lo contraddistingue. La stessa tendenza si rileva per quanto riguarda la presenza quantitativa nel *corpus* omiletico di singoli riecheggiamenti e citazioni da Matteo rispetto a Luca.

Le proporzioni cambiano quando si estende l'esame alle altre opere di Gregorio. Nei *Moralia in Iob* il ricorso al primo vangelo è predominante: nel dialogo tra Vecchio e Nuovo Testamento, che Gregorio mantiene costantemente vivo, Matteo ha il ruolo di interlocutore primario. Al patrimonio di motivi – non solo dottrinali, ma spesso anche letterari – disponibili in esso l'autore attinge con grande frequenza, anzi con sistematica regolarità. Una tendenza simile, quantificabile in una proporzione tendente a giungere al 46% del totale delle citazioni evangeliche, si rileva anche nell'esposizione sui primi versetti del Cantico dei cantici, nelle omelie sul profeta Ezechiele, nelle lettere e nei *Dialoghi*.

Nessuna sezione del vangelo di Matteo è lasciata da parte nell'inarrestabile meccanismo di illuminazioni reciproche e rinvii interni che abbiamo visto contraddistinguere la prosa del santo pontefice, a cominciare dalla nuda sequenza di nomi che costituisce l'iniziale genealogia e che è definita (*Mor.* 33,17) il filo al quale è attaccato l'amo (Gesù) che cattura il Leviatano (Satana). Perfino la duplice ricorrenza del nome di Ieconia, al termine della seconda generazione e all'inizio della terza (*Mt* 1,11s.), è uno spunto fecondo per la meditazione di Gregorio (*Mor.* 28,19). Ieconia è testata d'angolo, pietra angolare posta allo snodo di due generazioni e calcolato nel novero di entrambe. Con lui si compie la deportazione: egli dunque è tipo del Cristo, nato in Giudea e recatosi in 'Babilonia' a raccogliere i pagani, componendo nella sua persona, con l'arte della carità, l'edificio della fede, che prima era lacerato dal male della discordia.

Il racconto della Natività (Mt 2,1-12), argomento dell'omelia 10, è l'occasione per una laboriosa tessitura di simboli, sostenuta da richiami veterotestamentari e conclusa, come quella appena ricordata e come tante altre simili, da un esito anagogico: l'annuncio è dato ai pastori da un angelo e ai magi da una stella, perché questi erano pagani, quelli giudei; la stella va verso il bambino, non il bambino verso la stella, il che ci insegna che non sono le stelle a determinare il destino degli uomini; i doni dell'oro, dell'incenso e della mirra simboleggiano rispettivamente la sapienza (Pr 21,20), la preghiera (Sal 140,2), la mortificazione della carne (Ct 5,5); l' 'altra via' percorsa dai magi al ritorno significa la nostra penitenza per raggiungere il cielo.

Il racconto delle tentazioni di Gesù (Mt 4,1-11) è l'argomento dell'omelia 16. Gesù vince le nostre tentazioni sperimentando le proprie, poiché è venuto a vincere la nostra morte per mezzo della sua. Gola, vanagloria e orgoglio sono le colpe di Adamo, che Gesù vince citando le Scritture: l'esempio che egli ci dà è quello di usare l'arma della verità anziché quella della vendetta.⁴

Dal discorso della montagna Gregorio attinge numerosi spunti esegetici, e sono notevoli i casi di polivalenza simbolica di alcuni tra questi. È il caso di Mt 5,6 ("Beati gli affamati e assetati di giustizia"), che nei soli *Moralia in Iob* è uno spunto interpretato in tre modi diversi, in obbedienza alle esigenze dei rispettivi contesti: a 6,5 i destinatari della beatitudine sono i-

⁴ È interessante notare a *Hom.* 16,5 il computo dei 36 giorni di digiuno che, secondo Gregorio, costituiscono la quaresima e perciò rappresentano, rispetto ai 365 dell'anno, l'offerta della decima da parte dei cristiani a Dio. Lo stesso motivo è sviluppato in Cassiano, *Coll.*, 21,24; Doroteo di Gaza, *Doctr.*, 15,1; Romano il Melodo, 51,23 M.-Tr. (= 1 Gr. de M.): ved., in questo stesso volume, il contributo che segue.

identificati con i pagani, affamati della fede; a 30,55 sono identificati con i santi, che nella loro dimora terrena hanno fame e sete della patria celeste; a 31,100 sono identificati con l'intera comunità dei credenti, per i quali è Dio stesso l'oggetto della loro sete, come è dimostrato - osserva Gregorio - dal successivo v. 8 dello stesso capitolo di Matteo. Anche il *Pater* offre spunti polisemici: Mt 6,10 ("sia fatta la tua volontà come in cielo, così in terra") è letto prima (*Mor.* 15,37) come riferimento ai giusti e ai peccatori sulla scorta di Sal 18,2 e di Gn 3,19, poi (27,65) come allusione alle potenze angeliche e all'umana debolezza sulla base di Gb 37,18.

Il repertorio di simboli offerto da Matteo all'interpretazione anagogica di Gregorio si arricchisce progressivamente in corrispondenza dei capitoli centrali del primo vangelo: le volpi e gli uccelli di Mt 8,20 che, a differenza del Figlio dell'uomo, hanno una casa, sono interpretati come i demoni ingannatori e superbi che trovano dimora nei cuori umani, cioè nei pensieri superbi, mentre nella mente orgogliosa degli uomini l'umiltà del Cristo non trova riposo (*Mor.* 19,2); la casa alla quale il paralitico è invitato a tornare dopo la guarigione in Mt 9,6 è intesa come l'abitazione del cuore, perché è giusto che il peccatore dopo il perdono rientri nella propria anima per non perderla di nuovo (*Mor.* 8,34); il comportamento di Gesù a Mt 9,27s., dove ode le voci dei due ciechi passando ma ridona loro la vista quando è fermo dentro la casa, è interpretato da Gregorio come il segno che il Cristo mostra la sua divinità a noi ciechi di passaggio, venendo a noi nella carne, mentre la sua divinità è stabile per sempre (*Mor.* 5,63).

Più volte Gregorio ritorna sul tema del Battista. A proposito della testimonianza di Gesù su di lui (Mt 11,2-10), in *Hom.* 6,1-5 il santo spiega che Giovanni chiede se è Gesù l'atteso non perché dubiti, ma per sapere se questi affronterà, come lui, la morte (infatti lo "scandalo" di cui Gesù parla a Mt 11,6 allude alla morte del Cristo); spiega inoltre che il Precursore è defini-

to “più che profeta” perché, additando Gesù agnello, si dimostrò in grado di rivelare anche eventi già realizzati. Quest’ultimo punto è toccato anche in *Hom.* 3,3, dove Gregorio affronta l’apparente contraddizione tra le parole di Gesù a Mt 11,9 (“Un profeta? Sì, vi dico, anche più di un profeta”) e Gv 1,21 (“Sei tu il profeta?”. Rispose: “No”). Sapendo di essere più che profeta, argomenta Gregorio, il Battista non si presentò come un profeta, poiché è compito del profeta predire eventi futuri, non di mostrarli nel loro compiersi, come invece fece Giovanni allorché additò colui del quale aveva parlato. Un’altra apparente contraddizione è risolta con un procedimento sperimentato, cioè mediante il ricorso a un altro passo della Scrittura: a Mt 11,14, osserva Gregorio (*Hom.* 7,1), e anche a Mt 17,12, Giovanni è identificato da Gesù con Elia, mentre a Gv 1,21 Giovanni stesso dice di non essere Elia; infatti egli era Elia nello spirito, non nella persona, come è detto a Lc 1,17 (“Gli camminerà innanzi con lo spirito e la forza di Elia”).

Un’altra delle possibili *cruces interpretum*, consistente nel riferimento alla madre e ai fratelli di Gesù a Mt 12,46-50, è affrontata da Gregorio (*Hom.* 3,1s.) secondo la stessa impostazione che abbiamo già rilevato come caratterizzante il suo approccio ermeneutico: egli osserva che Gesù con la sua risposta mostra di voler accogliere i pagani ben disposti e di non poter riconoscere i giudei, dalla stirpe dei quali proveniva. “Per questo si afferma che la madre sua, quando sembrava non essere riconosciuta, stava fuori: la sinagoga, infatti, non è riconosciuta dal suo stesso fondatore perché, vincolata all’osservanza della legge, aveva smarrito la capacità di comprenderne lo spirito ed era come rimasta al di fuori”. Si diventa ‘fratelli’ di Gesù con la fede e la sequela, ricorda Gregorio citando Mt 28,10, e si diventa ‘madre’ di lui annunciandolo.

Anche nell’esegesi dedicata *ex professo* alle parabole si trovano tracce dell’attenzione riservata da Gregorio alla polise-

nia, che abbiamo già incontrato dopo un confronto sinottico tra luoghi diversi. L'omelia 11 sui vangeli, dedicata alle parabole del Regno (Mt 13,44-52), dopo aver stabilito che l'acquisto del campo raffigura l'esercizio dell'asceti, mentre il mare rappresenta il tempo presente e la riva l'ultimo termine della vita, individua nella rete da pesca una duplice simbologia, sia della Chiesa che della fede; infine (*Hom.* 11,5) propone una simbologia addirittura triplice per interpretare il riferimento alle "cose antiche e nuove" di cui parla Mt 13,52: l'Antico e il Nuovo Testamento, la punizione e il Regno di Dio, la predica sulle pene e le ricompense.

3. I passi specificamente esegetici di Gregorio, come abbiamo visto, non dedicano alla critica del testo un'attenzione primaria. Il commentatore in apparenza non sembra particolarmente preoccupato dai problemi di trasmissione dei testi, di resa nelle traduzioni, di scelta tra le varianti e i testimoni. Ma un atteggiamento diverso è rivelato da due enunciazioni, contenute nella prefazione alle omelie sui vangeli. Negli ultimi due capoversi della dedicatoria al vescovo Secondino di Taormina, e dunque in una posizione di assoluto rilievo, si legge:

Tu, inoltre, fratello mio, sempre intento alle Sacre Letture, se troverai il citato passo del Vangelo presentato in termini non chiari o le stesse omelie non disposte nell'ordine di cui ti ho fatto cenno, tieni presente che esse non hanno avuto da me gli ultimi ritocchi e correggile in base a quelle che hai avuto da chi era stato da me incaricato. Ti prego con insistenza di non lasciar nulla privo delle correzioni che sono necessarie. Queste omelie, nell'edizione definitiva, si trovano nello scrigno della nostra santa Chiesa, nel quale chiunque si trova lontano da te può trovare il testo esatto per quei passi in cui è necessario stabilire correzioni e ritocchi.

Da tali parole si comprende l'importanza che Gregorio annette alla prassi della collazione, all'esercizio della *diorthosis*, al ricorso a un vero e proprio *authenticum*, o 'esemplare di riferimento'.

Numerosi indizi di attenzione da parte di Gregorio nei confronti della critica testuale sono offerti dalla storia delle sue opere. È nota l'esistenza di un manoscritto della *Regula pastoralis* coevo all'autore, il codice 504 di Troyes, che è portatore di correzioni passate in parte, e in diverse fasi, nelle numerose copie successive: alcuni studi hanno dimostrato che si tratta della copia posseduta dall'autore, da lui corretta a più riprese e assunta in seguito quale esemplare di riferimento.⁵ Lo stesso fenomeno dovrà determinare le fasi iniziali della tradizione delle omelie sui vangeli. Quanto all'esposizione sui primi otto versetti del Cantico dei cantici, è giunta fino a noi una lettera (*MGH, Ep.*, II, p. 352) di Gregorio a Giovanni, suddiacono di Ravenna, nella quale egli esprime la sua preoccupazione per le imperfezioni contenute nella redazione scritta effettuata dal defunto Claudio, vescovo della stessa città. Poiché Claudio aveva travisato il senso delle esposizioni di Gregorio, questi chiedeva a Giovanni di recuperare presso i monaci di S. Apollinare in Classe le carte del defunto e inviarle senza indugio a Roma per consentire una revisione da parte dell'autore.⁶

Anche i *Moralia* risentirono delle cure filologiche continue dell'autore lungo tutto l'arco del quindicennio e più (579-595)

⁵ Clément 1985.

⁶ Ved. anche *Ep.* 12,24, indirizzata allo stesso suddiacono Giovanni, nella quale il pontefice, dopo aver espresso il suo dissenso in merito all'uso dei *Moralia* da parte del vescovo Mariniano per una serie di pubbliche letture, segnala il pericolo che lo stesso Mariniano "mendosum codicem habet", un codice contenente, come altri esemplari in circolazione, discrepanze rispetto all'esemplare depositato nello *scrinium* dell'autore.

occupato dalla loro stesura e revisione. Dalla dedicatoria a Leandro vescovo di Siviglia e da alcune lettere dell'epistolario si indovinano diverse fasi compositive e una cura costante per l'integrità e lo stile del suo *Lebenswerk*. Una traccia tuttora riconoscibile dell'effettiva esistenza di copie 'pirata' dell'opera, che tanto preoccupavano l'autore, è data dal codice Paris. Lat. 2342 (sec. XII), il quale tramanda una redazione del testo differente da quella nota.

Questo l'atteggiamento di Gregorio in relazione alla sua stessa opera. Per quanto riguarda invece il suo atteggiamento di fronte alle divergenze fra i testimoni del testo biblico, un indizio utile, anche se implicito, è contenuto in un passo dedicato all'esegesi della parabola della dracma perduta. In *Hom.* 34,6 Gregorio commenta il testo di Lc 15,8, che nella maggior parte dei manoscritti della Vulgata è reso nel modo seguente:

Quae mulier, habens dragmas decem, si perdidit dragmam unam, nonne accendit lucernam et evertit domum et quaerit diligenter donec inveniatur?

Assai scarso è il supporto di testimoni alla lezione corretta *everrit* ("spazza", gr. *σαρπῖ*) in luogo del corrotto *evertit* ("mette sossopra"); ma a Gregorio il problema non sfugge, nonostante il contesto omiletico nel quale egli si trova ad affrontare il passo:

Accesa la lucerna, mette sossopra tutta la casa: così appena la divinità apparve rivestita di carne, tutta la nostra coscienza fu scossa. Questa ricerca affannosa in casa significa infatti il turbamento da cui è presa la coscienza umana quando si rende conto dei suoi peccati. Abbiamo scelto dai codici questa lezione del verbo che significa mettere sottosopra: essa non differisce da quella del vocabolo che significa pulire; se infatti la mente del peccatore non è prima scossa e messa sossopra, non è puri-

ficata dai vizi che le sono abituali. Messa sossopra la casa, si trova la moneta, come la coscienza del peccatore non vede ricostituita in sé l'immagine di Dio se prima non viene scossa e turbata.⁷

È evidente che il pontefice aveva una propria sensibilità critica nei confronti del testo, anzi era pronto a servirsene come ulteriore strumento ermeneutico in funzione delle sue finalità quale commentatore. Dunque il fatto che in altre circostanze Gregorio non si soffermi sempre *ex professo* sul problema filologico che il testo oggetto della sua esegesi presenta non significa che egli ne ignori l'esistenza, ma vuol dire che non rientra nell'economia del discorso che ha in mente.

Raccogliamo qui di seguito una serie di esempi scelti tra quelli che lasciano scorgere la ricchezza e la varietà di materiali attinenti al rivestimento formale del testo di Matteo, alla sua storia e alla sua esegesi, che Gregorio aveva a disposizione e che non di rado sono oggetto della sua attenzione o comunque concorrono alla costituzione del suo discorso.

Il passo di Mt 1,20, nel quale l'arcangelo parla a Giuseppe del figlio appena concepito dalla promessa sposa, dicendo: "quod in ea natum est de Spiritu Sancto est", è citato da Gregorio in *Mor.* 39,36 con la chiosa: "ipsa quoque conceptio natiuitas dicitur". È presente alla speculazione dell'autore il problema dell'accezione particolare di *nascor* in questo passo, usato dai traduttori latini per rendere il γεννηθέν del testo greco: senza dubbio dovevano essere a lui altrettanto presenti le im-

⁷ Cremascoli 1968: 342. Il problema fu toccato da Erasmo da Rotterdam, *Annotationes in Novum Testamentum, ad loc.* (= *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, Ordinis sexti tomus quintus*, ed. P. F. Hovingh, Amsterdam, Elsevier, 2000, 559s.), il quale discusse le varianti alla luce delle interpretazioni simboliche date dai Padri, tra i quali è citato anche Gregorio Magno.

plicazioni teologiche e apologetiche derivanti da tale traduzione e messe in rilievo, ad esempio, da Agostino e Tertulliano.⁸

Altrettanto noto è il successivo Mt 1,25, che Gregorio cita e commenta in *Mor.* 8,89: “et non cognovit eam donec peperit filium suum primogenitum”. Il santo rileva la differenza di accezione tra *donec* e *quousque* (differenza rilevabile anche in Gb 8,21), osservando che l'evangelista in tal modo vuole significare che Giuseppe non toccò Maria neppure nel periodo in cui ignorò che ella era la madre del Creatore. Nelle sue *Annotationes* al Nuovo Testamento Erasmo usa un argomento simile a quello di Gregorio, solo aggiungendo la testimonianza di Gn 8,7. Il *cognovit* di Gregorio in luogo del *cognoscebat* della Vulgata (gr. ἐγίνωσκεν) deriva dalla *Vetus latina*.

Un altro indizio dell'uso occasionale di manoscritti della *Vetus latina* (o del ricorso a un patrimonio mnemonico influenzato in parte da questa) è in *Mor.* 19,6, dove Mt 3,3 è letto nella forma seguente: “Vox clamantis in deserto: parate viam Domino”, mentre i manoscritti della Vulgata concordano nella lezione *Domini* (gr. κυρίου). Il dativo è presente in alcuni testimoni della traduzione latina di Is 40,3, citato dall'evangelista, e da qui penetrato in alcuni testimoni della *Vetus latina* e, forse direttamente, nella memoria del pontefice.

Mt 3,9 (“potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae”) è citato due volte da Gregorio nei *Moralia in Iob* (18,52; 29,56), entrambe le volte nella forma nota a quel gruppo di codici della Vulgata che, secondo gli editori di questa, risalgono all'attività editoriale di Alcuino (*potens est* in luogo di

⁸ Ved., rispettivamente, *Quaest. Hept.* 1,117,1; *De carne Chr.* 20,1s., citati da Erasmo, *Annotationes*, ad loc. Erasmo nella sua traduzione del Nuovo Testamento, pur giustificando la scelta della Vulgata (“Quod enim in ea natum... id est ‘genitum’. Sic enim appellat quod conceptum est in utero et nondum enatum. Natum enim dicitur etiam id quod quocumque modo coepit esse”), preferisce rendere con *conceptum*.

potest); nella seconda ricorrenza la citazione è introdotta dalla particella causale *quia* (reperibile in alcuni testimoni della *Vetus latina*) in luogo del *quoniam* geronimiano. Quest'ultima particella è rigettata anche da Erasmo con argomenti puristici e sostituita dal classico *quod*. Gregorio si sofferma in entrambi i luoghi sul valore di *lapis* come *vox media*, osservando che il vocabolo ha accezione positiva in Gb 28,6, dove indica le anime dei santi e dei forti, e negativa in Mt 3,9, dove indica i cuori dei pagani, che per la loro incredulità erano duri e insensibili.

Mt 3,12 ("permundabit aream suam et congregabit triticum suum in horreum") ritorna nei *Moralia* tre volte in varie forme. Nella prima ricorrenza (17,13) si legge la variante *triticum recondet in horreum*, estranea alla tradizione sia della *Vetus latina* che della Vulgata, ma nota ad Agostino e a Girolamo; nella seconda (27,54) e nella terza ricorrenza (31,9), invece, le lezioni coincidono con quelle della Vulgata, anche se nella forma *triticum in horreum suum* (come ad es. nel ms. Harl. 1775), disapprovata da Erasmo. Anche l'esegesi varia da un luogo all'altro. Nel primo caso Gregorio riconosce un'allusione alla frantumazione dell'orgoglio dei malvagi, come profetizzata da Giobbe (24,24); nel secondo caso il frumento è identificato con gli eletti, sulla scorta di Gb 37,11; nel terzo caso l'aia è vista come il simbolo della Chiesa e il passo di Matteo è messo in relazione con Mt 13,3 (parabola del seminatore) e con Is 32,20, allo scopo di spiegare Gb 39,12.⁹

Vorrei proporre ora anche un esempio, di tipo diverso dai precedenti, che mostra un'attenzione da parte di Gregorio al

⁹ Purtroppo la citata edizione bilingue dei *Moralia* presenta errori di stampa proprio nella parola-chiave del passo (31,9 = 4,244-246 Siniscalco), che rendono in questo caso inutilizzabile tale opera, per altri versi pregevole e benemerita: si legge infatti *auream* nel lemma di Gb 39,12, *aream* nella citazione da Matteo, *arcam* nel commento di Gregorio.

dato linguistico. *Mor.* 2,4s. richiama Mt 5,8 (“Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt”) per porre il problema di come Satana, che non era puro di cuore, abbia potuto vedere Dio in Gb 1,6. Per quanto attiene al quesito proposto, Gregorio osserva che Satana fu visto, ma non vide, ed è interessante notare che, a tale scopo, il commentatore dà valore pregnante al pronome *ipsi*, rilevando che ‘essi’ (e non gli altri) vedranno Iddio.

L’attenzione alla lingua è manifestata anche dalla citazione di Mt 5,27s. (se qualcuno guarda una donna per desiderarla, commette adulterio con lei nel suo cuore), che ricorre quattro volte nei *Moralia* (3,58; 21,5.18; 28,40). Nei primi due casi la citazione si discosta sia dal dettato della *Vetus latina*, sia da quello della Vulgata: 3,58 “ego autem dico vobis quod si quis viderit, etc.”; 21,5 “scriptum est: non adulterabis; ego autem, etc.”. L’una e l’altra volta Gregorio, lasciandosi guidare dalla sua formazione culturale, soddisfa due *desiderata* che, quasi un millennio dopo, Erasmo formulerà nelle sue *Annotationes* al Nuovo Testamento:

Ut dissimulem interim, quod toties iam vertit ‘quia’ pro ‘quod’. Ut demus ‘moechari’ Latinis esse receptum – nam et Catullus ‘moechari’ dixit et Terentius ‘moechum’ – quis unquam Latinus dixit: ‘moechatur illam’? Proinde si ‘moechari’ hoc loco significat adulterium committere, vertendum erat ad hunc modum: ‘qui viderit uxorem’ sive ‘matronam ad concupiscendam eam, iam adulterium cum illa commisit’. Sin ‘moechari’ positum est pro quovis illicito concubitu, quemadmodum aliquoties invenitur, pro *moechatus est* dicendum erat: ‘stupravit eam’ sive, ut Suetonius loquitur, ‘adulteravit eam’.¹⁰

¹⁰ 142,760-768 Siniscalco.

4. È dunque possibile riconoscere, al di là del prevalente interesse esegetico e omiletico, i segni di un'attenzione di Gregorio anche al rivestimento linguistico del testo sacro. Ciò non può sorprendere, tenuto conto di quanto sappiamo intorno alla formazione culturale dell'autore, avvenuta probabilmente in quella biblioteca che era stata creata da papa Agapito alle pendici del Celio, proprio accanto alla dimora avita di Gregorio. Egli dunque deve essere collocato sulla stessa linea di Girolamo, Agostino e Cassiodoro per quanto concerne l'uso della cultura classica in funzione dello studio della Bibbia.¹¹

Gregorio doveva inoltre possedere un'adeguata conoscenza della lingua greca, nonostante le sue affermazioni contrarie, contenute nell'epistolario, e in particolare in una lettera a Eusebio vescovo di Tessalonica (11,55: "Non conosco il greco e non ho mai scritto nulla in questa lingua"). Tali affermazioni, infatti, hanno soltanto valore polemico, essendo finalizzate alla sconfessione di alcuni testi eterodossi a lui attribuiti. Sono invece probanti gli otto anni trascorsi a Costantinopoli con la funzione di apocrisiario pontificio, i continui contatti con esponenti degli ambienti ecclesiastici e politici bizantini, il ricorso alla traduzione dei Settanta per chiarire alcuni passi dubbi della Vulgata, la padronanza del lessico greco in occasione di alcune spiegazioni etimologiche.¹²

La sua base di lavoro, sulla quale esercitare il proprio impegno esegetico e culturale, è ovviamente la Vulgata, che egli chiama *nova translatio*. Nel caso del testo del libro di Giobbe ta-

¹¹ Ved. in tal senso Boesch Gajano 2001.

¹² Ved. ad es. *Hom.* 17,15 (πλατεῖα / *platea*, anche in *Mor.* 32,46); 20,13 (ἔλαιον / *ἔλεον*). Prove della conoscenza della lingua greca da parte di Gregorio, ricavabili dal suo epistolario, sono passate in rassegna in Boesch Gajano 2001. Ved. inoltre Cracco Ruggini 1986 (spec. n. 32, con riferimenti puntuali alle fonti). Ulteriori indicazioni in Godding 1990: 204.

le scelte è espressa nella dedicatoria a Leandro ed è talvolta richiamata a proposito di luoghi discussi.¹³ Non mancano tuttavia scelte diverse, spesso improntate a un processo di più o meno estesa contaminazione. In alcuni casi si tratta di varianti altrimenti ignote, e quindi frutto probabilmente di un intervento mnemonico dell'autore; altre volte risulta adoperato un tipo di testo diverso da quello della Vulgata, e cioè l'una o l'altra delle numerose traduzioni pregeronimiane convenzionalmente designate col nome collettivo di *Vetus latina*.¹⁴

Dopo il sondaggio che abbiamo effettuato crediamo di poter concludere che Gregorio, anche se in modo meno esplicito e sistematico di altri esegeti, non manca di includere a pieno titolo il testo biblico da lui utilizzato entro il circolo sul quale si fonda la sua opera, che muove dalla capacità interpretativa verso l'elevazione morale, e da questa di nuovo verso l'approfondimento esegetico, passando, ogni volta che l'economia complessiva del discorso lo richieda, attraverso il dato testuale inteso quale elemento non accessorio del discorso stesso, ma anzi costitutivo della dialettica che l'autore instaura tra esposizione orale e redazione scritta.

¹³ Sul testo di Giobbe usato da Gregorio nei *Moralia* ved. Gribomont 1986; Siniscalco 1992: 74-76.

¹⁴ Talvolta nelle omelie sui vangeli il pontefice sembra presentare una propria traduzione *ex novo*: ved. ad es. 1 Cor 14,22 in *Hom.* 10,1; Pr 21,20 in *Hom.* 10,6.

16. SPUNTI DI ESEGESI BIBLICA TRA ROMANO IL MELODO E GREGORIO MAGNO

È noto che Gregorio Magno, negli anni precedenti la sua ascesa al soglio pontificio nell'anno 590, fu per un lungo periodo (579-585) nunzio apostolico a Costantinopoli, inviato dal pontefice Pelagio II presso l'imperatore Maurizio.¹ Gregorio non ha lasciato molte testimonianze dell'esperienza costantinopolitana da lui vissuta come occasione di arricchimento formativo: ebbe anzi occasione di dichiarare – peraltro, in un contesto polemico – la propria estraneità alla lingua greca. Tuttavia una serie di indizi sparsi nella sua opera, e la sua stessa attività come apocrisiario in quella che era la città più raffinata e vivace del tempo, presuppongono una innegabile conoscenza sia della lingua greca, sia della tradizione culturale bizantina.² Perciò una ricerca approfondita delle fonti utilizzate da Gregorio nella sua opera di esegeta delle Scritture, se eseguita attraverso un confronto sistematico anche con la tradizione patristica greca, potrà fornire, io credo, risultati interessanti.

In attesa di compiere un'indagine metodica soprattutto sull'*opus magnum* di Gregorio, cioè i *Moralia in Iob*, che furono concepiti e scritti proprio durante il soggiorno costantinopolitano,³ mi soffermerò in questa sede soltanto sui risultati emersi da un sondaggio effettuato sui contatti di Romano il Melodo in occasione della preparazione dell'edizione italiana di questo autore.⁴

¹ Ved. Boesch Gajano 2000.

² Ved. in questo volume il contributo precedente, § 4.

³ Ved. la testimonianza dello stesso autore, contenuta nell'epistola dedicata a Leandro (§§ 1-2).

⁴ Maisano 2002.

Romano fu attivo a Costantinopoli alcuni decenni prima del soggiorno di Gregorio nella capitale dell'impero, ma la diffusione e l'esecuzione pubblica delle sue opere conobbero proprio nella seconda metà del sesto secolo la loro maggiore fioritura. Per un apocrisario pontificio, frequentatore delle cerimonie solenni negli edifici di culto della capitale, sarebbe stato difficile non entrare in contatto con una delle espressioni più caratteristiche della liturgia di quel tempo. Viene anzi spontaneo chiedersi se l'esperienza del contacio nell'ufficiatura della Chiesa greca non abbia avuto un influsso nella successiva affermazione del canto 'gregoriano' nella Chiesa latina.

I dati qui di seguito esposti non hanno la pretesa di essere letti come prove di un debito diretto di Gregorio nei confronti di Romano, ma vengono proposti quali indizi del possibile incontro sul terreno di una tradizione comune: indizi che attendono di essere verificati e precisati – o, viceversa, circoscritti ed eventualmente smentiti – dopo un approfondimento sistematico della ricerca, da estendere al più ampio patrimonio culturale della patristica greca.

Le citazioni bibliche nei contaci di Romano sono molto numerose, ma soltanto alcune di esse sono oggetto di esegesi.⁵ Nella maggior parte dei casi si tratta di spunti noti alla tradizione ermeneutica dei Padri.⁶ Ma il ritrovamento degli stessi spunti in un autore come Gregorio, che, come abbiamo accennato, non si distingueva per una specifica adesione alla patristica di lingua greca, non può non richiamare la nostra attenzione.

Nell'omelia 29 sui vangeli, pronunciata nella basilica di san Pietro il giorno dell'Ascensione dell'anno 591 a commento

⁵ Sulla finalità prevalentemente letteraria di gran parte degli echi biblici in Romano ved. Maisano 2004 (n° 17 della presente silloge).

⁶ Ved. i riferimenti contenuti nelle annotazioni in Maisano 2002.

della pericope di Mc 16,14-20, Gregorio si sofferma (§§ 5-6) sulle due note ascensioni veterotestamentarie (quella di Enoch e quella di Elia), ampiamente frequentate dalla speculazione dei Padri. Il pontefice, nel rispetto della tradizione, mette a confronto i due eventi con l'ascensione del Cristo, rilevando l'incomparabile singolarità di questa. Il suo argomentare è sostenuto da vari elementi, due dei quali richiamano la nostra attenzione (§ 6):⁷

Sic autem Joseph a fratribus uenditus, uenditionem Redemptoris nostri figurauit: sic Enoch translatus, atque ad coelum aëreum Elias subleuatus, ascensionem dominicam figurauit. [...] Vnde et ipse ordo in eorum quoque utrorumque subleuatione per quaedam incrementa distinguitur. Nam Enoch translatus, Elias uero ad coelum subuectus esse memoratur: ut ueniret postmodum qui nec translatus, nec subuectus, coelum aethereum sua uirtute penetraret.

Il richiamo all'episodio di Giuseppe venduto dai fratelli nel luogo di Gregorio appare come una giustapposizione rispetto al contesto in cui è inserito, ma è un elemento importante della speculazione esegetica di Romano (ved. 17,19, su cui torneremo alla fine della presente nota, e 43,1,6-7).⁸ E ancora più incisiva è la presenza, nell'opera del Melodo, dell'altro elemento richiamato da Gregorio. Oltre a 45,33,1-2 (un generico riferimento all'ascensione di Elia come prefigurazione di quella del Cristo), si veda 32,14:

⁷ Cito da Cremascoli 1994.

⁸ I rinvii all'opera di Romano sono dati secondo l'ed. Maas - Trypanis, della quale indichiamo, nell'ordine, il numero del contacio, la strofa e, quando richiesto, il verso (o i versi).

Μὴ θαμβῆσθε τὸ λοιπόν, ὦ Γαλιλαῖοι·
 Ἰησοῦς γὰρ ὁ Χριστὸς ὃς ἀνελήφθη
 οὕτως καὶ ἐλεύσεται, ὡς αὐτὸν ἐθεάσασθε
 ἄνω παραγερόμενον·
 σαφῶς γὰρ ἀνελήφθη καὶ οὐχὶ μετετέθη·
 οὐχ ὡς Ἐνώχ τὸ πρῶτον οὕτως ὁ Χριστός·
 Ἐνώχ γὰρ ἐκεῖνος τῶν ἐπιγείων μετέστη,
 οὐκ ἠξιώθη τῶν οὐρανίων,
 ἀλλ' ἐνετέθη σκηναῖς δικαίων·
 Ἡλίας δὲ ὁ πύρινον ἄρμα ἐπικαθήμενος
 ἀνῆλθε καὶ οὐκ ἔφθασε τὸν οὐρανόν, ὡς γέγραπται,
 ἀλλ' ὡς εἰς τὸν οὐρανόν.

Nella riflessione di Gregorio sembrano presenti gli echi di una linea esegetica attenta all'uso dei verbi nelle pericopi veterotestamentarie: una linea non sconosciuta alla patristica orientale (oltre a Romano, ved. ad es. Cirillo di Gerusalemme, *Catech.* 14,25), ma poco diffusa e ancor meno condivisa.

L'omelia 34, pronunciata da Gregorio nella basilica dei santi Giovanni e Paolo il 24 giugno del 591 (terza domenica dopo Pentecoste), è dedicata alle parabole evangeliche della pecora smarrita e della dracma perduta (Lc 15,1-10). In questa omelia Gregorio rivela più che altrove il proprio debito nei confronti dell'esegesi patristica in lingua greca.⁹ Qui notiamo in particolare il passaggio in cui il pontefice identifica le amiche e le vicine della donna che ha ritrovato la dracma:

Quae amicae uel uicinae, nisi illae potestates coelestes sunt, jam superius dictae? Quae tanto supernae Sapientiae juxta sunt, quanto ei per gratiam continuae uisionis appropinquant.

⁹ Petersen 1986.

Anche uno dei contaci di Romano si ispira alla parabola delle dracme (27 M.-Tr. = 45 Gr. de M.), sia pure limitatamente alle prime due strofe. In questo componimento ritroviamo l'eco dello stesso spunto (27,1-2):

Πίστει ζητήσωμεν
 ἡ γυνή καὶ αἱ δραχμαὶ τίνες εἰσί. [...]
 ἡ γυνή ἐστὶ, φησὶν, ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ σοφία τοῦ πλάσαντος,
 ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἡ τοῦ θεοῦ σοφία καὶ δύναμις·
 εἰσὶ δὲ δέκα δραχμαὶ ἀρχαί, ἐξουσίαι,
 αἱ δυνάμεις καὶ οἱ θρόνοι
 καὶ κυριότητες, ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι,
 τὰ Χερουβὶμ ἅμα καὶ τὰ Σεραφίμ.

Ancora dalle omelie sui vangeli è tratto lo spunto seguente (*Hom.* 16,5, dedicata al racconto delle tentazioni di Gesù di Mt 4,1-11 e pronunciata nella basilica di san Giovanni il 4 marzo del 591, prima domenica di Quaresima):

Quamuis de hoc quadragesimae tempore est adhuc aliud quod posse intelligi. A praesenti etenim die usque ad paschalis solemnitatis gaudia sex hebdomadae ueniunt: quorum uidelicet dies quadraginta duo fiunt. Ex quibus dum sex Dominici ab abstinentia subtrahuntur, non plus in abstinentia quam triginta et sex dies remanent. Dum uero per trecentos et sexaginta quinque dies annus ducitur, nos autem per triginta et sex dies affligimur, quasi anni nostri decimas Deo damus.

Questo computo caratterizza la conclusione del contacio di Adamo ed Eva, o del Digiuno (51 M.-Tr. = 1 Gr. de M., str. 23):

Ὁ ἀριθμὸς οὖν ἐν τῇ νηστείᾳ
 δηλούσθω ὁ τῆς δεκατώσεως, φίλοι·
 ἐπτὰ μὲν γὰρ αἱ ἑβδομάδες τῆς νηστείας ὑπάρχουσιν·

αἱ δὲ πέντε ἡμέραι ὑπόψηφοι
 ἐφ' ἐκάστη δείκνυνται ἑβδομάδι νηστεύσιμοι,
 ὡς ὑπάρχειν τριάκοντα πέντε ἄς νηστεύομεν,
 καὶ νυχθήμερον πρὸς τούτοις τὸ τοῦ σαββάτου
 τοῦ σωτηρίου ἔχομεν πάθους
 τριάκοντα ἕξ οὖν ἡμέραι πᾶσαι καὶ ἡμισυ γίνονται,
 δεκάτωσις τοῦ ἔτους,
 δι' ἧς κτώμεθα ζωὴν τὴν αἰώνιον.

Il digiuno quaresimale è interpretato come decima dell'anno già da Cassiano (*Coll.*, 21,24s.), e la vitalità dello spunto nel cristianesimo del sesto secolo è attestata anche da Doroteo di Gaza (*Doctr.*, 15,1). Ma è significativo che sia in Romano che in Gregorio il computo sia seguito immediatamente dalla stessa citazione di Rm 12,1 (Greg., *Hom.* 16,5: *Vnusquisque... hostia uiua fiat*; Rom. Mel., 51,24,1: Σῶτερ τοῦ κόσμου, σὲ προσκυνοῦντες λατρείαν λογικὴν σοι προσφέρομεν ταύτην).

Rivolgendo ora la nostra attenzione al repertorio sterminato – e per certi aspetti ancora sostanzialmente inesplorato – di spunti esegetici, parenetici e catechetici che costituiscono i *Moralia in Iob*, proporremo (seguendo l'ordine di ricorrenza nell'opera) un piccolo gruppo di quelli che possono essere letti come altrettanti esempi di probabili rapporti, diretti o indiretti, intercorrenti tra Romano e Gregorio.¹⁰

Due volte nei *Moralia* (12,9; 29,12) Gregorio si sofferma sulla simbologia riconoscibile nella parabola del Prodigio, citando il vestito e l'anello che il padre dona al figlio pentito. In particolare (12,9: *'Cito proferte stolam primam'*. *Prima quippe stola est uestis innocentiae quam homo bene conditus accepit, sed male a serpente persuasus perdidit*) allude al 'vestito primo' come ri-

¹⁰ L'edizione alla quale faremo riferimento è quella riprodotta in Siniscalco 1992-2001.

chiamo alla condizione iniziale di innocenza di Adamo. Romano dedica alla parabola un intero contacio (49 M.-Tr. = 28 Gr. de M.), nel quale è riservata, soprattutto nelle str. 1-8, una speciale attenzione alla stessa simbologia. Uno specifico punto di contatto si registra a 49,4,4-6:

Δότε συντόμως τὴν στολὴν τὴν πρώτην τῷ τέκνῳ μου,
 ἢν ἡ κολυμβήθρα πᾶσιν ὑφαίνει,
 ἢν κατασκευάζει χάρις ἡ τοῦ πνεύματός μου,
 καὶ σπεύσαντες ἐνδύσατε.

Purtroppo, a causa di scelte riduttive dei rispettivi traduttori italiani (il benemerito e indimenticabile Emilio Gandolfo per Gregorio; io stesso per Romano), la pregnanza derivante dalla definizione di ‘vestito primo’ nel testo greco e in quello latino si perde in un generico ‘vestito migliore’.

A *Mor.* 18,88 è affrontato e trattato con ampiezza il problema della visione di Dio da parte dei personaggi dell’Antico Testamento. Gregorio si domanda in che modo il racconto dei tanti incontri dei patriarchi con Dio possa conciliarsi con l’affermazione contenuta in 1 Gv 1,18: *Deum nemo uidit umquam*. La risposta, secondo Gregorio, si trova leggendo Gb 28,21: *Sapientia... abscondita est ab oculis omnium uiuentium*. La Sapienza, che è Dio, è nascosta agli occhi di ogni vivente, perché quanti si trovano nella carne mortale possono vederlo attraverso immagini limitate, non nella luce illimitata dell’eternità. La stessa problematica è affrontata da Romano nel secondo contacio dell’Epifania (6 M.-Tr. = 17 Gr. de M.), che consiste in una rassegna delle epifanie veterotestamentarie allo scopo di ridimensionare l’esperienza della visione che poterono avere di Dio i patriarchi biblici a confronto con l’esperienza salvifica della visione di Dio nell’incontro col Cristo dopo il battesimo.

Due volte Gregorio (*Mor.* 28,6; 33,5) richiama l’espressione di Gn 3,8, per le quali Adamo “udì la voce del Signore che pas-

seggiava nel giardino alla brezza della sera". Per lui il significato di queste parole è chiaro:

Quid est quod ad auram post meridiem, nisi quod lux feruentior ueritatis abscesserat, et peccatricem animam culpae suae frigora constringebant? (28,6) Unde primus homo post culpam inter arbores paradisi ad auram post meridiem absconsus inuenitur. Quia enim meridianum caritatis calorem perdiderat, iam sub peccati umbra quasi sub frigore aerae torpebat. (33,5)

I presupposti sono gli stessi da cui prende le mosse Romano nel citato secondo contacio dell'Epifania (6,1,2-9):

Τῷ μεμελανωμένῳ καὶ συνεσκοτισμένῳ
φῶς ἀνέτειλεν ἄσβεστον·
οὐκέτι αὐτῷ νύξ, ἀλλὰ πάντα ἡμέρα·
τὸ πρὸς πρωῖ πρωῖ δι' αὐτὸν ἐγεννήθη·
δειλινὸν γὰρ ἐκρύβη, ὡς γέγραπται·
εὔρεν αὐγὴν φωτίζουσαν αὐτὸν ὁ πρὸς ἑσπέραν πεσών·
ἀπηλλάγη τοῦ γνόφου καὶ προέκοπτε πρὸς ὄρθρον
τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα.

La riflessione di Romano e di Gregorio può essere intesa soltanto se si ha presente l'interpretazione dei Settanta (ἤκουσαν τὴν φωνὴν κυρίου τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ τὸ δειλινόν), laddove il testo ebraico parla non del 'crepuscolo' (τὸ δειλινόν) ma del 'vento del giorno', un elemento frequente nelle teofanie. È quindi significativa la convergenza dei due autori, che prescinde dalle obiettive differenze tra il testo greco e la Vulgata.

A *Mor.* 23,5 Gregorio cita la nota frase del sommo sacerdote Caiphaz (Gv 11,50: *Expedit unum mori pro populo, ut non tota*

gens pereat) come un esempio di concetto positivo espresso con malanimo:

Bonum quippe, sed non bene locutus est, quia dum crudelitatem necis appetiit, redemptionis gratiam prophetauit.

Lo stesso procedimento si ritrova in Romano (20,4):

Ταῦτα δὲ κράζοντος τοῦ λαοῦ, ἔφησεν ὁ ἱερεὺς·
 “Οὐ καλῶς εἶπον τὸ πρίν· ‘Συμφέρει
 ἀπολέσθαι τοῦτον μόνον καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος’;”.
 Τίς εἶδεν ἀσπίδα ἀντὶ τοῦ ἰοῦ αὐτῆς
 γλυκὸν μέλι προφέρουσαν;
 Τίς ἐθεάσατο φλόγα δροσίζουσαν;
 Τίς ἀκήκοέ ποτε ψεῦδος ἀληθεῦον ὡς Καϊάφαν;
 Μὴ θέλων προφητεῦει ὅτι ὑπὲρ πάντων
 θνήσκεις, σωτήρ μου,
 ἵνα χορεύῃ ὁ Ἀδάμ.

I casi ora elencati rappresentano, ripeto, gli indizi non di una (pur possibile) influenza diretta dell'opera del Melodo sul nunzio pontificio approdato in oriente pochi decenni dopo la morte del poeta, bensì della circolazione di spunti di esegesi biblica nella città di Costantino durante il sesto secolo: indizi che costituiscono una testimonianza del ruolo svolto dalla capitale dell'impero sull'esercizio ermeneutico da parte di personalità anche di grande levatura individuale, quali furono appunto Romano e Gregorio.

A tale proposito, vorrei concludere questa nota con una osservazione. Se è vero che il periodo di sette anni trascorso a Costantinopoli lasciò nell'opera e nella speculazione di Gregorio una traccia che appare meritevole, come abbiamo intravisto, di un'indagine approfondita, non meno significativa fu l'influenza della capitale sull'opera di Romano.

Nella str. 19 del contacio del Tradimento di Giuda (17 M.-Tr. = 33 Gr. de M.) il Melodo si rivolge idealmente al traditore con le seguenti parole:

Οὕτως δέ, ἄφρον, ἐμέθυες ἀνθαδεία σου καὶ οὐκ ἐνόησας
τὸν ὑπὸ σοῦ γνώμη πωλούμενον,
κἂν τὰ σύμφωνα γνωρίση σοι, τίς ἐστὶν ὁ συμφωνούμενος·
ἔλαβες χρύσινα τριάκοντα·
ψήφισον, ἄθλιε, καὶ νόησον
τίς προφητῶν οὕτω πεπώληται.
Ὁ Ἰωσήφ ἐκεῖνος τοῦ Ἰησοῦ ἦν τύπος,
οὗ τὴν τιμὴν λαμβάνεις.

Non ci soffermeremo sul fatto che nel vangelo (Mt 26,15) le monete sono d'argento e non d'oro, poiché evidentemente all'autore sta a cuore richiamare il parallelo con Gn 37,28, dove si legge che Giuseppe fu pagato con monete d'oro. È invece interessante notare che, a proposito del numero delle monete nell'episodio del patriarca venduto dai fratelli, il testo ebraico e i Settanta sono largamente concordi sulla cifra 'venti'. Ma doveva esistere in area siriana una tradizione alternativa, che riportava la variante 'trenta'.¹¹ Di tale tradizione il Melodo doveva essere a conoscenza all'epoca della prima stesura del contacio. Poiché però alcuni manoscritti di Romano tramandano di questa strofa una redazione diversa, nella quale non c'è più

¹¹ I codici Vat. Gr. 1238 e Hierosol. S. Sep. 2, e alcuni commenti patristici, recano con la lezione 'trenta' il segno di un processo di armonizzazione tipologica con il Nuovo Testamento. Grosdidier de Matons in nota alla sua edizione del contacio ricorda che anche Severiano di Gabala, il quale prima dell'anno 401 fu vescovo di Emesa, la città natale di Romano, effettuando un confronto fra l'episodio di Giuseppe e il tradimento di Giuda, parla di trenta monete come prezzo della vendita di Giuseppe (Aucher 1827: 442).

traccia del confronto tra la vendita di Giuseppe e il tradimento di Giuda, è probabile che la variante redazionale sia testimonianza di un successivo intervento dello stesso autore, dovuto alla constatazione, da parte di Romano, della difficoltà di mantenere il parallelo fra Giuseppe e Gesù in base al numero delle monete. È possibile che l'autore, trasferitosi nel frattempo da Berito a Costantinopoli, trovandosi di fronte a manoscritti concordi sulla cifra 'venti', abbia voluto adattare il suo testo al nuovo pubblico a cui si rivolgeva, tenendo conto del diverso patrimonio culturale nel quale si trovava a operare.

Ciò può costituire, a mio avviso, una testimonianza significativa dell'influsso che l'ambiente costantinopolitano esercitò anche sull'opera di Romano.

17. FUNZIONE LETTERARIA DELLE CITAZIONI BIBLICHE NELLE PREGHIERE DEI CONTACI DI ROMANO IL MELODO

Il contacio, descritto abitualmente come un'omelia in versi eseguita con accompagnamento musicale, è uno dei generi caratteristici della letteratura bizantina insieme al tropario e al canone. Anche se ci troviamo in tutti e tre i casi di fronte ad altrettante espressioni dell'innografia religiosa bizantina, rileviamo che, mentre nel tropario e nel canone la preghiera svolge un ruolo determinante e anzi costituisce l'essenza del componimento, nel contacio prevale l'aspetto catechetico, con la conseguente caratterizzazione in senso narrativo o in senso drammatico – almeno nell'opera di Romano il Melodo, che rappresenta il punto più alto e più significativo nell'evoluzione di questo genere letterario nella prima metà del sesto secolo,¹ e sarà per questo il dato di riferimento del nostro discorso.

Credo perciò che possa essere utile fermare l'attenzione sulle brevi sezioni di testo che molto spesso si trovano nelle strofe conclusive dei contaci di Romano e che, con un esplicito scarto stilistico e tonale rispetto al corpo narrativo o drammatico del componimento, si presentano in forma di preghiera. Prenderemo le mosse da alcuni punti fermi che la critica considera acquisiti, per offrire poi un contributo all'ulteriore approfondimento.

Herbert Hunger, uno dei maggiori studiosi di Romano, il quale ha impresso alla ricerca su questo autore una svolta innovatrice, ha considerato il frequente ricorso alla preghiera nelle strofe finali, così come la predilezione per la forma della supplica e la scelta della prima persona singolare, un indizio dell'impegno del Melodo quale predicatore, che si serve di tali artifici per catturare l'attenzione della comunità e condurla con sé verso la trascendenza e l'edificazione.²

¹ Grosdidier de Matons 1977: 3.

² Hunger 1983.

William Petersen invece, che per i suoi studi sull'uso del *Diatessaron* di Taziano e delle opere di Efrem Siro da parte di Romano rappresenta anch'egli un punto fermo nella storia delle indagini sul Melodo, ha individuato nel ricorso alle preghiere finali uno dei più evidenti paralleli formali tra il genere bizantino del contacio e l'omologa innografia religiosa siriana.³

Successivamente le preghiere inserite da Romano nei suoi contaci sono state oggetto di uno studio specifico da parte di J.H. Barkhuizen, che ha pubblicato numerosi saggi sul nostro autore, proponendo approcci nuovi e originali. Barkhuizen rileva che la preghiera, posta da Romano nella posizione finale (o, più raramente, iniziale) del testo, è per l'autore una componente liturgica, indicante l'epilogo (o il prologo). Lo studioso individua diversi tipi di preghiera, classificabili in base alla dimensione di volta in volta prescelta: (a) soteriologico-eschatologica, come ad esempio nel contacio della Presentazione al Tempio [4 Maas-Trypanis = 14 Grosdidier de Matons], strofa 18;⁴ (b) liturgica, come nel contacio della Tentazione di

³ Petersen 1985: 195-200.

⁴ "Ti supplichiamo, o Santissimo, tu che hai tanto sofferto, che sei vita e riscatto e sorgente di bontà, guarda dal cielo e veglia su tutti noi che in te abbiamo riposto perenne fiducia, libera da ogni angustia e tribolazione la vita nostra, o Signore, e nella fede della verità guida tutti noi per intercessione della immacolata vergine Madre di Dio. Salva il mondo che è tuo e quelli che vivono in esso, e tutti noi risparmia, tu che per noi sei diventato uomo senza mutare la tua natura, unico Amico del genere umano!". Come sempre l'edizione di riferimento, della quale seguiamo il testo e la numerazione, è quella di Maas - Trypanis, l'unica integrale tuttora disponibile. Naturalmente è utilizzato anche il ricco materiale contenuto nelle introduzioni, negli apparati delle varianti e delle fonti e nelle note alle traduzioni dell'altra edizione, rimasta interrotta per la morte dell'autore (Grosdidier de Matons 1964-1981).

Giuseppe [44 M.-Tr. = 6 Gr. de M.], secondo proemio;⁵ (c) etica, come nel contacio della Moltiplicazione dei pani [13 M.-Tr. = 24 Gr. de M.], strofa 22;⁶ (d) sociopolitica, come nel contacio della Natività della Theotokos [35 M.-Tr.], strofa 11.⁷ Alla conclusione della sua analisi il Barkhuizen invita a riconoscere nelle preghiere inserite nei contaci il segno della funzione pastorale che l'autore intende svolgere. Secondo questo studioso la finalità pastorale rimane comunque preminente anche se il destinatario della preghiera (la divinità, l'assemblea, l'anima peccatrice) e la fisionomia della preghiera stessa (invocazione, dossologia, confessione, parenesi) possono mutare.⁸

⁵ “Venite, fratelli, noi tutti che abbiamo compiuto con grande impegno il percorso del digiuno e con amore celebriamo l'inizio della passione del Signore, imitiamo con zelo la purezza del casto Giuseppe. Rifuggendo dalla sterilità del fico, prosciughiamo con la carità il diletto delle passioni, affinché anticipiamo con ardore la resurrezione, così da poter acquistare come unguento prezioso il perdono dall'alto, perché tutto vede l'occhio insonne”.

⁶ “Moltiplica così anche per tutti noi l'abbondanza della tua misericordia, e come allora, o Salvatore, la folla nel deserto saziasti con sapienza e nutristi con potenza, sazia noi tutti di giustizia, fortificandoci con la fede in te, o Signore! Da' nutrimento a tutti noi, misericordioso qual sei, e donaci la tua grazia e la remissione dei peccati per le suppliche della Madre di Dio, poiché l'unico buono e misericordioso sei tu, pane celeste d'immortalità”.

⁷ “Iddio altissimo, creatore dell'universo, tu che con la tua parola hai fatto ogni cosa e con la tua sapienza hai formato l'uomo, dona tu stesso, unico amico del genere umano, la tua pace al tuo popolo, misericordioso qual sei, e proteggi i fedeli sovrani, custodisci il gregge tranquillo al riparo con il pastore, affinché ognuno esclami: ‘La sterile genera la Generatrice di Dio e la nutrice della nostra vita!’”.

⁸ Barkhuizen 1989: 62-77.

Quello che non è stato finora approfondito è il ruolo delle citazioni bibliche nelle preghiere di Romano. Noi sappiamo che il Melodo, così come gli autori di omelie in prosa a lui anteriori o contemporanei, svolge la sua missione di predicatore mediante un contatto stretto e costante con le fonti scritturali, alle quali attinge in funzione dell'ammaestramento che intende impartire. Sappiamo pure che egli, con la sua capacità di simboleggiare concetti, dottrine, principi teologici e morali, è capace, a differenza di altri autori, di mettere ascoltatori e lettori nelle condizioni di intuire il mondo invisibile attraverso il visibile: a somiglianza dei pittori di icone, il poeta bizantino traduce in forma artistica l'esposizione teologica.⁹ Non mi sembra che sia stato invece sottolineato il fatto che molto spesso le citazioni e i riecheggiamenti del testo sacro sono strumenti formali e talvolta veri e propri elementi formulari. A me sembra che si possa affermare che gran parte delle centinaia di luoghi biblici richiamati da Romano entrano a far parte della struttura letteraria del passo che li accoglie e servono all'autore non tanto per dare un sostegno dottrinale al componimento, quanto per arricchire, colorare e variare la creazione poetica.

Proporremo qui di seguito solo alcuni tra i molti esempi che si possono addurre a dimostrazione di ciò, trascegliendoli fra quelli che interessano la composizione delle preghiere finali e che per questo hanno particolare rilevanza e più significativa collocazione.

Il primo esempio è offerto dalla strofa 18 del secondo concacio dell'Epifania [6 M.-Tr. = 17 Gr. de M.]:

“Υμνησα τὴν ἐπιφάνειάν σου, σημεῖον ποιήσόν μοι ἐμφανές·
καθάρισόν με τῶν κρυφίων, τὰ γὰρ ἄδηλά μου διαφθεῖρει με

⁹ Grosdidier de Matons 1977: 155ss.

τραύματα
 πέμψον ἀθεωρήτως τῇ ἀφανεῖ πληγῇ μου τὴν ἀόρατον
 ἔμπλαστρον·
 προσπίπτω σοι, σωτήρ, καθάπερ ἡ αἰμόρρους
 ἀπτόμενος κἀγὼ τοῦ κρασπέδου καὶ λέγων·
 “Ἐὰν μόνον κρατήσω, σωθήσομαι”·
 μὴ ματαιώσης οὖν τὴν πίστιν μου, ὁ τῶν ψυχῶν ἰατρός·
 ἐκκαλύπτων τὸ ἄλγος εὗρω σε εἰς σωτηρίαν
 τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα.

Ho celebrato la tua manifestazione,
 ma tu ora dàmmi un segno manifesto,
 purificami dei miei occulti peccati,
 perché mi distruggono le mie nascoste ferite.
 Manda impercettibilmente sulla mia piaga celata
 l'invisibile medicamento.
 Come l'emorroissa io mi prosterno a te, o Salvatore,
 toccando io pure la frangia e dicendo:
 “Se solo riuscirò a toccarlo, sarò salvo”.
 Non rendere vana la mia fede, o medico delle anime!
 Rivelando il mio tormento, possa io trovare la mia salvezza in te,
 che sei apparso e hai illuminato ogni cosa!

La preghiera contenuta in questa strofa muove da Sal 18,13: παραπτώματα τίς συνήσει; ἐκ τῶν κρυφίων μου καθάρισόν με (“I delitti chi potrà comprenderli? Purificami da quelli nascosti”). Le parole ἐκ τῶν κρυφίων del salmo forniscono all'autore lo spunto per una elaborata variazione sul tema della piaga nascosta, curata in segreto dal sommo Medico: si nota che l'aggancio al testo biblico è soltanto lessicale. Nel testo della strofa si rilevano assonanze, sinonimie (κρυφίων / ἄδηλα / ἀθεωρήτως / ἀφανεῖ / ἀόρατον) e figure etimologiche (ἐπιφάνειαν / ἐμφανές / ἀφανεῖ / φανέντα); ma il fenomeno più interessante è la trasformazione della metafo-

ra della piaga nascosta da elemento formale in spunto di meditazione e momento di inatteso passaggio al motivo dell'emorroissa.

Il secondo esempio è tratto dalla strofa 22 del contacio della Samaritana [9 M.-Tr. = 19 Gr. de M.]:

Συνῆλθε τῆς Σαμαρείας τὸ πλῆθος ἐπὶ τὸν πλάστην
καταλιπόντα τοὺς οἴκους, καὶ ἐδείχθησαν τῇ πίστει
ὥσπερ οἴκοι τοῦ εἰπόντος ἐν γραφαῖς ταῖς θεοπνεύστοις,
ὡς λέγει “ Ἐνοικήσω καὶ ἐμπεριπατήσω”, καθὼς γέγραπται,
“ἐνοικιὸς τοιούτοις καταλιποῦσι πάντα, ἀγρούς, γονεῖς
καὶ φίλτατα,
καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεὸς καὶ σωτὴρ ἐκ παγίδων·
αὐτοὶ δὲ ἔσονταί μοι λαὸς ἡγιασμένος, κατοίκησιν ποιοῦντες
τῇ αἰδίδῃ καὶ ἀχωρίστῳ τριάδι τῇ ἀφθόνως
πηγαζούσῃ
ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν”.

Tutti assieme i Samaritani si recarono dal Creatore
lasciando le proprie case,
e si mostrarono per la loro fede come case
di colui che ha parlato nelle Scritture ispirate da Dio,
dicendo: “Io dimorerò e camminerò”,
secondo quanto è scritto,
“abitando insieme a coloro che hanno lasciato ogni cosa:
i campi, i genitori e quanto avevano di più caro.
Sarò il loro Dio,
li salverò dalle trappole
ed essi saranno il popolo a me consacrato,
perché prenderanno dimora
nell'eterna e indivisibile Trinità,
che generosamente fa sgorgare
letizia e redenzione”.

L'epilogo di questo contacio non ha la forma di una preghiera diretta, ma esprime la risposta di Dio alla fede dei suoi seguaci. Il giuoco di parole οἴκους / οἴκοι non trae spunto dalla fonte evangelica (Gv 4,30), la quale dice semplicemente che i Samaritani ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἦρχοντο πρὸς αὐτόν (“uscirono dalla città e andavano da lui”), ma riprende un luogo comune non ignoto alla tradizione patristica.¹⁰ È significativa invece la strutturazione della seconda parte della strofa, che rappresenta un caso tipico di elaborazione letteraria del materiale scritturistico. Il riferimento è a 2 Cor 6,16 (che a sua volta riprende Lv 26,11s.): “abiterò in mezzo a loro e con loro camminerò e sarò il loro Dio, ed essi saranno il mio popolo”. Romano ha articolato la citazione in tre parti staccate: tra la prima e la seconda parte ha inserito un riecheggiamento da Mt 19,29 (“chiunque avrà lasciato case, o fratelli, o sorelle, o padre, o madre, o figli, o campi per il mio nome, riceverà cento volte tanto e avrà in eredità la vita eterna”), tra la seconda e la terza un'allusione a Sal 140,9 (“custodiscimi dalla trappola che mi hanno teso”).

Un altro esempio (non dissimile nella tecnica ma più lineare e più immediatamente percepibile) dell'utilizzazione formale delle citazioni bibliche quali elementi costitutivi della tessitura letteraria delle preghiere finali è nella strofa 21 del contacio del Ricco e Lazzaro [50 M.-Tr. = 34 Gr. de M.]:

Υἱὲ θεοῦ, σῶσον ἡμᾶς ὡς ὁ μόνος ἀτελεύτητος
 ἀνθρώπου γὰρ αἱ ἡμέραι ὡς ἄνθος χόρτου ἔσονται
 ὡς χλόη πρῶτ' ἀνθήσει,
 τὸ δὲ ἐσπέρας ἀποπεσῆ <καὶ> σκληρυνθῆ καὶ ξηρανθῆ,
 ὅτι πνεῦμα ἦλθεν ἐν ῥίσιν ἡμῶν, καὶ ὡς οὐχ ὑπάρξαντες

¹⁰ Cirillo di Gerusalemme, *Procatech.* 6: τὸ γὰρ ἔνοικον πνεῦμα, λοιπὸν οἶκον θεῖον τὴν διάνοιάν σου ἐργάζεται.

πάλιν γενησόμεθα, ὡς σκιά παρερχόμενοι·
 ἐν τῷ οὖν ἐκλείπειν τὴν ψυχὴν μου ἀπ' ἐμοῦ,
 μὴ ὄντος λυτρουμένου μηδὲ σώζοντος,
 αὐτός με ἐξάρπασον ὡς λυτρωτῆς τῆς ἀπειλῆς τοῦ πυρός
 ἀκατάκριτόν με δείξας μετὰ πάντων τῶν δούλων σου·
 ἐλέησον, κύριε.

Salvaci, Figlio di Dio,
 tu che sei il solo infinito!
 I giorni dell'uomo saranno come il fiore dell'erba,
 come l'erba fiorirà al mattino
 e la sera cadrà appassita e secca,
 poiché un soffio è passato nelle nostre narici
 e noi ridiventeremo come quando non esistevamo,
 svanendo come un'ombra.
 Quando la mia anima andrà via da me
 e non ci sarà nessuno a riscattarmi e a salvarmi,
 tu che sei il Redentore
 strappami dalla minaccia del fuoco
 e fa' di me un innocente
 insieme a tutti i tuoi servi.
 Abbi pietà, o Signore!

Qui l'autore utilizza in sequenza Sal 102,15; Sal 89,5s.; Sap 2,2; Sal 101,12 per formulare il concetto della brevità della vita e metterlo in relazione con quello della misericordia divina: l'elaborazione serve a collegare le due idee nell'epilogo di questo testo dedicato a una pericope biblica contenente un messaggio fondamentalmente diverso. L'elemento unificante è dato, come sempre, dal ritornello, che non a caso proviene dal testo della stessa pericope (Lc 16,24).

Trarrò il quarto esempio da uno dei contaci più celebri di Romano, comunemente intitolato: "Maria presso la croce" [19

M.-Tr. = 35 Gr. de M.], ma più appropriatamente intitolato nella rubricatura dei codici: “Il lamento della Theotokos”, poiché lo svolgimento del dialogo tra la Vergine e il Cristo non è situato ai piedi della croce ma lungo il cammino verso il Calvario. L'intero componimento è strutturato come un unico lungo dibattito tra Madre e Figlio: il dialogo, paragonabile all'*agòn* della tragedia antica, occupa sedici strofe su diciassette; nove di queste sono ascritte a Gesù, sette alla Vergine. I due personaggi intervengono un numero uguale di volte e Gesù è l'ultimo a parlare.¹¹ Fa eccezione l'ultima strofa, l'unica in cui l'autore prende la parola direttamente, non per rivolgere suppliche o confessare peccati in nome proprio o della comunità come tante altre volte, ma per comporre un vero e proprio inno a sé stante.¹²

Υιὲ τῆς παρθένου, θεὲ τῆς παρθένου
καὶ τοῦ κόσμου ποιητά, σὸν τὸ πάθος, σὸν τὸ βάθος τῆς
σοφίας
σὺ ἐπίστασαι ὃ ἦς καὶ ὃ ἐγένου·
σὺ παθεῖν θελήσας κατηξίωσας ἐλθεῖν ἀνθρώπους σῶσαι·
σὺ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν ἦρας ὡς ἀμνός,
σὺ ταύτας νεκρώσας τῇ σφαγῇ σου, ὁ σωτήρ, ἔσωσας
πάντας·
σὺ εἶ ἐν τῷ πάσχειν καὶ ἐν τῷ μὴ πάσχειν·
σὺ εἶ θνήσκων, σώζων· σὺ παρέσχες τῇ σεμνῇ
παρρησιάν κράζεις σοι·
“Ὁ υἱὸς καὶ θεὸς μου”.

Figlio della Vergine,
Dio della Vergine e Creatore dell'universo,

¹¹ Grosdidier de Matons 1967: 143ss.

¹² Catafygiotu Topping 1977: 23.

tua è la passione,
 tua è la profondità della sapienza!
 Tu sai ciò che eri e ciò che sei diventato,
 tu hai accettato di soffrire,
 degnandoti di venire a salvare gli uomini:
 sei tu l'agnello
 che ha preso su di sé i peccati nostri,
 li hai messi a morte col tuo sacrificio
 e hai salvato noi tutti.
 Nella sofferenza e nell'invulnerabilità
 tu sei sempre lo stesso,
 sei sempre tu mentre muori e mentre salvi.
 Sei stato tu a dare alla veneranda
 il coraggio di gridare a te:
 "O figlio e Dio mio!"

Si rileva in questa strofa il ricorso a una serie riconoscibile di artifici retorici, grazie ai quali l'autore ha effettuato la trasformazione dell'epilogo da preghiera in confessione di fede e inno di lode: antitesi (υιέ / θεέ, παθεῖν / σωσαι, πάσχειν / μὴ πάσχειν, θνήσκων / σώζων), allitterazioni (suoni *p*, *a*, *s*), anafora (σόν... σόν, σύ x 7), magniloquenza. In tale prospettiva anche le citazioni scritturali (Rm 11,33; Gv 1,29; 19,26) rientrano, con una propria funzione, nella serie di espedienti formali messi in atto dal poeta.

L'ultimo esempio è tratto dalla strofa 13 del contacio di Ognissanti (59 M.-Tr.), ultimo dei testi considerati autentici dagli editori Maas e Trypanis:

Ὑπομείναντες ὄντως ὑπέμειναν καὶ νομίμως ἀθλήσαντες
 ἦθλησαν·
 τὸν ἀγῶνα καλῶς ἠγωνίσαντο καὶ τὸν δρόμον εἰς τέλος
 ἐτέλεσαν·

τὴν πίστιν ἄμωμον ἐτήρησαν, ἀντὶ πάντων δὲ τούτων τῶν
 ἀλγεινῶν
 παρὰ σοῦ τοὺς στεφάνους ἐκδέχονται·
 ταῖς εὐχαῖς αὐτῶν ἴλεως γενοῦ ἡμῖν,
 πολυέλεε.

Con vera sopportazione essi hanno sopportato
 e rettamente lottando hanno lottato,
 hanno ben gareggiato nella gara
 e hanno compiuto la corsa fino alla fine;
 hanno custodito intatta la fede
 e in cambio di tutte queste sofferenze
 da te ricevono la corona.
 Per le loro preghiere sii a noi propizio,
 o infinitamente Misericordioso.

La strofa nel suo insieme si presenta come una vera e propria rielaborazione letteraria (variata e arricchita con l'ulteriore citazione da Gc 1,12) di 2 Tim 4,6-8, passo tra i più alti del Nuovo Testamento e adeguata espressione del senso non soltanto cristiano del *martyrion*:¹³

Ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν· τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα· λοιπὸν ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής, οὐ μόνον δὲ ἐμοί, ἀλλὰ καὶ πᾶσιν τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ.

Io infatti oramai sto per essere sacrificato e il momento del mio congedo è giunto: ho combattuto il buon combattimento, ho completata la corsa, ho mantenuto l'impegno. Da ora in poi è ri-

¹³ Ved. sopra, in questo volume, il contributo n° 12.

servata per me la meritata corona, che mi consegnerà il Signore in quel giorno, arbitro giusto, e non soltanto a me, ma anche a tutti coloro che con amore avranno atteso la sua manifestazione.

Romano riecheggia in più luoghi questo passo neotestamentario,¹⁴ ma solo alla conclusione del contacio di Ognissanti ne offre una ripresa così puntuale ed elaborata. Tale ripresa ci fa capire con visiva e acustica immediatezza che al Melodo non sfuggiva la valenza, letteraria oltre che religiosa, del testo paolino, e che egli era quanto mai consapevole dell'importanza e dell'efficacia dello strumento espressivo utilizzato dall'autore sacro – e, di riflesso, da lui stesso – in funzione sia didattica che pastorale.

Questa rassegna esemplificativa dei diversi modi in cui le citazioni scritturali sono utilizzate in prospettiva letteraria nelle sezioni di testo composte da Romano in forma di preghiera permette di individuare almeno quattro diverse funzioni svolte dal testo biblico nel testo di Romano: (a) come repertorio di spunti lessicali che diventano veicolo di “diffrazione” anche concettuale nel nuovo contesto creato dal poeta (si veda il primo tra gli esempi proposti);¹⁵ (b) come repertorio di materiali formulari di cui servirsi con procedimenti di scomposizione e ricomposizione e depositari di un messaggio rinnovato e rinnovabile (secondo e terzo esempio); (c) come insieme di elementi idonei a costruire artifici formali in sé conchiusi e dotati di vitalità e validità autonoma (quarto esempio); (d) come occasione per una rielaborazione retorica destinata a confrontarsi in modo costruttivo col modello biblico sul

¹⁴ Ved. i contaci n° 19, str. 1; n° 34, ritornello; n° 45, str. 1; n° 57, str. 16.

¹⁵ Sulla tecnica della diffrazione (sia semantica che retorica) dei vocaboli biblici nell'opera di Romano ved. Elitis 1992: 35-56.

terreno dell'efficacia didattica e della elevazione spirituale (quinto esempio).

Nell'uso del 'grande codice' costituito dalla Bibbia, dunque, Romano si dimostra letterato oltre che predicatore, cioè attento alle esigenze della tecnica retorica non meno degli antichi maestri pagani, che utilizzarono Omero e gli altri *auctores* in maniera non diversa da quella in cui il Melodo tanto spesso utilizzò le Scritture.

18. LA FUNZIONE LETTERARIA DELLA BIBBIA IN NICETA CONIATA

È noto che la lettura della Bibbia costituì a Bisanzio uno dei primi e fondamentali strumenti di apprendimento della lingua scritta.¹ Non è mai stato quindi motivo di sorpresa constatare la quantità e l'estensione degli echi biblici presso gli scrittori bizantini: non soltanto nei testi di matrice religiosa, ma anche nelle opere che – secondo una definizione moderna del tutto inadeguata al modo di pensare bizantino – vorremo chiamare “profane”. Credo però che valga la pena di effettuare un sondaggio che permetta di accertare se, e fino a che grado, citazioni e riecheggiamenti biblici hanno svolto nei testi bizantini una funzione letteraria, cioè se si dimostrano elementi strutturali e strutturanti della prassi compositiva dei letterati bizantini, indipendentemente dalla loro valenza religiosa.

Sappiamo che la lettura della Bibbia rappresentò per la speculazione teologica bizantina una delle strade percorribili dal credente per sperimentare l'incontro col Verbo divino, incarnatosi in Gesù ma anche materializzatosi “in sillabe e lettere”, e quindi manifestatosi ai lettori e agli interpreti delle Scritture.² Ma quelle “sillabe e lettere”, che appartengono alla lingua sacra del cristianesimo greco (Settanta e Nuovo Testamento), hanno anche funzionato come strumenti letterari per l'utilizzazione del “grande codice” costituito dalle Scritture?³

La risposta a tale domanda, che ne porta dietro di sé molte altre, richiederebbe lo spazio di un volume e il sostegno preliminare di un'indagine sistematica. In questa sede sarà possibile presentare soltanto, quale sondaggio esemplificativo e

¹ Ved. ad es. Kazhdan 1983: 138.

² Massimo Confessore, *Ambig.* 33; *Capit. theol.* 2,60; *Mystag.*, prol. (Louth 1998: 223-228).

³ Riprendo la definizione, con quanto ne consegue, dal noto omonimo libro di Northrop Frye (2018).

preliminare e quale punto di partenza per ricerche ulteriori, il risultato di un sondaggio condotto sul testo dell'opera storiografica di Niceta Coniata, che della letteratura bizantina fu uno tra gli autori più rappresentativi.

L'uso della citazione biblica da parte di Niceta è stato oggetto dell'attenzione di A.P. Kazhdan, che lo considera uno dei numerosi indizi di scetticismo religioso rilevabili nell'opera dello storico.⁴ Kazhdan nota, con l'aiuto di alcuni esempi, che l'utilizzazione, inconsapevolmente libera, di immagini bibliche serve spesso all'autore per definire situazioni che di primo acchito non appaiono consone a ciò. In questi casi, osserva Kazhdan, "le parole del vangelo sono completamente ripensate, secolarizzate e inserite in un contesto che è ad esse del tutto estraneo". Altrove invece Kazhdan afferma che "scopo della citazione biblica è distruggere la singolarità dell'evento descritto, situarlo al di fuori del concreto periodo di tempo, collegarlo al corso universale della storia e, così facendo, conferire all'evento un maggiore *pathos* e una maggiore maestà".⁵

Le osservazioni del Kazhdan possono costituire un punto di partenza per la classificazione di fenomeni che qui di seguito proponiamo.

(a) Le sequenze di citazioni bibliche

La funzione letteraria dei richiami biblici nell'opera storica di Niceta si rivela fin da una prima lettura per il disporsi in

⁴ Kazhdan 1987: 100.

⁵ Introduzione alla prima edizione della Fondazione Lorenzo Valla dei libri I-VIII di Niceta (Kazhdan 1994: xL). Per quanto riguarda le citazioni e i rinvii che seguono, sarà fatto riferimento alla nuova edizione del vol. I della cronaca (Pontani 2017), che presenta il testo greco rivisto da J.-L. van Dieten (con un'ampia "Nota al testo" preliminare), la traduzione e il commento di A. Pontani e una introduzione di G. Cavallo.

serie dei richiami stessi, cioè per l'organizzazione dei segmenti testuali caratterizzati da linguaggio biblico in gruppi di ricorrenze riconoscibili. Tali sezioni si mostrano intercalate da lunghe porzioni di testo in cui i richiami biblici sono assenti o sporadici – oppure, quando presenti, si configurano come 'modi di dire' acquisiti dall'uso. Segnalo qui di seguito, in forma esemplificativa e tralasciando le sezioni di minore estensione, alcune parti dell'opera contraddistinte dalle ricorrenze bibliche:⁶

- 2,8,3-7 (vol. 1, pp. 144, lin. 41-148, lin. 116 Pontani = pp. 68-70 van Dieten): concione di re Corrado III ai crociati;
5,2,1-3 (1,268,1-272,92 Pont. = 130s. van D.): fuga di Andronico Comneno dalla prigione;
7,1,33-37 (1,388,412-394,509 Pont. = 187-190 van D.): critiche di un anonimo soldato all'imperatore Manuele I Comneno dopo la sconfitta di Miriocefalo;
9,3,13s. (2,40,215-42,250 Pont. = 238s. van D.): concione del cesare Ranieri di Monferrato ai suoi uomini;
10,6,7-16 (2,184,102-202,357 Pont. = 301-308 van D.): atrocità dei Normanni dopo la conquista di Tessalonica, critica di Niceta ai Latini, elogio del vescovo Eustazio;
10,7,12-14 (2,216,157-220,213 Pont. = 314-316 van D.): punizione esemplare di Costantino Tripsico;
11,2,5-3,13 (2,236,67-256,238 Pont. = 324-331 van D.): provvidenze del governo di Andronico I;
11,4,3-5,3 (2,260,41-266,60 Pont. = 333-335 van D.): nefandezze del governo di Andronico;

⁶ Utilizzo qui di seguito quale testo di riferimento, anche per la numerazione dei libri, capitoli e paragrafi, l'edizione della Fondazione Valla (Pontani 1999-2017), di cui sono riportati i rinvii a volume, pagina e linee, oltre al rinvio alle pagine dell'edizione apparsa nel CFHB (van Dieten 1975).

12,2,1-7 (2,314,1-320,87 Pont. = 355-358 van D.): avvento di Isacco II Angelo;

14,7,6-8,2 (2,520,92-528,27 Pont. = 444-447 van D.): provvidenze del governo di Isacco II.

L'analisi delle sezioni sopra elencate, e delle molte altre simili ad esse per impianto stilistico e tecnica compositiva, mostra che il ricorso sistematico alla Bibbia e la tessitura di luoghi vetero- e neotestamentari indipendenti tra loro sono al servizio della forma letteraria e dell'adeguamento di questa al contenuto. Dall'elenco degli argomenti sopra riportato si comprende che Niceta nell'organizzazione e nella distribuzione delle citazioni bibliche tiene conto non del contenuto del testo, ma dell'alternarsi e del succedersi dei livelli stilistici della composizione.

Un esempio di quanto ora osservato è offerto dalla costruzione letteraria di alcuni passaggi del discorso dell'imperatore Giovanni II Comeno morente a 1,16,5-11 (1,96,63 - 106,195 Pont. = 42-45 van D.). Un confronto sinottico con il testo parallelo di Cinnamo (26s. CB) consente preliminarmente di individuare da parte del nostro autore un procedimento letterario consistente nel dislocare dalla loro naturale sede iniziale le argomentazioni di Giovanni a favore del figlio minore Manuele in vista della successione al trono; ma lo stesso confronto permette anche di riconoscere nella serie di *exempla* veterotestamentari di primogenitura trascurata (*exempla* presenti in Niceta e mancanti in Cinnamo) un ulteriore espediente letterario, collegato al precedente.

(b) I richiami biblici come portatori di *topoi*

In molte ricorrenze il riecheggiamento scritturale sembra aderire alla materia religiosa di cui è portatore; ma a un esame

ravvicinato si nota che il passo biblico è assunto piuttosto in quanto portatore di un *topos*.

È il caso di 1,5,5 (1,38,60-64 Pont. = 15 van D.), dove si descrive il capovolgimento delle sorti della guerra condotta nel 1121/22 da Giovanni II contro i Pecceneghi a seguito delle pratiche pie dell'imperatore:

Questi suoi gesti non furono vani, ma d'un tratto, armato d'una forza che veniva dall'alto, sbaragliò gli assalti degli Sciti come un tempo Mosè, alzando le mani, riuscì a piegare le schiere di Amalech.

Qui il paragone con Mosè non ha soltanto un significato religioso, ma anche un pregnante senso politico, poiché Mosè nella speculazione bizantina è *typos* del perfetto sovrano:⁷ egli è perciò evocato qui come campione della lotta contro gli infedeli, mentre altrove (12,2,1; 18,7,4) è sinonimo di liberatore.

Nella stessa categoria possiamo far rientrare alcuni richiami che, per il loro uso frequente, sono diventati per Niceta veri e propri modi di dire e perciò, ancor più di altri riecheggiamenti, avulsi dal contesto ma componenti consolidate del testo. È il caso di 1,12 (1,68,10s. Pont. = 32 van D.): "Questo Isacco aveva sempre in mente... di farsi avversario (Σατὰν γενέσθαι) di suo fratello".⁸ Si rileva qui che il sostantivo 'Satana' non è adoperato secondo la più nota accezione giudaica e cristiana, ma nel senso veterotestamentario di 'avversario' umano nella

⁷ Treitinger 1956: 131s.

⁸ Il vocabolo Σατὰν è usato dall'autore, con la medesima accezione, nella cronaca a 16,18 (3,180,11 Pont. = 534 van D.), riecheggiando 2 Cor. 12,7, e in Or. 1 (5,20 van D.); 7 (60,22 van D.); 11 (110,23s. van D.).

sfera prevalentemente politica e militare.⁹ Un esempio tipico dell'uso proverbiale di un'eco biblica è Es 13,17 a 9,5,5 (2,58,89 Pont. = 246 van D.), dove il riferimento alla strada “della terra dei Filistei” indica il percorso a marce forzate nell'attraversamento di luoghi ostili.¹⁰

(c) I richiami biblici come indicatori di chiave di lettura.

Molte volte le citazioni e i riecheggiamenti scritturali, specialmente quando si presentano ordinati in serie, mostrano di avere la funzione di segnale dell'interpretazione che l'autore chiede che sia data all'episodio narrato.

Mi sembra questo il caso di 2,7,11 (1,136,143-169 Pont. = 65 van D.), dove è narrato il disastro subito dai crociati tedeschi a causa dello straripamento di un torrente durante la loro marcia verso Costantinopoli. Le citazioni veterotestamentarie, tratte dal racconto del diluvio (Gn 7,11) e da alcuni passi del Salterio riferiti alla fragilità della vita umana (Sal 92,3; 101,5), hanno una duplice funzione: da un lato offrire all'autore i mezzi per adottare nuovi registri stilistici, dall'altro suggerire

⁹ Cf. Nm 22,22.31; 1 Sam 29,4; 2 Sam 19,23; 1 Re 5,18; 11,14.23.25; Sal 109,6; Sir 21,27.

¹⁰ Si osserva in questo caso un fenomeno simile a quello avvenuto nella lingua italiana con alcuni modi di dire di origine dantesca, come ad esempio l'espressione: “il ben de l'intelletto”, che nella *Commedia* allude a Dio (*Inf.* 3,18), mentre nel linguaggio corrente è riferita alla ragione umana. Un altro esempio di un luogo veterotestamentario usato in senso proverbiale è dato da Sal 132,3 a 9,5,9 (2,62,158 Pont. = 248 van D.): “Riuscendo loro gradite le sue parole altezzose come alla gramigna l'acqua o ai monti di Sion la rugiada dell'Ermon”. In questo passo l'espressione $\delta\rho\acute{o}\sigma\sigma\omicron\nu$ Ἀερμωvίτην rappresenta essa stessa una rielaborazione letteraria del testo dei Settanta (Ἀερμωv), che è invece ripreso da uno dei testimoni (ms. V) e dall'autore della parafrasi in lingua corrente.

al pubblico una lettura dell'episodio in chiave religiosa. Infatti Corrado III proprio grazie alle citazioni bibliche introdotte dallo storico è inquadrato dal lettore nella prospettiva del confronto tra ortodossia ed eterodossia che anima l'intera ricostruzione storiografica della seconda crociata dal punto di vista dei bizantini.

Lo stesso fenomeno si rileva nel racconto della sfortunata battaglia di Miriocefalo a 7,1 (1,362,1-398,575 Pont. = 175-191 van D.), dove l'episodio è presentato in prospettiva religiosa, e il segnale di ciò è dato appunto dalle citazioni bibliche, le quali non a caso si addensano particolarmente nel § 34 del capitolo citato (1,390,447-453 Pont. = 188 van D.), dove preparano l'esplicita dichiarazione: "(Dio) anche allora distolse il capo dei Persiani da quanto avrebbe dovuto compiere... ma era l'Onnipotente a spingerlo".

Un terzo esempio è dato dal testo del messaggio inviato da Manuele I a papa Alessandro III nel 1167 per indurlo a opporsi alle mire imperiali del Barbarossa a 8,1,4 (1,416,35-39 Pont. = 200 van D.):

Μὴ δώσεις ἐτέρῳ τὴν δόξαν σου, [...] μηδὲ πατέρων ὄρια μέταίρει, μή πως τὸ ἀπρομήθευτον ὕστερον ἔργοις αὐτοῖς ὁποῖόν ἐστιν ἐπιγνοῦς τῆνικαῦτα πλήττη τὴν ψυχὴν μεταμέλω διὰ τὴν τοῦ εἰκότος ὀλιγωρίαν, ὅποτε τὸ κακὸν παντάπασιν ἀθεράπευτον.

“Non dare a un altro la tua gloria, non spostare i confini dei padri, affinché tu, riconoscendo per l'evidenza dei fatti stessi la tua imprevidenza, non ti penta in cuor tuo d'aver sottovalutato le possibili conseguenze, quando il male sarà del tutto irrimediabile”.

Qui si riconoscono almeno tre citazioni veterotestamentarie (Bar 4,3; Is 42,8; Pr 22,28), che collocano la rievocazione

storica della questione nella prospettiva religiosa in cui fu visuta a suo tempo da Bisanzio.

(d) La citazione biblica come espediente formale

Non mancano casi di un'assimilazione completa delle espressioni scritturali entro la tessitura stilistica di Niceta, secondo un procedimento che assomiglia a quello che si osserva nei contatti di Romano. Un esempio significativo è a 3,8,1 (1,204,1-15 Pont. = 89 van D.), dove l'autore attribuisce a Manuele I, accampato a Valona e in procinto di assalire i Normanni in Sicilia, una riflessione incentrata sul concetto classico del *si vis pacem, para bellum*.¹¹ Nell'espone tale punto di vista lo storico elabora una serie di variazioni su tema, le quali si concludono con una sequenza di citazioni bibliche (Sap 9,14; Sal 32,11, Is 55,8ss.) avulse sia dal contesto del racconto, sia dai rispettivi contesti originari. L'alterità rispetto alla matrice biblica trova un'involontaria enfaticizzazione nell'erronea attribuzione al libro dei Salmi del versetto citato per primo, che è tratto invece dal libro della Sapienza.¹² In realtà lo storico si dimostra in più luoghi profondo conoscitore sia della Sapienza che dei Salmi, e per di più un riecheggiamento dai Salmi interviene nello stesso passo subito dopo; perciò è legittimo supporre che le parole introduttive alla triplice citazione biblica (φησὶν ὁ Δαυίδ, "dice Davide") fanno parte esse stesse del meccanismo letterario. Anche in questo caso, come in molti altri, la misura dell'elaborazione intervenuta nella creazione del testo di Niceta si ricava dal confronto sinottico col resoconto dello stesso episodio in Cinnamo (101,18ss. CB), dove lo spie-

¹¹ Cfr: Tucidide 1,124,2; Dione Crisostomo, *Or.* 1,27.

¹² Un anonimo lettore ha lasciato un appunto in margine ad una delle copie manoscritte dell'opera di Niceta: "È Salomone a dire questo, Coniata mio!".

gamento dei mezzi retorici è inversamente proporzionale al numero di particolari forniti.¹³

La misura dell'assimilazione del linguaggio biblico nella tessitura stilistica della prosa del tempo è data anche da un fortuito riscontro esterno. L'anonima parafrasi in lingua corrente dell'opera di Niceta, tramandata dal codice Monac. Gr. 450, a 11,3,12 (2,254,209-220 Pont. = 330s. van D.), arricchisce la descrizione degli interventi punitivi di Andronico I contro i funzionari corrotti riportando il testo di una lettera scritta dall'imperatore a quattro di questi funzionari nella primavera del 1184. Tale lettera, mancante nel testo di Niceta e riportata da van Dieten in apparato alla sua edizione, è nota anche al compilatore della cosiddetta *Synopsis Sathas* ed è stata considerata autentica da Dölger.¹⁴ Chiunque sia stato l'estensore materiale del testo di tale documento, si rileva in esso una serie di giochi di parole sui nomi dei funzionari, giochi che risentono della tradizione retorica di scuola,¹⁵ ed è interessante notare

¹³ Non possiamo soffermarci qui sul problema della reale fisionomia del testo a noi giunto sotto il nome di Cinnamo. Si tratta di un'opera compiuta e 'pubblicata' dall'autore nella forma in cui noi la leggiamo, o possediamo invece soltanto l'epitome di un testo perduto? Anche se è evidente che una valutazione comparativa della fisionomia letteraria dei due scrittori avrebbe nella prima alternativa un peso maggiore, rimane intatta la validità del testo di Cinnamo come termine di paragone. A ciò si aggiunge il conforto dei risultati della critica, che hanno promosso una valutazione obiettiva anche dell'opera di Cinnamo come testo letterario (Ljubarskij 2000).

¹⁴ Dölger 2009: n° 1558. Testo greco e traduzione italiana della lettera si leggono in Pontani 2014: 668s.

¹⁵ Ricordiamo qui un caso emblematico che si incontra nell'attacco alla cultura profana contenuto nel contacio di Romano per la Pentecoste (n° 33 M.-Tr. = n° 49 Gr. de M.), str. 17: τί φυσῶσι καὶ βομβεύουσιν οἱ Ἕλληνες; τί φαντάζονται πρὸς Ἄρατον τὸν τρισκατάρaton; τί πλανῶνται πρὸς Πλάτωνα;

che uno dei *calembours* (<Ἄγγελε>, ἀληθινὲ τοῦ ψεύδους πρωτάγγελε) si serve di un appellativo biblico normalmente riferito a venerande figure di santi quali il Battista o la Maddalena.

(e) Fusione tra riecheggiamenti biblici e classici

Una controprova – non necessaria, ma utile come conferma di quanto stiamo notando – della funzione letteraria dei richiami biblici è data dal ricorso ad essi da parte di Niceta in alcuni passi caratterizzati da intersezioni con echi classici.¹⁶

Troviamo così a 10,6,7s. (2,184,102-188,154 Pont. = 301 van D.), incastonata nel racconto della conquista normanna di Tessalonica, una serie di citazioni letterarie, in cui i richiami classici si fondono con citazioni bibliche rielaborate in funzione del contesto – epico e trenodico nello stesso tempo – entro il quale si trovano situate.

Ma è ancora più interessante il procedimento di fusione tra due singoli richiami, classico l'uno, biblico l'altro. Il procedimento appare compiuto a 12,3,1 (2,332,19s. Pont. = 364 van D.), dove troviamo un'eco esiodea (*Op.* 442) unita a una veterotestamentaria (*Is* 58,7); lo vediamo *in fieri* a 14,7,1 (2,514,5s. Pont. = 441 van D.), dove la mensa imperiale, sulla scorta di 2 Re 5,2, è definita “degnà di Salomone” nella redazione primitiva dell'opera, ma diventa classicamente e proverbialmente (cf. Zenob. 5,87) “sibaritica” nella redazione posteriore.¹⁷

τί Δημοσθένην στέργουσι τὸν ἀσθενῆ; τί μὴ νοοῦσιν Ὅμηρον ὄνειρον ἀργόν;
τί Πυθαγόραν θρυλλοῦσι τὸν δικαίως φημωθέντα;

¹⁶ Ovviamente si tratta nella maggior parte dei casi di echi omerici. Sulla presenza e la funzione di Omero in Niceta ved. Maisano 1997.

¹⁷ Ved. anche 10,4,11; 13,8,13 (2,172,59s.; 2,450,203s. Pont. = 295.414 van D.), dove Aristofane, *Plut.* 65 si fonde con Mt 21,41.

(f) Citazioni bibliche con mutamento di senso

Molte volte il richiamo biblico, specialmente veterotestamentario, presenta una ‘dislocazione’ rispetto al contesto originario.

È il caso di 11,8,13 (2,306,207-214 Pont. = 352 van D.), dove la tragica scomparsa di Andronico I, accompagnata dalla distruzione delle sue immagini, è commentata con l’ausilio di due citazioni bibliche (Sal 72,19s.; Es 32,20): calzante la prima, in quanto riferita dal salmista all’azione di Dio che fa scomparire il volto dei malvagi; con mutamento di senso la seconda, perché rievocante l’azione purificatrice di Mosè allorché distrusse il vitello d’oro.¹⁸

Ed è anche il caso della citazione di Sal 11,5 a 12,3,5 (2,338,80s. Pont. = 366 van D.),¹⁹ dove Niceta riporta parole arroganti, attribuite dal salmista ai superbi, per alludere a una comprensibile reazione dei comandanti siciliani contro l’imperatore Isacco II.

Ricordiamo ancora le citazioni di Ger 38,29s. e di Ez 18,2 (“I padri hanno mangiato uva acerba e i denti dei figli si sono allegati”) a 14,2,20 (2,482,247s. Pont. = 428 van D.): si tratta di passi noti alla speculazione teologica patristica e bizantina per il problema della responsabilità collettiva, da essi affrontato e discusso, ma ripresi da Niceta con l’attenzione rivolta non al

¹⁸ Infatti, come osservano Pontani e van Diäten nel commento al luogo citato (Pontani 2014: 688s.), l’autore interviene sulla seconda citazione riferendo l’azione non a Mosè, ma ai suoi uomini.

¹⁹ “Di queste cose, allora, l’imperatore chiese conto ai comandanti, non pensando al detto di Davide: ‘Abbiamo con noi le nostre labbra; chi sarà nostro padrone?’, e giudicò lo scritto degno della condanna a morte”.

loro significato, bensì alla funzione retorica che erano in grado di svolgere nel contesto.²⁰

(g) La funzione letteraria dei richiami biblici nell'elaborazione redazionale del testo di Niceta

L'analisi testuale dell'opera del Coniata offre un'ulteriore possibilità di approfondimento, che nel caso di altri autori è preclusa. Sappiamo infatti che l'elaborazione della *Cronaca* di Niceta, come di molte altre opere di livello alto, è passata attraverso varie fasi redazionali e che, a differenza dei testi di altri autori, tali fasi sono documentate dai testimoni manoscritti giunti fino a noi.²¹ Nel caso della *Cronaca* di Niceta è dunque possibile esercitare quella 'critica delle varianti' già ampiamente sperimentata nel campo delle letterature romanze e rivelatasi feconda di risultati.²² Vale quindi la pena di indirizzare il nostro sondaggio anche in questa direzione e verificare se le tendenze rilevabili negli interventi redazionali sui testi delle citazioni bibliche di Niceta possono fornire indizi utili al tema che stiamo affrontando.

Devo qui limitarmi alla raccolta di pochi esempi, scegliendo per primo, in quanto particolarmente significativo, il caso di Gv 8,44: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν,

²⁰ Molti altri casi di mutamento di senso sono segnalati da van Diäten in apparato alla sua edizione. Ved. ad es. la citazione di Is 10,1 a 11,3,4 (2,246,95s. Pont. = 327 van D.), di 1 Cor 2,9 a 12,2,14 (2,326,160 Pont. = 361 van D.), di Zc 7,11 a 14,4,1 (2,492,13 Pont. = 431 van D.), ecc.

²¹ Ved. l'Introduzione a van Diäten 1975.

²² Ricordiamo per tutti l'esemplare raccolta di studi di Contini 1970, in particolare la prima sezione.

ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. (“Voi 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”). L’espressione ἀνθρωποκτόνος... ἀπ’ ἀρχῆς è usata da Niceta tre volte con riferimento, diretto o indiretto, ad Andronico I: 10,4,6 (2,166,88s. Pont. = 293 van D.); 10,7,5 (2,208,61 Pont. = 310 van D.); 11,5,6 (2,268,93s. Pont. = 337 van D.). La testimonianza dei codici mostra che solo nel terzo caso l’espressione ha fatto parte della redazione del testo fin dall’inizio, mentre la seconda ricorrenza si presenta come un’aggiunta nota ai soli codici APW, e la prima si legge soltanto in VA. Si tratta dunque di un caso emblematico di strumentalizzazione ‘visibile’ dell’eco biblica in funzione del lavoro redazionale che occupò Niceta fino alla fine dei suoi giorni.

Un sondaggio a campione sul testo di Niceta e sulle sue varianti redazionali fornisce alcuni dati interessanti:

2,7,4 (1,130,51s. Pont. = 62 van D.) τοῖς αἵμασιν ἐπαγάλλεσθαι ὡς οὐδὲ ῥαντισμοῖς ὑδάτων ἕτεροι (“si rallegrano del sangue come gli altri neppure delle aspersioni delle acque”: cf. Nm 19,9-21; Eb 12,24; 1 Pt 1,2) è la lezione tramandata dal codice P e dalla redazione *b*, sulla quale sono effettuati due diversi interventi, testimoniati l’uno da V (οὐδ’ ὑδάτων ῥαντίσμασιν), l’altro da A (οὐχ ὑδάτων περιρραντίσμασιν);

3,8,1 (1,188,13-190,14 Pont. = 89 van D.) δειλοὶ... οἱ τῶν ἀνθρώπων εἰσὶ διαλογισμοὶ καὶ ἐπισφαλεῖς αἱ τούτων ἐπίνοιαι (“poca cosa sono i ragionamenti degli uomini e incerte le loro riflessioni”: cf. Sap 9,14) è la lezione della maggior parte dei codici, che ricalca il testo dei Settanta, mentre il manoscritto V legge ...καὶ αἱ τούτων ἐπίνοιαι ἐπισφαλεῖς, che rappresenta

un intervento (probabilmente dell'autore, come molte delle varianti redazionali di V)²³ inteso a creare un chiasmo;

5,5 (1,286,25s. Pont. = 137 van D.) εἰς καλλιέλαιον μετεγκεντρίζειν πióτατον (“innestare in un bell'olivo fecondissimo”) riprende una nota immagine neotestamentaria (cf. Rm 11,23s.), variandola nel verbo (μετεγκεντρίζειν in luogo di ἐγκεντρίζειν usato a più riprese da Paolo nel luogo citato): tale verbo – non a caso, direi a questo punto – è a sua volta oggetto di rielaborazione in seno alla tradizione testuale di Niceta;

9,3,12 (2,38,206 Pont. = 238 van D.) κάτεισι εἰς τὸ προσκήνιον τοῦ νεώ (“Scende nel vestibolo della chiesa”) risente probabilmente di un riecheggiamento da Gdt 10,22 (ἐξῆλθεν εἰς τὸ προσκήνιον, riferito al baldacchino antistante l'ingresso della tenda di Oloferne) nella scelta del vocabolo προσκήνιον in luogo di πρόναον: ma la presenza di quest'ultimo sostantivo in alcune fasi della tradizione (VA^{mgyp}PW syn. Sath.) rivela il lavoro redazionale che ha avuto per oggetto questo passo e il contributo dato all'elaborazione dal testo biblico;²⁴

9,9,1 (2,78,6-9 Pont. = 255 van D.) presenta una lunga citazione da Sal 114,7s. (“Volgiti al tuo riposo, anima mia, poiché il Signore ti ha beneficato, poiché ha allontanato la mia anima dalla morte, i miei occhi dalle lacrime e i miei piedi dalla caduta”): tale citazione è inserita nel vivace racconto della presa di potere da parte di Andronico I ed è attribuita, con un visibile effetto ‘straniante’, all'usurpatore stesso nel momento del suo iniquo trionfo, dunque con un ruolo letterario preciso; e di questo dà conferma la tradizione manoscritta, che ci permette

²³ Cf. Maisano 1994 (ma ved. ora J.-L. van Dieten, “Nota al testo”, in Pontani 2017: LXI-XCI).

²⁴ Ved. il comm. Pontani *ad loc.* (1999: 575 n. 110).

di rilevare l'assenza del passo in alcuni testimoni (ms. W; syn. Sath.) e la sua diversa collocazione in un altro (ms. A);

11,5,3 (2,264,42-45 Pont. = 335 van D.) ὥστε οὐχ ὃ θέλω δράσαιμι ἀγαθόν, ἀλλ' ὃ οὐ θέλω κακόν, τοῦτο καὶ διαπράξομαι, ἀντιστρατευομένων μοι τῶν ἐναντίων καὶ αἰχμαλωτιζόντων εἰς τὰ παρὰ προαίρεσιν riprende un passo di Paolo (Rm 7,19.23), che recita come segue: οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὃ οὐ θέλω κακόν τοῦτο πράσσω... βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου. Il confronto sinottico è sufficiente a rivelare l'essenza della rielaborazione formale esercitata dall'autore sulla fonte; ma il modo e la misura di tale rielaborazione possono essere meglio rilevati osservando gli interventi redazionali operati dall'autore in momenti diversi: δράσαιμι Pb: ποιήσαιμι VAW | τοῦτο καὶ διαπράξομαι VAPW: τοῦτο διαπραξαίμην b | αἰχμαλωτιζόντων b: μεθελκόντων AW | αἰχμαλωτιζόντων - προαίρεσιν: μεταφερόντων εἰς τὰ ἀθέλητα P | ἀντιστρατευομένων καὶ αἰχμαλωτιζόντων με τῶν ἐναντίων V

Il campionario di luoghi più significativi che abbiamo raccolto nelle pagine precedenti, e particolarmente i passi che abbiamo rubricato nell'ultima categoria, mi sembra che siano in grado di mostrare fino a che punto nella prosa di Niceta il modello scritturale agisce sull'articolazione del discorso e nello stesso tempo ne determina l'elaborazione formale.

19. GIROLAMO INTERPRETE DI ISAIA: DAL TESTO EBRAICO ALLA VERSIONE DI GIOVANNI DIODATI

L'opera di Girolamo traduttore ed esegeta delle Scritture ebraiche si colloca fra tradizione e innovazione. La funzione e l'influenza esercitate dal suo lavoro come biblista, prima nella storia della cultura della sua epoca, poi nel medioevo, nell'età umanistica e rinascimentale, e infine nell'età moderna, meritano di essere considerate con attenzione.¹

È noto che, quando alla fine del IV secolo la sua edizione latina della Bibbia e i suoi commentari incominciarono a circolare, il 'testo vulgato' era quello greco dei Settanta e delle antiche versioni latine che ne dipendevano, e così è citato dallo stesso Girolamo (*vulgata editio*) nei suoi scritti. L'autorità che a tale testo era conferita dalla consuetudine liturgica e catechetica delle chiese, e il prestigio derivante dalla sua utilizzazione nei libri e nelle prediche dei Padri, resero difficile da principio la diffusione e la ricezione della versione approntata da Girolamo. Egli dunque nella sua epoca rappresentava l'innovazione e l'istanza scientifica nello studio delle Scritture; il testo 'canonico' invece, anche in veste latina, rimaneva quello dei Settanta.

Nel medioevo, mentre si consumava fra oriente e occidente la separazione prima politica, poi anche religiosa, l'edizione geronimiana della Bibbia latina si diffondeva in Europa grazie al favore che incontrò nella Chiesa di Roma e tra i suoi missionari, soprattutto durante il pontificato di Gregorio Magno (590-604).² E nello stesso tempo cresceva la fortuna di Girolamo esegeta.

Nell'età umanistica e rinascimentale Girolamo fu oggetto di grande e diversa attenzione: da un lato fu studiato, utilizzato

¹ Riprendo qui di seguito quanto riportato nelle pagine introduttive e nelle note a Maisano 2013-2015.

² Gryson - Auwers 1993. Il processo ebbe il suo compimento nell'età carolingia.

e pubblicato come modello di filologo biblico nel senso migliore del termine, dall'altro offrì materiale abbondante per le critiche stilistiche da parte dei cultori della latinità 'classica', cioè di tipo ciceroniano. Intanto, con l'avvento della riforma luterana, proprio lui, che aveva dovuto molto combattere per dare legittimità ai suoi tentativi di innovazione rispetto alla tradizione e di approccio anche critico alla Scrittura, diventava per Lutero e per i suoi seguaci il simbolo della conservazione.

Nell'età moderna infine, dopo aver costituito per secoli il baluardo del cattolicesimo tridentino e il bersaglio polemico degli avversari di questo, ridimensionato l'uso del latino e della Bibbia latina nelle chiese cattoliche di tutto il mondo, dopo il Concilio Vaticano II l'opera di Girolamo traduttore ed esegeta, liberata della responsabilità di essere portatrice del testo 'autentico' e 'autoritativo' della Parola divina, ha potuto essere studiata come documento di una latinità e di una cultura che hanno avuto, in quanto tali, un'influenza profonda sulle lingue e le culture medio- e neolatine d'Europa.

In questa rinnovata prospettiva può essere interessante soffermare oggi l'attenzione su un fenomeno che non sempre è stato adeguatamente valutato. Osserviamo che non di rado, nei passi biblici più oscuri, dove sono più necessarie un'esegesi agguerrita e una reale perizia linguistica, le scelte esegetiche di Girolamo hanno influenzato in maniera profonda uno dei biblisti più importanti del protestantesimo, il calvinista Giovanni Diodati, autore della traduzione di riferimento delle chiese riformate italiane. Per mettere in rilievo la contiguità tra i due esegeti, richiameremo qui di seguito alcune delle

convergenze più significative nell'interpretazione del libro di Isaia.³

• *Comm. Is. 1,1*. Dopo aver citato Mt 13,52 e Ct 7,13, Girolamo enuncia il suo progetto esegetico con queste parole: “Commenterò Isaia, per mostrare che egli è non soltanto profeta, ma evangelista e apostolo”. Il concetto, da lui già espresso anni prima in una lettera a Paolino vescovo di Nola (*Ep.* 53,8) e ripreso da Agostino (*Civ. dei* 18,29), è richiamato da Diodati con parole di esplicito apprezzamento nella nota introduttiva alla sua traduzione italiana del libro: “Con ottima ragione, un buon Padre antico lo nominò: Il quinto Evangelista”.

• *Comm. Is. 1,49*. Girolamo interpreta Is 2,2a (“Negli ultimi giorni sarà stabilito il monte della casa del Signore sulla cima dei monti”) come un riferimento alla fine dei tempi: “In questi ultimi giorni sarà l'ultima ora di cui parla Giovanni apostolo”, laddove il profeta alludeva invece ai “giorni futuri”, in cui la storia avrebbe avuto compimento. Diodati, mettendo da parte la sua profonda capacità di comprendere l'ebraico in tutte le sue sfumature, segue Girolamo: “*Negli ultimi giorni*: così è spesso ne' profeti inteso tutto'l tempo dalla venuta di Christo in carne, fino all'altra venuta in gloria”.

• *Comm. Is. 2,11*. Is 3,6, di difficile interpretazione nell'ebraico e variamente inteso già dagli antichi traduttori greci, è reso da Girolamo alla lettera (*Ruina autem haec sub manu tua*). Diodati lo imita in modo pedissequo (“Sia questa rovina sotto la tua mano”), mentre gli altri moderni interpreti, tanto spesso altrove suoi debitori, percorrono strade diverse (Martini: “Porgi la mano tua a questa rovina”; Luzzi: “Porgi la

³ È stata utilizzata l'edizione bilingue del commentario di Girolamo a Isaia (Maisano 2013-2015) sopra ricordata. Le citazioni bibliche sono tratte da Diodati 1999.

mano tua a queste ruine”;⁴ Vaccari: “Prendi in mano questo sfasciame”; Friedenthal: “Questo paese rovinato sia sottoposto al tuo dominio”; Ceronetti: “Ferma con le tue mani lo sfacelo!”).

• *Comm. Is. 3,8.* Commentando Is 6,8 (“Udii la voce del Signore che diceva: ‘Chi manderò, e chi andrà per noi?’”), Girolamo riconosce nell’uso del plurale ‘noi’ un riferimento trinitario: “In questo comando del Signore è la Trinità a dare l’ordine”. Diodati accoglie senza riserve nella sua nota di commento tale interpretazione, arricchendola con una documentazione che ne dà conferma: “Vedi di questa ineffabile maniera di consulta della sacra Trinità 1,26; 3,22; 11,7”.

• *Comm. Is. 3,18.* L’ambiguo testo ebraico di Is 7,16 è interpretato da Girolamo nel modo seguente: *Derelinquetur terra quam tu detestaris a facie duorum regum suorum*. Diodati, fuorviato dal significato apparente dell’espressione (“Sarà abbandonato il paese che tu detesti di fronte ai suoi due re”), si attiene alla lettera della traduzione latina: “La terra che tu abbomini sarà abbandonata dalla presenza de’ suoi due re”, trascurando la chiosa di commento che in Girolamo segue, dove è chiarito il valore particolare che ha qui il verbo *detestor* (‘temo’): *Domus David liberetur a duobus regibus quos metuit*.

• *Comm. Is. 4,18.* Commentando Is 11,15 (“Il Signore... leverà la sua mano sul fiume con la potenza del suo soffio”), dove il profeta, subito dopo un riferimento topico al Nilo, allude al fiume Eufrate, che gli esuli potranno guardare per fare ritorno nella loro terra, Girolamo insiste nell’identificazione con il Nilo e vi legge una prefigurazione della vicenda della Chiesa sotto i romani. Diodati segue le sue orme nella nota di commento:

⁴ È degna di nota qui l’adesione del biblista riformato Giovanni Luzzi, altrove convinto estimatore di Diodati, all’interpretazione del cattolico Antonio Martini. Su questo fenomeno dovremo ritornare più avanti.

“Tutto questo è detto per figura, per accennare che nulla potrà impedire la liberazione, e l’adunamento della Chiesa”.

• *Comm. Is. 5,2.* Commentando Is 13,1 (*Onus Babylonis, quod vidit Esaias filius Amos*), Girolamo affronta il problema del duplice significato della parola ebraica *maśśā* (sia ‘verdetto’ che ‘fardello’). I traduttori greci interpretano volta per volta il significato del vocabolo in base al contesto, mentre Girolamo sceglie costantemente *onus* (‘peso’), attribuendo al vocabolo il valore traslato di ‘predizione di castighi’.⁵ Osserviamo che i due traduttori riformati più importanti, cioè Lutero e Diodati, seguono nelle rispettive traduzioni l’interpretazione di Girolamo. In particolare Diodati traduce in questo caso: “Il carico di Babilonia”, e segue Girolamo anche nell’annotazione: “*carico*: questa parola significa spesso ne’ profeti una profetia di minacce, e maladittioni, che sono come un peso importabile sopra ’l capo di coloro contr’ a cui son lanciate”.

• *Comm. Is. 5,4.* Per tradurre Is 13,3 Girolamo usa una parola che a prima vista può lasciare interdetti, trattandosi di un riferimento ai Medi: *Ego mandavi sanctificatis meis* (“Io ho dato un comando a coloro che sono i miei incaricati”). Girolamo, scrivendo *sanctificatis*, ha avuto presente il significato del verbo latino *sancio* (‘ratifico’, ‘ordino’), dal quale *sanctus* deriva, e Diodati – a differenza di Martini (‘preparati’), Vaccari (‘adde-tti’) e altri – concorda con tale interpretazione: “Io ho data commessione a’ miei diputati”.

• *Comm. Is. 5,20.* È commentato Is 13,21, dove il libro profetico, descrivendo lo stato di abbandono delle case di Babilonia dopo la distruzione del suo impero, dice nel latino di Girolamo, che segue l’ebraico: *pilosi saltabunt* (lett. “i pelosi vi balleranno”). Girolamo – debitore, qui come altrove, del *targum ara-*

⁵ Jay 1985: 345s.

maico⁶ – spiega: “*I pelosi vi balleranno* si interpreta come un’allusione ai diavoli”. I traduttori moderni vi hanno letto in genere un riferimento alle capre selvatiche, mentre Diodati anche in questo caso segue Girolamo: “Vi salteranno i demoni”, ribadendo l’interpretazione anche con una nota di commento.

- *Comm. Is. 5,136.* Commentando Is 23,10 (*Transi terram tuam quasi flumen, filia maris*: “Attraversa il tuo paese come un fiume, figlia del mare”), Girolamo osserva: “Un fiume – o un ruscello (*ior*), come dice più precisamente l’ebraico – si attraversa facilmente a piedi”. L’accezione del vocabolo ebraico in realtà non sembra essere propriamente questa, e inoltre il testo profetico allude al fiume per antonomasia, cioè al Nilo; tuttavia l’osservazione di Girolamo è tenuta presente da Diodati nella sua traduzione: “Passa fuor del tuo paese, come un rivo”.

- *Comm. Is. 6,21.* Commentando Is 14,1ss. (“Si unirà ad essi lo straniero e aderirà alla casa di Giacobbe,... e la casa d’Israele li avrà per servi e serve nella terra del Signore”), Girolamo interpreta: “Alla casa di Giacobbe attraverso gli apostoli si agguinceranno gli eletti, cioè la moltitudine dei gentili, e terranno con sé gli scampati della casa d’Israele, conducendoli nel loro paese per farli abitare nelle loro tende. La casa d’Israele li avrà al proprio servizio nella terra del Signore”. Nella sua annotazione a Is 14,1 Diodati abbina le due esegesi (letterale e allegorica) ricalcando le orme di Girolamo: “Profetia adempiuta in parte nella tornata del popolo dalla cattività di Babilonia: e perfettamente nella liberazione spirituale della Chiesa per lo Messia”.

⁶ *Targ. Yon. 13,21* (Lenzi 2004). Fino agli anni che precedettero il regno di Giosia rimase vivo a Gerusalemme l’antico culto cananeo degli ‘esseri villosi’ (Lv 17,7; 2 Cr 11,15; ved. Kaiser 2002: 39 e n. 80), figure demoniache paragonabili ai satiri della mitologia classica (cf. Virgilio, *Bucol. 5,73*).

• *Comm. Is. 8,13.* Commentando Is 25,11 (*Extendet manus suas sub eo sicut extendit natans ad natandum, et humiliabitur gloria eius cum allisione manuum eius*: “Stenderà le sue mani sotto di lui come il nuotatore le stende per nuotare, sarà umiliato l’orgoglio di lui con l’agitarsi delle sue mani”), Girolamo scrive: “Come il nuotatore suole distendere tutto il corpo, così Moab sarà colpito e dalla sua potenza finirà steso al suolo”. La faticosa esegesi rivela incertezza nell’interpretazione dell’immagine del nuotatore e delle mani che si agitano, ma offre un indizio per capire il significato da attribuire nel lemma al raro *allisio* (‘colpo’), usato solo qui nella Vulgata in corrispondenza dell’altrettanto raro *κατάρρηγμα* della traduzione di Simmaco (attestato da Eusebio nel suo commento al libro di Isaia). Con Girolamo concorda anche qui Diodati: “Egli stenderà le sue mani in mezzo d’esso, come chi nuota stende le mani per notare: ed abbasserà la sua alterezza, co’ colpi rovesci delle sue mani”. Gli altri interpreti antichi e moderni sono incerti tra ‘artificio’, ‘insidia’, ‘abilità’, ‘sforzo’ e simili.

• *Comm. Is. 8,30.* Citando Zc 3,1, Girolamo scrive: “Satana, cioè l’avversario (*adversarius*), stava alla destra di lui per contrastarlo (*ut adversaretur ei*)”. Il verbo latino *adversaretur* consente il collegamento con *adversarius*, mentre nelle traduzioni in lingue moderne la riflessione etimologica proposta da Girolamo talvolta si perde, poiché esse tendono a rendere il passo del profeta Zaccaria con: “per accusarlo”, realizzando così, di fatto, la sovrapposizione semantica tra *diàbolos* e *satàn* – proprio quella che Girolamo, richiamandosi alla lettera dell’ebraico, qui vuole evitare. Notevoli eccezioni sono costituite dalla traduzione inglese della Bibbia di re Giacomo: “...to resist him”, e da Diodati: “Satàn stava alla sua destra, per essergli contra, come parte avversa”.

• *Comm. Is. 9,9.* Commentando Is 29,1 (“Guai ad Ariel, la città che Davide espugnò!”), Girolamo propone due interpretazioni della denominazione ‘Ariel’: “Gerusalemme dunque, for-

tissima un tempo, è chiamata Ariel, cioè ‘leone di Dio’. Altri invece pensano che questa denominazione si riferisce al Tempio e all’altare di Dio, che si trovavano a Gerusalemme”. Diodati ricorda la seconda interpretazione nel suo commento al passo: “Da Ez 43,15s. appare che questo era un nome dell’Altare degli holocausti, o della parte superiore d’esso. Significa il leone di Dio (...) perché v’erano delle figure di leoni nell’Altare”.

- *Comm. Is. 9,14.* Commentando Is 29,24 (“Gli erranti nello spirito acquisteranno intelligenza e i mormoratori impareranno la legge”), Girolamo richiama esplicitamente l’esperienza di Israele nell’esodo: “Quelli che un tempo nel deserto mormoravano contro il Signore impareranno la legge”. Lo stesso richiamo si legge nella nota di Diodati al passo di Isaia: “*i mormoratori*: Termine tolto dagli atti frequenti del popolo nel deserto”.

- *Comm. Is. 9,25.* Commentando Is 30,19 (“Il popolo di Sion avrà la sua dimora in Gerusalemme”), Girolamo annota: “Il popolo un tempo prigioniero, liberato grazie alla passione del Signore, poté dimorare a Sion (‘vedetta’) e a Gerusalemme (‘visione di pace’), cioè nella Chiesa”. La stessa annotazione è nel commento di Diodati: “Sotto questa figura è compresa la spirituale ristorazione della Chiesa per Iesu Christo”.

- *Comm. Is. 10,5.* Commentando Is 31,4 (“Così scenderà il Signore delle schiere per disporsi a battaglia sul monte Sion e sulla sua collina”), Girolamo sente il bisogno di specificare: “Non *contro* il monte Sion e la sua collina, ma *sul* monte Sion contro i suoi nemici”. La specificazione è richiesta dalla possibile diversa interpretazione della preposizione ebraica ‘*al*, che nel linguaggio biblico dà sempre connotazione negativa al verbo, come ad es. a Is 29,7.⁷ Diodati nella nota allo stesso passo si mostra consapevole della preoccupazione di Girolamo, del quale nella sua traduzione (“Per guerreggiare per lo monte

⁷ Kaiser 2002: 379s.; Childs 2005: 254s.

di Sion, e per lo colle d'essa") ha accolto l'interpretazione: "Altri... in luogo di 'per lo monte', spongono 'contr' al monte', e fanno cominciar la promessa nel vers. seguente".

• *Comm. Is. 10,12.* Girolamo traduce Is 33,14: "Sono atterriti in Sion i peccatori, la paura afferra gli ipocriti". Il testo ebraico e la versione dei Settanta parlano piuttosto di empì (ἄσεβεις), ma Girolamo preferisce tener conto dell'interpretazione dei traduttori esaplari (τοὺς ὑποκριτάς, attestato dal ms. 86 Rahlfs), che favorisce il richiamo al noto detto evangelico (Mt 23,13: "Guai a voi, scribi e farisei ipocriti!"), da lui citato subito dopo. La stessa scelta è nella traduzione di Diodati: "Tremite occuperà gl'hipocriti".

• *Comm. Is. 10,12.* A Is 33,15 ("Colui che cammina nelle vie della giustizia e dice verità") il testo ebraico per 'giustizia' e 'verità' ha il plurale, che Girolamo riproduce nella sua versione (*Qui ambulat iustitiis et loquitur veritates*), sottolineandone il valore pregnante nel commento: "Colui che cammina in molte vie della giustizia, sceglie le vie giuste non una volta sola ma sempre".⁸ Nelle versioni si trova generalmente il singolare, con l'eccezione di Diodati, che ha presente l'esegesi geronimiana e la fa sua nella traduzione: "Colui che cammina in ogni giustizia, e parla cose diritte".

• *Comm. Is. 10,12.* Commentando Is 33,17 ("Vedranno gli occhi vostri il re nella gloria"), Girolamo non manca di fornire la prevedibile interpretazione allegorica ("Chi è così, contemplerà nel suo splendore Cristo re"), ripresa tale e quale da Diodati nella sua nota: "Figura della venuta di Cristo nel suo regno celeste".

• *Comm. Is. 11,4.* Le parole di Is 37,4 sono rese da Girolamo nel modo seguente: "Rabsace, che il re degli Assiri suo signore ha mandato per oltraggiare il Dio vivente e schernirlo con le

⁸ Come osserva Motyer (2002: 334), "è un plurale di ampiezza, indicando la giustizia intesa in ogni suo aspetto e durante tutta la vita".

parole che il Signore Dio tuo ha sentito”, mentre l’originale ebraico e la maggior parte dei traduttori presentano un senso diverso (“...perché sia castigato per le parole, ecc.”). È notevole che Diodati, pur essendo conoscitore dell’ebraico biblico come pochi, si attiene qui all’interpretazione di Girolamo: “...per fargli rimproveri, con le parole che ’l Signore Iddio tuo ha udite”.

• *Comm. Is. 11,21.* Riflettendo sulle parole iniziali del Deuterocronica, e in particolare su 40,2: *Solutum est peccatum illius* (“È assolto il suo peccato”), Girolamo fa una distinzione tra *remissio* e *solutio*: *Et hoc notandum quod non solvantur nostra peccata, nisi de manu domini receperimus ea. Nec idem est solvi peccata atque dimitti; cui enim dimittuntur, solutione non indiget...; cui autem solvantur, propterea solvantur, quia purgata sunt et soluta per poenas* (“Remissione e risarcimento dei peccati non sono la stessa cosa: colui al quale i peccati sono rimessi non ha bisogno di pagare...; quelli che invece ricevono l’assoluzione sono assolti perché i loro peccati sono stati espiati e risarciti con la penitenza”). La distinzione è tra la ‘remissione’ per un atto di misericordia divina e l’‘assoluzione’ conseguente al pagamento di una pena. Se si tiene presente, in questa ottica, l’accezione tecnica del vocabolo italiano ‘quietanza’, si riconosce facilmente l’eco del ragionamento di Girolamo nella traduzione di Diodati: “La sua iniquità è quitata”.

• *Comm. Is. 13,4.* Commentando Is 45,17 (“Israele dal Signore è stato salvato con salvezza eterna”), Girolamo afferma: “L’Israele salvato da Dio con salvezza eterna è la schiera degli apostoli e di quelli che per mezzo degli apostoli hanno creduto”. L’interpretazione è ripresa da Diodati in nota: “Il che si dee intendere spiritualmente del Regno di Christo”.

• *Comm. Is. 13,12.* Commentando Is 47,8-11, dove il profeta irride la sicumera di Babilonia, che ha avuto la presunzione di non diventare mai vedova e di non conoscere la sterilità, Girolamo annota: “Due flagelli insieme colpiscono Babilonia, che li

dové affrontare inaspettatamente, la sterilità e la vedovanza: essa non avrà più figli, cioè popoli soggetti, né marito, che possiamo intendere come un riferimento al re”. L’annotazione è ripresa da Diodati: “Per li figli pare ch’intenda il popolo, e per lo marito il re”.

- *Comm. Is. 13,25.* Commentando Is 49,24-26, dove il libro profetico nomina ‘l’uomo forte’, Girolamo, richiamando Mt 12,29, afferma: “L’uomo forte, il gigante, è il demonio (...) vinto dalla potenza del Signore”. In nota allo stesso passo profetico Diodati scrive: ““Sotto questa figura è additata la redentione della Chiesa dalla tirannia del diavolo, che operava con potenza”.

- *Comm. Is. 16,16.* Traducendo Is 58,3 Girolamo scrive: *Omnes debitores vestros repetitis* (“Angariate tutti i vostri debitori”), avvicinandosi al senso dell’ebraico e allontanandosi dal greco dei Settanta (πάντας τοὺς ὑποχειρίους ὑμῶν ὑπολύσσετε: “Affliggete tutti quelli che sono a voi soggetti”), che influenza invece gran parte dei traduttori antichi e moderni. Diodati nella sua versione (“Riscotete tutte le vostre rendite”) mostra di essere a conoscenza della traduzione e del commentario di Girolamo.

Il campionario qui proposto, in quanto semplice *specimen*, è stato limitato a un’indagine condotta sul materiale fornito dal commento di Girolamo al libro di Isaia. Si incontrano tuttavia anche per altri testi biblici gli indizi del debito contratto da Giovanni Diodati nei confronti di Girolamo esegeta. Citiamo qui soltanto il caso di Mt 19,12, dedicato al problema dell’eunuchia, generalmente interpretato nel modo seguente: “Vi sono eunuchi che sono nati così dal grembo della madre, e ve ne sono altri che sono stati resi tali dagli uomini, e ve ne sono altri ancora che si sono resi tali per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca”. Le ultime parole (ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω) sono interpretate da Girolamo: *qui potest capere capiat*. In uno dei suoi scritti, tuttavia (*Ep. 49,15*), egli abbandona la forma

vulgata, per un più perspicuo *qui potest sustinere sustineat*. È il segno di una riflessione sull'effettivo valore da dare al verbo χωρέω in quel passo. Così pure nel suo commento allo stesso passo evangelico egli osserva che Gesù aggiunge le ultime parole “affinché ciascuno misuri le sue forze, chiedendosi se può o no adempiere agli obblighi della verginità e del pudore” (*Comm. Mt., ad loc.*). L'interpretazione che Diodati fornisce traducendo le parole di Gesù (“Chi è in grado di accettarlo, lo accetti”) è più calzante di quella maggiormente diffusa tra i moderni traduttori, e appare influenzata da Girolamo.

Alla conclusione di questa sommaria rassegna appare lecito affermare che al cospetto delle Scritture gli atteggiamenti dell'esegesi cattolica da un lato e di quella riformata dall'altro – se improntati a onestà intellettuale e non subordinati a condizionamenti polemici e apologetici – sono meno distanti di quanto si possa credere a prima vista, anzi sono aperti a sotterranee e spesso non dichiarate reciproche influenze.

Ebbi modo di formulare per la prima volta questa ipotesi molti anni fa,⁹ prima ancora di poterla verificare con un esame sistematico del commento geronimiano a Isaia. Studiando la complessa e articolata vicenda interpretativa di un noto passo della lettera agli Efesini (5,16: ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν, ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραὶ εἰσιν, lat. *redimentes tempus, quoniam dies mali sunt*), notai che le svolte esegetiche subite dal passo si susseguivano in modo parallelo nelle versioni in uso nella Chiesa cattolica e in quelle delle Chiese riformate. Nella traduzione italiana dell'arcivescovo di Firenze Antonio Martini, l'unica in uso presso i cattolici italiani dell'Ottocento, si legge: “Ricomperando il tempo, perché i giorni sono cattivi”. Nella traduzione di Diodati: “Ricomperando il tempo” (Martini pubblicò la sua traduzione del Nuovo Testamento nel 1771; la traduzione

⁹ Ved. in questo volume il contributo n° 11, riassunto nelle righe che seguono.

di Giovanni Diodati era apparsa nel 1607). Nella traduzione del pastore protestante e biblista Giovanni Luzzi (1908): “Approfitando delle opportunità”, riecheggiata in parte dalle edizioni meno recenti della Conferenza Episcopale Italiana: “Profittando del tempo presente”, mentre l’ultima edizione CEI (2008) legge: “Facendo buon uso del tempo”. Ricordo infine la traduzione interconfessionale in lingua corrente: “Usate bene il tempo che avete”, da confrontare con la versione proposta da E. Best nel suo commentario all’epistola: “Facendo il miglior uso possibile del tempo”.

L’interscambio fra le diverse traduzioni e i diversi approcci esegetici che ne sono alla base appare vivo e fecondo, contribuendo a mostrare come l’esempio offerto da Girolamo nel suo confrontarsi con le antiche lingue sacre, ebraica e greca, e seguito da Diodati nel suo dialogo con l’ebraico, il greco e il latino, non è rimasto un esempio isolato, ma ha costituito anzi un modello per il corretto approccio alle Scritture.

20. L'EDIZIONE DEL NUOVO TESTAMENTO DI JOHANN JACOB WETTSTEIN

I due volumi del Nuovo Testamento greco editi da Johann Jacob Wettstein, pubblicati ad Amsterdam nel 1751-52,¹ apparvero negli anni centrali di un periodo destinato a segnare una svolta nella storia della critica neotestamentaria, a mezza via tra le due più note edizioni di Johann Albrecht Bengel (Tübingen, 1734) e di Johann Jacob Griesbach (Halle, 1774-77). La concorrenza esercitata dalle due pubblicazioni ora citate, nonché i problemi di ortodossia che compromisero la fama dell'autore, hanno condizionato in parte la valutazione del contributo dato da Wettstein al progresso della tecnica filologica in epoca prelachmanniana:² infatti, mentre è oggi possibile registrare un notevole consenso sulla constatazione che Bengel rappresenta la figura di maggiore originalità e rilievo critico per la storia del Nuovo Testamento greco nel Settecento e Griesbach la figura che tra quelle dello stesso periodo esercitò sui posteri – a torto o a ragione – l'influsso maggiore, non altrettanto chiari sembrano essere il ruolo svolto da Wettstein, il suo rapporto con gli altri due editori e con altri studiosi precedenti, e soprattutto, scendendo sul terreno pratico, l'essenza concreta del suo lavoro.³ Lo scopo della presente no-

¹ Wettstein 1751-1752. In appendice al secondo tomo, con un nuovo frontespizio (Lugduni Batavorum, MDCCLII) e nuova numerazione delle pagine (X+27), Wettstein pubblicò per la prima volta il testo siriano delle due lettere clementine sulla verginità con traduzione latina. Una riproduzione fotomeccanica dell'opera è stata pubblicata nel 1962 a Graz dalla Akademische Druck- und Verlagsanstalt per iniziativa di J.B. Bauer.

² Il migliore inquadramento di Wettstein in una prospettiva storico-critica e da un punto di vista eminentemente filologico mi sembra tuttora quello di Timpanaro (1981: 26-29). I classici manuali di Metzger (1968: 113-114) e di Aland - Aland (1987: 15) si attengono a una prospettiva più circoscritta.

³ Un contributo ai primi due problemi qui segnalati è offerto dalle citate pagine di Timpanaro. Il rapporto con Bengel è rilevabile innanzi tutto nella

ta è appunto quello di affrontare quest'ultimo punto attraverso un esame dei fondamenti e dell'impostazione dell'opera di Wettstein. In tale scelta sono stato guidato dal convincimento che nella fisionomia materiale del libro – nel caso di Wettstein come per le opere di molti altri studiosi del passato – sono presenti e tuttora riconoscibili indizi sufficienti per comprenderne almeno in parte i criteri, gli intenti, i punti di partenza e di riferimento.

1. L'autore

Ricordiamo in breve alcuni dati biografici del nostro autore, con particolare riguardo a quelli che ebbero una influenza decisiva sulla sua formazione e sulla sua opera maggiore. Johann Jacob Wettstein nacque a Basilea il 5 marzo del 1693. Suo padre e suo nonno, pastori della Chiesa calvinista, erano stati entrambi professori di teologia nella locale Università ed erano noti per la loro simpatia verso la scuola liberale di Zurigo.⁴ Wettstein fu allievo di Samuel Werenfels, di Jacob Christoph Iselin (che lo avviò agli studi di greco) e di Johann Jacob Buxtorf, uno degli esponenti più in vista della scuola ebraistica di Basilea. Dedito agli studi di critica testuale fin dalla giovinezza, già nel 1713 pubblicò, in occasione della sua ordinazione sacerdotale, una dissertazione sul tema: *De variis Novi Testamenti lectionibus*. I suoi viaggi in tutta Europa (da Basilea a Zurigo, da

recensione alla sua edizione del Nuovo Testamento che lo stesso Wettstein pubblicò nella *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe*, 13/1, 1734, 203ss. Il rapporto con Richard Bentley è ricordato da Jebb (1889: 159). I contributi critici di Wettstein hanno avuto più di una ristampa, a partire da Semler 1766.

⁴ Il nonno Johann Rudolf era stato tra gli oppositori all'introduzione del *Consensus* e aveva collaborato con il caposcuola liberale zurighese Johann Kaspar Schweitzer alla redazione di un *Thesaurus ecclesiasticus*.

Berna a Lione) lo condussero anche in Inghilterra, dove al principio del 1716 incontrò Richard Bentley, che a quell'epoca progettava un'edizione critica del Nuovo Testamento. Da lui ebbe l'incarico, dietro compenso di 50 sterline, di collazionare a Parigi il *Codex Ephraemi rescriptus*.⁵ Nel 1717 Wettstein fu ordinato diacono a Basilea e l'anno successivo pubblicò uno *specimen* delle varianti testuali da lui individuate fino a quel momento nei manoscritti del Nuovo Testamento. Tale pubblicazione destò il sospetto delle gerarchie ecclesiastiche calviniste, le quali vollero scorgervi i preparativi per una negazione della divinità del Cristo e i segni di un'adesione all'eresia sociiniana. Sospeso nel 1729 dall'incarico di pastore, fu deposto il 13 maggio del 1730. Nello stesso anno apparvero ad Amsterdam i suoi *Prolegomena ad Novi Testamenti Graeci editionem accuratissimam*.⁶ Dopo lunghe polemiche e alterne vicende, nel 1733 Wettstein fu accolto nel collegio Arminiano di Amsterdam come successore di Jean Le Clerc nella carica di professore di filosofia e di ebraico. Anche Wettstein, come il suo illustre predecessore e come altri studiosi di critica biblica (il pietista Bengel, il razionalista Semler, il cattolico eterodosso Simon e l'ebreo eretico Spinoza), rappresenta una conferma del fenomeno per cui gli studi di critica testuale neotestamentaria per lungo tempo progredirono lungo le strade dell'eterodossia.⁷ Le sue lezioni di filosofia comprendevano una grande varietà di argomenti, tra i quali anche le discussioni sul testo del Nuovo Testamento, intorno al quale egli continuò a lavorare per tutta

⁵ L'autografo della collazione si conserva nella biblioteca del Trinity College di Cambridge (B. 17.7,9). L'esemplare utilizzato fu quello dell'edizione Leers (Rotterdam, 1654).

⁶ Saranno rifusi e rielaborati nell'edizione vera e propria, parte nei "Prolegomena" introduttivi, parte nelle "Animadversiones" finali.

⁷ Timpanaro 1981: 19.

la vita, impegnandosi in nuovi viaggi di esplorazione e di ricerca nei fondi manoscritti. L'edizione del 1751-52, della quale ci occupiamo qui di seguito, rappresentò il risultato di quarant'anni di ricerche sui testi sacri. Il combattivo editore sopravvisse alla pubblicazione di essa soltanto due anni, concludendo i suoi giorni ad Amsterdam il 9 marzo del 1754.⁸

2. Struttura del libro

Il primo tomo dell'edizione, dopo le epistole dedicatorie a Federico principe di Galles⁹ e a suo figlio Giorgio, rispettivamente figlio e nipote di Giorgio II re d'Inghilterra, comprende in primo luogo ampi "Prolegomena" (pp. 1-222) contenenti la descrizione: (a) di tutti i codici greci del Nuovo Testamento noti a quell'epoca; (b) degli scrittori che hanno citato o utilizzato il Nuovo Testamento fino al XIII secolo; (c) delle antiche versioni e relative edizioni a stampa; (d) delle precedenti edizioni a stampa del testo greco; (e) dei moderni contributi critici; (f) dei moderni interpreti, fino a Wettstein stesso e alla sua personale vicenda. Segue l'edizione dei quattro vangeli (pp. 223-966). Il testo greco occupa la parte superiore della pagina, limitato spesso a poche righe e talvolta a una riga sola; in qualche caso, immediatamente sotto al testo, è indicata (con l'accompagnamento di segni di richiamo paragonabili a quelli usati nella moderna correzione delle bozze di stampa) la variante che l'editore giudica sicuramente preferibile al *textus receptus*. La sezione centrale della pagina è occupata dalla regi-

⁸ Per queste e altre notizie ved. Hagenbach 1839; id. 1860; Böttergum 1870; *Allgemeine Deutsche Biographie* 42, 251-254; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*³, 21, 198-203 (C. Berthaen); Hulbert-Powell 1938.

⁹ Del quale era cappellano privato Caspar Wettstein, parente di Johann Jacob e suo collaboratore per la collazione del manoscritto Oxon. Bodl. Barocc. 3 dell'Apocalisse.

strazione delle varianti dei testimoni (manoscritti, traduzioni antiche, padri della Chiesa, precedenti editori). La sezione inferiore, che occupa generalmente metà e più della pagina, ospita il commento vero e proprio, consistente nella citazione di un gran numero di fonti antiche (letterarie, subletterarie, epigrafiche, numismatiche) in ebraico, greco e latino, intese a chiarire il valore delle parole dal punto di vista sia filologico-letterario, sia religioso.

Il secondo tomo si apre con una breve aggiunta ai prolegomeni (pp. 1-15) per descrivere manoscritti e lezionari antichi e recenti delle epistole paoline. Il *corpus Paulinum* è edito (pp. 16-446) nel seguente ordine: Rm, 1-2 Cor, Gal, Ef, Fil, Col, 1-2 Ts, 1-2 Tim, Tit, Flm, Eb. La sezione successiva, preceduta anch'essa da un aggiornamento dei prolegomeni (pp. 449-454), è dedicata agli Atti e alle epistole cattoliche (pp. 455-738) nell'ordine: At, Gc, 1-2 Pt, 1-3 Gv, Gd. L'ultima sezione (pp. 741-850, compresi i prolegomeni) contiene l'Apocalisse. Le pp. 851-894 accolgono due saggi di teoria del metodo critico, cioè le "Animadversiones et cautiones ad examen variarum lectionum Novi Testamenti necessariae" e il "De interpretatione Novi Testamenti", con una breve nota "De interpretatione libri Apocalypseos". Qui, in posizione defilata, Wettstein ripubblica le parti più scottanti dei *Prolegomena* del 1730, trasferite dalle pagine introduttive al primo tomo per evitare (o almeno ritardare) il riaccendersi di antiche polemiche. Alle pp. 897-918 si trovano gli indici degli autori antichi e delle parole greche analizzate nel commento.

3. Il testo greco e l'apparato critico

Il progetto originario di Wettstein, annunciato nei lavori preparatori, era quello di attenersi nella stampa al testo del codice Alessandrino. Successivamente egli pensò di pubblicare un testo che fosse il frutto di una personale revisione; finì poi

per ristampare il *textus receptus* con l'indicazione delle varianti da lui giudicate poziori. Il testo pubblicato riproduce quindi sostanzialmente la celebre edizione Elzeviriana del 1633. Wettstein infatti diede al tipografo un esemplare dell'edizione di Gerhard von Maestricht nella ristampa del 1729 curata da lui stesso: questa riproduceva a sua volta quella di John Fell (pubblicata anonima a Oxford nel 1675), la quale si basava appunto sull'Elzeviriana.¹⁰ Le correzioni considerate da Wettstein indispensabili, come abbiamo detto, sono riportate immediatamente sotto il testo. Nella maggior parte dei casi si tratta di scelte che risalgono a studiosi precedenti: solo nove sono frutto dell'iniziativa dell'editore,¹¹ e si tratta ogni volta di scelte tuttora accolte dalla critica. Altrettanto valide appaiono generalmente le correzioni che Wettstein riprende dai predecessori. I codici utilizzati (alcuni per la prima volta) furono 125 per il testo dei vangeli (i maiuscoli A-O e i minuscoli 1-112), 65 per gli Atti e le epistole cattoliche (A-G, 1-58), 68 per il *corpus Paulinum* (A-H, 1-60), 31 per l'Apocalisse (A-C, 1-28), oltre a una trentina di lezionari. Le scelte, condizionate dal diffuso pregiudizio sfavorevole ai codici in maiuscola più antichi, si orientano generalmente verso la testimonianza dei minuscoli. Va rilevato che, sotto l'apparente ortodossia del *textus receptus* fedelmente riprodotto, Jacob Wettstein mostra al lettore delle annotazioni e dell'apparato uno spirito critico da pioniere nei confronti del testo. Implicitamente egli afferma e dimostra ad ogni pagina l'opinabilità e l'indeterminatezza del testo sacro, contribuendo a delineare sotto gli occhi del lettore un quadro assai vivo di intersezioni, scambi, influenze reciproche (interne ed esterne) che ancora oggi – anzi dovremmo dire soprattutto oggi, dopo l'intervento unificatore dei grandi editori

¹⁰ Gregory 1894: 229.244 e n. 2.

¹¹ Reuss 1872: 184.

tardo-ottocenteschi e dopo il progressivo affermarsi della 'dittatura' dello *standard text* Nestle-Aland – si tende a sottovalutare o a circoscrivere.¹² In questo senso si può dire che il lavoro che Wettstein svolse – non tanto sul testo vero e proprio (dove fu conservatore più dei suoi predecessori immediati), quanto piuttosto sulla tradizione del Nuovo Testamento – costituisce un esempio *ante litteram* di reazione alla forza d'inerzia che tanto spesso condiziona le ricerche dedicate a opere le quali fanno parte di un patrimonio comune. Se Wettstein avesse potuto esaminare i papiri neotestamentari oggi noti, avrebbe trovato la verifica di alcune sue idee – scandalose a quel tempo – circa il grado di contaminazione del testo fin dai primi secoli della sua storia e in merito alla relativa volubilità dei grandi onciali.¹³

¹² Non sembra che abbiano trovato una vera eco alcuni tentativi novecenteschi di approccio critico al testo muoventi dal presupposto di una fondamentale incertezza di questo: mi riferisco a Pernot 1938 e ad altri testi consimili. Tuttavia non si può fare a meno di notare i segni dell'avvio di un processo di superamento dello *standard text*. Ad esempio, Ehrman (2006: 62-70) ha messo in luce la tautologia che inficia il metodo di classificare i codici in base alla loro vicinanza allo *standard text*, che della classificazione dei codici dovrebbe essere invece il risultato finale. Da parte loro Johnson 1989 e Wallace 1989 hanno portato argomenti suggestivi a sostegno di chi non è disposto a riconoscere sempre e in modo automatico nei famosi 'grandi onciali' del IV secolo l'autorità indiscussa che si tende ad attribuire ad essi.

¹³ Per questo particolare aspetto del problema, come per altri solo accennati in queste pagine devo limitarmi a rinviare alla letteratura specifica: ved. ad esempio Finegan 1975; G.D. Fee ed E.J.Epp in Epp - Fee 1993: 245-297; E.J. Epp in Ehrman - Holmes 1995: 3-21, utili per l'analisi e il raffronto diretto tra la testimonianza papiracea e quella dei manoscritti tardoantichi e medioevali.

4. I prolegomeni

Nella prima sezione Wettstein accenna ai problemi relativi all'utilizzazione dei codici, con particolare riguardo alla materia con cui sono fatti, alla forma delle lettere, alle oscillazioni grafiche e ortografiche, alle abbreviazioni dei *nomina sacra*, e così via. L'esposizione si regge, secondo l'uso della tradizione erudita, su numerose autorità antiche, ma ha un ruolo preponderante il confronto serrato con i contemporanei. Nella seconda e nella terza sezione sono descritti i codici: è dato ampio spazio alla storia del codice e al confronto polemico con gli altri editori. La quarta sezione è dedicata agli evangelari. Seguono alcuni capitoli dedicati a quelli che si definirebbero oggi i testimoni indiretti del testo, dagli apocrifi e dai Padri apostolici fino agli autori bizantini del XIV secolo. Sono quindi passati in rassegna i testimoni delle antiche versioni. Subito dopo Wettstein analizza le precedenti edizioni del testo greco, dalla Complutense di Ximenes de Cisneros fino all'edizione di Bengel, sulla quale Wettstein si sofferma con i toni accesi che gli sono caratteristici, riprendendo e approfondendo le argomentazioni teologiche oltre che filologiche già utilizzate nella recensione da lui scritta anni prima.¹⁴ Altri capitoli sono riservati agli autori di contributi al testo: un ampio spazio è dedicato alla ricostruzione documentata e apologetica della propria vicenda personale.

L'esame complessivo dei prolegomeni permette di individuare una serie di elementi significativi: da un lato si notano la padronanza assoluta della materia e la perizia nel documentare ogni affermazione e nel riconoscere i rapporti tra i vari elementi che concorrono a formare la storia del testo del Nuovo Testamento; dall'altro si rilevano il prevalere dell'elemento polemico su quello filologico, la tendenza a lasciarsi travolgere

¹⁴ Ved. qui sopra, n. 3.

dalla stessa ricchezza dei dati e la rinuncia a un confronto obiettivo. In altre parole, Wettstein risente sia dell'atmosfera di rinnovamento critico in cui visse, sia delle tensioni teologiche che contraddistinsero il suo tempo: egli perciò finì per unire alla straordinaria ricchezza di strumenti a disposizione (e alla innegabile capacità di servirsene criticamente) una tendenza alla personalizzazione del confronto.

5. Le "Animadversiones"

Le enunciazioni della dottrina critica di Wettstein sono raccolte nelle ultime pagine del secondo tomo. Le "Animadversiones" consistono in una serie di diciannove enunciati commentati uno per uno. In considerazione della difficile reperibilità dell'opera, e poiché a tali enunciati è fatto spesso riferimento nei manuali e nelle storie della critica neotestamentaria, può essere utile riportarli qui di seguito integralmente.

I. *Omnibus modis curandum est, ut habeatur editio Novi Testamenti emendatissima.*

II. *Ut vero emendatiorem ἔκδοσιν Novi Testamenti aliquando habeamus, omnia subsidia adhibenda sunt, quae critica ars suppeditat.* A sostegno di questa enunciazione è richiamata da Wettstein l'autorità di Agostino¹⁵ in contrasto con i dottori in teologia del suo tempo, che obbligano i giovani allo studio tecnico delle parole riservandone a sé l'interpretazione.

III. *In typis expressis codicibus praescriptio locum non habet.* È affrontato il problema della intangibilità del *textus receptus*, criticando espressamente l'opinione di quanti affermano che la sua lezione va mantenuta in tutti i casi in cui non si ravvisi la necessità di mutarla. Wettstein adduce numerose argomentazioni in contrario: alcune hanno carattere teologico-

¹⁵ *Doctr. christ.* 2,14: "Codicibus emendandis primitus debet invigilare sollaritia eorum, qui scripturas divinas nosse desiderant".

dogmatico (punto 1), altre sono di natura filologica. Egli nota (punto 2) che i responsabili del *textus receptus*, Erasmo, lo Stefano e Teodoro Beza, corressero ad ogni ristampa il proprio testo e quello del predecessore, e osserva che il problema delle varianti nel testo sacro è stato avvertito e liberamente discusso dai Padri assai prima dell'invenzione della stampa. E aggiunge, con dovizia di esempi (punto 3), che le scelte critiche dei responsabili del *receptus*, di cui si rileva spesso la mancanza di fondamento, non possono prevalere sulla testimonianza della tradizione più antica. È riportata infine (punto 4) un'osservazione che riveste un interesse particolare: poiché le antiche edizioni a stampa erano corredate da note e osservazioni critiche, nelle quali si discutevano le varianti al testo dato, il fatto che i successivi editori e tipografi abbiano tralasciato di ristampare tale corredo – nota Wettstein – non basta a far considerare sacro e definitivo il testo riprodotto da solo.

IV. *In accentibus et spiritibus apponendis, sententiis item distinguendis, et in reliqua orthographiae ratione, aliquanto maior quam in caeteris rebus necessario editoribus libertas relinquenda est.*

V. *Emendationes ex coniectura petitae, sicut non temere unquam admittendae, ita nec temere reiiciendae sunt.* Sull'uso e abuso degli emendamenti Wettstein si sofferma a lungo, richiamandosi anzitutto all'autorità di Richard Bentley¹⁶ e citando poi distesamente Galeno¹⁷ con l'intento di mettere in guardia contro entrambi gli eccessi considerati. La prima parte del precetto non è destinata a suscitare discussione, nota l'autore indugiando piuttosto sulla seconda, di cui non gli sfugge la valenza

¹⁶ “Mihi in memoriam redit, quod olim ex v. cl. R. Bentelejo audivi, in omnibus auctorum classicorum editionibus multas lectiones, invitis et contradicentibus codicibus manuscriptis, in textum receptas et doctorum tamen consensu probatas reperiri”.

¹⁷ *Diff. resp.* 3,2, ecc.

eversiva. Sono portate a sostegno citazioni da Origene,¹⁸ Isidoro Pelusiota,¹⁹ Agostino,²⁰ Sulpicio Severo,²¹ nonché estratti da studiosi contemporanei.²² La conclusione del paragrafo è comunque ispirata a un'estrema prudenza: il tono apologetico della frase finale e l'incongruenza con l'esposizione che precede inducono a supporre che si tratti di un'aggiunta inserita per ragioni di opportunità.²³

VI. *Distinctio variantium lectionum in graviores et leviores nulli usui est.*

VII. *Inter duas variantes lectiones, si quae est εὐφρονότερος aut planior aut Graecantior, alteri non protinus praeferenda est, sed contra saepius.* È la prima di una serie di enunciazioni che definiscono il criterio della *lectio difficilior* applicato al caso particolare rappresentato dagli scritti neotestamentari. Sulla base di numerose autorità patristiche l'autore riafferma energicamente la natura speciale del greco biblico con i suoi ebraismi, colloquialismi e solecismi, e conclude rilevando l'opera di classi-

¹⁸ *Comm. Mt.* 8,28; 19,19.

¹⁹ *Ep.* 4,112.

²⁰ *Contra Faustum Manich.* 16,2

²¹ *Chron.* 1,84.

²² "Addam his sententiam S. Castalionis, viri in hoc studiorum genere exercitissimi, qui in libro manuscripto, qui penes me est, de arte dubitandi et confitendi, ignorandi ed sciendi, parte I c. 12 haec habet...". Poco oltre è citato anche F. Spannheim sr.

²³ "Licet enim plerasque omnes, quas vidi et in variantibus lectionibus exposui, coniecturas doctas atque ingeniosas existimem, neque proinde studium cuiusquam vituperem, ingenue tamen fateor, ex omnibus illis vix unam aut alteram sese mihi probare utcunq̄ potuisse: sed in his per me quilibet suo iudicio utatur".

cizzazione e ripulitura esercitata indebitamente dagli editori responsabili del *textus receptus*.²⁴

VIII. *Lectio exhibens locutionem minus usitatam, sed alioqui subiectae materiae convenientem, praeferenda est alteri, quae, cum aequae conveniens sit, tamen phrasin habet minus insolentem, usuque magis tritam; eoque confidentius si ne commes quidem respondeat altera rei subiectae locutio.*

IX. *Inter duas variantes lectiones non protinus amplior atque prolixior breviori est praeferenda, sed contra potius.* La difesa di questo principio richiede un particolare impegno da parte di Wettstein, il quale si richiama all'autorità di Girolamo²⁵ per prendere posizione contro una tendenza che a quell'epoca era ancora prevalente.

X. *Ubi ex duabus variantibus lectionibus una totidem iisdemque verbis exprimitur, atque in alio Scripturae loco eadem sententia expressa legitur, altera vero discrepantibus, illa huic nequaquam praeferenda est.*

XI. *Lectio cum stylo cuiusque scriptoribus maxime omnium consentiens, caeteris paribus, praeferenda est.*

XII. *Inter duas variantes lectiones ea, quae magis orthodoxa videtur, non est protinus alteri praeferenda.* L'autore richiama l'attenzione sulla facilità con cui nella lingua greca si possono creare equivoci per la semplice aggiunta od omissione di un articolo, di una particella o di una lettera, ovvero per l'errata lettura di un *nomen sacrum*. Sono citati i noti esempi di Lc 21,43; 1 Cor 10,9; 1 Tim 3,16; At 20,28; 1 Gv 5,7; Gd v. 4, ai quali segue un'ampia scelta di casi tratti dalla letteratura patristica.

²⁴ "Quare etiam ab editionibus Erasmi, Stephani et Bezae, qui stili Hebraizantis aut vulgaris nulla ratione habita elegantias Graecae linguae sectati sunt, frequenter, nullo tamen sententiae detrimento, recedere cogimur".

²⁵ Nella lettera dedicatoria a papa Damaso è toccato da Girolamo il problema dell'influenza reciproca tra i vangeli nei passi sinottici.

XIII. *Inter duas Graecorum codicum variantes lectiones ea, quae cum antiquis versionibus consentit, non est alteri facile postponenda.* Nonostante la sua appartenenza alla Chiesa riformata, Wettstein mette in guardia i suoi correligionari contro la tendenza a sottovalutare l'attendibilità della Vulgata, scritta – egli nota – non da un moderno teologo cattolico ma da Girolamo sulla scorta di codici greci corretti e di antica data, e perciò testimone autorevole del testo.

XIV. *Testimonia SS. Patrum pro afferenda vera lectione Novi Testamenti maximi sunt ponderis.* Dopo aver riproposto il problema dell'attendibilità delle spesso mnemoniche o approssimative citazioni patristiche, Wettstein tocca quello delle incongruenze, rilevabili nei commenti patristici, fra testo citato e testo effettivamente commentato, avvertendo che un eccessivo scetticismo al proposito è controindicato.²⁶

XV. *Silentium Patrum circa lectiones controversam ipsorum iam temporibus sententiam firmantes suspectas eas reddit.*

XVI. *Magnopere cavendum est, ne nostra faciamus errata eorum, qui variantes lectiones collegerunt, vel typhothetarum.* Tra quanti sono caduti in questo errore Wettstein cita Beza, Grozio e John Mill. L'autore lascia intendere che altra cosa è fare atto di fede nel messaggio evangelico e altra è giurare sugli errori di copia e di stampa dei predecessori.

XVII. *Lectio, quae vetustior esse probatur, caeteris paribus, praeferenda est.*

XVIII. *Lectio plurium codicum, caeteris paribus, est praeferenda.* È la norma che ha suscitato maggiori critiche da parte della moderna filologia, essendo l'unica enunciazione in aperto contrasto con l'orientamento critico *ante litteram* dimostrato altrove dall'autore. È però necessario osservare che tale presa di posizione nasce dal desiderio di premunirsi contro codici tar-

²⁶ Al tempo di Wettstein una citazione patristica soleva essere presa in considerazione soltanto se concordava con il testo delle edizioni a stampa.

divi o copiati in mala fede, isolandoli. C'è infatti una frase significativa a mo' di conclusione, che contribuisce a ricollocare il problema nella giusta luce: "Quae tamen regula locis dubiis atque controversis non magnam lucem affert; tum quia pronta est exceptio, caetera non esse paria; tum quia libri veteres, quorum maxima debet esse auctoritas, paucissimi ad nos pervenerunt, ad quos comparati iuniores omni pondere destituuntur. Codices autem pondere, non numero aestimandi sunt".

XIX. *Nihil prohibet lectionem a typis edita et vulgo recepta diversam in textum recipere, non tantum ubi idoneis argumentis asseri potest, verum etiam ubi adhuc dubitatur, utra utri sit praeferenda.* Nella discussione dell'ultimo punto l'autore ricapitola e ripropone gli argomenti già sviluppati.

6. L'opuscolo "De interpretatione Novi Testamenti"

Il secondo scritto pubblicato in appendice all'opera è meno conosciuto del primo ma non è meno importante. Qui Wettstein espone la propria concezione di 'commentario' al testo, rilevando l'apporto che ad esso possono e debbono recare non tanto i teologi e gli scrittori ecclesiastici, quanto i grammatici e i filologi. L'autore si preoccupa di mettere le mani avanti in materia di fede, ripetendo la dichiarazione calvinista a conclusione del simbolo apostolico,²⁷ ma aggiunge subito dopo: "Nec tamen negari potest viros doctos, linguarum, eius praecipue qua libri Novi Testamenti exarati sunt, et antiquitatum peritos, non ea solum, quae illiterati vident, clarius videre, verum etiam haud pauca, quae hebetiorum oculos fugiunt, cernere". Ciò premesso, Wettstein enuncia le regole seguenti:

²⁷ "His articulis, fratres, simus contenti, nec quemquam, qui hoc credit, temere damnemus". Tali parole sono adoperate per dimostrare in via teorica che a una retta fede può bastare il testo tramandato.

1. *In voce, phrasi vel pericopa interpretanda accurate legenda sunt quae praecedunt et quae sequuntur, videndumque quomodo media, prima et ultima inter se cohaereant.* Questo enunciato è riferito dall'autore ai teologi e all'abitudine, propria della pubblicistica ecclesiastica, di interpretare parole e frasi del Nuovo Testamento senza tener conto del passo nel quale appaiono: è richiamata l'autorità di Girolamo (*Comm. Mt.* 25,13) ed è citato l'esempio delle differenti accezioni del vocabolo εὐφροσύνη ('pudicizia', 'modestia', 'temperanza', 'sanità di mente') secondo il contesto.

2. *Vera verborum et phrasium significatio non tam ex etymologia aut ex singulis vocibus separatim sumptis, quam ex usu et exemplis est petenda.* È una nuova formulazione del concetto di *usus scribendi*, già presentato nelle "Animadversiones" e qui corredato di esempi nuovi.

3. *Significationem autem verborum et phrasium discimus praecipue ex aliis eiusdem scriptoris locis, deinde ex reliquis scriptoribus sacris et ex versione Septuaginta interpretum, porro ex scriptoribus, qui eodem circiter tempore aut loco vixerunt, denique ex usu vulgi.* Si tratta del principio fondamentale sul quale si fonda il commentario di Wettstein, e che di questo costituisce anzi la ragion d'essere. L'autore coglie anche l'occasione per difendersi da quanti lo criticano per l'eccessiva quantità di materiale da lui raccolto, osservando che esso rappresenta il frutto di un insegnamento impartito per quarant'anni ad allievi spesso sprovvisti degli strumenti necessari al reperimento dei paralleli, e aggiungendo che la conferma di un'accezione particolare sulla base di trenta esempi è più solida di una basata su due o tre esempi soltanto.

4. *Voces et phrases obscurae et intellectu difficiles, quarum plerique notiones aut nullas aut complicatas et confusas habent, ex claris, simplicibus et intellectu facilibus sunt explicandae.* Sull'interpretazione delle metafore.

5. *Loca, quae aut inter se aut veritati nobis repugnare videntur, commode plerumque conciliari possunt, si dicamus, scriptorem sacrum non suam sententiam ubique expressisse et dixisse quid res sit, sed aliquando ex sententia aliorum aut ex vulgi opinione vel incerta vel falsa fuisse locutum.*

Wettstein riporta infine nei §§ 6-7 alcuni passi tratti da scritti metodologici di altri studiosi, i quali si richiamano a concetti che l'autore ha già enunciato ed esemplificato nei punti precedenti. Il bersaglio polemico è costituito ancora una volta dai teologi e dall'univocità della loro prospettiva di lettura; il richiamo alle fonti antiche è ancora una volta indicato come l'unico metodo per effettuare una lettura critica, e nello stesso tempo fedele, del testo sacro.

7. Il commentario

Nell'ottica unitaria che guidò il lavoro di Wettstein (e che costituisce il più evidente carattere distintivo dell'opera rispetto alla tradizione polistorica dell'epoca precedente) il commento doveva avere principalmente una funzione, implicita ma essenziale: quella di orientare il lettore intelligente tra le varianti segnalate in apparato e fargli capire quale fosse quella da preferire. Doveva avere perciò una finalità filologica di base, come si comprende anche dalle parole usate nel frontespizio dell'opera: "cum commentario pleniore ex scriptoribus Hebraeis, Graecis et Latinis historiam et vim verborum illustrante". L'analisi diretta dei passi può aiutare a chiarire l'essenza del metodo di Wettstein e a mostrare il progressivo allargarsi dell'indagine dal dato testuale al concettuale, al letterario, al teologico. Nell'impossibilità di fornire qui un campione appena significativo del materiale conservato nelle duemila fittissime pagine dell'opera, devo limitarmi a due brevi esempi, che possono dare un'idea dello sterminato territorio che attende tuttora di essere classificato e analizzato.

Mt 6,1 προσέχετε τὴν ἐλεημοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς.

Oltre alle varianti καὶ προσέχετε e προσέχετε δέ di alcuni testimoni, l'apparato si sofferma a lungo sulla lezione δικαιοσύνην (che è quella oggi accolta nello *standard text*) in luogo di ἐλεημοσύνην. Dopo l'escussione dei testimoni l'autore annota: "Licet de significatione vocis iustitiae non idem sentiant, aliis ea quicquid recte fit, praecipue vero preces et ieiunia, de quibus in sequentibus sermo est, complectentibus, aliis contendentibus, voces iustitiae et eleemosynae ex usu Hebraeorum hic esse synonymas. Utrō modo interpreteris, non video, quomodo hic locum tenere possit: si priori modo, desidero loca, in quibus ieiunium et preces vocentur iustitia (qui iuste vivit dicitur δικαιοσύνην ποιεῖν, non vero ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ); si posteriori, non facile persuadebunt Matthaeum, ubi de eadem re agit, eodem cum verbo ter appellesse, semel autem alio, quod non poterat non obscuritatem parere; neque auctoritas Latinorum apud aequos iudices maior esse debet quam Graecorum testimonium". Nel commentario la parola ἐλεημοσύνην è illustrata nel significato di 'beneficenza' attraverso tre citazioni tratte dalla grecoità ellenistica e imperiale (Callimaco, Diogene Laerzio, Giuliano), una glossa, otto citazioni bibliche e infine, quasi a concludere un percorso centripeto, un riferimento interno allo stesso vangelo di Matteo (5,46-48): "Praecepit Christus etiam mendicis, a quibus beneficia neque accepimus neque expectamus, benefaciendum esse. Cum hoc praecepto cohaeret, quae iam sequitur, admonitio, quomodo illis benefaciendum sit". La breve annotazione seguente, invece, esemplifica un procedimento etimologico-didattico inatteso, ma non infrequente nell'opera di Wettstein: "πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς] per ostentationem. Α θεάομαι venit 'theatrum', in quo edebantur ludi scaenici, populo spectante e mole hemicycli forma in altum educta multis

gradibus, in quibus sederet distincta. Hinc versari in theatro, in loco quam maxime conspicuo et ante omnium oculos”.

Mt 6,25 διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν, τί φάγετε καὶ τί πίνετε· μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν, τί ἐνδύσησθε· οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖον ἐστὶ τῆς τροφῆς, καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;

Nell'apparato sono indicate le varianti ἢ τί e πλείων di alcuni minuscoli, ed è analizzata in modo più approfondito l'assenza di καὶ τί πίνετε in un gruppo di testimoni, seguiti da alcuni editori (Erasmus, Mill, Bengel). “Cum tamen iidem – osserva poi Wettstein – lectionem commatis 31 retinuerint, non videntur causam habuisse, cur istam sollicitarent, eoque minus quod leguntur Exod. 15,24”.²⁸ Nel commentario sono citati per esteso luoghi di Seneca (*Cons. Marc.* 22,2),²⁹ di Arriano (*Epict.* 1,9), della letteratura rabbinica,³⁰ patristica³¹ e pagana tardiva,³² che sono caratterizzati dallo stesso motivo della domanda ansiosa su che cosa si mangerà l'indomani. La rassegna, secondo la consuetudine di Wettstein, non è commentata, ma

²⁸ Καὶ διεγόγγυζεν ὁ λαὸς ἐπὶ Μωσῆς λέγοντες· Τί πίομεθα;

²⁹ “Cogita animi mille labes... in popinam ventremque proiecti sunt toti summaque illis curarum fuit quid essent, quid biberent”.

³⁰ TB, *Sotah* 43b: “È tradizione che Rabbi Eliezer, soprannominato il Grande, dicesse: ‘Chiunque ha ancora un tozzo di pane rimasto nella cesta e dice: Che mangerò domani?, è annoverato tra gli uomini di poca fede”.

³¹ È fatto generico riferimento al secondo libro del *Pedagogo* di Clemente Alessandrino, il cui primo capitolo è tutto quanto dedicato al comportamento del cristiano di fronte ai cibi.

³² *Script. Hist. Aug., Gallien.* 9,3: “Requirebat: ‘Ecquid habemus in prandio? ecquae voluptates paratae sunt? et qualis cras erit scaena?’”. Il testo usato da Wettstein leggeva *coena* in luogo di *scaena*, il che rendeva più calzante il confronto.

permette al lettore di riconoscere nel motivo uno spunto corrente nelle letterature dell'età tardoantica. Al lettore è anche lasciata facoltà di decidere in merito all'omissione delle parole καὶ τί πίητε.

Si nota in questi esempi, e nei molti altri che si potrebbero allegare, che nella prassi il metodo di Wettstein, lungi dal collocarlo sulla linea dei "predecessori del Lachmann", si esplica principalmente nell'esegesi. In questo campo l'autore muove costantemente dall'interno verso l'esterno e poi di nuovo dall'esterno verso l'interno, nell'intento di ricostruire l'unità concettuale soggiacente all'espressione linguistica e senza lasciarsi sopraffare dalla frammentarietà espositiva – cui pure la chiosa versetto per versetto vorrebbe indurre. La notazione etimologica a Mt 6,1 rappresenta uno dei modi di andare a fondo nell'indagine semantica con tutti i mezzi disponibili; e la discussione testuale sullo stesso luogo mostra l'alto grado di problematicità cui è dato spazio nell'opera, in contrasto con le prepotenti tendenze dogmatiche di parte sia cattolica che calvinista. La catena di *loci paralleli* – a Mt 6,48 come normalmente altrove – sta ad indicare con chiarezza l'itinerario percorso dalla speculazione dell'autore, il ritrovamento di filoni comuni a letterature differenti (diatribica, storiografica, rabbinica...), l'invito al lettore a condividere la stessa scoperta e a farla propria. L'accumulo dei materiali e la giustapposizione dei riferimenti sono perciò soltanto apparenti: l'autore in realtà domina la materia dal centro e non dalla periferia, e, facendo parlare i testi nell'atto stesso di affiancarli l'uno all'altro in calce al testo sacro, richiede la collaborazione attiva di chi legge andando al di là del semplice dato testuale.

8. Il rapporto col passato

L'apparizione del commentario di Wettstein non dev'essere considerata come un fenomeno isolato. L'opera in-

fatti si colloca allo sbocco di un fecondo filone di studi secenteschi generalmente noti con la definizione complessiva di “critica sacra”. Con questo nome si indicano convenzionalmente le pubblicazioni di critica testuale e storica dei testi biblici per opera di studiosi appartenenti in genere alle confessioni protestanti. La definizione appare già nei titoli dei libri alla metà del Seicento³³ ed è ancora in uso al tempo di Wettstein,³⁴ ma si riferisce per antonomasia a una grande impresa collettiva dedicata al commento della famosa Bibbia poliglotta di Brian Walton, pubblicata a Londra nel 1655-1657.³⁵ Tale commento comprende contributi, tra gli altri, di F. Münster, S. Vatablus, I. Castellio, A. Clarius, L. Masius, J. Cappellus, H. Drusus, H. Grotius, F. Erasmus. Questi “critici sacri” spesso furono anche autori di monografie, pubblicate in varie città d’Europa tra la metà del Seicento e la metà del Settecento, destinate specificamente all’illustrazione dei rapporti testuali esistenti tra il Nuovo Testamento e gli autori greci e giudaici dell’età ellenistica e imperiale. Tali monografie, note agli specialisti con il termine convenzionale di “observationes” e considerate da qualcuno³⁶ come la fioritura tardiva della tradizione polistorica barocca, oggi sono completamente dimenticate. Tuttavia molti dei materiali raccolti in esse sono confluiti nell’opera di Wettstein, che di questo filone rappresenta il punto più alto e conclusivo.

³³ Fu pubblicata a Parigi nel 1650 la *Critica sacra* del Cappellus.

³⁴ Vide la luce a Lipsia nel 1728 la *Critica sacra Veteris Testamenti* del Carpzovius.

³⁵ I nove volumi dei *Critici sacri, sive doctissimorum virorum in SS. Biblia annotationes et tractatus*, a cura di J. Pearson e numerosi collaboratori, furono pubblicati a Londra nel 1660 e ancora a Francoforte nel 1695 e ad Amsterdam nel 1698.

³⁶ Wegner 1951: 75-101 (in particolare 88).

In Wettstein all'influsso della tradizione erudita si aggiunge quello esercitato dalla formazione religiosa. Nei prolegomeni e nelle "Animadversiones" egli tiene a riaffermare che il Nuovo Testamento, come ogni altro componimento letterario, dev'essere letto tenendo conto dell'epoca in cui è stato composto e del pubblico cui era originariamente destinato. Per ottenere questi risultati egli ritiene importante in primo luogo studiare il significato delle parole e il loro uso, e a tale scopo è considerato indispensabile il confronto tra il passo esaminato e via via altri passi dello stesso testo, di altri libri biblici, di altri autori coevi; in secondo luogo è richiesto lo studio dell'ambiente dei primi cristiani (usanze, modi di esprimersi, condizionamenti culturali), escludendo decisamente i moderni parametri interpretativi. Wettstein quindi anche in questo si rivela sensibile all'influsso teologico del collegio Arminiano che lo ospitava: e, in contrasto con il relativo conservatorismo praticato nella *recensio* del testo, in campo esegetico si fa propugnatore di un'indagine storicistica del Nuovo Testamento, libera da compromessi dogmatici e pronta a vedere nel testo il segno di un momento storico nell'evoluzione dell'umanità.³⁷

L'influsso dei dibattiti teologici si manifesta qualche volta anche in modo inaspettato. Wettstein, ad esempio, ha suscitato riserve per la sua teoria circa l'inattendibilità dei più antichi manoscritti in maiuscola, che egli considerava influenzati dalle antiche traduzioni latine.³⁸ Tale teoria va interpretata anche

³⁷ In questo senso la sua posizione risente per molti aspetti anche dell'influenza del deismo inglese coevo (Kümmel 1976: 64).

³⁸ Si tratta ovviamente di una posizione difficile da sostenere in prospettiva strettamente filologica. Comunque è interessante ricordare che dell'influsso latino sui grandi onciali non mancano indizi obiettivi – anche se molto più circoscritti di quanto credesse Wettstein. Senza contare la fisionomia particolare di molte varianti proprie di W e la speciale natura di D, basterà citare

come segno della volontà, da parte di Wettstein, di contrapporsi ad ogni costo e su tutti i fronti (incluso quello della critica testuale) al suo predecessore Bengel. Questi apparteneva alla corrente pietista, e perciò Wettstein, che si era formato nello spirito del razionalismo protestante dominante nella facoltà teologica di Basilea,³⁹ non voleva riconoscersi nelle posizioni dell'altro. Si può dire perciò che egli cercasse la variante che più delle altre poteva stimolare la riflessione sul testo sacro, a prescindere dalle autorità che la sostenevano. Valga per tutti l'esempio di 1 Tim 3,16 (καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, ὃ ἐφανερώθη ἐν σαρκί), dove Wettstein corregge θεός del *textus receptus* con ὃ del codice di Beza, delle versioni latine, di Agostino e di altri Padri, così da far dire all'apostolo che il mistero, e non Dio, si era manifestato nella carne.⁴⁰

Quanto alle "Animadversiones", anche come genere letterario sono da inquadrare in una tradizione consolidata della pubblicistica neotestamentaria del Settecento. Infatti l'uso di far precedere un'edizione vera e propria del Nuovo Testamento da un saggio preparatorio non era una novità. L'esempio più noto è costituito dalle "Proposals for printing" di Richard Bentley,⁴¹ anche se ad esse non tenne dietro l'edizione promessa.⁴²

l'epentesi, propria delle aree latinofone, nelle forme come ἰσδραῖλ e ἰσδραηλίτης, riscontrabili in x, in B e in altri maiuscoli (Hoskier 1914: 494).

³⁹ Ricordiamo i nomi dei maestri di Wettstein citati all'inizio. Su questo argomento è esauriente Wernle 1923: 522ss.

⁴⁰ Wettstein ritorna a più riprese su questo passo anche nei prolegomeni.

⁴¹ Bentley 1721 (rist. in Gregory 1894: 232-240). I contributi di Bentley agli studi biblici sono oggetto della monografia di A.A. Ellis (1862).

⁴² Si suole attribuire il mancato compimento del progetto al timore, da parte di Bentley, di incorrere nella censura ecclesiastica per aver messo in discussione l'autorità del *textus receptus*. È vero che la sola pubblicazione delle

Bentley sostiene in queste note la necessità di approntare un testo fondato esclusivamente sui più antichi manoscritti in maiuscola e sulla testimonianza offerta dalla Vulgata di Girolamo, accordando fiducia all'affermazione del santo quando dice di aver rispettato *ad verbum* perfino l'ordine delle parole dell'originale.⁴³ Secondo Bentley devono essere considerati i manoscritti migliori quelli che tramandano la recensione origeniana del testo. Un sostegno esterno è da ricercare nelle antiche traduzioni e nelle citazioni patristiche. Bentley confida in tal modo di poter restituire ai lettori moderni quello che era stato il testo del Nuovo Testamento in uso nella Chiesa cristiana dei primi secoli. Bentley manifesta l'intenzione di indicare coscienziosamente in calce al testo così ricostruito le varianti anche minime rispetto al *receptus* e alla Vulgata sistoclementina, e si impegna a riservare ai prolegomeni qualunque proposta di intervento emendatorio non appoggiato su testimonianze antiche. Le enunciazioni di Bentley influenzarono in parte Wettstein, che da lui derivò la fiducia nel valore primario della Vulgata, anche se questo lo spinse poi a sopravva-

“Proposals” fu sufficiente a suscitare accese polemiche (basterà ricordare a tal proposito la stroncatura di Middleton); ma si deve anche ricordare che, mentre le polemiche raggiungevano il loro culmine già nel 1721, la collazione di manoscritti biblici da parte dei collaboratori di Bentley in vista dell'edizione continuava ancora nel 1729 e oltre, fino almeno al 1732 (Gregory 1894: 230). È più probabile perciò che nell'accantonamento del progetto il ruolo più importante fosse giocato dal fatto che Bentley finì per rendersi conto che i manoscritti greci più antichi e venerandi, confrontati con la Vulgata di Girolamo, non contribuivano alla ricostruzione di un testo unico nel modo sperato (Gregory 1894: 230; Kenyon 1901: 236s.).

⁴³ Peraltro è oggi noto che Girolamo con l'espressione *ordo verborum* si riferisce al “senso preciso delle parole” usate dalle Scritture (Serra Zanetti 2005: 363-374).

lutare (o piuttosto a inventare) il ruolo di quest'ultima nella contaminazione dei grandi onciali.

Un altro testo che sull'impostazione del lavoro di Wettstein ebbe un ruolo di primo piano è il *De Sacrae Scripturae interpretandae methodo tractatus bipartitus* del teologo ginevrino Jean Alphonse Turretin, pubblicato a Dordrecht nel 1728. Esponente anch'egli della scuola ortodossa razionale, Turretin fu uno dei teorizzatori dell'esigenza di interpretare la Bibbia alla stessa stregua di ogni altro testo letterario e secondo i dettami della ragione. Poiché la Scrittura – osservava Turretin – presuppone i princìpi generali comuni, ne consegue che non è in contraddizione con questi; e poiché Dio è fonte e autore sia della ragione che della rivelazione, queste non possono essere in contraddizione reciproca. Per giudicare le idee degli autori sacri occorre trasferirsi nel tempo e nei luoghi in cui essi hanno scritto, senza tentare di applicare all'esegesi di quei testi criteri propri dell'età moderna: chi commettesse tale errore, farebbe come colui che rinuncia a spiegare i dogmi con la Scrittura preferendo spiegare la Scrittura con i dogmi. Da questa visione del problema derivava la necessità di raccogliere per ogni passo biblico (o meglio, come spesso fa Wettstein, per ogni parola biblica) tutto il materiale coevo, giudaico o greco, che possa favorirne il retto inquadramento e l'illuminazione.⁴⁴

Uno tra i precedenti immediati di Wettstein (che su di lui esercitò un influsso decisivo, anche se come riferimento polemico) fu il “*Prodromum Novi Testamenti Graeci recte cauteque adornandi*” di Bengel, pubblicato nel 1725 in appendice all'edizione del *De sacerdotio* di Giovanni Crisostomo e seguito da altri contributi critici molto importanti dal punto di vista

⁴⁴ Kümmel 1976: 75-77; *Theologische Realenzyklopädie*, s.v. “Bibelwissenschaft”, 6,381 (O. Merk). I frutti più notevoli di questa impostazione del problema esegetico si videro più tardi, nell'opera del filologo Johann August Ernesti.

della teoria della critica testuale.⁴⁵ Bengel andò molto più avanti rispetto a Wettstein – e anticipò di un secolo Karl Lachmann – nel tentativo di determinare i rapporti tra i vari testimoni mediante uno *stemma codicum* (da lui definito *tabula genealogica*), utile anche per stabilire l'antichità di una variante. Wettstein lo seguì nella enunciazione di due importanti principi di critica interna, quelli chiamati oggi dell'*usus scribendi* e della *lectio difficilior*.⁴⁶

Ma forse il modo migliore per individuare il ruolo di Wettstein nel progresso degli studi neotestamentari passa attraverso l'inquadramento dell'autore nell'epoca in cui visse. La sua edizione fu pubblicata in una città e in una data entrambe segnate profondamente dal rinnovamento. Amsterdam è la città che alla metà del XVIII secolo presentava un alto grado di vivacità culturale nei più diversi campi del sapere – dalla storia universale alla teologia, alla linguistica, alla matematica (è noto, tra l'altro, che l'influsso dell'ambiente scandinavo e dei progressi della matematica nelle scuole di Copenhagen e di Amsterdam ebbe nell'Ottocento un ruolo decisivo per la nascita della linguistica formale). Quanto alla cronologia, il 1750 è la data d'inizio di quel periodo che è stato definito da certa storiografia tedesca "Sattelzeit", il periodo di circa cento anni nel quale prende forma la moderna cultura europea. In questo periodo si imposta in maniera nuova l'approccio critico a numerose discipline, tra le quali appunto la critica testuale. Si può dire quindi che un'opera come quella di Wettstein rappresen-

⁴⁵ Timpanaro 1981: 24-26 e nn. Bengel e Wettstein sono accomunati anche dal fatto di essersi affermati più per i dibattiti teorici che per le innovazioni ecdotiche, obiettivamente più rischiose per i membri delle grandi chiese protestanti continentali rispetto a studiosi anglicani come Wells e Mace (Timpanaro 1981, *l.c.*).

⁴⁶ Oltre a Timpanaro 1981, si deve ancora ricordare Pasquali 1952: 10-12.

ta, nell'ambito della critica neotestamentaria, la realizzazione visibile di quella svolta netta nell'impostazione della ricerca scientifica che proprio in quegli anni si realizzava in Olanda.

9. Il contributo di Wettstein al progresso degli studi di critica neotestamentaria

Per quanto riguarda il testo greco e la sua costituzione, nonostante la cura posta dall'editore e dal tipografo nella stampa, l'edizione di Wettstein non ebbe grande fortuna presso i posteri. Si può citare l'uso che ne fece il tipografo William Bowyer per una delle sue ristampe dell'edizione di John Mill (Londra, 1763),⁴⁷ e si può ancora ricordare che, stando alla testimonianza di Gregory,⁴⁸ Tischendorf utilizzò per il suo lavoro una copia dell'edizione Wettstein con annotazioni marginali di Griesbach.

La fama dell'edizione Wettstein si regge piuttosto su una innovazione da lui introdotta nella compilazione dell'apparato: egli fu il primo a servirsi in modo sistematico delle lettere maiuscole per indicare i codici onciali e dei numeri arabi per indicare i minuscoli, inaugurando un metodo durato fino alla parziale innovazione di Gregory nel 1908.⁴⁹ Anche la quantità di testimoni registrati in apparato ha contribuito alla fama di Wettstein, nonostante alcuni indizi di scarsa accuratezza nelle collazioni. Le varianti da lui segnalate riguardano un numero enorme di testimoni: prescindendo dalle antiche versioni e dalle citazioni patristiche, i manoscritti sono in numero più che doppio rispetto all'edizione Bengel, e il lavoro di

⁴⁷ Gregory 1894: 244 n. 3.

⁴⁸ 1894: 33.42s.

⁴⁹ Già Brian Walton per la sua Bibbia poliglotta aveva indicato con A il codice Alessandrino.

Griesbach deve all'apparato di Wettstein più di quanto non appaia a prima vista. Per quel che riguarda l'influenza profonda che i "Prolegomena" del nostro ebbero sui quelli di Griesbach alla sua seconda edizione del Nuovo Testamento (Halle, 1796), basterà richiamare la sinottica dimostrazione che a suo tempo ne diede Giorgio Pasquali.⁵⁰

Il contributo più originale di Wettstein al progresso della critica neotestamentaria si individua ovviamente nel commentario. L'uso interrelato delle fonti greche ed ebraiche fa di lui un vero e proprio precursore nella costituzione di quello che nel XX secolo sarà definito il "Corpus Hellenisticum Novi Testamenti" – e che non a caso fu battezzato nelle sue fasi preparatorie come il "nuovo Wettstein".⁵¹ I contributi preparatori a questo "Corpus", apparsi a Leida in una collana apposita e giunti finora al sesto volume,⁵² dimostrano che il metodo scelto da Wettstein per la raccolta e la presentazione dei materiali illustrativi al testo greco del Nuovo Testamento non può ancora considerarsi del tutto superato, ma costituisce anzi un esempio ancora proponibile, pur con i necessari aggiustamenti.

⁵⁰ Pasquali 1952: 10-12. Qui è opportunamente messa in rilievo anche la differenza di tono nelle enunciazioni dei due studiosi, e la maggiore circospezione da parte del Wettstein è giustamente collegata alle vicende biografiche dell'autore. Non a caso egli stesso si rivolge nella dedicatoria al principe di Galles, futuro re d'Inghilterra, definendo la sua patria "Nutrix libertatis conscientiae et patrona hominum, quod ea libertate usi, quae sentirent, professi fuissent, vexatorum".

⁵¹ von Dobschutz 1922; 1924; 1925; 1926; 1928; Windisch 1935; Fridrichsen - Klostermann 1941; Aland 1955/56; van Unnik 1956/57; Dellling 1963; van Unnik 1964. A questa bibliografia ho attinto per le notizie e per alcune delle considerazioni che seguono.

⁵² Mi riferisco alla serie di "Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti", pubblicati dall'editore Brill e citati nelle note seguenti.

Infatti nell'ambito dei suddetti contributi si notano sostanziali differenze – nell'impostazione e nei risultati – tra i diversi approcci di Petzke, Mussie, Betz e van der Horst al problema del rapporto tra Nuovo Testamento e letteratura ellenistica. Il metodo di G. Petzke nella sua indagine su Apollonio di Tiana,⁵³ ad esempio, si configura come una rassegna di materiali nella prospettiva 'traditiongeschichtliche' e 'formgeschichtliche'. Il risultato è un libro di notevole leggibilità ma selettivo: non sono presi in considerazione, tra l'altro, i paralleli stilistici e grammaticali esistenti tra il Nuovo Testamento e l'opera di Apollonio. Sul versante opposto si colloca l'équipe che sotto la direzione di H.D. Betz ha studiato il rapporto tra Plutarco e il Nuovo Testamento.⁵⁴ essa opta per un quadro di riferimento definito (il *corpus Plutarcheum*) dal quale muovere, ma presuppone che l'utente abbia costantemente a disposizione tutti i testi cui si fa riferimento, poiché spesso non sono citati per esteso: inoltre il volume (che si presenta come una raccolta di materiali in funzione del testo plutarcheo più che un parallelo tra Plutarco e il Nuovo Testamento) non si presta a una lettura distesa. In posizione intermedia – e, alla resa dei conti, con il risultato più rimarchevole per il progresso degli studi – troviamo riproposto il metodo di Wettstein: sia Mussie con il volume su Dione Crisostomo,⁵⁵ sia van der Horst con quello su Elio Aristide,⁵⁶ presentano ordinatamente tutti i paralleli possibili tra l'autore greco considerato e il Nuovo Testamento, adottando l'ordinamento biblico e citando *in extenso*

⁵³ Petzke 1970.

⁵⁴ Betz 1975; id. 1978; Grese 1979.

⁵⁵ Mussie 1972.

⁵⁶ van der Horst 1980: dalla premessa metodologica a questo libro ho tratto spunto per le presenti considerazioni.

tutti i luoghi di riferimento accompagnati da poche parole essenziali di commento.

Per quanto riguarda la letteratura giudaica, Wettstein non fu il primo a utilizzare il ricchissimo materiale depositato nei testi della tradizione rabbinica (già prima di lui lo avevano fatto, tra gli altri, J. Lightfoot⁵⁷ e J.C. Schöttgen⁵⁸). Egli però fu il primo ad affiancarlo, in modo non episodico ma sistematico, alle fonti greche. Occorre aggiungere a tal proposito che Wettstein fu non solo il primo ma anche l'unico a realizzare tale abbinamento. Quando infatti nella prima metà del Novecento la "Society for the Promotion of Christian Knowledge" e poi le università di Utrecht e Halle tentarono di realizzare il progetto del "nuovo Wettstein", l'ipotesi di organizzare due entità distinte (un *Corpus judaeo-hellenisticum* e un *Corpus pagano-hellenisticum*) si affacciò quasi subito ai responsabili dell'iniziativa, e ben presto la sezione giudaica uscì dal progetto in considerazione della comparsa, nel frattempo, della preziosa opera di Strack e Billerbeck.

Per quanto concerne il versante greco, Wettstein ha avuto isolati continuatori, tra i quali occupa un ruolo di spicco E.W. Grinfield:⁵⁹ ma non si può dire che qualcuno – singolo studioso o équipe organizzata – sia fino ad oggi riuscito a realizzare un vero e proprio superamento complessivo della sua opera. Per quanto riguarda il commentario, dunque, rimane ancora valido il giudizio espresso nel 1964 da Kurt Aland:⁶⁰ "It is more than 200 years since Wettstein's edition of the New Testament appeared. To this day we have not been able to accomplish

⁵⁷ Lightfoot 1658-1671.

⁵⁸ Schöttgen 1733-1742.

⁵⁹ Grinfield 1843; id. 1848 (si limita ai paralleli tratti dai Settanta, da Filone, da Giuseppe Flavio, dai Padri apostolici).

⁶⁰ Aland 1955/56: 221.

anything comparable, and even the material provided by Wettstein has not been fully exhausted".^(*)

^(*) Nella stesura di queste note ho utilizzato molti spunti nati dalle conversazioni avute con il prof. Nullo Minissi in occasione di una serie di seminari sulla storia della critica testuale, svolti in collaborazione con lui e con altri colleghi dell'Istituto Universitario Orientale. Sono anche grato all'amico e collega Giancarlo Rinaldi per i suggerimenti e le indicazioni bibliografiche.

21. DUE NOTE DI ERNESTO BUONAIUTI SU *PAROUSIA* ED *EPIPHÀNEIA*

Il trascorrere dei decenni dalla conclusione del pellegrinaggio terreno di Ernesto Buonaiuti può rendere agevole più che in passato l'approccio critico ad alcuni aspetti della sua figura di testimone del proprio tempo e della sua opera di studioso. L'evoluzione del dibattito dottrinale in seno alla Chiesa cattolica (ma non solo in questa), che ha avuto luogo nella seconda metà del '900, e il contemporaneo progressivo ridursi del numero di protagonisti e comprimari che accompagnarono la vicenda umana di Buonaiuti, avrebbero potuto costituire le condizioni più favorevoli all'avvio di una serena *retractatio*, soprattutto ai fini dell'individuazione dei diversi elementi della sua opera, distinguendo quelli aventi consistenza scientifica, talvolta pionieristica e tuttora significativa, da quelli più legati alle tendenze e alle esigenze del tempo, e più condizionati dal carattere tenacemente 'profetico' dello studioso.

Non si può fare a meno di rilevare, però, che le aspettative in tal senso, se pure ci sono state, non hanno ancora trovato un compiuto riscontro nei fatti. Una rassegna della bibliografia buonaiutiana più recente (studi sulla sua opera o riedizioni di suoi scritti con nuove cure critiche), anche se arricchita di singoli notevoli contributi, non permette di rilevare una vera e propria inversione di tendenza rispetto al passato, cioè rispetto agli anni '40-'70 del secolo scorso, quando la personalità di Buonaiuti era circondata dal prudente silenzio di alcuni ambienti e dalla celebrazione esoterica e commemorativa di altri.¹ Rimangono perciò tuttora aperte alcune questioni, che riguardano, tra l'altro, la storia degli studi storico-religiosi nell'Italia del '900 e l'evoluzione metodologica degli stessi studi,

¹ Il più notevole, per completezza di documentazione e originalità di impostazione e risultati, tra i contributi recenti su Buonaiuti è Guerri 2001, con bibliografia aggiornata (ad alcuni altri, non meno significativi, avrò occasione di rinviare più avanti).

indipendentemente dalle ripercussioni che essi potevano avere (ed ebbero) in ambito teologico ed ecclesiastico.

Mi sono proposto di affrontare qui, a mo' di sondaggio e in forma sperimentale, soltanto uno dei numerosi apporti di Buonaiuti alla ricerca storico-critica sul Nuovo Testamento, in primo luogo per verificare 'in laboratorio' il metodo di lavoro dello studioso e capire le finalità da lui perseguite nei suoi saggi più strettamente tecnici, cioè quelli che avrebbero dovuto essere più lontani dalla sua prevalente produzione apologetica o polemica e più presto dimenticati o rimossi; e in secondo luogo per cercare di comprendere fino a che punto l'impegno scientifico di Buonaiuti all'inizio del ventesimo secolo era, da un lato, favorito da influenze straniere e, dall'altro, portatore di spunti e suggestioni che avrebbero potuto (o, eventualmente, potrebbero) dare un apporto al progresso degli studi di filologia neotestamentaria nel nostro paese. Mi soffermerò su due note, dedicate, rispettivamente, ai vocaboli *παρουσία* ed *ἐπιφάνεια* nel Nuovo Testamento e pubblicate da Buonaiuti nel volume *Saggi di filologia e storia del Nuovo Testamento*, apparso a Roma nel 1910. Il volume era il n° 2 della collana "Manuali di scienze religiose", una delle molte promosse o animate da Buonaiuti, tuttora in attesa di essere esplorate come altrettanti momenti significativi nella storia degli studi. In questa serie di manuali, edita dalla Libreria editrice religiosa Francesco Ferrari, videro anche la luce, in quello stesso anno 1910, un'antologia curata da Sisto Colombo (*La poesia cristiana antica, I: La poesia latina*) e due monografie dedicate a temi fondamentali, una di Francesco Mari (*Il quarto vangelo*) e una di Alfonso Manaresi (*L'impero romano e il cristianesimo nei primi tre secoli*). Nonostante fosse pubblicato con il nulla osta del censore ecclesiastico Luigi Chiesa (antico e venerato maestro dell'autore) e con l'*imprimatur* del domenicano Alberto Lepidi (maestro del Sacro Palazzo e anch'egli paterno amico di Buonaiuti), il libro

fu messo all'indice il 7 settembre del 1910 insieme ai volumi di Mari e di Manaresi e alla *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, diretta da Buonaiuti e pubblicata dallo stesso editore.

La serie di ventiquattro brevi saggi presenta i risultati di un periodo di lavoro – intenso, come sempre – centrato sull'antica letteratura cristiana e sulla filologia neotestamentaria. Indotto dalle polemiche e dalle reprimende, che avevano accompagnato la cessazione delle pubblicazioni del quindicinale *Nova et vetera* nel dicembre del 1908, a mettere momentaneamente da parte la sua produzione polemica e apologetica, Buonaiuti si era dedicato allo studio dei rapporti tra il greco del Nuovo Testamento e il greco popolare dell'età ellenistica e imperiale, documentato quest'ultimo dalle scoperte di papiri, epigrafi e *ostraka* ed esaminato per la prima volta in modo sistematico da Adolf Deissmann nel volume *Licht vom Osten*. Buonaiuti, dopo aver studiato la monografia di Deissmann e averne fatto oggetto di una recensione sulla citata *Rivista storico-critica*, volle riprendere il discorso avviato dal filologo tedesco, effettuando, nella direzione da questo indicata, una serie di sondaggi su alcuni vocaboli-chiave del Nuovo Testamento (εὐαγγέλιον, παρουσία, ἐπιφάνεια, ἐκκλησία, ἀγάπη, ἀνάθεμα...) confrontati con l'evidenza documentaria che gli scavi archeologici avevano intanto reso disponibile.

Questa descrizione dell'impostazione del libro, accompagnata da una scorsa all'indice finale del volume e dal richiamo al giudizio che dell'opera diede Luigi Salvatorelli (“un contributo di importanza nettamente scientifica agli studi neotestamentari”),² sulle prime può far sembrare inspiegabile la violenta reazione che la pubblicazione suscitò in ambienti cattolici conservatori e l'irrimediabile aggravarsi del conflitto con la gerarchia ecclesiastica. Ricordiamo che apparve subito una se-

² Salvatorelli 1956: 351.

vera recensione di G. Farina,³ in cui si rilevava che Buonaiuti aveva “insinuato indicazioni significative sulle reali affinità tra alcune esperienze pagane ed alcune altre del cristianesimo nascente”; e seguirono articoli polemici di E. Rosa sulla *Civiltà cattolica*, che accusavano Buonaiuti di “immanentismo” e di “evoluzionismo” e provocarono risposte a tono dell’interessato sulla *Rivista storico-critica*.⁴ La ragione di tutto questo è in realtà connaturata all’essenza più profonda dell’opera, che fa parlare i *realia* linguistici e lessicali e ne accompagna fino in fondo il discorso. La presa di posizione è espressa dallo stesso autore nell’introduzione al volume (p. 8):

Io ho voluto raccogliere e spiegare nella maniera più accessibile a chiunque si interessi alle ricerche religiose, alcune tra le più notevoli analogie tra il linguaggio e quindi i sentimenti dell’ambiente neotestamentario e il linguaggio e i sentimenti degli strati popolari del mondo contemporaneo greco-romano, dai quali emanano, nella maggiore misura, le fonti utilizzate. Ho cercato inoltre di suggerire sobriamente alcune delle conseguenze e delle ripercussioni che simili analogie possono avere nell’analisi della primitiva storia ecclesiastica.

Ernesto Buonaiuti, uomo retto e scrittore appassionato quanto altri mai, non aveva tuttavia doti di diplomazia e senso dell’opportunità: anche in quella occasione, che si rivelò in seguito cruciale, non volle o non seppe tenersi dall’offrire egli stesso a critici e avversari il destro per colpirlo.

Il saggio “Parusia pagana e parusia cristiana” (pp. 25-45 del volume citato) prende le mosse dalla documentazione lessicografica che al tempo della stesura del contributo doveva

³ Farina 1910.

⁴ Ved. Parente 1971: 36s. e nn.

considerarsi di riferimento, cioè la quarta edizione della *Clavis Novi Testamenti philologica* del Grimm (Lipsia, 1903) e la nona edizione del *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität* del Cremer (Gotha, 1902). Il riferimento iniziale ai due lessici serve a Buonaiuti per dichiararne l'inadeguatezza alla luce delle (allora) recenti scoperte papirologiche ed epigrafiche in Egitto e in Asia Minore. Per fare ciò, egli si richiama alla monografia di Milligan sulle epistole ai Tessalonicesi⁵ e al citato libro di Deissmann. Buonaiuti avverte di aver ricontrollato personalmente tutti i rinvii di Deissmann alle fonti, dichiarandosi consapevole del privilegio di avere a disposizione nelle biblioteche pubbliche romane un concentrato di sussidi bibliografici senza eguali al mondo.

L'indagine inizia con una rassegna delle ricorrenze della parola *παρουσία* negli scritti neotestamentari. Messi da parte i casi in cui il vocabolo conserva l'antico significato generico di "presenza" (1 Cor 16,17; 2 Cor 7,16; 10,10; Fil 1,26; 5,12), sono rilevate le ricorrenze del termine con riferimento all'avvento glorioso del Signore in 1 Ts 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2 Ts 2,1.8s.; 1 Cor 15,23. Buonaiuti osserva che la scomparsa del vocabolo con questo valore pregnante dal *corpus* paolino nel periodo successivo alla stesura delle epistole da 1 Ts a 1 Cor (datate da Buonaiuti, sulla scorta degli studi di Ramsay, al 51^{ex}-56ⁱⁿ) coincide con la rapida e sensibile evoluzione della riflessione escatologica di Paolo, e ne è uno dei segni.

Viene quindi collocata nella giusta successione cronologica la ricorrenza del termine nei vangeli sinottici con lo stesso valore pregnante che gli era stato dato già da Paolo, e precisamente nella cosiddetta 'apocalisse sinottica', dalla quale risulta che l'accezione nuova del vocabolo ha avuto accoglienza anche in una comunità più lontana dalla tradizione paolina, come quella di Matteo.

⁵ Milligan 1908.

Segue una rassegna delle ricorrenze di παρουσία nelle epistole cattoliche e nei primi scrittori cristiani: Ignazio, Giustino, Tertulliano, nei quali si fa strada la tendenza a distinguere la prima venuta del Cristo (mortale e senza gloria) dalla seconda (nella gloria trionfante). “La dicotomia parusiaca”, osserva Buonaiuti (p. 30), “è poi passata trionfante nella coscienza e nella tradizione cristiana, la quale ha parlato di un ritorno del Cristo giudice, non più della venuta del Cristo re. Le esigenze dello sviluppo religioso hanno fatto violenza all’idioma primitivo”.

Buonaiuti rileva poi il significato che ha l’assenza del vocabolo nel greco dei Settanta e nella letteratura apocalittica giudaico-ellenistica. Il fatto che il giudaismo di lingua greca, chiuso all’influenza della vita pubblica e privata della circostante società pagana, abbia ignorato il vocabolo nonostante le sue notevoli potenzialità, mostra per contrasto la capacità che ebbe il cristianesimo di innestare un’esperienza giudaica (l’apocalittica) su un’istituzione politica e un fatto sociale del mondo imperiale greco-romano (l’*adventus*): un innesto di cui fu espressione appunto l’uso religioso di un vocabolo burocratico. Mi sembra questo il contributo più significativo di Buonaiuti al progresso degli studi sul termine in questione. Un raffronto con le ricerche più moderne sull’argomento rivela infatti che la documentazione oggi disponibile coincide essenzialmente con quella rinvenuta e ordinata da Buonaiuti, e che non ci sono stati sostanziali passi avanti dal punto di vista ermeneutico, o anche solo nell’indagine terminologica.⁶

Per approntare la sua documentazione, Buonaiuti effettua una duplice indagine. In primo luogo esamina i testi apocalit-

⁶ Spicq 1994: 331-333, e Danker 2000: ss.vv., che rappresentano tuttora i migliori contributi in materia, si possono comparare in modo sostanziale ai procedimenti e agli esiti buonaiutiani.

tici giudaici dell'età intertestamentaria giunti fino a noi in lingua greca: *Enoch*, i *Salmi di Salomone*, il *Libro dei Giubilei*, i *Testamenti dei XII Patriarchi*, l'*Assunzione di Mosè*, *Baruch*, ecc. L'escatologia che compare in questi testi, osserva Buonaiuti (p. 32), non è uniforme: nazionalistica o meno, individualistica o collettiva, politica o spirituale, animata da un messianismo personale o prescindente da un messia mediatore e re. Ma in tutti questi testi giudaici il termine *παρουσία*, nota Buonaiuti, non appare mai, se non in alcuni rari passi che a vario titolo si presentano come posteriori interpolazioni cristiane.

La seconda fase dell'indagine lessicale effettuata da Buonaiuti ha come oggetto le scarse testimonianze della letteratura greca pagana (i tragici, Tucidide, Polibio) e la ricca documentazione papiracea ed epigrafica. Lo scrutinio permette all'autore di rilevare un innegabile parallelismo tra l'uso linguistico dei primi cristiani a proposito della *parousia* del Cristo e l'uso dei pagani a proposito della *parousia* dell'imperatore. Prendendo le mosse da tale constatazione, Buonaiuti formula alcune considerazioni di ordine psicologico, storico-letterario e storico-religioso per proporre ulteriori linee di ricerca muovendo dal materiale documentario passato in rassegna. In particolare, Buonaiuti suggerisce un'indagine sulle relazioni che è necessario stabilire tra l'uso paolino del termine *παρουσία* e il suo uso matteoano, in contrasto con i testi paralleli di Marco e Luca; e un'indagine sulla ricorrenza del vocabolo nelle epistole cattoliche come indizio di un rapporto tra queste e la tradizione paolina. Per ultimo è proposto il quesito più importante, che Buonaiuti lascia solo apparentemente senza risposta (p. 44):

In quale rapporto sta l'uso pagano del vocabolo e le esperienze da questo espresse e il suo uso cristiano e le rispettive esperienze religiose? Gli storici del primitivo pensiero cristiano sogliono contrassegnare il passaggio dal concetto ebraico di Messia a quello etnico-filosofico di Logos come una data miliare nella

storia della nostra evoluzione religiosa. Non dovrebbe piuttosto dirsi che il successo della più antica propaganda evangelica è passato nel suo stadio più saliente, quando nelle comunità della Macedonia san Paolo ha trovato in una parusia di un Redentore trionfatore della morte, l'equivalente, la purificazione della parusia imperiale? Con questa sostituzione non si è stabilita una vera affinità tra l'esperienze escatologiche del cristianesimo palestinese e il cristianesimo della gentilità? Trasponendo il linguaggio popolare pagano non si è trovato il veicolo più capace di favorire la trasmigrazione e la diffusione di un atteggiamento escatologico di spirito sostanzialmente identico?

Il saggio successivo, dedicato all'analisi del vocabolo ἐπιφάνεια ("L'epifania del Signore", pp. 47-51 del volume citato), è assai più breve. Richiamandosi a uno spunto accennato nello scritto precedente, dove è menzionata un'epigrafe dell'isola di Cos in cui ἐπιφάνεια compare come sinonimo di παρουσία, Buonaiuti rileva che la presenza della parola nel Nuovo Testamento è circoscritta alle pastorali, dove (specialmente in 1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8; Tit 2,13) reca con sé un'accezione spiccatamente escatologica. Si registra quindi una sinonimia tra παρουσία ed ἐπιφάνεια a indicare "l'avvento circostanziato di Colui che inaugurerà il regno della giustizia". Anche in questo caso, osserva Buonaiuti, come già per παρουσία, l'uso neotestamentario riprende non quello della letteratura pagana o giudaica precedente, ma quello contemporaneo del linguaggio ufficiale dell'impero. Dopo un breve *excursus* sull'accezione del verbo φαίνω e dei suoi derivati nella primitiva letteratura cristiana con riferimento alla manifestazione divina come soccorso e illuminazione interiore, Buonaiuti conclude il suo contributo ancora una volta proponendo un approfondimento della ricerca, e precisamente l'individuazione del tempo e del modo della fissazione del vocabolo

ἐπιφάνεια a designare uno speciale episodio della vita umana del Cristo e una speciale festa che lo commemora.

A proposito del sostantivo ἐπιφάνεια e del suo uso nelle epistole pastorali ho avuto modo io stesso di riprendere autonomamente uno degli spunti di Buonaiuti in occasione di una proposta di rilettura di 2 Tim 4,1-8.⁷ Dopo aver rilevato la funzione di ‘segnale’ compositivo che il vocabolo svolge nel brano citato, ho notato che la sua ricorrenza come sinonimo dell’altrimenti più comune παρουσία (specialmente a 1 Tim 6,14; Tit 2,13) si presenta come una sostituzione non casuale, né dovuta alla diversità delle mani (παρουσία, come già osservato anche da Buonaiuti, manca nelle pastorali, mentre ἐπιφάνεια è esclusivo di queste, con l’unica eccezione di 2 Ts 2,8, dove però ha un significato diverso ed è abbinato proprio a παρουσία). A mio avviso si tratta di una scelta consonante col genere letterario parenetico che è proprio delle pastorali, un genere caratterizzato appunto da una terminologia connessa con la dimostrazione, la manifestazione e la testimonianza.⁸

I saggi di Buonaiuti presentano, in definitiva, un’impostazione della trattazione che, come abbiamo notato, si ritrova tuttora nella più aggiornata bibliografia di riferimento nel settore della lessicografia neotestamentaria, e mostrano di andare ancora più a fondo in materia di intuizioni sintetiche e consequenziali. In essi ritroviamo alcune caratteristiche proprie del magistero di Buonaiuti: la capacità di individuare e di mettere a confronto tra loro testi e documenti diversi, la padronanza degli strumenti di lavoro e la familiarità con la bibliografia scientifica straniera più aggiornata; ma anche, d’altro canto, una impostazione rapsodica determinata dall’intento

⁷ Maisano 2000 (n° 12 di questo volume).

⁸ Maisano 2000: 17; Fiore 1986: 15 e n. 35, con un elenco dei termini afferenti a tale area semantica.

divulgativo e un atteggiamento infine conservatore, da sacerdote comunque fedele a una sia pur personale 'ortodossia'.⁹ L'indirizzo dei saggi raccolti nel volume, e in particolare dei due che abbiamo analizzato, voleva essere storico-critico, ma il convincimento inderogabile dell'autore rimaneva quello che animava il suo impegno di sacerdote prima che di studioso, un sacerdote per il quale il messaggio cristiano doveva continuare ad essere un elemento vivificatore della società del suo tempo, a dare impulso a una nuova esperienza religiosa, a fornire elementi essenziali a una nuova apologetica.¹⁰

Lette in questa prospettiva, le pagine dedicate a *παρουσία* e ad *ἐπιφάνεια*, che abbiamo appena ripercorso, forniscono un perfetto supporto alla concezione escatologica che Buonaiuti aveva del regno imminente.¹¹ E costituiscono una testimonianza efficace (tanto più efficace, proprio perché inserita in un contesto di divulgazione scientifica) del suo processo di avvicinamento alla personalità e alla dottrina di Paolo, guardato con diffidenza negli anni precedenti, ma diventato da allora in poi uno dei punti di riferimento costanti della sua riflessione teologica ed etica.¹²

⁹ Su questo aspetto dell'esercizio scientifico di Buonaiuti è illuminante il quadro delineato in Ranchetti 2003: 50ss. Per aggiungere una notazione metodologica, osserviamo che anche nei saggi buonaiutiani che abbiamo appena riletto, nonostante la dichiarata impostazione critica e l'evidente chiarezza di idee, si nota che la serie di coperti accenni alla differenza di stile, di lessico e di concetti che distingue le prime lettere paoline dalle pastorali non sono accompagnati da deduzioni consequenziali sulla diversa paternità dei testi; e lo stesso si osserva a proposito della prudenza con cui le allusioni alla effettiva paternità dei vangeli sono soltanto accennate.

¹⁰ Vinay 1956: 65.

¹¹ Sulla 'escatologia ottimistica' di Buonaiuti ved. Vinay 1956: 140s.

¹² Pincherle 1978: 45s.

Non è questa la sede né il momento per riprendere in esame il pensiero di Buonaiuti in tema di escatologia. È invece l'occasione per osservare ancora una volta come lo studioso, anche nell'affrontare il tema della *parousia* scegliendo come approccio l'analisi lessicale, non si lasci da questa condizionare in alcun modo, ma anzi se ne serva con tutta la necessaria padronanza dei documenti e degli strumenti di lavoro più aggiornati che si potessero avere allora a disposizione, per proseguire il cammino intrapreso sulla strada dello stimolo al rinnovamento della società e delle coscienze. Pur nella insopprimibile episodica frammentarietà che caratterizza dal principio alla fine la sovrabbondante produzione di Buonaiuti, in questa personalissima e originale forma di 'apostolato scientifico' si individua l'elemento catalizzatore e unificatore, al di là delle interruzioni, delle impazienze, talvolta delle contraddizioni che connotano molti segmenti della sua opera. Riconoscere la ripresa del termine ufficiale pagano *παρουσία* nella pubblicitaria cristiana del primo secolo e individuarne la portata concettuale significa aggiungere un tassello importante al quadro complessivo dell'escatologia protocristiana che l'autore ha in mente.

Refrattario alle grandi sintesi e alle opere di sistemazione (la sua conclusiva *Storia del cristianesimo* risultò la meno sistematica e armonica delle opere uscite dalla sua penna), Buonaiuti richiama incessantemente, da uno scritto all'altro, i concetti per lui fondamentali e i dati acquisiti, pronto a rielaborarli e, se necessario, superarli. Sembra quindi opportuna oggi, a distanza di tempo e dopo la conclusione del travaglio storico e ideologico che coinvolse uomini e istituzioni, una rilettura analitica e critica della sua opera, che prescindendo, per quanto possibile, dai condizionamenti provocati da certe sue scelte di metodo o di stile – scelte determinate da troppo note cause contingenti e legate a un'epoca ormai tramontata –, e concentri i propri sforzi nell'individuazione di spunti originali

(di cui molte pagine sono ricche), suggestioni, collegamenti interdisciplinari, interpretazioni nuove, allusioni. Senza dimenticare quella che rimane, a mio avviso, una caratteristica unica di Buonaiuti interprete delle Scritture, cioè la capacità di rendere in italiano, nelle innumerevoli citazioni, qualunque passo dell'Antico o del Nuovo Testamento traendo da ogni singola parola tutta la pienezza di significato di cui esse sono portatrici.

Gli scritti di Ernesto Buonaiuti, specialmente quelli a suo tempo meno frequentati e apparentemente 'minori', se affrontati con serenità e opportuna *curiositas*, non di rado possono tuttora offrire materia di riflessione e di studio.

22. ALLA RICERCA DEL VANGELO PERDUTO: L'ITINERARIO DI GIOVANNI GARBINI DALL'ANTICO AL NUOVO TESTAMENTO

Ogni ritorno alle fonti evangeliche è in realtà sempre un imbarco verso terre inesplorate.

Mario Pomilio, *Il quinto evangelio*.

1. Gran parte dell'ultratrentennale lavoro di ricerca condotto da Garbini nei diversi settori della semitistica ha avuto la Bibbia quale punto di riferimento. A partire almeno dal volume *Storia e ideologia nell'Israele antico*,¹ lo studio dei libri dell'Antico Testamento in quanto testimonianze storiche si è affiancato in modo sempre più rilevante alle indagini di filologia semitica, di linguistica e di epigrafia, materie nelle quali Garbini fu specialista. L'interpretazione dei testi veterotestamentari ai fini della ricostruzione del contesto storico e culturale che caratterizzò l'antica civiltà ebraica e ne determinò la fisionomia e le vicende è stata da lui svolta lungo un itinerario le cui tappe sono segnate da una serie di contributi raccolti in volumi che hanno scandito il percorso scientifico dello studioso fino al termine della sua vita: dopo la citata *Storia e ideologia nell'Israele antico* (oggi assente dal mercato librario, ma portatrice di suggestioni e spunti tuttora fecondi), devono essere ricordate, tra le altre opere, l'edizione e traduzione commentata del Cantico dei cantici (1992), *Mito e storia nella Bibbia* (2003), *Scrivere la storia di Israele* (2008), *Dio della terra, dio del cielo* (2011), *Vita e mito di Gesù* (2015) e, postumo, *Il vangelo aramaico di Matteo e altri saggi* (2017).²

¹ Garbini 1986.

² Accanto ai testi che abbiamo citato e che qui di seguito esamineremo, meritano di essere menzionati – anche se non potranno entrare a far parte della presente esposizione, necessariamente limitata – altri libri importanti di Garbini, in molti dei quali la critica dei testi biblici ha un ruolo altrettanto rilevante: *Storia e problemi dell'epigrafia semitica* (1979); *I Fenici. Storia e religio-*

Una rilettura seguendo l'ordine cronologico di pubblicazione dei volumi ora elencati permette di individuare, entro il vasto ambito delle competenze veterotestamentarie del Garbini semitista, i segni di un progressivo accostamento anche alla letteratura del Nuovo Testamento, che nei saggi fa assai presto la sua comparsa e svolge una funzione sempre maggiore, fino a occupare il centro della scena negli ultimi due lavori. Sembra arrivato dunque il momento di tracciare un bilancio dei contributi che Garbini ha dato anche alla critica neotestamentaria, con lo scopo di discuterne gli esiti nelle fasi conclusive della sua produzione, ma ricercandone anche le premesse riconoscibili nei momenti precedenti. L'obiettivo finale della nostra riflessione dovrà essere costituito dagli ultimi due testi ora citati (ved. oltre, §§ 7-8), ma sarà innanzi tutto necessario ripercorrere le linee essenziali dell'itinerario che ha condotto Garbini ad affrontare temi e questioni del Nuovo Testamento fin dai libri precedenti.

2. L'approccio critico al Nuovo Testamento è presente in filigrana – e in modo talvolta implicito – già nei saggi raccolti in *Storia e ideologia nell'Israele antico*, e non è un caso che lo stesso Garbini abbia richiamato espressamente questo libro, insieme al posteriore *Mito e storia nella Bibbia*, quale componente dell'ideale trittico che egli intendeva concludere col *Vangelo aramaico di Matteo*.

ne (1980); *Le lingue semitiche* (1984²); *Il semitico nordoccidentale* (1988); *La religione dei Fenici in occidente* (1994); *Introduzione alle lingue semitiche* (con O. Durand, 1994); *Note di lessicografia ebraica* (1998); *Il ritorno dall'esilio babilonese* (2001); *Introduzione all'epigrafia semitica* (2006); *Avvio alla lettura delle iscrizioni "pseudo-geroglifiche" di Biblo* (2009); *Letteratura e politica nell'Israele antico* (2010); *I Filistei. Gli antagonisti di Israele* (2012²); *Il Poema di Baal di Ilumilku* (2014).

I concetti che sono alla base degli studi contenuti nel primo dei tre libri, e che vengono richiamati a più riprese nelle pagine del volume, servono all'autore per illustrare i problemi che lo impegnavano in quel periodo; ma la loro efficacia può essere verificata – e sarà verificata molti anni dopo da lui stesso – da chi voglia indagare i testi del Nuovo Testamento. Rileviamo in particolare la funzione di guida svolta dal concetto espresso a chiare lettere fin dalle pagine introduttive, per il quale gli scritti 'storici' della Bibbia ebraica contengono assai più ideologia che storia, poiché i libri dell'Antico Testamento convenzionalmente classificati come 'storici' dagli studiosi moderni (ma come 'profeti anteriori' dalla tradizione ebraica) sono stati condizionati dall'ideologia, e questa ha finito col creare un passato storico (pp. 10s.). Tale constatazione non perde la sua validità se riportata – pur con tutte le necessarie distinzioni – allo studio degli scritti 'storici' del *corpus* neotestamentario (vangeli e Atti degli apostoli). Garbini non formula questa osservazione nel libro del 1986, ma l'avrà presente trent'anni dopo nel momento del suo approccio diretto al Nuovo Testamento.³

Ancora più incisive – e stimolanti per chi intenda collaudare il metodo di Garbini sulla materia neotestamentaria, come egli stesso farà in seguito – sono le osservazioni dedicate al fenomeno dell'incontro/scontro fra le religioni di vincitori e

³ Anche l'osservazione (1986: 11) sulla mancanza di fondamento che caratterizza gran parte delle correnti datazioni dei testi veterotestamentari – tutte, afferma Garbini, da accogliere soltanto come ipotesi – conserva intero il suo valore se applicata alle questioni di cronologia degli scritti del Nuovo Testamento (su questo problema ved. ad es. Maisano 2008 [n° 5 della presente silloge]). Ricordiamo, a tale proposito, le parole di Garbini (1986: 36): "Essenziale è stabilire la natura e lo scopo degli scritti biblici, specialmente di quelli narrativi. È la natura, non la data, di un testo narrativo a determinare il grado di validità storica in merito al fatto narrato".

vinti. Nel tentativo di ricostruire l'effettivo svolgersi dei fatti al di là della rielaborazione ideologica che sta alla base dei libri 'storici' dell'Antico Testamento, Garbini osserva (p. 83):

Quando due tipi di religione venivano bruscamente a contatto in seguito a conquiste militari, una delle due doveva cedere all'altra; non è mai avvenuto che la religione dei vincitori venisse conservata solo presso questi ultimi: o essa veniva imposta anche ai vinti, oppure erano questi che assimilavano alla propria i vincitori.

Le narrazioni dell'Antico Testamento sembrano a prima vista smentire questo principio; però l'assenza di riscontri extrascritturistici per tali storie, e nello stesso tempo l'esistenza di indizi rivelatori tra le righe della stessa Bibbia, aiutano a capire che le modalità dell'incontro/scontro enunciate da Garbini si verificarono invece nella realtà storica, al di là della idealizzazione operata dagli autori. Quella che maggiormente preme rilevare qui è la validità dell'enunciato metodologico di Garbini se riferito alla vicenda che nei primi secoli della nostra era mise il cristianesimo e l'impero di Roma uno di fronte all'altro con gli esiti a tutti noti, esiti che nelle righe sopra citate appaiono prefigurati con chiarezza.

3. Il confronto di Garbini con gli scritti del Nuovo Testamento e con i messaggi e le testimonianze di cui essi sono portatori diventa esplicito e fecondo nella sua edizione, con traduzione e commento, del Cantico dei cantici. L'edizione presenta una forma testuale del Cantico che dovrà circolare alla fine del sec. I a.C. L'opera nacque, secondo Garbini (p. 129), poco dopo il 70 a.C. come raccolta di componimenti che, con il linguaggio proprio della poesia erotica ellenistica (Teocrito, Filodemo, Meleagro), intendevano trasmettere un messaggio a-

vente al suo centro l'Amore; il testo fu poi rielaborato dai rabbini *in usum synagogae* per favorirne la lettura allegorica. Garbini ricostruisce il testo ebraico tenendo conto delle varianti superstiti nei manoscritti non completamente riveduti e nelle antiche versioni: i Settanta, i traduttori esaplari, la *Vetus latina*, la Vulgata, la *Peshitta* siriana. Nel commentario lo studioso formula tra molte altre un'osservazione che è il risultato di un confronto diretto con i testi del Nuovo Testamento, e in particolare col quarto vangelo. Il Cantico, nota Garbini (p. 313), mette in scena tre tipi di donna: la sposa, la donna libera, la prostituta. Questa sequenza suggerisce un parallelo con la successione delle figure femminili che entrano in contatto con Gesù nella narrazione tramandata dal quarto vangelo: rispettivamente, alle nozze di Cana, nell'incontro con la Samaritana, nell'unzione di Betania. La rivalutazione della donna, che si riconosce nel Cantico nonostante gli interventi correttori di cui questo è stato oggetto, sarà – osserva Garbini (pp. 328s.)⁴ – uno dei caratteri distintivi della predicazione di Gesù di Nazaret, che il lavoro degli evangelisti canonici non è riuscito a mettere completamente in ombra. In particolare il vangelo di Luca più degli altri conserva i segni di questa peculiarità del ministero di Gesù.⁵ Garbini rileva inoltre (pp. 333-341) che il quarto vangelo presenta numerosi echi del Cantico, anche se la visione che l'evangelista mostra di avere del rapporto di amore fra Dio e l'uomo è diversa da quella che caratterizza l'autore del Cantico.⁶

⁴ L'argomentazione è ripresa e approfondita in 2011 (275 e n. 3) e altrove negli scritti successivi.

⁵ Ved. in particolare Lc 10,38-42 (l'episodio di Marta e Maria), che afferma il diritto delle donne di mettersi in ascolto della parola di Dio.

⁶ Secondo Garbini, all'epoca della redazione del quarto vangelo si era già diffusa del Cantico l'edizione riveduta, che ne favoriva una interpretazione ri-

4. Il dialogo tra Antico e Nuovo Testamento si definisce nel volume *Mito e storia nella Bibbia* (2003), dedicato alle leggende e alle memorie storiche riportate dalle Scritture e all'interrogazione sul loro significato. Il presupposto metodologico è illustrato per avviare l'indagine sui miti delle origini di Israele (pp. 11-22), ma conserva intatta la sua efficacia quando applicato alla critica neotestamentaria (Garbini stesso, come vedremo tra poco, procederà su questa strada nelle tappe successive della sua ricerca). Nei testi biblici – e questo varrà anche per il Nuovo Testamento, una volta accertata la validità dell'assunto a proposito dell'Antico – è rappresentato il punto di vista di un piccolo gruppo di persone, che vollero esprimere la propria ideologia in alcuni scritti imposti poi come normativi. La consapevolezza, da parte degli stessi autori, della portata non storica, bensì ideologica e simbolica dei racconti biblici relativi all'antica storia del popolo eletto è dimostrata dal fatto che i racconti sulle origini di Israele sono concepiti come miti: tanto è vero che fino alla storia di Samuele l'atto del parlare di Dio con gli uomini è presentato come un evento normale. Fatte le debite distinzioni di tempo, di condizioni storiche e di modalità letteraria, la stessa valutazione andrà estesa ai testi che formano il canone neotestamentario.

duttiva: nel vangelo, infatti, l'accento si sposta dall'amore che Gesù manifesta nei confronti anche delle donne all'amore nei confronti dei discepoli. Ved. Garbini 1992: 338: "I riferimenti al Cantico ci sono in maniera molto precisa, ma vengono tutti attenuati, almeno per quel che concerne le donne; si parla molto di amore, ma viene esplicitato soltanto quello maschile: l'amore di Maria di Betania per Gesù è sottinteso e quello di Gesù per lei viene diluito, suddiviso con l'amore per Marta e specialmente per Lazzaro. L'amore di Gesù è per tutti, ma non si parla più delle donne che lo seguivano; l'accento è messo sull'amore per i discepoli, che sono tutti uomini (13,1 e 34; 14,21; 15,10-13; 17,26)".

Che i procedimenti usati dagli autori del Nuovo Testamento siano comparabili a quelli messi in atto dagli autori dell'Antico è ben presente alla speculazione di Garbini. A più riprese nel volume ora citato egli si sofferma sulle conseguenze che ebbero sul primo cristianesimo gli esiti delle tensioni interne alle caste sacerdotali giudaiche, che nella letteratura biblica hanno lasciato tracce consistenti: tensioni tra sacerdoti e leviti, tra giudaismo palestinese e giudaismo ellenistico, tra Gerusalemme, Damasco e Alessandria. L'antagonismo che in epoca ellenistica contrappose i sacerdoti gerosolimitani al giudaismo alessandrino, osserva Garbini, fu all'origine della posteriore reazione rappresentata dall'apostolo Paolo (p. 19):

Difficile non collegare la posizione anti-egiziana (specie nei testi cosiddetti deuteronomistici) alla lotta ideologica che il sacerdozio di Gerusalemme dovette condurre contro l'ebraismo egiziano, presumibilmente più antico e creativo di quanto si ritenga, allo scopo di affermare la propria supremazia. L'Egitto che rendeva troppo liberi diventa così l'Egitto che rende schiavi, una schiavitù da cui solo con la Legge di Mosè ci si può liberare. Cosa replicarono a queste accuse i capi dei giudei egiziani noi non lo sappiamo; conosciamo però la risposta, alquanto risentita, che diede un rabbi che veniva da Tarso.

Un'altra evidente traccia dell'eredità lasciata dalle tensioni tra il giudaismo ierocratico gerosolimitano e il giudaismo degli altri centri, e sfociata nella vicenda paolina, è riconosciuta da Garbini nella dicotomia tra Gerusalemme e Damasco quale è raffigurata nella esperienza vissuta dall'apostolo Paolo al momento della conversione (p. 59):

Ancora più importanti furono gli avvenimenti del I sec. d.C., che tra l'altro vide un altro clamoroso scisma, che certo non a caso fu localizzato 'nella terra di Damasco': Saulo, inviato speciale

del sommo sacerdote di Gerusalemme, si staccò dal Tempio proprio ‘mentre si avvicinava a Damasco’ (Atti 9,3).⁷

Ancora due passi neotestamentari svolgono un ruolo di primo piano nell’interrelazione tra esegesi dell’Antico Testamento ed esegesi del Nuovo presentata da Garbini in *Mito e storia nella Bibbia*.

Il primo si legge in Mt 23,35 // Lc 11,51s., dove Gesù, nell’intento di citare un esempio della malafede che anima i legalisti ebrei, ricorda l’assassinio del sacerdote Zaccaria all’interno del Tempio. Nelle parole di Gesù questo richiamo è preceduto dalla rievocazione dell’assassinio di Abele, che, secondo la tesi sostenuta da Garbini (pp. 36-39), è da considerare una creazione tarda, inserita nella Genesi con lo scopo di far sì che l’impunità mitica decretata da Dio per Caino⁸ prefigurasse l’impunità storica per qualcuno responsabile dell’assassinio di un sacerdote. Il riferimento, secondo Garbini (pp. 181-187), è all’uccisione del profeta Zaccaria figlio di Barachia per mano del sommo sacerdote Giosuè, iniziatore dell’egemonia ierocratica a Gerusalemme.⁹ Questa ipotesi può suscitare riserve, poiché sembra più probabile che si tratti di un riferimento allo

⁷ A tale proposito merita a mio avviso di essere richiamato anche il celebre passo autobiografico di Paolo nella lettera ai Galati, che molte discussioni ha suscitato per la contraddizione che presenta con il racconto degli Atti, ma che proprio per questo è ricco di significati sottintesi (Gal 1,16-18): “Senza chiedere consiglio a nessuno, senza andare a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me, mi recai in Arabia e poi ritornai a Damasco. In seguito, tre anni dopo, salii a Gerusalemme”.

⁸ Gn 4,15: “‘Chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte’. Il Signore impose a Caino un segno, perché nessuno, incontrandolo, lo colpisse”.

⁹ L’episodio è studiato da Garbini in maniera più approfondita in 2008: 191-194 (ved. oltre, § 5).

Zaccaria figlio di Ioiada,¹⁰ sacerdote e profeta, di cui è narrata l'uccisione in 2 Cr 24,20-22, il quale fu lapidato nel cortile del Tempio per ordine del re Ioas, non dei sacerdoti. È però importante in ogni caso osservare che l'allusione contenuta nel detto di Gesù richiama un fatto considerato noto al popolo e compreso nel suo significato simbolico con l'abbinamento all'assassinio di Abele.

L'altro passo evangelico che mette in luce l'interrelazione tra Antico e Nuovo Testamento nell'esegesi biblica di Garbini (pp. 169-192 del volume citato, dedicate alla figura del messia), è nel racconto lucano della natività, dove Garbini nota l'enfasi posta sul motivo della mangiatoia in cui Gesù è deposto appena nato (Lc 2,7.12.16).¹¹ L'osservazione serve allo studioso per stabilire un collegamento tra questo spunto e l'attesa messianica che animava il giudaismo del tempo. Il profeta Amos (Am 9,11, ripreso in At 15,16s.) scrive che il messia rialzerà la capanna di Davide, e Garbini ricorda che in ebraico *sukkah* è 'capanna', ma è anche 'stalla' (cf. 2 Cr 32,28), e dunque 'mangiatoia'. Tale identificazione può essere o no condivisa, ma rimane valido il richiamo all'esistenza di una simbologia significativa nel racconto di Luca.¹²

¹⁰ La precisazione "figlio di Barachia", che vorrebbe identificare il personaggio con l'omonimo autore del libro profetico, si legge soltanto nel vangelo di Matteo e non ha tradizione testuale univoca.

¹¹ L'enfasi risulta più evidente nella forma testuale tramandata da un gruppo di manoscritti che nelle tre ricorrenze citate riportano il sostantivo φάτνη ('mangiatoia') accompagnato dall'articolo determinativo, tralasciato invece dallo *standard text* dell'ed. Nestle-Aland e dalle traduzioni. L'importanza della determinazione è illustrata in Fusco 2003: 321-63.

¹² Anche Fusco (2003: *Lc.*) mette in evidenza la specifica funzione di 'segno' che ha la mangiatoia in tutto il passo, riconoscendovi però un riferimento alle parole iniziali del libro di Isaia nella versione greca dei Settanta (1,3: "Il

Nella citata sezione del volume dedicata alla figura del messia Garbini estende l'indagine al Nuovo Testamento per illustrare un altro elemento caratteristico della dottrina giudaica relativa al personaggio atteso. Con l'intento di spiegarne la derivazione dall'antico patrimonio mitologico cananeo, lo studioso richiama i passi di alcuni Salmi (2,2ss.; 89,22-26; 110,5) per ricordare che il messia era ritenuto generato da Dio per combattere contro i demoni con l'aiuto di lui. Il regno dei morti, fa notare Garbini, è concepito come dominio di Satana non ancora conquistato da JHWH, e a conferma di tale ricostruzione cita la pericope di Marco che riporta la controversia su Beelzebul (3,22-26). I primi cristiani riconobbero in Gesù di Nazaret il messia annunciato, ma, contrariamente alle aspettative, lo videro costretto a scendere nel regno dei morti da solo, senza l'aiuto della divinità, un aiuto che negli antichi testi sembrava essere stato promesso. Tale constatazione li indusse a elaborare una teologia del sacrificio, attribuendo a Gesù morante sulla croce le parole iniziali del salmo 22, riportate però a quella che doveva essere stata la forma originaria ("Perché mi hai sacrificato?"), mentre la revisione rabbinica ne aveva data la forma modificata ("Perché mi hai abbandonato?"), poi affermatasi nel testo vulgato.¹³

bue conosce il suo proprietario e l'asino la mangiatoia del suo padrone, ma Israele non mi conosce e il mio popolo non mi identifica"). La mangiatoia diventa perciò, secondo Fusco, il simbolo dell'azione provvidenziale di Dio, che con l'arrivo del bambino offre la salvezza al suo popolo. Osserviamo qui per inciso che, sia accogliendo l'ipotesi di Garbini, sia preferendo l'interpretazione di Fusco, risalta il retroterra giudaico di Luca, spesso negletto da quanti hanno la tendenza a individuare nel terzo vangelo una matrice ellenistica.

¹³ La documentazione filologica del fenomeno linguistico ipotizzato sarà ripresa e approfondita in Garbini 2008: 193s., diventando infine uno dei

5. La filologia neotestamentaria svolge una funzione più importante nella monografia del 2008, che pure, a giudicare dall'assunto dichiarato nel titolo (*Scrivere la storia d'Israele. Vicende e memorie ebraiche*), si dovrebbe immaginare estranea alle tematiche inerenti alle origini cristiane. L'opera in realtà vuol essere bensì – ed è – una ricostruzione della storia antica di Israele, ma è anche un esempio pratico di valutazione e impiego critico della documentazione offerta dai testi delle Scritture. In questa operazione sono compresi gli scritti del Nuovo Testamento, allorché sono chiamati a interpretare in modo corretto il materiale tramandato dall'Antico, e sono a loro volta oggetto dello stesso approccio metodologico sperimentato su questi ultimi.

Il libro, come l'autore dichiara nella premessa, intende rispondere all'esigenza di una lettura filologica della Bibbia, con lo scopo di uscire da una *impasse* che al tempo della gestazione e della pubblicazione dell'opera (i primi anni del nostro secolo) era più che mai avvertita, e i cui residui si risentono talvolta ancora oggi, cioè il dilemma tra un'accettazione integrale dei dati forniti dalla Bibbia intorno alla storia di Israele a partire dall'epoca monarchica, vs. il radicale rifiuto degli stessi dati, considerati in blocco il risultato di una elaborazione mitica al servizio di interessi ierocratici mossi da vicende storiche mutevoli e comunque non ricostruibili mediante l'apporto dei libri biblici. Garbini sceglie – come aveva già fatto nei volumi precedenti e ancor più farà nei successivi – una terza strada, guidato da una ferma convinzione (p. 11):

Un'adeguata preparazione linguistica e filologica, con il sostegno delle fonti extra-bibliche, rende possibile una ricostruzione

punti centrali della teoria relativa all'esistenza di un primitivo vangelo aramaico nel volume del 2017.

della storia antica di Israele diversa da quella biblica, usando proprio la Bibbia come fonte principale.

Questa convinzione accompagna l'autore nella sua indagine, che, attraverso l'analisi critica delle lezioni tramandate dai testimoni del testo biblico, e attraverso il confronto sistematico con le fonti esterne alla Bibbia ebraica (i dati archeologici, i testi profani, gli scritti del Nuovo Testamento), porta a comprendere che i libri della Scrittura non hanno lo scopo di riportare la cronaca fedele degli eventi storici del passato; essi intendono invece servirsi della rievocazione di quegli eventi per creare un'immagine idealizzata di Israele da opporre all'espansione della cultura greca durante l'età ellenistica. Per dimostrare questo assunto, ripetiamo, i testi del Nuovo Testamento in alcuni passi svolgono una funzione importante.

In una pericope che è propria del vangelo di Matteo (27,51-53) si dice che lo squarciarsi del velo del Tempio al momento della morte di Gesù fu accompagnato dall'uscita dei defunti dalle loro tombe. Garbini (p. 78, n. 4) ritiene di poter riconoscere in questo particolare una testimonianza della natura speciale del Tempio, considerato come uno dei luoghi di comunicazione tra il mondo dei vivi e quello dei morti.¹⁴ Un altro indizio indiretto di questa concezione del Tempio, è individuato da Garbini (p. 135 e n. 3) nella definizione ebraica del *sancta sanctorum* come *dēbir*, un vocabolo che in epoca tarda fu interpretato non più nel significato originario ('labirinto'), bensì nel senso di 'oracolo': questo permetterebbe di supporre l'esistenza di pratiche di negromanzia negli ambienti del Tempio stesso. È un'ipotesi difficilmente dimostrabile, ma lo studioso ritiene di poterne trovare conferma nell'allusione alla

¹⁴ L'autore conforta questa teoria citando Peri 2003: 190-219, e la riprende in Garbini 2011: 195.

costante presenza nel Tempio, all'epoca della nascita di Gesù, di una profetessa di nome Anna, di cui parla il vangelo di Luca (2,36-38).

Nelle pp. 191-194 del volume il contributo dato dal richiamo a testi del Nuovo Testamento riprende quanto già esposto in *Mito e storia nella Bibbia* a proposito dell'assassinio di Zaccaria e delle ultime parole di Gesù sulla croce (ved. sopra, § 4). L'esposizione è più approfondita e meglio documentata rispetto al volume precedente, e l'intreccio dei testi dell'Antico Testamento (Zc 3,6s.; 12,10s.; Is 49-55) con i testi del Nuovo (Mc 15,34; Mt 23,35; 27,46) è qui particolarmente efficace.

Il Nuovo Testamento diviene la fonte principale utilizzata da Garbini nella stesura dell'ultimo capitolo dell'opera ("Gli ebrei e Roma"), al momento di trattare la storia del popolo di Israele nel I sec. d.C. A causa delle omissioni che si rilevano nelle opere di Giuseppe Flavio, il quale era animato da una volontà di autocensura per tutto quanto aveva a che fare con il movimento cristiano, Garbini si trova nelle condizioni di dover ricavare dagli scritti neotestamentari il maggior numero possibile di elementi utili alla ricostruzione dei fatti.

Al tempo della dinastia Giulio-Claudia, osserva lo studioso (pp. 296-299), nella Palestina incominciava a crescere un atteggiamento critico nei confronti del messaggio tramandato dalla Legge mosaica e custodito a quell'epoca dai farisei. Il Nuovo Testamento fornisce dati utili – seppure mascherati o rimaneggiati per effetto delle speculazioni teologiche posteriori – sul movimento promosso da Giovanni Battista, di ispirazione apocalittica e penitenziale, e sul ministero carismatico di Gesù di Nazaret.

Per quanto riguarda il primo, Garbini richiama l'attenzione sul noto detto a lui attribuito (Mt 3,9 // Lc 3,8): "Non cominciate a dire dentro di voi: 'Noi abbiamo Abramo per padre', poiché vi dico che Dio ha il potere di far sorgere da queste pietre figli ad Abramo". In queste parole, che presuppongono

l'aramaico (*bnyn* per 'figli', *'bnyn* per 'pietre'), lo studioso riconosce il segno di una presa di posizione polemica contro la dottrina dell'elezione divina di Israele e contro la concezione dell'identità giudaica fondata sull'appartenenza a una determinata stirpe – dottrina e concezione proprie appunto dei farisei.

Per quanto riguarda il movimento che si richiamò a Gesù di Nazaret, Garbini rilegge criticamente le testimonianze offerte dal libro degli Atti, notando il ruolo che hanno in esso gli apostoli Pietro e Paolo rispetto allo scarso rilievo che hanno Giacomo fratello di Gesù e Giovanni apostolo, definiti invece da Paolo nella lettera ai Galati (2,9) “colonne” della comunità primitiva.¹⁵ Questa e altre considerazioni, tratte sia dagli Atti che dall'epistolario paolino, aiutano lo studioso a ricostruire il panorama sfaccettato dei primi decenni di crescita del cristianesimo, individuando le diverse linee di sviluppo del messaggio bandito da Gesù e il compromesso che portò alla spartizione tra Pietro e Paolo delle rispettive sfere d'influenza (p. 304):

Fu così che Pietro, che inizialmente doveva trovarsi su posizioni simili a quelle di Gesù in fatto di circoncisione e di purità rituale (cf. At 11,1-18 e 15,6-11, con i rimproveri di Paolo, Gal 2,11-21), fu considerato l'apostolo dei giudei, mentre Paolo, che come

¹⁵ Garbini (2008: 302) considera la menzione di Pietro (“Cefa”) nel passo paolino citato un inserimento posteriore, come è dimostrato dalla sua assenza nel codice Alessandrino. Ricordiamo qui di passaggio una interpretazione degli Atti di segno opposto, che Alfred Loisy propose quasi un secolo fa (Loisy 1925), ritenendo di poter individuare nel nucleo più antico del libro (3,1ss., la guarigione dello storpio presso la Porta Bella) indizi di un inserimento posteriore del nome di Giovanni in un racconto che aveva in origine il solo Pietro come protagonista.

apprendiamo dagli Atti predicava esclusivamente nelle sinagoge, divenne l'apostolo delle genti.

Va osservato che in un punto della sua ricostruzione la lucidità critica esibita da Garbini sembra venir meno, essendo priva del sostegno degli essenziali riscontri documentari e rischiando una deriva che prenderà corpo nelle opere successive (ved. oltre, § 8). Mi riferisco alla sua personale soluzione del problema sinottico, che in modo apodittico egli presenta come dato acquisito, senza il necessario confronto con la letteratura critica sull'argomento (p. 305):

I vangeli sinottici [...] da un punto di vista storico e filologico si dispongono facilmente in una coerente successione. Il testo più antico è Marco, che conosce già la teologia di Paolo; Marco è stato parzialmente utilizzato da Luca che ha aggiunto altro materiale di suo e ha voluto dare, con molta fantasia e scarse cognizioni storiche, una cornice storica alla vicenda di Gesù; Matteo costituisce una specie di sintesi letteraria e dottrinale dei due vangeli precedenti, non senza ulteriori aggiunte.¹⁶

6. L'itinerario scritturistico percorso da Garbini si arricchì nel 2011 con la monografia intitolata *Dio del cielo, dio della terra - Dalle religioni semitiche al giudaismo e al cristianesimo*, che mostra il progresso compiuto dallo studioso nell'indagine e l'accostamento a quello che stava diventando l'elemento centrale della sua speculazione.

Il libro si propone di ricostruire i modi e i tempi in cui presero forma e si svilupparono le concezioni religiose dei popoli semitici della Siria e della Palestina, evolvendosi a partire dall'età neolitica e per alcuni millenni, fino a dare al giudaismo e al cristianesimo l'assetto che conosciamo. Proseguendo il di-

¹⁶ Torneremo su questo più avanti, § 8.

scorso avviato negli studi precedenti, Garbini riafferma che le testimonianze bibliche non sono da leggere come una documentazione della religione di Israele durante il periodo monarchico e dopo il ritorno dall'esilio babilonese, bensì come una ricostruzione ideale, operata nel sec. II a.C. da un gruppo ristretto di esponenti della classe sacerdotale. Il monoteismo attribuito retrospettivamente alle origini della religione ebraica è presentato ancora una volta da Garbini come un'ideologia politica nata a Gerusalemme con lo scopo di garantire la conservazione dell'identità nazionale giudaica. L'osservazione è quindi estesa alla funzione che il cristianesimo svolse nei secoli successivi, allorché valse a garantire l'identità politica e ideologica prima dell'impero romano, poi dello stato bizantino, e infine del sacro romano impero.

In questo libro la testimonianza offerta dai vangeli è evocata con crescente interesse, prelundendo all'approccio sistematico ed esclusivo che caratterizzerà gli ultimi due volumi pubblicati dallo studioso.

L'episodio della guarigione dell'indemoniato gadareno (Mc 5,1-20; Mt 8,28-34; Lc 8,26-39:¹⁷ cf. p. 70) è collegato all'antica concezione, diffusa in area semitica, del maiale come animale associato agli inferi: il fatto che i demoni chiedano a Gesù di essere trasferiti nei maiali, e siano poi precipitati nell' 'abisso' (εἰς τὴν ἄβυσσον)¹⁸ nonostante la loro richiesta in

¹⁷ In 2011: 70 n. 2 sono elencati rinvii erronei, che si riferiscono invece all'episodio dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme, a cui Garbini ha accennato poche righe più sopra.

¹⁸ Per l'uso di questo vocabolo con riferimento al baratro infernale cf. Gb 28,14 LXX; 1 Hen. 95,24; Ap 20,1.3.

senso contrario, costituisce per Garbini una prova del perdersi di tale concezione.¹⁹

La testimonianza del quarto vangelo relativa all'incontro di Gesù con la donna samaritana (Gv 4,5-26) è richiamata a proposito della storia dei luoghi di culto in Palestina. Garbini ritrova nel passo citato la memoria di un edificio sacro che sorgeva un tempo presso la città di Sichem in Samaria. Infatti, al v. 20 del passo suddetto la donna dice a Gesù: "I nostri padri hanno adorato su questo monte", e il riferimento è appunto a un antico santuario samaritano dedicato a JHWH, non più esistente all'epoca di Gesù perché distrutto da Giovanni Ircano nel 128 a.C.,²⁰ ma evidentemente presente alla memoria popolare. Ancora a illustrazione della storia dei luoghi di culto in Palestina, e nella fattispecie a proposito del Tempio di Gerusalemme, sono ripresi alle pp. 192-195 gli spunti, già toccati da Garbini e discussi in precedenza (ved. sopra, § 5), relativi alla denominazione del Tempio come *dēbir* e alla funzione in esso del 'velo' come segno di separazione tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti.

Nel cap. 8 ("La nascita del cristianesimo") Garbini espone con larghezza di considerazioni il concetto relativo al valore ideologico e non storico dei vangeli, un concetto che abbiamo

¹⁹ Non è preso in considerazione dallo studioso un ulteriore significato attribuibile al riferimento ai maiali: essi possono anche essere interpretati come un richiamo all'occupazione romana del territorio mediante la presenza della decima legione *Fretensis*, che aveva come proprio simbolo sugli stendardi l'immagine di un cinghiale. Secondo la lettura allegorica proposta da A. Chouraqui (1993: 154-157), l'episodio intendeva raffigurare l'auspicata liberazione di Israele dall'occupazione romana.

²⁰ Ved. Giuseppe Flavio, *Ant. Iud.* 13,254-258. Il sommo sacerdote ordinò la distruzione anche di Sichem: la città nominata nel passo evangelico (v. 5) è chiamata *Sychàr*, un toponimo altrimenti sconosciuto.

visto più volte da lui applicato ai testi non soltanto dell'Antico Testamento. L'assioma che costituisce il punto di partenza della riflessione portata avanti dallo studioso nel cap. 8 di questo libro e nei due volumi successivi è importante (p. 277):

La stesura ufficiale dei primi scritti pervenutici è posteriore alla distruzione del tempio di Gerusalemme; questo significa che la loro redazione è stata fatta in una situazione diversa e assolutamente imprevedibile negli anni della predicazione di Gesù.

È possibile accettare questa affermazione purché non si dimentichi la datazione delle sette lettere autentiche di Paolo, che sono invece anteriori all'anno 70, e, soprattutto, a condizione che si dia il necessario peso all'aggettivo 'ufficiale' usato da Garbini, che può definire le redazioni finali entrate a far parte del canone, ma non può riferirsi ai materiali che sono serviti a redigere i testi e sono in parte tuttora riconoscibili:

(a) È riconoscibile negli ultimi capitoli del vangelo di Marco l'utilizzazione di un racconto della passione di cui ignoriamo l'estensione ma possiamo ipotizzare l'antichità (gli anni precedenti il 37 d.C., quando era ancora Caiphas a ricoprire la carica di sommo sacerdote e pertanto non era necessario che fosse ricordato per nome) e la localizzazione (la prima comunità gerosolimitana, che conosceva personalmente Alessandro e Rufo figli del Cireneo, l'anonimo giovinetto testimone dell'arresto di Gesù, le donne presenti alla passione).²¹

(b) È riconoscibile nelle parti comuni di Matteo e Luca (e assenti in Marco) l'utilizzazione di un repertorio di detti di Gesù anteriore alla crisi degli anni 66-70. Noi non sappiamo con sicurezza in quale forma tale repertorio abbia circolato e quale estensione abbia avuto, ma credo che si possa essere ragione-

²¹ Ved. Theissen 1991: 166-199; Maisano 2014: 14-19.

volmente sicuri che Matteo e Luca, l'uno all'insaputa dell'altro e in tempi e luoghi diversi, abbiano utilizzato una raccolta di parole di Gesù formata in Galilea²² in un'epoca di pace, e dunque precedente l'inizio della guerra giudaica.²³

(c) È riconoscibile infine nelle parti proprie di Luca la traccia di una fonte contenente parabole e altro materiale, formata anch'essa in Galilea prima degli anni 66-70.²⁴

Prescindendo da queste e altre notazioni rilevabili a margine, il capitolo che Garbini dedica all'analisi della nascita del movimento cristiano riserva ampio spazio sia alla determinazione di quello che negli scritti neotestamentari è definito "regno di Dio" o "regno dei cieli" (pp. 278-283), sia alla descrizione della figura del messia e all'elaborazione di tale concetto nell'ideologia tardo-giudaica (pp. 283-288). Dopo aver ricordato quanto già esposto in precedenza a proposito della contrapposizione, diffusa nel pensiero del giudaismo post-esilico, tra il dominio celeste e terreno di JHWH e il dominio sotterraneo di Beelzebul (ved. sopra, § 4), l'autore richiama l'attenzione su passi evangelici come Mc 3,24 e Mt 12,28, dove è evidenziato il ruolo attribuito a Gesù quale strumento per il trionfo di JHWH e del suo regno sulle potenze infernali. È inoltre messa in rilievo dallo studioso l'importanza della risposta dello scriba a Gesù nel dibattito sul comandamento dell'amore, omessa da Matteo e da Luca, che si legge in Mc 12,34 ("Vedendo che egli aveva risposto saggiamente, Gesù gli disse: 'Non sei lontano dal regno di Dio'") per individuare l'essenza della predicazione di Gesù, imperniata sull'affermazione della relazione tra il regno

²² Ved. Mt 11,21-23 // Lc 10,13-15.

²³ Ved. Mt 24,37-39 // Lc 17,23-27; Maisano 2014: 19-26.

²⁴ Hartman 2018: 172-202.

di Dio e l'amore.²⁵ Garbini mette quindi a confronto la traccia della predicazione originaria di Gesù di Nazaret, specialmente

²⁵ Ricordando l'importanza che anche l'apostolo Paolo annette all'amore nella sua predicazione, Garbini (2011: 281 n. 2) dichiara di non condividere l'interpretazione vulgata della ἀγάπη in 1 Cor 13: "Il suo inno all'amore compare come un masso erratico nelle sue lettere; questo brano letterario avrebbe certamente avuto un diverso impatto sui fedeli se la chiesa di Roma l'avesse fatto conoscere come un messaggio di amore e non come un'esaltazione della vaga e ipocrita 'carità' inventata da Girolamo". Ricordiamo però che gli *Atti dei martiri di Scilli* attestano l'esistenza di una traduzione latina delle lettere di Paolo in Africa nell'anno 180, cioè due secoli prima di Girolamo, e una ricerca tra tutte le testimonianze superstiti del passo di 1 Cor citato nelle versioni pregeronimiane (*Vetus latina*) concordano sulla resa della parola ἀγάπη con *c(h)aritas*. È noto d'altronde che gli interventi di Girolamo sul testo latino del Nuovo Testamento furono limitati ai quattro vangeli, per cui è difficile attribuire con sicurezza a lui la responsabilità delle interpretazioni di tutti i passi paolini. È opportuno soffermarsi anche su un'altra notazione linguistica formulata da Garbini nello stesso passo dell'opera che stiamo esaminando (2011: 281 e n. 1). Per riconoscere nelle parole di Gesù riportate in Mt 21,31 (οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) l'intento di assegnare un ruolo fondamentale a coloro che si trovavano al livello più basso della scala sociale, Garbini traduce: "I pubblicani e le prostitute vi conducono verso il regno di Dio", dando così a προάγω il significato di 'condurre' e riconoscendo invece nella versione di Girolamo (*praecedunt*) la volontà di intendere il regno di Dio non come una realtà immanente, ma in senso escatologico. Anche in questo caso le versioni della *Vetus latina* concordano sul significato di 'precedere', che è l'accezione prevalente di προάγω nel greco biblico, mentre il significato che Garbini vuole riconoscere nel citato passo di Matteo sembra presente solo nel libro degli Atti (12,6; 16,30; 17,5; 25,26), certamente non nel vangelo di Matteo (ved. 14,22; 21,9; 26,32; con la possibile ma incerta eccezione di 2,9).

riconoscibile in passi come Lc 17,21 (“Il regno di Dio è dentro di voi [o: in mezzo a voi]”),²⁶ con l’elaborazione da parte della comunità primitiva riconoscibile in Lc 11,2 (“Venga il tuo regno”) e altrove.

Analizzando quelli che a una lettura filologica dei vangeli si rivelano come interventi delle prime generazioni cristiane (“omissioni, aggiunte, adattamenti”, p. 277), nell’intento di postulare l’esistenza di testimonianze scritte della predicazione di Gesù di Nazaret scomparse prima della stesura dei vangeli canonici Garbini inserisce i primi accenni (p. 277, n. 1; p. 288) a quello che diventerà un tema da lui prediletto nell’ultima fase dei suoi studi dedicati al Nuovo Testamento, un tema che, come vedremo più avanti, condizionerà in alcuni momenti l’equilibrio della sua indagine: il richiamo all’esistenza di un vangelo scritto in lingua aramaica.

7. *Vita e mito di Gesù* rappresenta la tappa finale del percorso di Garbini studioso delle Scritture verso l’approdo del Nuovo Testamento. Partendo dalla constatazione che i vangeli e gli Atti degli apostoli hanno caratteristiche comuni con le parti narrative del Pentateuco e dei libri storici dell’Antico Testamento, l’autore ritiene che si debba riconoscere nei testi entrati a far parte del canone neotestamentario il ruolo svolto dalla Chiesa di Roma nel rielaborare e condizionare il messaggio originario di Gesù di Nazaret e dei suoi primi seguaci. È rilevata la carenza di notizie precise sui primi vangeli (‘lieti annunci’), predicati oralmente. L’apostolo Paolo in 1 Cor 11,23-26; 15,1-8; Gal 1,6-11; Rm 1,1-4 fa riferimento al proprio messaggio, che si colloca a vent’anni di distanza dalla morte di Gesù ed è quindi il più antico ‘vangelo’ di cui si abbia notizia; ma consiste in una visione teologica già complessa, finalizzata a

²⁶ Lc 9,9; 11,20; *Ev. Thom.* 3,3: “Il regno è dentro di voi e fuori” (e ved. anche *Ev. Thom.* 113; *POxy* 654,15s.).

una spiegazione della tragica fine del messia-re e del valore salvifico di tale fine. La lettera agli Ebrei tramanda una interpretazione ancora diversa della persona di Gesù, presentato come messia-sacerdote, ed è considerata da Garbini anch'essa, come quella di Paolo, una testimonianza anteriore alla formazione dei vangeli canonici.

Il vangelo di Marco è ritenuto dallo studioso, insieme alla prima lettera di Pietro, espressione del primato della comunità romana, un primato costruito intorno alla figura di Pietro. Su questo vangelo, afferma Garbini (p. 31), un cristiano di Antiochia influenzato dalla predicazione paolina avrebbe modellato un proprio testo, entrato nel canone con il nome di Luca e caratterizzato da maggiore ricchezza di materiali e migliore forma letteraria.²⁷ Il quarto vangelo è considerato, insieme alla prima lettera di Giovanni, espressione di una piccola comunità marginale, a cui fu aggiunto in un momento successivo il cap. 21 quale omaggio alla comunità romana. Il vangelo entrato nel canone col nome di Matteo, e destinato ad assumere nella tradizione un ruolo predominante, è considerato da Garbini anch'esso di ispirazione romana.²⁸

Facendo il punto sulla complessa questione del rapporto tra Giovanni Battista e Gesù e tra le rispettive comunità di seguaci (pp. 38-49), lo studioso tralascia, secondo il suo costume, la sterminata bibliografia secondaria sull'argomento per aderire direttamente alle fonti primarie, sottoponendole a rigorosa analisi e mettendole a confronto tra loro. Il metodo con il

²⁷ Va però osservato che il terzo vangelo non reca traccia significativa di influssi paolini e non esibisce legami specifici con Antiochia o altri centri del Vicino Oriente (ved. ad es. Maisano 2017: 18-20, rist. in questa silloge: ved. n° 10, § 7).

²⁸ A 2015: 32 n. 1, l'autore torna ad alludere al perduto vangelo in lingua aramaica che diventerà argomento del suo ultimo contributo.

quale Garbini affronta i testi e li adopera costituisce uno specifico esempio di esercizio filologico, che ha punti di contatto significativi con quanto afferma il classicista e romanziere americano Daniel Mendelsohn, in un differente contesto e con finalità (in apparenza) diverse:²⁹

Solo attraverso una lettura ravvicinata possiamo capire qual è il quadro più ampio e come i diversi pezzi, i piccoli tasselli, si combinano fra loro. In questo consiste l'interpretazione, ed è questo lo scopo della filologia. L'interpretazione [...] si fonda su un esame scrupoloso dei dati, e i dati sono quello che c'è nel testo.

L'analisi dei testi dei vangeli che riguardano il Battista permette di accertare alcuni elementi importanti:

(a) Giovanni non battezzava nel deserto e non svolgeva la sua attività nella Giudea (cf. Lc 3,3, confermato da Gv 1,28): il personaggio, essendo descritto in modo concorde dalle fonti (vangeli, Giuseppe Flavio) come suddito di Erode Antipa, è in quanto tale da localizzare in Galilea.

(b) Come località in cui Giovanni battezzava è nominata in Gv 1,28 una Betania πέραν τοῦ Ἰορδάνου ("oltre il Giordano", diversa quindi dall'omonimo villaggio presso Gerusalemme ricordato in Mc 14,3-9). Perciò Garbini ritiene che si debba situare in Galilea – e in epoca anteriore al trasferimento a Gerusalemme – l'episodio della donna che rende omaggio a Gesù con unguento prezioso, avvalorando così la localizzazione che ne dà Luca (7,36-50). Questa ipotesi contribuirebbe a identificare la peccatrice pentita che unge i piedi a Gesù con la Maria abitante a Betania nominata in altri racconti e con la Maria di Magdala ricordata in altri momenti importanti.

²⁹ Mendelsohn 2018: 189.

(c) L'episodio dell'ambasceria inviata da Giovanni prigioniero a Gesù (Mt 11,2-15 // Lc 7,18-30) indica che di Gesù il Battista non sapeva nulla: questo conferisce al racconto del battesimo (riportato dai sinottici, ma ignoto al quarto vangelo) il valore di mito eziologico. Tale mito, osserva Garbini, era nato per dare valore al battesimo con acqua praticato nelle comunità che non intendevano riconoscere il battesimo paolino praticato mediante imposizione delle mani (tutto ciò metteva in ombra il fatto che Gesù, contrario a ogni forma esteriore di religione e alle norme di purità, non praticava il battesimo: Gv 4,2).

L'applicazione del metodo che nel citato passo di Mendelsohn è definito "lettura ravvicinata" dei testi si rivela particolarmente feconda nelle riflessioni di Garbini alla ricerca dell'essenza originaria della predicazione di Gesù di Nazaret, considerata ancora in parte individuabile dietro la rielaborazione posteriore (pp. 68-85). È notata dallo studioso l'intenzionale indeterminatezza nelle date e nei dati relativi al ministero di Gesù nei vangeli, caratterizzati da affermazioni talvolta contraddittorie e prive di verosimiglianza.³⁰ Il fenomeno, riscontrabile nei sinottici, è più evidente nel quarto vangelo, dove gli spostamenti del protagonista sono ricostruiti dall'ultimo redattore in modo disordinato, e dove anche i discorsi a lui attribuiti presentano contraddizioni.³¹

³⁰ Un esempio è offerto dal modo in cui, a partire dal vangelo di Marco, sono ambientati in una sinagoga molti episodi della vita di Gesù che, stando alle norme legali in uso, poterono svolgersi soltanto all'aperto.

³¹ È necessario esprimere un dubbio su quanto affermato da Garbini a 2015: 71 n. 1, dove, a dimostrazione del carattere secondario del racconto del paralitico guarito in Gv 5,1-18, è rilevato al v. 19 un uso giudicato improprio del verbo ἀποκρίνομαι. "Gesù rispose (a chi?)", scrive Garbini, osservando che il verbo non tiene dietro ad alcuna battuta di dialogo. È però da ricor-

Tuttavia, osserva Garbini, è questo vangelo, a differenza dei sinottici, a mostrare conoscenza di realtà geografiche degne di nota, come la frequentazione, da parte di Gesù, della regione della Decapoli (Gv 10,40), e anche un suo probabile soggiorno a Seffora, il più importante centro urbano della regione, la cui memoria risulta cancellata dalle fonti canoniche giunte fino a noi. Si legge infatti nella maggior parte dei testimoni a Gv 11,54: ἀπῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν χώραν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου, εἰς Ἐφραὶμ λεγομένην πόλιν (“si ritirò di là nella regione vicina al deserto, in una città chiamata Efraim”), ma Garbini ritiene di poter congetturare dietro l’incongruo toponimo Ἐφραὶμ un originario riferimento a Seffora. La sua ipotesi può essere confortata se aggiungiamo un richiamo alla lezione che di questo passo è data dal codice di Beza: ἀπῆλθεν εἰς τὴν χώραν Σάμφουριν.³²

La predicazione di Gesù di Nazaret, incentrata sul ‘lieto annuncio’ (εὐαγγέλιον) dell’avvento del regno di Dio, cioè dell’amore, sembrava ricevere significative conferme nella serie di esorcismi e guarigioni da cui tale annuncio era accompagnato.³³ Però il finale tragico della crocifissione, osserva Garbini, fece sì che la speculazione successiva da parte delle prime comunità trasformasse l’annuncio di gioia in un annuncio anche di tribolazioni, trasfigurando così la sostanza del messaggio originario.

dare che nel greco biblico ἀποκρίνομαι significa anche, e spesso, ‘prendere la parola’: in questo senso è usato qui.

³² Peraltro, il v. 54 è riportato dai manoscritti con numerose varianti, segno di rimaneggiamenti di antica data.

³³ Tra le pagine dedicate da Garbini a questo tema fa di nuovo la sua comparsa (2015: 80 n. 1, a proposito della formula *talita qūm* in Mc 5,41) lo spunto relativo all’esistenza di un primitivo vangelo in lingua aramaica, prelude della monografia del 2017.

Soffermandosi ancora una volta sul concetto assai complesso di 'regno di Dio' (pp. 86-106), Garbini interroga *ex novo* i testi, mettendoli in dialogo tra loro dopo averli liberati, per quanto possibile, dai sedimenti apologetici e dottrinali che hanno condizionato la forma con cui i testi stessi sono entrati nel canone. Viene così messo in evidenza il fatto che nella predicazione di Gesù di Nazaret è il regno dell'amore a contrapporsi al regno degli inferi,³⁴ non il regno eterno del Figlio dell'uomo annunciato nel libro di Daniele (2,44; 7,13s.); tuttavia sarà quest'ultimo a diventare l'oggetto della successiva riflessione della Chiesa primitiva.

Il discorso di Garbini si approfondisce e si precisa nelle ultime sezioni del volume (pp. 107-150), dove osservazioni acute e richiami puntuali si alternano a congetture talvolta audaci, suggerendo percorsi originali che ora aprono prospettive nuove su temi importanti, ora sfociano in ricostruzioni che conservano un significativo margine di soggettività autoreferenziale.

Sono ricordate (pp. 107-118) le testimonianze fornite dai vangeli canonici in merito all'atteggiamento critico di Gesù di Nazaret verso l'osservanza del sabato e dei digiuni, la pratica della circoncisione (cf. Gv 7,22; *Ev. Thom.* 53), le preghiere formulari e le regole di purità, ma è anche segnalato un indizio dell'atteggiamento critico verso le offerte in danaro destinate alle gerarchie sacerdotali. Per quest'ultima affermazione Garbini non cita il noto episodio della cacciata dei mercanti dai cortili del Tempio, nel quale il bersaglio polemico si presenta in effetti diverso, ma richiama l'attenzione (p. 111) sull'uso del termine *πίναξ* nella pericope di Lc 11,37-41, dedicata allo scontro con i farisei. Nella ricostruzione del discorso di Gesù da

³⁴ Lc 11,20: "Se io scaccio i demoni con il dito di Dio, allora il regno di Dio è giunto a voi".

parte di Garbini la parola alluderebbe non al ‘piatto’ delle mense conviviali, come si intende normalmente, bensì al ‘vasoio’ per la raccolta delle offerte, che, come dice Gesù stesso, “è pieno di rapina” (γέμει ἀρπαγῆς, v. 39); per cui l’esortazione è a “dare piuttosto il contenuto in elemosina” (πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην, v. 41).

Una sintetica ma incisiva riflessione è dedicata (pp. 119-132) alla presentazione di un’immagine di Gesù di Nazaret improntata alla gioia e alla consuetudine conviviale. La proposta, avanzata da Garbini, di leggere nell’appellativo παράκλητος del quarto vangelo (Gv 14,16.26; 16,7; cf. 1 Gv 2,1) – trascritto tal quale da Girolamo e inteso dalla Chiesa primitiva come riferimento a un *advocatus* o a un ‘consolatore’ – la modificazione di un originario παρακλίτης, ‘commensale’ (lett. “colui che è sdraiato accanto”)³⁵ appare suggestiva: se fosse opportunamente documentata, sarebbe coerente con l’immagine di Gesù che ancora si intravede raffigurata in alcuni degli episodi raccontati dai vangeli.

Nel capitolo finale (pp. 133-150) lo studioso propone una sintesi dei complessi ragionamenti tratteggiati nelle pagine precedenti e anticipati in più occasioni negli studi già pubblicati. È sottolineato l’influsso della comunità romana nella elaborazione e revisione dei testi destinati a entrare nel canone; è messo in rilievo il contributo alla conoscenza della vicenda storica di Gesù e della sua cerchia che può essere fornito dai vangeli apocrifi, primo fra tutti il vangelo di Tommaso, e, accanto a questo, un vangelo in lingua aramaica attribuito all’apostolo Matteo e menzionato in vario modo (vangelo degli Ebrei, dei Nazareni, degli Ebioniti) dai padri della Chiesa che ne hanno citato frammenti. L’esame delle testimonianze tra-

³⁵ Ved. Senofonte, *Cyrop.* 2,2,28. L’ipotesi di Garbini non è facilmente dimostrabile; è comunque evidente la diversità di accezioni che il vocabolo παράκλητος presenta nei citati passi giovannei.

mandate da questi apocrifi permette di conoscere alcune cose ignorate o messe in ombra dai testi canonici, come il ruolo delle donne nella prima comunità e il rapporto di Gesù con esse, il ruolo di Giacomo fratello di Gesù, l'atteggiamento nei confronti di tutte le pratiche giudaiche e non solo del sabato.

Il percorso di Garbini era giunto dunque nel 2015 a un apuro che in ogni caso appariva coerente con il lavoro di indagine che lo aveva accompagnato e caratterizzato. Lo studioso volle però aggiungere un ulteriore tassello alla completezza della sua ricerca, dedicato all'illustrazione di un tema specifico, in grado di accrescere il livello di originalità e indipendenza della sua ricerca, sfidando il rischio di astrazioni non verificabili: la ricostruzione di un vangelo primigenio, precursore dei testi giunti fino a noi.

8. Nel volume postumo *Il vangelo aramaico di Matteo e altri saggi* il contributo che dà il titolo al libro, e che è preceduto da una serie di saggi più brevi di argomento veterotestamentario, può essere letto come approfondimento e bilancio dei riferimenti al Nuovo Testamento che l'autore ha utilizzato nel volume precedente. Garbini tira le somme delle sue ricerche sul perduto vangelo aramaico, esponendo in modo ordinato e organizzato le sue idee riguardo alla fisionomia che tale vangelo doveva avere e riguardo alle tracce che può aver lasciato nei testi canonici ed extra-canonici giunti fino a noi.

Lo studioso analizza *ex novo* la testimonianza del vescovo frigio Papià di Hierapolis, risalente all'anno 130 circa, così come è riportata nella *Storia della Chiesa* di Eusebio di Cesarea,³⁶ ricavandone i pochi dati disponibili e integrandoli – come abbiamo visto essere stata sua costante abitudine – con ipotesi

³⁶ *Hist. eccl.* 3,39,16: "Matteo scrisse i discorsi [di Gesù] in lingua aramaica; ognuno poi interpretò questi come poté".

personali, le quali non di rado diventano postulati che considera acquisiti. Le tracce di un sostrato aramaico individuabili nei vangeli sono passate in rassegna in modo sistematico seguendo l'ordine inaugurato dal vangelo di Marco e diventato in tutti i sensi canonico (Giovanni Battista – ministero in Galilea – soggiorno a Gerusalemme – passione).

(a) Il primo indizio di una fonte in lingua non greca utilizzata da Marco è individuato da Garbini nell'uso della citazione di Is 40,3, riferita in Mc 1,3 a Giovanni (“Voce di uno che grida nel deserto: ‘Preparate la via del Signore, raddrizzate i suoi sentieri’”), la cui attività di battezzatore è di conseguenza ambientata nel deserto di Giuda. È ben vero che il testo, conosciuto tra le prime comunità come un riferimento al Precursore (cf. Mt 3,3; Lc 3,4-6; Gv 1,23), presenta rispetto all'originale ebraico (“Voce di uno che grida: ‘Nel deserto preparate la via al Signore, spianate nella steppa la strada per il nostro Dio’”) l'interpretazione messa in rilievo da Garbini, ma sembra difficile attribuire a un ipotetico vangelo aramaico la prima iniziativa di un intervento sul testo della Scrittura per modificare il significato del vaticinio profetico, poiché l'interpretazione in senso ascetico risulta essere già nota ai monaci di Qumrān, che anche su questa base vollero stabilire nel deserto la propria dimora (*Regola della comunità* = 1 QS 8,12-15).

(b) L'indizio successivo riguarda il substrato aramaico riconoscibile nella predicazione apocalittica del Battista, di cui Garbini ha già trattato in precedenza (ved. sopra, § 5). L'individuazione del sottofondo aramaico è ovviamente corretta, ma la presenza della stessa frase in Matteo e in Luca mette ancora una volta il lettore del saggio di Garbini di fronte al dilemma se sia lecito o no prendere in considerazione, almeno come ipotesi di lavoro, l'esistenza di un documento scritto utilizzato sia da Matteo che da Luca indipendentemente l'uno dall'altro, e non da Marco. Questo documento comune, designato nella letteratura scientifica come “Fonte Q”, se è esi-

stato, in che lingua era tramandato? Garbini non ha dubbi al riguardo: l'ipotesi di una "Fonte Q" è da lui liquidata all'inizio del saggio in una nota a piè di pagina (p. 261, n. 4), richiamandosi all'esperienza da lui maturata negli studi sull'Antico Testamento, che gli ha permesso di verificare l'inconsistenza della nota teoria di Julius Wellhausen relativa alle fonti J, E, P, D del Pentateuco:

Non è necessario ricorrere a fantomatiche fonti (care alla critica biblica tedesca) per affermare cose ovvie ed evidenti.

Egli perciò ancora una volta (ved. sopra, § 5) spiega i paralleli tra Luca e Matteo postulando una dipendenza del secondo dal primo. Tuttavia questo postulato (come pure quello opposto, di una dipendenza di Luca da Matteo, enunciato da altri studiosi) crea più problemi di quanti ne risolva. Per accennare soltanto al più evidente tra essi, basterà constatare le incolmabili divergenze tra Matteo e Luca nei racconti della nascita di Gesù e nelle ricostruzioni della sua genealogia terrena. Dovremo perciò tenere presente che la teoria di Garbini riguardo all'esistenza di un vangelo aramaico di Matteo respinge in modo programmatico e perentorio l'ipotesi che sia esistito un primitivo repertorio di detti attribuiti a Gesù, e che questo repertorio abbia costituito un elemento importante della prima tradizione cristiana (ved. sopra, § 6).

(c) La ricerca sistematica delle tracce superstiti di un primitivo vangelo aramaico nei vangeli canonici induce Garbini a presupporre una forma aramaica anche all'origine delle parole conclusive del racconto delle tentazioni di Gesù che si leggono in Lc 4,13: "Esaurita ogni prova, il diavolo si allontanò da lui fino al momento opportuno (ἄχρι καιροῦ)". Per Garbini (p. 268),

le parole finali non hanno alcun senso e uno scrittore elegante come Luca non può averle trovate altro che nel testo aramaico che stava traducendo. Si tratta infatti dell'aramaico 'ad zabnā'.

Tale affermazione, nonostante il tono categorico, suscita perplessità. Il racconto delle tentazioni è anche in Matteo, che pure in questo caso non mostra indizi di una dipendenza da Luca: sembra trattarsi quindi di uno dei molti esempi della dipendenza di entrambi dalla stessa fonte, e la lingua in cui i due evangelisti leggevano tale fonte era molto probabilmente il greco (lo suggerisce, in questa pericope, l'uso del verbo προσκυνέω in luogo di φοβέω nella citazione di Dt 6,13 secondo i Settanta per richiamare la pretesa dell'atto di omaggio della *proskynesis* da parte dell'imperatore Caligola). Dopo un confronto col testo parallelo di Matteo (4,9), le parole ἄχρι καιροῦ si presentano effettivamente come un intervento personale di Luca, ma sono tutt'altro che prive di senso o dipendenti da un originale in aramaico; sono, al contrario, un segno della perizia letteraria del narratore, il quale predispone con esse un richiamo a quello che sarà il 'momento opportuno' scelto da Satana per intervenire di nuovo durante la vicenda del tradimento e dell'agonia (Lc 22,31.39-46). Questa osservazione induce a manifestare una riserva a proposito della conclusione di Garbini in merito (*l.c.*):

Il riferimento a un momento successivo è sottinteso. In questo modo l'evangelista aramaico faceva capire che ci sarebbe stato un secondo incontro tra Gesù e Satana. Nel testo attuale dei sinottici di tale incontro non v'è traccia.

(d) Continuando a seguire il vangelo di Marco, è affrontato da Garbini l'episodio della chiamata dei primi discepoli, narrata in Mc 1,16-20, ripresa in Mt 4,18-22 e rievocata in Lc 5,1-11. Per la dislocazione dell'episodio in Luca, che lo pone

successivamente al rifiuto subito da Gesù a Nazaret, Garbini ipotizza (p. 269, n. 1) che dello sfasamento cronologico rispetto alla corretta sequenza di Marco e Matteo siano responsabili 'editori' successivi del testo lucano, e poco più avanti (p. 274, n. 1) osserva che si tratta in ogni caso di un fenomeno inspiegabile. La difficoltà con cui Garbini si trova a doversi confrontare sembra originata da lui stesso, cioè dalla sua convinzione di una dipendenza di Marco e Luca da un originale aramaico e di una dipendenza di Matteo da Luca: ciò renderebbe inspiegabile l'ordine corretto presentato da Marco e Matteo e lo sfasamento che si riscontra in Luca. Un'ipotesi più economica suggerisce invece di considerare anche qui, come altrove, Marco alla base sia di Matteo che di Luca, e di supporre che lo spostamento effettuato dal solo Luca nell'anticipare l'episodio di Nazaret abbia la funzione letteraria di presentare all'inizio del suo racconto la raffigurazione simbolica di quello che sarà il motivo conduttore di tutta la storia, cioè il rifiuto del messaggio di Gesù da parte dei giudei e l'apertura verso i gentili.

(e) Un'altra traccia del vangelo scomparso che sarebbe stato all'origine dei vangeli pervenuti a noi è individuata da Garbini nel motto citato da Gesù in Lc 4,23: "Medico, cura te stesso". Lo studioso infatti propone una ricostruzione del rifiuto subito da Gesù a Nazaret (Lc 4,16-30) collegandolo all'aspro confronto da lui sostenuto sul tema dei suoi poteri di esorcista che si legge in Mc 3,20s. A seguito di tale ricostruzione – che presuppone un assemblaggio di elementi tratti da vangeli diversi, con dislocazioni e integrazioni di parti che si devono immaginare mancanti (pp. 270-273) – Garbini interpreta il motto sopra citato nel modo seguente: "Esorcista, esorcizza te stesso". In linea teorica, e in conseguenza della ricostruzione ora ricordata, una tale interpretazione si può ammettere, ma costringe a trascurare il fatto (innegabile) che le parole presentate da Luca come un modo di dire ben noto costituivano

un proverbio diffuso nel mondo greco fin dall'antichità: da Euripide a Plutarco il motto si trova applicato ai medici, non agli esorcisti.

(f) Le difficoltà insite nell'ipotesi di un vangelo aramaico all'origine dell'episodio lucano della crisi di Nazaret sono aggirate da Garbini mediante una serie di congetture che talvolta possono far pensare a vere e proprie forzature, come ad esempio nel non voler riconoscere il già ricordato nesso logico (rifiuto da parte dei giudei e conseguente apertura ai pagani) che collega le varie parti che compongono il resoconto della controversia (p. 273, n. 1), con la conseguente necessità, da parte dello studioso, di immaginare interventi redazionali di vario genere e di incerta matrice; o ancora la perentoria affermazione (p. 274):

I maggiori dettagli sull'episodio che si svolse nel luogo natale del Maestro sono forniti da Luca, che li attinse dal vangelo aramaico. Anche se alcune frasi fanno capire che Luca aveva dinanzi a sé il vangelo di Marco, l'utilizzazione di una fonte scritta aramaica è rivelata da diversi fatti.

Uno di questi 'fatti' è la forma *Nazarà* in luogo di *Nazarèt*. Tale forma è dovuta bensì alla fonte qui utilizzata, ma poiché essa si ritrova uguale, però in un contesto diverso, in Mt 4,13, è difficile accertare se essa sia stata elemento caratterizzante ed esclusivo della fonte di Luca. Garbini, come si è detto, presuppone che Matteo conoscesse Luca, e questo aggirerebbe il problema, ma la teoria, anche e specialmente in questo caso, non è sostenibile.³⁷

³⁷ Michael Gulder (2003), sia detto per inciso, ha sostenuto con argomentazioni altrettanto convincenti la tesi opposta, di una derivazione di Luca da Matteo.

(g) Le idee di Garbini in merito alla lingua in cui Luca avrebbe letto il vangelo aramaico di Matteo non appaiono sempre univoche. A p. 278, per esempio, sempre a proposito dell'incidente di Nazaret, si afferma che "per il suo racconto Luca si è servito del vangelo aramaico, ovviamente in una versione greca", mentre altrove la veste linguistica aramaica è considerata un dato acquisito. Per Marco è detto in un passo del contributo (p. 280) che egli "con ogni probabilità attingeva dal vangelo aramaico attraverso una traduzione greca fatta oralmente". Guidato da tale convinzione, a proposito dell'episodio della guarigione di un cieco a Betsaida (Mc 8,22-26) Garbini (*l.c.*) osserva che esso "possiede i tratti di una narrazione popolareggiante, inconsueti nel vangelo di Marco,³⁸ sembra pertanto assai probabile che anche questa corta pericope abbia la sua fonte nel vangelo aramaico".

(h) Un problema che Garbini tocca a più riprese, sia pure sorvolando come fosse questione risolta, è quello relativo alla matrice apostolica del quarto vangelo. Pur avendo presente la natura disordinata e composita della redazione giunta fino a noi, lo studioso, ogni volta che la puntualizzazione è necessaria al suo scopo in fase di confronto e correzione della tradizione sinottica, considera quello di Giovanni "il solo vangelo che sia stato ispirato direttamente da un apostolo (di origine galilea come Gesù)" (p. 286). Questo presupposto è notoriamente oggetto di forti riserve da parte della critica neotestamentaria: con molta difficoltà si possono trovare connessioni tra il pescatore figlio di Zebedeo e il personaggio che ispirò le elaborate e spesso astratte riflessioni del vangelo tramandato sotto il nome di Giovanni. È bensì vero che il redattore (o uno dei redattori) di questo vangelo conosce meglio dei sinottici

³⁸ Credo si possa dire che è vero piuttosto il contrario, essendo i tratti di narrazione popolareggiante caratteristici di Marco.

alcuni importanti dettagli biografici, cronologici e topografici della vicenda umana di Gesù, ma questa osservazione vale solo per alcune parti del testo (circa un decimo del totale), il che suggerisce di riconoscere in esse piuttosto il riflesso delle fonti utilizzate, non più individuabili e situabili con ragionevole sicurezza, e quindi inservibili per le comparazioni a cui vengono chiamate da Garbini.

(i) Una ulteriore osservazione va fatta a proposito del complesso di dati che Garbini rileva nella sezione dei vangeli dedicata al racconto della passione e morte di Gesù: il nome del cieco di Gerico, il doppio toponimo Betfage/Betania, la forma testuale e il significato originario delle ultime parole pronunciate da Gesù morente, ecc. Si tratta di dati analizzati con eccezionale acribia, adoperando gli strumenti della filologia e della linguistica di cui Garbini è stato maestro autentico: infatti gli esiti delle diverse indagini, presi singolarmente, sono in tutto o in parte condivisibili e convincenti (ved. oltre, § 9). Diventa però difficile seguire fino in fondo il percorso intero dello studioso, che rimane vincolato alla convinzione che un unico vangelo aramaico sia stato alla base della narrazione di Marco e di Luca, e che attraverso questi, e talvolta al di là di questi, anche Matteo e Giovanni ne siano stati debitori, non diversamente da quanto Garbini ha sostenuto con ricchezza di esempi per le sezioni dei vangeli dedicate al periodo precedente la passione. Condividere questa visione è difficile, poiché esaminando Marco, il vangelo più antico in nostro possesso – questo sì modello evidente per Matteo e Luca, e noto anche a Giovanni –, non si può fare a meno di notare che Marco non ha attinto a una sola fonte: dopo aver utilizzato nelle sezioni iniziali e centrali del suo vangelo fonti di vario genere, anche orali (e quindi anche aramaiche), per raccontare gli ultimi giorni di Gesù a Gerusalemme ha avuto a disposizione una fonte diversa dalle precedenti, cioè l'antico racconto della passione a cui abbiamo accennato sopra (§ 6).

(j) Garbini non prende in considerazione la possibilità che l'improvviso precisarsi della cronologia e delle coordinate topografiche nell'ultima parte del vangelo di Marco abbia un'origine diversa dalle parti precedenti del testo, e per questo persevera nel ricercare (e riconoscere) i segni di una continuità nel ruolo svolto dalla fonte aramaica da lui presupposta. In altre parole, lo studioso ha programmaticamente rinunciato a confrontarsi con l'ipotesi che tra le componenti fondamentali della tradizione sinottica possano essere esistiti due documenti notevoli per antichità e prossimità all'ambiente del primo nucleo di continuatori del ministero di Gesù, vale a dire una raccolta di detti del Maestro e un racconto della passione, documenti da lungo tempo oggetto di approfondita indagine e discussione tra gli studiosi, ma considerati in questa occasione da Garbini come fantasmi da non evocare, e quindi assenti dal quadro da lui tratteggiato.

Affezionarsi a una teoria, per quanto sorretta da competenza e da padronanza degli strumenti di indagine, può presentare inconvenienti. Nel caso che stiamo esaminando uno degli inconvenienti è costituito dalle affermazioni, più volte ribadite, che concernono l'origine e la fisionomia dei vangeli superstiti. Per dare consistenza a una rappresentazione complessiva della tradizione che assegnasse un posto ben definito al perduto vangelo aramaico Garbini non esita a richiamare teorie note, ma per molti aspetti datate, sui caratteri peculiari dei vangeli canonici. Egli ribadisce così, sulla scorta della testimonianza di Papià, la matrice petrina del vangelo di Marco (p. 262 e n. 1), e accoglie i dati della tradizione riguardanti l'influsso paolino su Luca,³⁹ la competenza di Matteo nelle Scritture (p. 288) e la paternità giovannea della testimonianza che ispirò il quarto vangelo (pp. 286 e 298; ved. sopra). Alla lu-

³⁹ Già ampiamente trattati in 2015: 13-37 e *passim*.

ce delle indagini più recenti, però, non tutto può considerarsi acquisito:

(a) Per il vangelo di Marco si può senz'altro ipotizzare un rapporto con Roma, osservando l'impegno con cui la Chiesa dei primi secoli ne ha assicurata la conservazione nel canone, nonostante l'assenza di materiali che non fossero già noti agli altri vangeli, e nonostante l'impostazione adozionistica che sembra caratterizzarlo: indizi che, insieme al numero relativamente elevato di latinismi che contiene e al nome latino attribuito all'autore dalla tradizione, possono far pensare a una tutela autorevole esercitata su di esso dalla Chiesa di Roma. Ma questo non è sufficiente a riconoscere con sicurezza nel vangelo di Marco l'eco della predicazione di Pietro, tenuto conto della traccia significativa ivi conservata di una predicazione di matrice diversa, cioè paolina (cf. Mc 10,45: "Il Figlio dell'uomo non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti").

(b) Anche l'influsso paolino su Luca è tutt'altro che dimostrato. Si nota anzi in Luca l'assenza della frase di Marco ora citata, conservata invece da Matteo nel passo parallelo. Ma è l'impostazione di fondo dell'intero vangelo di Luca ad apparire distinta da quello che Garbini in modo appropriato definisce altrove "il vangelo di Paolo": l'apostolo impernia il suo messaggio sul significato della morte del Cristo e sul valore salvifico del suo sacrificio, mentre Luca indica nel ravvedimento e nella conversione la via per la realizzazione terrena del regno di Dio.

(c) Per quanto riguarda la competenza di Matteo in materia scritturistica, più volte richiamata da Garbini come riflesso della stessa competenza che doveva caratterizzare il retrostante vangelo aramaico (cf. p. 267, n. 1), si tratta di una caratteristica non da considerare come tacitamente acquisita, ma da sottoporre piuttosto ad attenta e cauta verifica. Le numerose 'citazioni di adempimento' che contraddistinguono questo

vangelo, come è noto ed evidente, oltre ad essere testimonianza in più casi di una lettura non approfondita e talvolta deviante, sembrano indicare l'utilizzazione di un solo rotolo delle Scritture ebraiche, contenente un florilegio profetico riletto in modo superficiale e, almeno in un caso (Mt 21,5 ÷ Zc 9,9), con esito erroneo.⁴⁰

(d) Il quarto vangelo infine, che da un certo momento in poi (l'ultima cena) si richiama all'autorità di un 'discepolo benamato' il quale ha voluto rimanere anonimo, è portatore di un'esperienza e di una riflessione su Gesù difficilmente assimilabile a quella che di lui poté avere Giovanni di Zebedeo, come abbiamo già accennato, e pertanto il libro non può essere assunto come testimonianza di un autore cronologicamente vicino alla vita e alla predicazione del Maestro.⁴¹

L'esposizione avrebbe potuto forse giovare del confronto con un opuscolo non recente di Jean Carmignac, *La naissance des évangiles synoptiques*.⁴² Garbini avrebbe avuto più di ogni altro l'autorevolezza e la competenza necessarie a riprendere il discorso interrotto dopo la morte dello studioso francese.

⁴⁰ Ebner - Schreiber 2012: 168s.

⁴¹ Per quanto riguarda in generale la valutazione critica delle fonti, rimane senza risposta una questione che non è mai espressa a chiare lettere, ma che Garbini custodisce nel sottofondo della sua speculazione. Qualcun altro (Saramago 2017: 124s.) ha invece enunciato i termini della questione senza remore, esprimendo una posizione che è anche del nostro autore: "Il male delle fonti sta nell'imprecisione dei dati, nella propagazione allucinata delle notizie. (...) La proliferazione persino delle fonti seconde e terze, quelle che hanno copiato, quelle che lo hanno fatto male, quelle che hanno ripetuto per sentito dire, quelle che hanno alterato in buona o in mala fede, quelle per le quali era lo stesso, e anche quelle che si sono proclamate unica, eterna e insostituibile verità, sospette queste ultime più di tutte le altre".

⁴² Carmignac 1985. Ved. sopra, nel presente volume, il contributo n° 5, § 3.

9. Le osservazioni che abbiamo fin qui formulato hanno lo scopo non di mettere in discussione l'ultimo saggio di Garbini nel suo complesso, bensì di richiamare l'attenzione su alcuni dettagli che potrebbero trarre vantaggio da ulteriori approfondimenti. Rimane intatto il pregio dell'opera intera di Garbini biblista come stimolo al rinnovamento degli studi sulle Scritture in prospettiva filologica, come incoraggiamento a un approccio anche laico – cioè non apologetico – ai testi del Nuovo Testamento in dialogo costante con quelli dell'Antico, come invito a porsi domande nuove, abbandonando per una volta i sentieri consumati dai tanti passi che li hanno percorsi.

Le intuizioni dello studioso sono sempre ingegnose e spesso illuminanti, sorrette dalla profonda conoscenza delle Scritture ebraiche e delle lingue semitiche. Dopo la rassegna esemplificativa che è stata proposta fin qui, limitata a dettagli della ricerca di Giovanni Garbini che possono suggerire ipotesi diverse, e per questo non meno utili all'approfondimento e alla discussione, è opportuno richiamare l'attenzione su alcuni tra i molti contributi originali che la preparazione filologica e la dottrina di Garbini hanno profuso nei suoi saggi e soprattutto in quello che si trova alla fine della sua produzione. L'indagine da lui condotta sui testi dei vangeli ha messo in evidenza elementi importanti della tradizione su cui la critica neotestamentaria ha spesso sorvolato.

Soffermandoci sull'ultimo contributo che abbiamo esaminato, notiamo l'individuazione degli strati che hanno contribuito a formare i testi dei vangeli, individuazione ottenuta andando a ricercare ad una ad una, come già nel precedente *Vita e mito di Gesù*, le tracce riconoscibili (o ricostruibili) della predicazione di Gesù di Nazaret e distinguendole – con determinazione e senza giri di parole – dalle parti dettate da problemi e ideologie sorte in seno alla Chiesa primitiva dopo l'evento della crocifissione. Garbini riconosce e fa riconoscere ancora una volta al lettore quello che era stato il nucleo del messaggio

di Gesù, il messaggio di amore divulgato in funzione dell'avvento del regno di Dio sulla terra, che le elaborazioni successive vollero proiettare invece in una prospettiva escatologica.

Ci riferiamo inoltre alla capacità di mettere in luce, con accresciuto rigore argomentativo rispetto ai volumi precedenti, il posto di primo piano occupato dalle donne nella predicazione e nella vita stessa di Gesù. Notiamo a questo proposito che Garbini indica senza incertezze qual è il nesso che tiene insieme il resoconto dei due famosi miracoli compiuti da Gesù per riportare in vita una donna, la figlia dodicenne di Gairo, e restituire la salute a un'altra donna, l'emorroissa, ammalata da dodici anni. L'incastro con il quale i due miracoli sono stati tramandati assieme fin dall'origine⁴³ ha una finalità ben precisa, osserva Garbini (pp. 273s.), andando al di là del prevalente indirizzo di ricerca in merito, che tende a concentrare invece l'attenzione sul motivo dei 'dodici anni', che è presente in entrambi gli episodi: lo scopo è quello di mostrare il superamento, da parte di Gesù, delle norme sulla purità femminile (la proibizione di entrare in contatto con una donna afflitta da flusso di sangue, Lv 15,19-30), insieme al superamento della norma che proibiva il contatto con un cadavere (Nm 19,11).

Pur dovendo rinunciare a ripercorrere tutte le riflessioni linguistiche e filologiche riguardanti vocaboli che nella trascrizione greca conservano la traccia aramaica di realtà palestinesi spesso trascurate (ἐρημία, Μαγδαληνή, Δαλμανουθά, ῥαββουνί, Ναζωραῖος, Βηθφαγή / Βηθανία, Γολγοθά: pp. 282-291), non possiamo fare a meno di richiamare ancora due contributi di rilievo che Garbini ha offerto agli studi di critica neotestamentaria nella sua ultima fatica di ricercatore: in primo luogo la rinnovata proposta di riordino e reinterpretazione dell'episodio della unzione di Betania (p. 282 e p. 283 n. 1) con

⁴³ Mc 5,21-43 // Mt 9,18-26 // Lc 8,40-56.

la conseguente identificazione delle Marie ricordate nei vangeli tra le donne al seguito di Gesù, tra le sue commensali, tra le testimoni della morte del Maestro e della scoperta della tomba vuota (pp. 290s.); in secondo luogo la ripresa, ancora una volta, dell'analisi linguistica e filologica delle ultime parole di Gesù morente tramandate da Marco e da Matteo, consistenti nella citazione dell'*incipit* del salmo 22. Garbini effettua uno scavo ancora più in profondità rispetto alle precedenti occasioni (pp. 292-296), gettando nuova luce non solo sull'origine della trascrizione in greco della frase ebraica attestata da Marco, ma anche sulla forma e il significato originari del salmo.

L'ultimo saggio di Garbini – purché si abbia l'accortezza di considerare ipotesi e suggestioni anche quelle che sono talvolta formulate come affermazioni perentorie – va dunque considerato a tutti gli effetti come il capitolo finale del discorso avviato fin dagli anni '80 del secolo scorso e progredito in modo costante lungo i percorsi veterotestamentari e intertestamentari che abbiamo ricostruito, un discorso teso incessantemente a mostrare quanta parte le classi sacerdotali abbiano avuto in ogni epoca nella rivisitazione, e spesso nell'invenzione, di eventi storici per rispondere alle esigenze poste dal mutare dei tempi e dalle sfide della storia ricorrendo a miti di fondazione, a leggende eziologiche, a riscritture di documenti. Nel suo ultimo contributo Garbini rileva fino a che punto la tradizione apostolica e le gerarchie ecclesiastiche delle prime comunità, spesso in contrasto ideologico e dottrinale tra loro, abbiano giocato nell'elaborazione e trasmissione delle memorie concernenti Gesù di Nazaret un ruolo non diverso da quello svolto nella formazione del *corpus* veterotestamentario dalle caste sacerdotali giudaiche palestinesi e della diaspora dopo l'esilio babilonese.

10. Vorrei concludere questa rassegna con una considerazione che va al di là del consenso o del dissenso che il metodo

di lavoro di Giovanni Garbini può suscitare nel lettore. Prenderò spunto per questo non dalle pagine di un biblista o di uno storico del Vicino Oriente antico, bensì da quelle di un romanziere.

Negli anni in cui Garbini insegnò a Napoli come titolare di Filologia semitica nell'Istituto Universitario Orientale (1960-1977), viveva e lavorava nella stessa città Mario Pomilio, letterato e docente vicino alla scuola di italianistica raccolta intorno a Salvatore Battaglia nell'Università Federico II. Nel 1975 Pomilio pubblicò *Il quinto evangelio*, il suo romanzo più noto, che suscitò al suo apparire una vasta risonanza, ottenne significativi riconoscimenti e fu tradotto in altre lingue.⁴⁴ Situato al confine tra narrazione e saggistica, tra teologia e immaginazione, tra fantasia e filologia, il libro riprende da un'angolazione nuova e originale il tema antico di un inafferrabile vangelo perduto, fonte primaria del messaggio cristiano, di cui un gruppo di ricercatori laici segue le tracce lungo l'arco dei secoli attraverso leggende, documenti, reinvenzioni.

Non so dire se e fino a che punto le strade di Pomilio e di Garbini effettivamente si incrociarono a Napoli nei primi anni '70 del Novecento, ma tengo a ricordare che Pomilio nel romanzo si sofferma spesso a riflettere sul senso dell'indagine filologica applicata ai testi sacri, e che specialmente in un passo egli sembra voler dare alla ricerca inquieta di Garbini una inconsapevole risposta e, indirettamente, una finale giustificazione. All'inizio del capitolo intitolato "La mappa del cielo" la

⁴⁴ Dopo alcuni decenni di ingiustificato oblio, l'autore (scomparso nel 1990) e la sua opera sono stati oggetto di rinnovato interesse da parte della critica: ved. ad es. il volume collettivo *Mario Pomilio. Pellegrino dell'Assoluto* (Panzano in Chianti: Edizioni Feeria, 2010); Pierangeli - Villani 2014.

ricerca del vangelo sconosciuto intrapresa dal protagonista è così definita da uno dei personaggi.⁴⁵

Un'avventura esistenziale da accettare come tale e da vivere comunque, visto che è bella di per sé, e [...] porta a prediligere tutto ciò che sa di simbolo, [...] la parte più emblematica dei nostri materiali; quegli scatti dell'immaginazione, quei frammenti che hanno l'aria di guardarci da una sorta di lustra lontananza stellare, [...] mirando a comporre come una sequenza dove i frammenti si disponessero per misteriose analogie.

Della lunga e feconda avventura vissuta da Garbini nel suo andirivieni incessante tra Antico e Nuovo Testamento credo che non si possa trovare descrizione migliore.

⁴⁵ Cito dalla recente riedizione critica del romanzo (Pomilio 2015: 87). Le parole che ho posto come epigrafe iniziale del presente contributo, tratte dallo stesso volume, si leggono a p. 310. – A seguito di una gentile informazione fornitami dai figli di Giovanni Garbini, che qui nuovamente ringrazio, ho appreso che il romanzo di Pomilio fu letto e annotato dallo studioso, come è attestato da una copia del libro presente nella sua biblioteca.

BIBLIOGRAFIA

Sigle

- CB Corpus Bonnense
CChr Corpus Christianorum
CFHB Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CSCO Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
GCS Griechische Christliche Schriftsteller
GLNT *Grande Lessico del Nuovo Testamento*
PG J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series graeco-latina.*
PL J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina.*

- Adelbert, D. 2006 “Style and Stylistics, with Special Reference to Luke”, *Filología Neotestamentaria* 19, 31-51
- Adinolfi, M. 1995 “Ἀρχή, εὐαγγέλιον, Χριστός. Note filologiche a Mc 1,1”, *Rivista Biblica* 43, 211-224
- Aland, K. 1955/56 “The Corpus Hellenisticum”, *New Testament Studies* 2, 217-221
- Aland, K. - Aland, B. 1987 *The Text of the New Testament*, transl. by E.F. Rhodes (Grand Rapids - Leiden: Eerdmans)
- Albright, W.F. 1964 “Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John”, in Davies, W.D. - Daube, D. (a c.) *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Cambridge: University Press), 153-171
- Amelli, A.M. 1912 *Liber Psalmorum iuxta antiquissimam latinam versionem* (Roma: Pustet)
- Ammassari, A. 1996a *Il Vangelo di Matteo [di Marco, di Luca, di Giovanni] nella colonna latina del Bezae Codex Cantabrigiensis*. Note di commento sulla struttura letteraria, la punteggiatura, le lezioni e le citazioni bibliche, 1-4 (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana)
- 1996b (a c.) *Bezae Codex Cantabrigiensis* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana)

- Amphoux, C.B. 1999 "Le texte évangélique de Césarée et le type de texte 'Césaréen' des Évangiles", *Filología Neotestamentaria*, 12, 3-16
- Anderson, R.D. 1999 *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (rev. ed. Leuven: Peeters)
- Arnal, W.E. 2001 *Jesus and the Village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q* (Minneapolis: Augsburg Fortress)
- Artom, E.S. 1967 (trad.) *Salmi*, in *Agiografi*, con trad. it. e note (Torino: Marietti; nuova ed. anast. a cura di Disegni, D. 1998 [Firenze: Giunti]), 2-103
- Aucher, J.-B. 1827 (ed.) *Severiani Gabalorum episcopi Emesensis homiliae nunc primum editae ex antiqua versione armena in latinum sermonem translatae* (Venetiis: typis Coenobii Patrum Armenorum)
- Auwers, J.-M. 1996 "Le texte latin des évangiles dans le codex de Bèze", in Parker - Amphoux, 183-216
- Balz, H. - Schneider, G. 1995 (a c.) *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di O. Soffritti (Brescia: Paideia)
- Barkhuizen, J.H. 1989 "Romanos Melodos and the Composition of his Hymns: Prooimion and Final Strophe", *Hellenikà* 40, 62-77
- Barr, J. 1962 *Biblical Words for Time* (London, SCM Press)
— 1968 *Semantica del linguaggio biblico* (trad. it. Bologna: Il Mulino)
- Barthélemy, D. 1963 *Les devanciers d'Aquila* (Leiden: Brill)
- Barton, G.A. 1908 *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes* (New York: Scribner's Son)
- Baum, A.D. 2007 "Autobiografische Wir- und Er-Stellungen in den neutestamentlichen Geschichtsbüchern im Kontext der antiken Literaturgeschichte", *Biblica* 88, 473-495
- Bentley, R. 1721 *Dr. Bentley's proposals for printing a new edition of the Greek Testament and St. Hierom's Latin version...* (London: Knapton)
- Beretta, P. 2008 (a c.) *Cinque Meghillôt* (Cinisello Balsamo: San Paolo)
- Best, E. 2001 *Lettera agli Efesini*, ed. it. a c. di D. Zoroddu (Brescia: Paideia)
- Betz, H.D. 1975 (a c.) *Plutarch's Theological Writings and early Christian Literature* (Leiden: Brill)
— 1978 *Plutarch's Ethical Writings and early Christian Literature* (Leiden: Brill)
- Black, M. 1946 *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford: Clarendon Press [1967³])

- Blass, F. - Debrunner, A. 1997 *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, nuova ed. di F. Rehkopf, ed. it. a cura di G. Pisi (Brescia: Paideia)
- Boesch Gajano, S. 2000 "Gregorio I", in *Enciclopedia dei Papi*, 1 (Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana), 546-574
- Böttergum, H. 1870 "J.J. Wetstein's widrige Schicksale", *Zeitschrift für die historische Theologie* 40, 475-515
- Boffo, L. 1994 *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia* (Brescia: Paideia)
- Bonner, C. 1927 "Traces of Thaumaturgic Technique in the Miracles", *The Harvard Theological Review* 20, 178-181
- Bovon, F. 2005 *Vangelo di Luca*, a cura di O. Ianovitz, 1. *Introduzione. Commento a 1,1-9,50* (Brescia: Paideia; ed. or. *Das Evangelium nach Lukas*, Bd. 1, Düsseldorf-Zürich: Patmos Verlag-Benziger Verlag, 2012²)
- Brock, S.P. 1968 "Lucian redivivus. Some reflections on Barthélemy's *Les devanciers d'Aquila*", in Cross, F.L. (a c.) *Papers presented to the Third International Congress on New Testament Studies* (Berlin: Akademie-Verlag), 5, 176-181
- Burton, P. 2000 *The Old Latin Gospels: a Study of their Texts and Language* (Oxford: University Press)
- Capelle, P. 1913 *Le texte du psautier latin en Afrique* (Roma: Pustet)
- Carena, C. 1990 (trad.) San Paolo, *Le lettere* (Torino: Einaudi)
- Carmignac, J. 1984 *La naissance des évangiles synoptiques* (Paris: O.E.I.L.)
— 1985 *La nascita dei vangeli sinottici* (Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline)
- Castellino, G. 1965 *Libro dei Salmi* (Torino: Marietti)
- Catafygiotu Topping, E. 1977 "Mary at the Cross: St. Romanos' Kontakion for Holy Friday", *Byzantine Studies/Études Byzantines*, 4, 18-37.
- Cavallo, G. 1967 *Ricerche sulla maiuscola biblica* (Firenze: Le Monnier)
- Ceronetti, G. 1967 *I Salmi* (Torino: Einaudi; 2^a ed. Milano: Adelphi, 1985)
— 1981 *Il libro del profeta Isaia* (Milano: Adelphi)
— 1988 *Qohélet o L'Ecclesiaste* (Torino: Einaudi)
— 2001 *Qohélet. Colui che prende la parola* (Milano: Adelphi)
— 1992 *Il libro del profeta Isaia* (Milano: Adelphi²)
- Childs, B.S. 2005 (comm.) *Isaia* (ed. it. a cura di F. Della Vecchia, Brescia: Queriniana)

- Chouraqui, A. 1993 (a c.) *Loucas - Évangile selon Luc* (Paris: Éditions JC Lattès)
- Ciampini, R. 1973 (ed.) *I santi evangeli col commento che da scelti passi de' Padri ne fa Tommaso d'Aquino*, 1-2 (Firenze: Sansoni)
- Clément, R.W. 1985 "Two Contemporary Gregorian Editions of Pope Gregory the Great's *Regula pastoralis* in Troyes MS. 504", *Scriptorium* 39, 89-97
- Conca, F. 1999 "Lingua e stile dell'*Epistola ai Galati*", in Id. (a c.) *Ricordando Raffaele Cantarella. Miscellanea di studi* (Milano: Cisalpino), 107-118
- Contini, G. 1970 *Varianti e altra linguistica* (Torino: Einaudi)
- 1982 *Esercizi di lettura* (Torino: Einaudi)
- 1990 *Breviario di ecdotica* (Torino: Einaudi)
- Cracco Ruggini, L. 1986 "Grégoire le Grand et le monde byzantin", in Fontaine - Gillet - Pellistrandi, 83-94
- Cremscoli, G. 1994 (trad.) *San Gregorio Magno, Omelie sui vangeli* (Roma: Città Nuova)
- 2001 *L'esegesi biblica di Gregorio Magno* (Brescia: Queriniana)
- D'Aiuto, F. - Morello, G. - Piazzoni, A.M. 2000 (a c.) *I Vangeli dei popoli. La parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia* (Roma - Città del Vaticano: Edizioni Rinnovamento dello Spirito Santo - Biblioteca Apostolica Vaticana)
- Danker, F.W. 2000 *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (Chicago-London: The University of Chicago Press³)
- De Benedetti, P. 2004 *Qohelet. Un commento*, a cura di G. Caramore (Brescia: Morcelliana)
- de Lagarde, P. 1874 *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi* (Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri)
- Delling, G. 1963 "Zum Corpus Hellenisticum", *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 54, 1-15
- Delorme, J. 1997 "Évangile et récit. La narration évangélique en Marc", *New Testament Studies* 43, 367-394
- De Luca, E. 1996 (a c.) *Kohèlet / Ecclesiaste* (Milano: Feltrinelli)
- 2009 *Penultime notizie circa Ieshu/Gesù* (Padova: EMP)
- de Sainte-Marie, H. 1954 (ed.) *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos* (Città del Vaticano: Abbaye St. Jérôme - Libreria Vaticana)

- Devreesse, R. 1954 *Introduction à l'étude des manuscrits grecs* (Paris: Imprimerie Nationale)
- Di Fonzo, L. 1967 *Ecclesiaste* (Torino: Marietti)
- Diodati, G. 1999 (trad.) *La Sacra Bibbia*, tradotta in lingua italiana e commentata, a cura di M. Ranchetti e M. Ventura Avanzinelli (Milano: Mondadori)
- Dölger, F. 2009 *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453, 2: Regesten von 1025-1204* (München: Beck²)
- Ebner, M. - Schreiber, S. 2012 (a. c.) *Introduzione al Nuovo Testamento* (Brescia: Queriniana)
- Eco, U. 2014 *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi* (Bompiani: Milano²)
- Edmundson, G. 1913 *The Church in Rome in the First Century: An Examination of Various Controverted Questions Relating to the History, Chronology, Literature and Traditions* (London: Longmans, Green and Co.)
- 1922 *History of Holland* (Cambridge: University Press)
- Edwards, J.R. 2002 “The Gospel of the Ebionites and the Gospel of Luke”, *New Testament Studies* 48, 568-86
- Ehrman, B.D. 1993 *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (New York - Oxford: University Press)
- 2006 *Studies in the Textual Criticism of the New Testament* (Leiden-Boston: Brill)
- 2008 *Gesù non l'ha mai detto* (Milano: Mondadori; ed. or. *Misquoting Jesus: the Story Behind Who Changed the Bible and Why*, New York: HarperCollins, 2005)
- Ehrman, B.D. - Holmes, M.W. 1995 *The Text of the New Testament in Contemporary Research* (Grand Rapids: Eerdmans)
- Elitis, O. 1992 *Ἐν λευκῶ* (Atene: Ikaros)
- Elliott, J.K. 1993 (a. c.) *The Language and Style of the Gospel of Mark*. An Edition of C.H. Turner's “Notes on Marcan Usage” together with other comparable studies (Leiden - New York - Köln: Brill)
- 2004 (a. c.) *The Collected Biblical Writings of T.C. Skeat* (Leiden-Boston: Brill)

- 2010 *New Testament Textual Criticism: The Application of Thoroughgoing Principles* (Leiden-Boston: Brill)
- Ellis, A.A. 1862 *Bentleii critica sacra* (Cambridge: Deighton, Bell & Co.)
- Epp, E.J. 1999 “The Multivalence of the Term ‘Original Text’ in New Testament Textual Criticism”, *The Harvard Theological Review* 92, 245-281
- Epp, E.J. - Fee, G.D. 1993 *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans)
- Estin, C. 1985 *Les traductions du Psautier*, in Fontaine -Petri, 66-88
- Evans, C.A. 2003 “How Septuagintal is Isa. 5:1-7 in Mark 12:1-9?”, *Novum Testamentum* 45, 105-110
- Farina, G. 1910 rec. in *Cultura contemporanea* 2, 35-37
- Feneberg, W. 1974 *Der Markusprolog. Studien zur Formbestimmung des Evangeliums* (München: Kosel-Verlag)
- Field, F. 1875 *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, 1-2 (Oxonii: e Typographeo Clarendoniano; rist. 1964 Hildesheim: G. Olms)
- Finegan, J. 1975 *Encountering New Testament Manuscripts. A Working Introduction to Textual Criticism* (London: S.P.C.K.)
- Fiore, B. 1986 *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles* (Roma: Pontificio Istituto Biblico)
- Fontaine, J. - Pietri, C. 1985 (edd.) *Le monde antique latin et la Bible* (Paris: Beauchesne)
- Fontaine, J. - Gillet, R. - Pellistrandi, S. 1986 (a. c.) *Grégoire le Grand* (Paris: Éditions du CNRS)
- Fredouille, J.-C. 1985 “Les lettres chrétiens face à la Bible”, in Fontaine - Pietri, 25-42
- Fridrichsen, A. - Klostermann, E. 1941 “Zum Corpus Hellenisticum”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 40, 255
- Friedenthal, E. 1964 (trad.) *Isaia in Profeti posteriori*, con trad. it. e note (Torino: Marietti; nuova ed. anast. a cura di Disegni, D. 1998 [Firenze: Giunti]), 2-80
- Frye, N. 2018 *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura* (nuova ed. it. Milano: Vita e Pensiero)
- Fusco, V. 2000-2003 *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti*, 1-2 (Brescia: Paideia)

- Gaechter, P. 1963 *Das Matthäus-Evangelium* (Innsbruck: Tyrolia)
- Garbini, G. 1986 *Storia e ideologia nell'Israele antico* (Brescia: Paideia)
- 1992 (a c.) *Cantico dei cantici* (Brescia: Paideia)
- 2003 *Mito e storia nella Bibbia* (Brescia: Paideia)
- 2008 *Scrivere la storia d'Israele* (Brescia: Paideia)
- 2011 *Dio della terra, dio del cielo* (Brescia: Paideia)
- 2015 *Vita e mito di Gesù* (Brescia: Paideia)
- 2017 *Il vangelo aramaico di Matteo* (Brescia: Paideia)
- Gathercole, S. 2011 “Luke in the Gospel of Thomas”, *New Testament Studies* 57, 114-44
- Gianotto, C. 2015 “La datazione degli scritti protocristiani. A proposito di due nuove ipotesi per la datazione dei vangeli canonizzati (P.F. Beatrice, 2006 e M. Vinzent, 2014)”, *Annali di storia dell'esegesi* 32, 39-54
- Godding, R. 1990 *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)* (Roma: Città Nuova)
- Goodrich, R.J. - Miller, D.J.D. 2012 *St. Jerome, Commentary on Ecclesiastes*, translated, and edited with a commentary (New York/Mahwah: The Newman Press)
- Gramaglia, P.A. 2017 *Marcione e il Vangelo (di Luca). Un confronto con Matthias Klinghardt* (Torino: Accademia University Press)
- Greuc, V. 1966 (ed.) Georgios Sphrantzes, *Memorii 1401-1477. În anexă Pseudo-Phrantzes: Macarie Melissenos, Cronica 1258-1481* (București: Editura Academiei Republicii Socialiste România)
- Gregory, A. 2005 “The Gospel of the Ebionites and the Gospel of Luke”, *New Testament Studies* 51, 344-360
- Gregory, C.R. 1894 *Novum Testamentum Graece...*, recensuit... C. Tischendorf, editio octava critica maior, 3. Prolegomena (Lipsiae: J. C. Hinrichs)
- 1900 *Textkritik des Neuen Testamentes*, 1 (Leipzig: J.C. Hinrichs)
- Grelot, P. 1989 *L'origine dei vangeli. Controversia con J. Carmignac* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana)
- Grese, W.C. 1979 *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature* (Leiden: Brill)
- Gribomont, J. 1986 “Le texte biblique de Grégoire”, in Fontaine - Gillet - Pelistrandi, 467-475

- Grinfield, E.W. 1843 *Novum Testamentum Graecum*, editio Hellenistica, 1-2 (Londra: Pickering)
- 1848 *Scholia Hellenistica in Novum Testamentum*, 1-2 (Londra: Pickering)
- Grosdidier de Matons, J. 1964-1981 (ed.) *Romanos le Mélode, Hymnes*, introduction, texte critique, traduction et notes, 1-5 (Paris: Les Éditions du Cerf)
- 1977 *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance* (Paris: Beauchesne)
- Gryson, R. 1993-1999 (ed.) *Commentaire de Jérôme sur le prophète Isaïe*, 1-4 (Freiburg: Herder)
- 1996 (ed.) *Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel*, 12. *Esaias* (Freiburg: Herder)
- 2008 *Scientiam salutis. Quarante années de recherches sur l'antiquité chrétienne* (Leuven - Paris - Dudley: Peeters)
- Gryson, R. - Auwers, J.-M. 1993 “L’histoire du texte latin d’Isaïe au miroir du cantique d’Ézéchias”, *Revue Théologique de Louvain* 24, 325-344.455-477
- Gryson, R. - Szmatala, D. 1990 “Les commentaires patristiques sur Isaïe d’Origène à Jérôme”, *Revue des Études Augustiniennes* 36, 3-41
- Guerri, G.B. 2001 *Eretico e profeta. Ernesto Buonaiuti, un prete contro la Chiesa* (Milano: Mondadori)
- Güting, E.W. - Mealand, D.L. 1998 *Asyndeton in Paul. A Text-Critical and Statistical Enquiry into Pauline Style* (Lewistone - Lampeter: E. Mellen Press)
- Guijarro, S 2016 *I detti di Gesù. Introduzione allo studio del documento Q* (Roma: Carocci)
- Gulder, M. 2003 “Two Significant Minor Agreements (Mat. 4:13 Par.; Mat. 26:67-68 Par.)”, *Novum Testamentum* 45, 365-373
- Gundry, R.H. 1993 *Mark. A Commentary on his Apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans)
- Haelewyck, J.C. 1989 “Le cantique de la vigne. Histoire du texte vieux latin d’Is 5,1-7 (9a)”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 65, 257-279
- Hagenbach, K.R. 1839 “Johann Jacob Wettstein, der Kritiker, und seine Gegner. Ein Beitrag zur Geschichte des Theologischen Geistes in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts”, *Zeitschrift für die historische Theologie* 9, 72-152

- 1860 *Die theologische Schule Basels und ihre Lehrer von 1460 bis 1849* (Basel: Schweighauser'sche Universitäts-Buchdruckerei)
- Harden, J.M. 1922 *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi* (London: S.P.C.K.)
- Hartman, D. 2018 *Le parabole della fonte L. Studio sulle parabole peculiari del vangelo di Luca* (Napoli: UniorPress)
- Harvey, J.D. 1998 *Listening to the Text. Oral Patterning in Paul's Letters* (Nottingham: Apollos)
- Hatch, E. 1889 *Essays in Biblical Greek* (Oxford: The Clarendon Press)
- Hemer, C.S. 1989 *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (Tübingen: Mohr)
- Henderson, B.W. 1927 *Five Roman Emperors: Vespasian, Titus, Domitian, Nerva, Trajan: A. D. 69-117* (Cambridge: University Press; rist. anast. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1968; New York: Barnes & Nobles, 1969)
- Hoskier, H.C. 1914 *Codex B and its Allies*, 1-2 (London: Quaritch)
- Hulbert-Powell, C.L. 1938 *John James Wettstein 1693-1754: An Account of His Life, Work and Some of His Contemporaries* (London: S.C.P.K.)
- Hunger, H. 1983 *Romano il Melode - poeta, predicatore, retore - e il suo pubblico*, "Römische Historische Mitteilungen", 25, 305-332
- Jastrow, M. 1967 *A Dictionary of the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Mishnaic Literature* (Brooklyn: Shalom)
- Jay, P. 1985 *L'exégèse de saint Jérôme d'après son Commentaire sur Isaïe* (Paris: Études Augustiniennes)
- Jebb, R.C. 1889 *Bentley* (London: McMillan)
- Jeremias, J. - Strathmann, H. 1973 *Le lettere a Timoteo e a Tito. La lettera agli Ebrei* (Brescia: Paideia)
- Johnson, P.J. 1989 "Codex Vaticanus B plus P⁷⁵: the 'Best' Text of the New Testament?", *Bulletin of the Institute for Reformation Biblical Studies* 1, 2-4
- Kaiser, O. 2002 (comm.) *Isaia (cap. 13-39)* (ed. it. a cura di C. Martone, Brescia: Paideia)
- Kazhdan, A.P. 1983, *La produzione intellettuale a Bisanzio* (Napoli: Liguori)
- 1994 (introd.) Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio. Narrazione cronologica*, 1 (1^a ed. Milano: Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori)

- Kennedy, G. 1980 *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (Chapel Hill: University of North Carolina Press)
- 1984 *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press; trad. it. *Nuovo Testamento e critica retorica*, Brescia: Paideia, 2006)
- Kenyon, F.G. 1901 *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament* (London: Macmillan)
- Kilgallen, J. 2007 “Luke Wrote to Rome: a Suggestion”, *Biblica* 88, 251-255
- Kilpatrick, G.D. 1990 *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism: Collected Essays*, ed. by J.K. Elliott (Leuven: Leuven University Press)
- Klinghardt, M. 2006 “Markion vs. Lukas: Plädoyer für die Wiederaufnahme eines alten Falles” *New Testament Studies* 52, 484-513
- 2008 “The Marcionite Gospel and the Synoptic Problem: a New Suggestion”, *Novum Testamentum* 50, 1-27
- Kloppenborg, J.S. 1999 *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Harrisburg: Trinity Press International)
- (J. Kloppenborg Verbin) 2000 *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel* (Minneapolis: Fortress Press)
- 2002 “Egyptian Viticultural Practices and the Citation of Isa. 5:1-7 in Mark 12:1-9”, *Novum Testamentum* 44, 134-159
- 2004 “Isa. 5:1-7 LXX and Mark 12:1-9, again”, *Novum Testamentum* 46, 12-19
- Knobel, P.S. 1991 (a c.) *The Targum of Qohelet*, in *The Aramaic Bible* 15 (Collegeville: The Liturgical Press)
- Koester, H. 1990 *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (London-Philadelphia: SCM Press-Trinity Press International)
- Kümmel, W.G. 1976 *Il Nuovo Testamento. Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario* (trad. it. Bologna: Il Mulino)
- Labowsky, L. 1979 *Bessarion's Library and the Biblioteca Marciana* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura)
- Lake, K. 1923 “Ἐμβριμησάμενος and ὀργισθεῖς Mk. 1,40-43”, *The Harvard Theological Review* 16, 197s.

- Lake, K. - Lake, S. 1941 *Family 13 (The Ferrar Group)* (London: Christophers)
- Leanza, S. 1978 *L'Ecclesiaste nell'interpretazione dell'antico cristianesimo* (Messina: EDAS)
- Lenzi, G. 2004 (trad.) *Il Targum Yonathan, 1. Isaia* (Genova-Milano: Marietti 1820)
- Liber Psalorum* 1953 *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem... edita, 10. Liber Psalorum ex recensione Sancti Hieronymi* (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis)
- Lightfoot, J. 1658-1671 *Horae Hebraicae et Talmudicae, 1-4* (Cambridge-Londra: Field)
- Lisi, N. et al. 1947 (tradd.) *Il Vangelo: Matteo*, tradotto da N. Lisi; *Marco*, tradotto da C. Alvaro; *Luca*, tradotto da D. Valeri; *Giovanni*, tradotto da M. Bontempelli; introduzione di G. De Luca; note di E. Bartoletti (Venezia: Neri Pozza)
- Ljubarskij, J. 2000 "John Kinnamos as a Writer", in Scholz, C. - Makris, G. (edd.) ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ. *Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag* (München - Leipzig: Saur), 168-173
- Lock, W. 1924 *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles* (Edinburgh: T. & T. Clark)
- Loisy, A. 1925 *Les Actes des Apôtres* (Paris: Nourry)
- Louth, A. 1998 "The Theology of the Word Made Flesh", in Sharpe, J.L III - van Kempen, K. (edd.) *The Bible as Book. The Manuscript Tradition* (London: The British Library), 223-228
- Luzzatto, Aldo 1967 (trad.) *Meghilloth in Agiografi*, con trad. it. e note (Torino: Marietti; nuova ed. anast. a cura di Disegni, D. 1998 [Firenze: Giunti]), 187-247
- Luzzatto, Amos 2011 (a. c.) *Chi era Qohelet?* Traduzione e commento. Postfazione di S. Natoli (Brescia: Morcelliana)
- Luzzi, G. 1908 *Le lettere di san Paolo agli Efesini, ai Colossesi, a Filemone, ai Filippesi*, traduzione, commentario, riflessioni (Firenze: Claudiana [rist. anast. 1990])
- 1923 *La Bibbia*, trad. dai testi originali e annotata - *Gli Agiografi (Ketubim). I Salmi* (Firenze: G.C. Sansoni)

- 1930 *La Bibbia*, trad. dai testi originali e annotata – Nuovo Testamento. *Le Epistole e l'Apocalisse* (Firenze: Società 'Fides et Amor' Editrice)
- Lyonnet, S. 1961 "L'emploi paulinien de ἐξαγοράζειν au sens de 'redimere' est-il attesté dans la littérature grecque?", *Biblica* 42, 85-89
- Maas, P. - Trypanis, C.A. 1963-1970 (edd.) *Sancti Romani Melodi Cantica*, 1: *Cantica genuina* (Oxford: University Press); 2: *Cantica dubia* (Berlin: De Gruyter)
- Mack, B.L. 1990 *Rhetoric and the New Testament* (Minneapolis, Fortress Press)
- Maisano, R. 1987 "Riconsiderazioni sul testo delle memorie di Giorgio Sfranze", in *Talariskos. Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata* (Napoli: D'Auria), 363-401
- 1989 "Il manoscritto napoletano II.E.25 e la storia della tradizione dello pseudo-Sfranze", *Italoellenikà* 2, 121-134
- 1994 "Varianti d'autore in Niceta Coniata?", in R. Romano (a c.), *Problemi di ecdotica ed esegesi di testi bizantini e grecomedievali* (Napoli: D'Auria), 63-80.
- 1997a "I poemi omerici nell'opera storica di Niceta Coniata", in Montanari, F. - Pittaluga, S. (edd.) *Posthomeric II - Tradizioni omeriche dall'Antichità al Rinascimento* (Genova: Dipartimento di archeologia, filologia classica e loro tradizioni), 41-53
- 1997b "Mc. 1,41" in *Synodia. Studia humanitatis Antonio Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata* (Napoli: D'Auria)
- 2002 (trad.) Romano il Melodo, *Cantici*, 1-2 (Torino: UTET)
- 2008 "La datazione degli scritti del Nuovo Testamento: riflessioni e riconsiderazioni", *Scritture di Storia* 5, 65-97
- 2013-2015 (trad.) Girolamo, *Commento a Isaia/1-4* (Roma: Città Nuova)
- 2014 *Filologia del Nuovo Testamento: la tradizione e la trasmissione dei testi* (Roma: Carocci)
- 2017 (a c.) *Vangelo secondo Luca*, Introduzione, traduzione e commento (Roma: Carocci)
- Mancuso, P. 2004 (a c.) *Qohelet Rabbah. Midraš sul Libro dell'Ecclesiaste* (Firenze: Giuntina)
- Marcheselli-Casale, C. 1995 *Le lettere pastorali* (Bologna, EDB)

- Mariano Revilla, A. 1920 *Fragmenta Biblica Scurialensia: La Biblia de Valvartera y el Codice Ovetense de los Evangelios* (Monasterio de El Escorial)
- Martini, C.M. 1992 *Sto alla porta* (Milano: Centro Ambrosiano)
- Mazzarino, S. 2010 *L'impero romano* (rist. Roma-Bari: Laterza)
- Mees, M. 1968 "Lukas 1-9 in der Textgestalt des *Codex Bezae*. Literarische Formen in Dienste der Schrift", *Vigiliae Christianae* 5, 89-110
- 1970a "Sinn und Bedeutung literarischer Formen für die Textgestalt des *Codex Bezae* in Lukas 10-11", *Vigiliae Christianae* 7, 59-82
- 1970b "Jesusworte in Lukas 12 und ihre Komposition nach *Codex Bezae Cantabrigiensis*", *Vigiliae Christianae* 7, 285-303
- Mendelsohn, D. 2018 *Un'Odissea* (Torino: Einaudi)
- Metzger, B.M. 1963 "Explicit References in the Works of Origenes to Variant Readings in New Testament Manuscripts", in Birdsall, J.N. - Thomson, R.W. (a c.) *Biblical and Patristic Studies in Memory of R.P. Casey* (Fribourg - Bâle: Herder)
- 1968 *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford: Clarendon Press²)
- 1977 *The Early Versions of the New Testament: their Origin, Transmission, and Limitations* (Oxford, Clarendon Press)
- 1994 *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart-New York: Deutsche Bibelgesellschaft-United Bible Societies)
- Meynet, R. 1992 *L'analisi retorica* (Brescia: Queriniana)
- 1994 *Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica* (Roma: Edizioni Dehoniane)
- 1995 *Il libro del profeta Amos* (con P. Bovati) (Roma: Edizioni Dehoniane)
- 1996 "E ora, scrivete per voi questo cantico". *Introduzione pratica all'analisi retorica*. 1. *Detti e proverbi* (Roma: Edizioni Dehoniane)
- Milligan, J. 1908 *St. Paul's Epistles to the Thessalonians* (London: Macmillan)
- Milne, H.J.M. - Skeat, T.C. 1963 *The Codex Sinaiticus and the Codex Alexandrinus* (London: The British Museum)
- Mohrmann, C. 1961²-1977 *Études sur le latin des chrétiennes*, 1-4 (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura)
- Monti Amoroso, F. 1999 (trad.) תהלים - *Salmi - Tehillim* (Milano: Gribaudo)
- Motyer, A. 2002 *Isaia. Introduzione e commentario* (Roma: GBU)

- Moule, C.F.D. 1957 *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, (Cambridge: University Press)
- Moulton, J.H. 1908³-1976 *A Grammar of New Testament Greek*, 1-4 (Edinburgh: T. & T. Clark)
- Moulton, J.H. - Milligan, G. 1930 (rist. 1982) *The Vocabulary of the Greek Testament* (Grand Rapids: Eerdmans)
- Muraoka, T. 2009 *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven: Peeters)
- Mussie, G. 1972 *Dio Chrysostomus and the New Testament* (Leiden: Brill)
- Neri, U. 1981 *Alleluia. Interpretazioni ebraiche dell'Hallel di Pasqua (Salmi 113-118)* (Roma: Città Nuova)
- Nestle, E. - Aland, K. et al. 2012 (edd.) *Novum Testamentum Graece et Latine* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft²⁸)
- Norden, E. 2002 *Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, trad. it. a cura di C.O. Tommasi Moeschini (Brescia: Morcelliana)
- Parente, F. 1971 *Ernesto Buonaiuti* (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana)
- Parker, D.C. 1997 *The Living Text of the Gospels* (Cambridge: University Press)
- 1999 *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and its Text* (Cambridge: University Press)
- 2010 *Codex Sinaiticus. The Story of the World's Oldest Bible* (London: The British Library - Hendrickson)
- Parker, D.C. - Amphoux, C.-B. 1996 (a c.) *Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium, June 1994* (Leiden - New York - Köln: Brill)
- Parola del Signore* 1985 *La Bibbia: traduzione interconfessionale in lingua corrente* 1985 (Leumann - Roma: ElleDiCi - Alleanza Biblica Universale)
- Pasquali, G. 1952 *Storia della tradizione e critica del testo* (Firenze: Le Monnier²)
- Peri, C. 2003 *Il regno del nemico: la morte nella religione di Canaan* (Brescia: Paideia)
- Pernot, H. 1938 *Recherches sur le texte original des évangiles* (Paris, Les Belles Lettres)
- Pesch, R. 1980-1982 *Commentario teologico del Nuovo Testamento. Il vangelo di Marco*, ts. gr., trad. e comm., ed. it. a cura di O. Soffritti, 1-2 (Brescia: Paideia)

- Petersen, J.M. 1986 “Greek Influence upon Gregory the Great: Exegesis of Luke 15,1-10 in Homelia in Evang. II, 34”, in Fontaine - Gillet - Pelli-strandi, 521-529
- Petersen, W. 1985 *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist* (Louvain: Peeters)
- Petzke, G. 1970 *Die Traditionen über Apollonios von Tyana und das Neuen Testa-ment* (Leiden: Brill)
- Pierangeli, F. - Villani, P. 2014 (a c.) *Le ragioni del romanzo. Mario Pomilio e la vi-ta letteraria a Napoli* (Roma: Edizioni Studium)
- Pincherle, A. 1978 “Buonaiuti storico dei primi secoli”, in *Ernesto Buonaiuti storico del cristianesimo. A trent'anni dalla morte* (Roma: Istituto Storico Ita-liano per il Medio Evo)
- Podechard, E. 1912 *L'Éclésiaste* (Paris: Gabalda)
- Pomilio, M. 2015 *Il quinto evangelio*, nota archivistica di W. Santini; con un saggio di G. Frasca (Roma: L'Orma)
- Pontani, A. 1999-2017 (a c.) *Niceta Coniata, Grandezza e catastrofe di Bisanzio. Narrazione cronologica*, 1-3 (Milano: Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori)
- Pontiggia, G. 2004 *Opere* (Milano: Mondadori)
- Prosperi, A. - Asso, C. 2004 (a c.) *Erasmus da Rotterdam, Scritti religiosi e morali* (Torino: Einaudi)
- Rahlfs, A. 1914 *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, für das Septuaginta-Unternehmen* (Göttingen: Nachrichten der K. Gesell-schaft der Wissenschaften)
- 1967 (ed.) *Psalmi cum Odis*, 2. durchgesehene Auflage (Göttingen: Vanden-hoeck & Ruprecht)
- Rahlfs, A. - Hanhart, R. 2006 (edd.) *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. altera (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft)
- Ranchetti, M. 2003 “Il cattolicesimo italiano del Novecento: un profilo”, in *Id., Non c'è più religione. Istituzione e verità nel cattolicesimo italiano del No-vecento* (Milano: Garzanti)
- Ravasi, G. 1985 *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, 1-3 (Bologna: EDB; 2008¹⁰)
- 1988 *Qohelet* (Cinisello Balsamo: San Paolo)

- Reggi, R. 2004 (trad.) תהלים - *Salmi*, trad. interlineare in it. (Bologna: EDB)
- Reuss, E. 1872 *Bibliotheca Novi Testamenti Graeci* (Brunswick: Schwetsche)
- Rinaldi, G. 1998 *La Bibbia dei pagani, 2. Testi e documenti* (Bologna: EDB)
- Roberts, C.H. - Skeat, T.C. 1983 *The Birth of the Codex* (Oxford: University Press)
- Robinson, J.A. 1904² *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (London, MacMillan)
- Robinson, J.A.T. 1965 *Honest to God* (London: SCM Press; trad. it.: *Dio non è così*, Firenze: Vallecchi, 1968³)
- 1967 *But That I Can't Believe!* (London: Collins; trad. it.: *Questo non posso crederlo!*, Firenze: Vallecchi, 1970)
- 1976 *Redating the New Testament* (London: SCM Press)
- Robinson, B.P. 1998 "Paul's Character in the Face of Death (Fil 2: 17-18; 2 Tim 4: 6-8)", *Scripture Bulletin* 28, 77-87
- Roth, D.T. 2008 "Marcion's Gospel and Luke: the History of Research in Current Debate", *The Journal of Biblical Literature* 127, 513-527
- Rusam, D. 2012 "Il vangelo di Luca" in Ebner - Schreiber, 225-254
- Sabatier, P. 1748 *Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*, 2 (Remis: apud R. Florentain)
- Sacchi, P. 1998 (a c.) *Qohelet - Ecclesiaste* (Cinisello Balsamo: San Paolo⁶)
- 1986 "I sinottici furono scritti in ebraico? Una valida ipotesi di lavoro", *Henoah* 8, 67-78
- Salvatorelli, L. 1956 "Ernesto Buonaiuti storico del cristianesimo", *Criterio* 1, 349-353
- Saramago, J. 2017 *Storia dell'assedio di Lisbona* (trad. it. Milano: rist. Feltrinelli)
- Schnebel, M. 1925 *Die Landwirtschaft im hellenistischen Ägypten* (München: Beck; rist. anast. Milano: Cisalpino-Goliardica, 1977)
- Schöttgen, J.-C. 1733-1742 *Horae Hebraicae et Talmudicae in universum Novum Testamentum*, 1-2 (Dresda-Lipsia: Hekel)
- Segre, C. 1998 *Ecdotica e comparatistica romanze* (Milano - Napoli: Ricciardi)
- Selimović, M. 2008 *Il derviscio e la morte* (Milano: rist. Baldini & Castoldi)
- Semler, I.S. 1766 (a c.) *Wetstenii libelli ad crisin et interpretationem Novi Testamenti*, (Halae Magdeburgicae)

- Serra Zanetti, P. 2005 *Imitatori di Gesù Cristo. Scritti classici e cristiani* (Bologna: EDB)
- Simonetti, M. 1984a “Uno sguardo d’insieme sull’esegesi patristica di Isaia fra IV e V secolo”, *Annali di Storia dell’Esegesi* 1, 9-44
- 1984b “Sulle fonti del *Commento a Isaia* di Girolamo”, *Augustinianum* 24, 451-469
- 1994 (a c.) Agostino, *L’istruzione cristiana* (Milano: Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori)
- Siniscalco, P. 1992-2001 (a c.) Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe*, 1-4 (Roma: Città Nuova)
- Spicq, C. 1969 (a c.) *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales* 1-2 (Paris: Gabalda)
- 1988-1994 *Note di lessicografia neotestamentaria*, 1-2, ed. it. a cura di F. L. Viero (Brescia: Paideia)
- Stählin, G. 1972 v. “ὄργη”, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 8 (Brescia: Paideia)
- Stella, A. - Repposi, C. 1995 (a c.) Alessandro Manzoni, *I Promessi Sposi. Storia della colonna infame* (Torino: Einaudi-Gallimard)
- Strack, H.L. - Billerbeck, P. 1961 *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1 (München: Beck³)
- Stussi, A. 1985 (a c.) *La critica del testo* (Bologna: Il Mulino)
- Swete, H.B. 1930 (ed.) *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, 1-3 (Cambridge: University Press³)
- Tartaglia, L. 2016 (ed.) *Georgii Cedreni Historiarum compendium* (Roma: Bardi)
- Theissen, G. 1974 *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus)
- 1991 *The Gospel in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition* (trad. ingl. Minneapolis: T&T Clark International)
- 2012 *The New Testament: a Literary History* (trad. ingl. Minneapolis: Fortress Press; ed. or. *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter)
- Theissen, G. - Merz, A. 1999 *Il Gesù storico. Un manuale* (trad. it. Brescia: Queriniana)
- Timpanaro, S. 1981 *La genesi del metodo del Lachmann* (Padova: Liviana²)

- Torrey, C.C. 1933 *The Four Gospels: A New Translation* (New York-London: Harper & Brothers)
- Tov, E. 1995 *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HvXIIgr)* (rist. Oxford: Clarendon Press)
- Treitingger, O. 1956 *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken* (Jena: Wissenschaftliche Buchgesellschaft²)
- Trevijano Etcheverria, R. 1971 *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el Prólogo de San Marcos* (Burgos: Aldecoa)
- Tuckett, C. 1992 "The Temptation Narrative in Q", in van Segbroeck, F. (a c.), *The Four Gospels 1992. Festschrift F. Neiryneck*, 1 (Leuven: Peeters)
- Turner, C.H. 1925-26 "Ο υίός μου ό άγαπητός", *The Journal of Theological Studies* 27, 113-129
- Vaccari, A. 1949 (trad.) *La Sacra Bibbia*, tradotta dai testi originali con note a cura del Pontificio Istituto Biblico di Roma, 4. *I libri poetici*, 1: *Giobbe e Salmi* (Firenze: Salani)
- 1950 (trad.) *Id.* 5. *I libri poetici*, 2: *I libri sapienziali* (Firenze: Salani)
- van der Horst, P.W. 1980 *Aelius Aristides and the New Testament* (Leiden: Brill)
- van Dielen, J.-L. 1975 (ed.) *Nicetae Choniatae Historia*, 1 (Berolini et Novi Eboraci: De Gruyter)
- van Unnik, W.C. 1956/57 "Second Report on the Corpus Hellenisticum", *New Testament Studies* 3, 254-259
- 1964 "Corpus Hellenisticum", *The Journal of Biblical Literature* 83, 17-33
- Vetus Latina Database* 2002 *Bible Versions of the Latin Fathers. The Comprehensive Patristic Records of the Vetus Latina Institut in Beuron on CD ROM* (Turnhout: Brepols)
- Vian, G.M. 2001 *Bibliotheca divina. Filologia e storia dei testi cristiani* (Roma: Carocci)
- Vinay, V. 1956 *Ernesto Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo* (Torre Pellice: Libreria Editrice Claudiana)
- Vinel, F. 2002 (a c.) *La Bible d'Alexandrie. L'Éclésiaste* (Paris: Les Éditions du Cerf)
- Vinzent, M. 2015 "Marcion's Gospel and the Beginnings of Early Christianity", *Annali di storia dell'esegesi* 32, 55-87.

- von Dobschutz, E. 1922 “Der Plan eines neuen Wettstein”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 21, 146-148
- 1924 *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 23, 312-313
- 1925 *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 24, 43-51
- 1926 *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 25, 172-173
- 1928 *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 27, 224
- Wallace, D.B. 1989 “Some Second Thoughts on the Majority Text”, *Bibliotheca Sacra* 146, 270-290
- Warner, M. 1990 (a. c.) *The Bible as Rhetoric. Studies in Biblical Persuasion and Credibility* (London - New York: Routledge)
- Weber, R. - Gryson, R. 1994 (edd.) *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, ed. quartam emendatam* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft)
- Weber, R. 1953 (ed.) *Le Psautier romain et les autres anciens Psautiers latins* (Città del Vaticano: Abbaye St. Jérôme - Libreria Vaticana)
- Wegner, M. 1951 *Altertumskunde* (Freiburg-München: Alber)
- Wernle, P. 1923 *Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert* (Tübingen: Mohr)
- Wettstein, J.J. 1751-1752 (ed.) *Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Novum Testamentum Graecum Editionis receptae cum lectionibus variantibus Codicum MSS., Editionum aliarum, Versionum et Patrum necnon Commentario pleniore ex Scriptoribus veteribus Hebraeis, Graecis et Latinis Historiam et vim verborum illustrante opera et studio Joannis Jacobi Wettstenii. Tomus I. Continens quatuor Evangelia, Amstelaedami, ex officina Dommeriana, MDCCLI, 10 [n.n.] + 966 + 2 [n.n.]; id. Tomus II. Continens Epistolas Pauli, Acta Apostolorum, Epistolas Canonicas et Apocalypsin, ibid. MDCCLII, 922 + 2 [n.n.], in folio.; rist. anast. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1962)*
- Wifstrand, A. 2005 *Epochs and Styles. Selected Writings on the New Testament, Greek Language and Greek Culture in the Post-Classical Era*, ed. by L. Rydbeck, S. E. Porter (Tübingen: Mohr Siebeck)
- Windisch, H. 1935 “Zum Corpus Hellenisticum”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 34, 124s.
- Zorell, F. 1990⁴ *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Roma: Pontificio Istituto Biblico)

INDICE ANALITICO*

I. BIBBIA

GENESI		26,11-12	353	20,25	23
1,9	30	NUMERI		2 RE	
3,8	341*	1,2	30	1,8	216
3,19	323	16,21	30	5,2	370
4,15	440*	19,9-21	373	23,8	23
7,11	366	19,11	472	28,2	23
8,7	329	22,22	366	2 CRONACHE	
12,4	22	22,24	303	11,15	382
22	220	22,31	366	24,20-22	441*
22,2	220	DEUTERONOMIO		32,28	441
22,12	220	4,26	283	ESDRA	
22,16	220	6,13	178*.463	5,17	90
28,11-22	43	8,19	283	6,13-18	41
29,35	44	18,11	184	7,18	90
37,28	344s.*	21,7	227	9,9	303
38,29	303	26,5	227	NEEMIA	
49,24	43	30,19	283	4,1-8	42
ESODO		31,28	283	6,1-14	42
4,22-23	220	1 SAMUELE		GIUDITTA	
11,2	90	16,14-20	43	7,28	283
12,3	30	18,25-27	41	10,22	374
13,17	366	29,4	366	ESTER	
15,2	41	2 SAMUELE		1,19	90
15,6	41	19,23	366	GIOBBE	
15,24	408	1 RE		1,6	331
23,20	214	5,18	366	6,30	26
32,20	371	5,27	229	8,3	92
LEVITICO		11,14	366	8,21	329
15,19-30	472	11,23	366	15,2	91
17,7	382	11,25	366	19,6	92

* Sono indicate con asterisco le pagine che contengono una trattazione specifica.

24,24	330	36,30	26	118,6	48s.*
28,6	330*	58,6	184	118,7	49s.*
28,14	448	60	43	118,8-9	50*
28,21	341*	61,3	303	118,10-12	41.50s.*
29,7	23	61,8	30	118,13	51s.*
33,26	293*	67,30	30	118,14	41.52*
34,12	92	72,19-20	371	118,15ss.	41
35,9	249	73,2	30	118,15	42s.52*
37,11	330	78,4	24	118,16	52s.*
37,18	323	79,12	303	118,17	53*
37,24	318*	85,11	22	118,18	53s.*
39,12	330*	88,40	303	118,19	43s.54*
SALMI		89,5-6	354	118,20	54*
1	15-31*	89,22-26	442	118,21	44.54s.*
1,1	20-25*	90,4	227	118,22	43.55*.
1,2	25-27*	90,32	23	118,23	55*
1,3	23s.*	91,14	27	118,24	55*
1,4	28s.*	92,3	366	118,25	55s.*
1,5	29s.*	95,12	309	118,26	56*
1,6	31s.*	101,5	366	118,27	56s.*
2,1	26	101,12	354	118,28	41.44.57*
2,2ss.	442	102,15	354	118,29	44
2,7	220	105,17	30	119,122	249
5,6	184	106,32	23	132,3	366
6,9	184	109,6	366	140,2	322
10,6	22	110,1	30	140,9	353
11,5	371	110,5	442	143,4	83
14,4	184	114,7-8	374	143,14	303
18,2	323	118	33-62*	PROVERBI	
18,13	351	118,1	21.44s.*	1,1	213
22,1	442*.473	118,2	45s.*	8,20	22
28,3	184	118,3	46s.*	15,19	304
32,11	368	118,4	47*	19,28	22
34,28	26	118,5	47s.*	21,6	83

21,20	322.333	3,10	77.89	10,20	77
22,16	250	3,14	84	11,1	77
22,28	367	3,20	77.79	11,3	77.79
24,31	303	4,1	78	11,4	78s.
27,16	91	4,4	77s.91	11,9	77
28,6	22	4,6	91	12,5	77.79
36,30	26	4,8	89	12,6	77.79
QOHELET		4,16	77.79	12,12	63
1,1	82*.213	5,2	89	CANTICO DEI CANTICI	
1,2	82s.*	5,3	79	1,1	213
1,3	83*	5,13	89	2,14	304
1,4	84*	5,19	79	5,5	322
1,5	84s.*	6,1	79	5,12	27
1,6	85*	6,3	78	7,13	379
1,7	78s.85-87*	6,9	91	SAPIENZA	
1,8	87*.93-96*	7,3	79	2,2	354
1,9	63.87s.*	7,13	92	9,14	368.373
1,10	88*	7,23	79	SIRACIDE	
1,11	78s.88s.*	8,4	79	7,4	23
1,13	89s.*	8,14	22	12,12	23
1,14	78.90s.*	8,15	78	18,22	286
1,15	78.91s.*	8,16	77.79.89	21,27	366
1,16	78	8,18	77.79	32,4	286
1,17	78.91s.*	9,6	84	34,2	91
2,3	78	9,9	78	36,27	303
2,10	78	9,11	77.79	ISAIA	
2,11	91	9,12	77.79	1,3	441s.*
2,12	79	9,16	77.79	1,26	380
2,16	78.84	10,1	79	2,2	379*
2,17	91	10,3	22	3,6	379*
2,21	90	10,8	303	3,22	380
2,23	89	10,9	79	5,1-7	302*
2,26	89.91	10,17	79	5,2	303
3,2	78	10,19	77	5,5	303.304*

6,8	380*	40,3	213-216*.329.	BARUC	
7,16	380*		461*	4,3	367
10,1	372	41,29	91	EZECHIELE	
11,7	380	42,1	220	18,2	371
11,15	380s.*	42,8	367	19,13	27
13,1	381*	45,17	386*	22,30	304
13,3	381*	47,8-11	386s.*	33,11	22
13,21	381s.*	47,9	184	37,5-14	219
14,1ss.	382*	47,12	184	38,20	304
14,10	227	49-55	445	43,15-16	384
14,15	313*	49,24-26	387*	DANIELE	
16,7	26	55,8ss.	368	2,8	265*.272*.273
19,3	184	57,3	184	2,44	458
19,9	314*	57,13	83	7,13-14	458
21,6-10	315*	58,3	387*	7,14	217
23,10	382*	58,7	370	7,27	217
24,22	30	58,12	303.305*	8,13	126
25,11	383*	59,3	26	9,27	126
28,16	43	59,13	26	11,31	126
29,1	383s.*	63,11ss.	219	12,11	126
29,7	384	GEREMIA		OSEA	
29,20	24	15,17	25	1,1	213
29,24	384*	17,8	27	1,3	22
30,19	384*	22,22	91	2,6	304
31,4	384*	26,14	285*	6,2	257*
32,20	330	27,9	30	9,7	129
33,14	385*	38,29-30	371	12,2	91
33,15	385*	39,10	283	AMOS	
33,17	385*	39,44	283	1,15	22
34,15-16	90	46,10	129	8,5	92
37,4	385s.	49,3	304	9,4	22
37,5	219	LAMENTAZIONI		9,11	441*
38,14	26	3,36	92	MICHEA	
40,2	386*			7,11	304

NAHUM		3,9	329s.445s.*	11,6	323*
3,17	304	3,11	210	11,7-10	170
ZACCARIA		3,12	330*	11,9	324*
1,10	227	3,17	208.234	11,10	172
3,1	383*	4,1-11	170.174-	11,14	324*
3,4	227		180*.322*.339	11,21-23	451
3,6-7	445	4,9	463	12,18	234
4,7	43	4,10	178*	12,28	451
7,11	372	4,13	465	12,29	387
9,9	470	4,18-22	463	12,46-50	324*
12,3	129	4,21	228	13,3	330
12,10-11	445	4,23	217	13,44-52	325*
13,4	216	5,6	322*	13,52	325.379
13,7	22	5,8	323.331*	14,22	452
MALACHIA		5,11	135	16,3	253
3,1	214s.*	5,27-28	331*	16,28	128
1 MACCABEI		5,39	319	17,1-9	225-237*
1,54	126	5,46-48	407	17,5	234
2,46	41	6,1	407s.*.409	17,12	324*
4,36-59	42	6,10	323	19,12	387
7,43-47	42	6,25	408*	19,29	353
MATTEO		6,48	409	20,28	252
1,1	213	7,25	230.253	21,5	470*
1,11-12	321	8,20	323*	21,9	56*.452
1,20	328*	8,28-34	448	21,12	23
1,25	329	9,6	323*	21,28-32	112
2,1-12	322*	9,18-26	256	21,31	452*
2,1ss.	184	9,27-28	323*	21,33-46	301*
2,9	452	9,30	190	21,33	299-312*
2,41	221	9,35	217	21,41	164.370
3,1-12	29	10,2	228	21,42	43
3,3	329*.461	10,23	128.131	21,43	164
3,4	207	11,2-15	456*	22,1-14	164*
3,6	209	11,2-10	323*	22,7	164*

23,2	23	1,12-13	174-180*	9,2-10	225-237*
23,13	385	1,15	250	9,3	218
23,31-24,46	131	1,16-20	463	9,7	218
23,35	440*.445	1,16ss.	157	9,13	216
23,38	162	1,22	187	9,26	221
24,9-14	127s.*	1,27	187	9,28	126
24,15	128*	1,40-43	188-190*	10,24	227
24,20	128*	2,27	155	10,45	252*.469*
24,26-28	128	3,1-6	173	10,51	227
24,26	128*	3,5	155	11,14	227
24,27	170*	3,6	221	12,1-12	301
24,28	137	3,9	155	12,1	307-312*
24,29-31	131	3,17	155	12,13-17	173
24,29	128*	3,20-21	464	12,34	451s.*
24,34	128	3,21	155	12,35	227
24,37-25,46	128	3,22-26	442*	13	131*.164*
24,37-39	451	3,24	451	13,1-4	125-127*
25,1-13	141	4,10	126	13,1-2	163*
26,15	344s.*	4,15	220	13,5-8	165*
26,32	452	5,1-20	448	13,6	250
26,64	131	5,12	220	13,9-13	163*.165*
27,46	445	5,21-43	472	13,13	165*
27,51-53	444*	5,41	187.457	13,14-23	165*
28,3	230.233	6,1-5	140	13,14	126*.163*
28,10	324	6,14-16	140	13,21-24	164*
28,16-18	131	6,14	213	13,24-27	165*
28,20	131	6,17-29	170	13,29	163*
MARCO		6,24	213	13,30	127*
1,1-15	206-223*	6,25	213	14,3-9	455
1,1	193*	7,17	126	14,5	190
1,2	172*	7,25	221	14,58	141.163*
1,3	461	7,34	189	14,62	251
1,4	213	8,22-26	466*	15,34	445
1,11	234	8,28	140.213	15,38	210

15,39	252*	3,10-13	245*	7,27	172
16,14-20	337	3,13	231	7,36-50	246.256s.*
LUCA		3,14	249		455.*
1-2	246.256	3,16	207	8,1-3	246
1,1-4	240s.*	3,19	243	8,3	174.243
1,1-3	131*.166*	3,22	220	8,14	245
1,5-2,52	155.241*	3,23-38	257*	8,16	257*
1,5ss.	254	4,1-13	170	8,18	257*
1,5	243	4,1ss.	243	8,22-23	253
1,11ss.	243	4,5	178*	8,26-39	448
1,13-17	257	4,8	178*	8,29-33	191*
1,17	324	4,13	462s.*	8,33	253
1,26ss.	243.256	4,14-9,50	241s.*	8,39	191
1,30-33	257	4,16-30	256.464*	8,40-56	472
1,46-55	257	4,18	244	9,1-5	257*
1,68-79	257	4,19	250*	9,7-9	243
1,71	244	4,23	464*	9,9	453
2,1	243	4,25-27	246	9,10	253*
2,7	441*	4,29	253*	9,12	253*
2,9ss.	243	4,31	187	9,28-36	225-237*
2,12	441*	4,36	187	9,30ss.	243
2,14	244*.257	5,1-11	463s.*	9,35	234
2,16	441*	5,1	253	9,49-50	187*
2,22ss.	254	5,4	48	9,51-19,27	155.242*
2,25-38	246	6,20	245	9,51	254
2,29-32	257	6,24	245	9,52	254
2,36-38	445	6,30	319	10,1-11	257*
2,41ss.	254	6,48	253*	10,13-15	451
3,1-4,13	241*	7,1-17	246	10,17-19	187*
3,1-2	243.258*	7,11-17	256	10,25-37	257*
3,3	455*	7,18-30	456*	10,29-37	255
3,4-6	461	7,24-28	170-174*	10,38-42	246.256.
3,8	445*	7,24-26	172*		437*
3,9	250	7,25	232	11,2	453

11,5-8	255	16,1-13	257*	21,10-11	165*
11,11 (Q)	180	16,1-8	255	21,12-19	165*
11,20	453.458*	16,13 (Q)	180	21,20-24	128s.*.165.
11,23	257*	16,16-18	257*		166*.245
11,24-26	257*	16,19-31	245.255	21,20-22	251*
11,27-28	256	16,19	244*	21,20	162
11,27	246	16,24	354	21,21	129*
11,33	257*	17,6	27	21,22	245
11,37-41	458s.*	17,7-10	255	21,23	129*
11,51-52	440*	17,11	254	21,24	162.217.244*
12,4 (Q)	180	17,19	251*	21,25-28	166*
12,13-15	245	17,21	453	21,32	250
12,16-21	255	17,23-27	451	21,37	245
12,29-31 (Q)	180	17,24	170*	21,43	402
12,36	290*	17,31	129*	22,1-24,53	155
12,45	137	17,33	257*	22,3	231.463
12,55	253*	17,37	257*	22,19-20	252*
12,58-59	257*	18,1-14	246.255	22,25s.	244s.*
13,1ss.	170*	18,31	245*	22,31	231.463
13,1-4	243	18,35	254	22,35-38	256
13,1-2	244*.256	19,1-10	256	22,39-46	463
13,6-9	255	19,11-27	244*	22,69	251*
13,8	250*	19,26	257*	23,1ss.	243
13,10-17	256	19,29-23,56	242*	23,6-16	256
13,11-13	246	19,38	244*	23,27-31	249*.251*
13,31-33	256	19,41-44	256	23,27-28	246.256
13,31	243.254	19,43-44	162	23,47	252*
14,1-6	256	20,2	187	24,1-53	242s.*.256
14,7-14	255	20,9-19	301	24,4ss.	243
14,23	307-312*	21,5-6	245	24,10	174
14,28-33	255	21,8-11	164*	24,50-51	253*
15,1-10	246.338	21,8-9	165*.250*	24,52-53	254
15,7-32	255	21,8	250*	GIOVANNI	
15,8	327*	21,9	129*.165*	1,1-5	142*

1,6	142	10,40	457	8,18-20	181
1,21	324*	11,33	189s.	8,19	186*.187
1,23	461	11,38	189s.	9,3	439s.*
1,26	210	11,48	141*	9,19-30	252*
1,28	455*	11,50	342s.*	10,42	283
1,29	356	11,54	457*	11,1-18	446
2,19	141*.163*	12,20-22	143	11,27-30	254*
2,20	141*	13,1	438	12,6	452
3,1	143	13,34	438	12,35	290
3,2	140	14,3	140	13	130
3,3-8	143*	14,16	459	13,1	174
3,10	143	14,21	438	13,4-12	182*
4,2	456*	14,26	459	13,6	185
4,5-26	449*	15,2	143*	13,12	185
4,19	140	15,10-13	438	14	130
4,20	449	16,7	459	15	134
4,25	140	16,16	140	15,6-11	446
4,30	353	17,26	438	15,16-17	441
4,46-53	140*	18,15	143	16,10-17	248
5,1-18	456	18,28-19,16	142*	16,30	452
5,2	141*	19,26	356	17,5	452
5,19	456	21	131.142*.143	18,2	148
6,14-15	140	АТТИ		18,12-17	132
7,22	458	1,1	149*	19,10	148
7,23	140	1,3-12	253*	19,11-20	182s.*
7,40-42	140	2,42-48	246		185s.
7,42	140	3,1ss.	446	19,11	101
7,49	143	4,32-36	246	20,5-21,18	248
8,31	143	5,36-37	129	20,24	292*
8,40-47	142*	6,9	149	20,28	402
8,44	372s.	8,5-25	181s.*	20,29-30	287
9,6-7	186	8,9	184	21,8	290
9,17	140	8,11	184	21,20	137
9,22	143	8,13	181.185	21,38	129

25,26	452	13,1ss.	452*	EFESINI	
27,1-28,16	248	14,22	333	2,14	132*.307.308s.
28,30-31	156*	15,1-8	453		311
ROMANI		15,1-4	130*	4,11	290
1,1-4	453	15,3-5	252	5,16	259-275*.
1,1	217	15,11	130		388s.*
1,2	130	15,23	425	6,12-13	272
2,6	294	16,17	425	6,16	272
2,17-11,36	148	16,19	148	FILIPPESI	
4,2-6	134s.*	2 CORINZI		1,26	425
7,19	375	2,6-8	286	2,17	290*
7,23	375	3,6	155*	3,14	291
11,17-24	147*	3,14	156*	5,12	425
11,23-24	374	3,18	232	COLOSSESI	
11,33	356	6,9	54	1,5	293
12,1	340	6,16	353	3,15	291
12,2	232	7,16	425	4,5	265*.272*
13,11	272*	8,18	156*	4,11	248
15,16	217	10,10	425	4,14	248
15,20-24	148*	11,7	217	1 TESSALONICESI	
16	148*	12,7	365	1,6	285
1 CORINZI		GALATI		2,2	217
1,12	150	1,6-11	453	2,8	217
1,27	319	1,16-18	440*	2,19	425
2,9	372	1,17-20	252*	3,13	425
3,18	319	2,1-10	151	4,13-5,6	250
3,22	150	2,9	130.446*	4,15	425
7,29-32	273	2,11-21	446	5,3	285
7,29	272*	2,11-14	152	5,23	425
8,1	259	3,13	265*.271.273	2 TESSALONICESI	
9,5-6	150	4,5	265*.271.273	2,1	425
9,24	291	5,1	271	2,4	132*
10,9	402	6,6	285	2,8-9	425
11,23-26	453			2,8	284*.429

1 TIMOTEO		2,4-5	291*	2,15	284
1,3	286	2,9	285.289	3,5	294
1,6	288	2,13	282	FILEMONE	
1,10	286	2,15	285	v. 16	137
1,18	286	2,14-4,5	282*	v. 23	248
2,1	286	2,22	287.294	EBREI	
2,7	284	3,1-4,8	281*	6,4-6	138
2,9	232	3,1-11	281*	10,1-3	138*
3,1-2	132*	3,1	281	10,26-31	138
3,6	283	3,6	285*.287	10,32-34	138
3,16	402.412*	3,10-14	282	12,11	294
4,13	284	3,10	288	12,15-29	138
5,1	286	3,14	288	12,24	373
5,10	292s.*	3,16	286.294	13,6	48
5,12	283	4,1-8	277-296*.429	13,7	138
5,17	132*	4,1	283s*.428	13,24	138
5,20	286	4,2	284-286*	GIACOMO	
5,21	283.292	4,3	281.286s.*	1,11	134
5,24	283	4,4	288*	1,12	357
6,2	284	4,5	288*.290*	1,14	287
6,3	286	4,6-8	282.357*	2,23-24	135*
6,9	287	4,6	285.290s.*	3,11-12	134
6,11	294	4,7	291-293*	5,1-6	134*
6,12	291*	4,8	293s*.428	5,7	134
6,13	286	4,11	248	5,17-18	134
6,14	284.428s.	TITO		1 PIETRO	
6,17	294*	1,9	286	1,2	136*.373
2 TIMOTEO		1,13	286	1,20	136*
1,5	295*	1,14	288*	2,17	135*
1,8	289	2,1	286	3,13	135*
1,11	284*	2,2	286	4,5	283
1,12	292	2,8	286	4,7	139
1,13	286	2,12	287.294	4,10	136
1,14	292	2,13	284.428s.	4,16	135*

4,17-18	136*	5,7	402	2,24	139
5,1-2	136*	2 GIOVANNI		2,25	139
5,1	136*	v. 7	142*	2,28	139
2 PIETRO		v. 8	294	3,3	139
1,2-3	139	3 GIOVANNI		3,4	139.233
1,12-18	137*	v. 9	142*	3,9	139
1,12-16	288*	GIUDA		3,11	139
1,12	139	v. 3	139	4,4	233
1,16	137.139	v. 4	139.402	4,6-22,5	139s.
1,19	139	v. 8	139	11,1ss.	151*
2,1	139	v. 9	136s.	12,9	139
2,14	139	vv. 11-12	139	13	151*
2,15	139	v. 11	139	14,8	150*
2,18	139	v. 14	136s.	14,20	139*
2,19-20	137*	vv. 17ss.	137	16,15	139
3,1-2	139*	v. 17	139	17,9-11	140
3,1	138*	v. 23	139	18,17-18	140
3,3	287	APOCALISSE		18,2	150*
3,10	139	1,1-4,5	139*	20,1	448
3,15-16	137*	1,1	213	20,2	139
3,17	139	1,7	139	20,3	448
1 GIOVANNI		2,2	139	21,14	139
1,1-3	142*	2,9	139	22,6-21	139
1,18	341*	2,13	139*	22,6-7	139
2,1	459	2,14	139	22,12	139
3,8-15	142*	2,17	139	22,16	139
4,2	142*	2,20	139	22,20	139

II. TESTI CITATI

ACTA THOMAE		120,8,3	303	<i>Test.</i>	
32	267	136,16,13	303	54	220
AGOSTINO		143,18,24	303	ANTONIO	
<i>Civ. dei</i>		143,18,29	303	<i>Vita Sym. Styl.</i>	
12,14	87	<i>Quaest. Hept.</i>		4,13	266
18,29	379	1,117,1	329	APOPHTHEGMATA	
20,3	83	<i>Retract.</i>		PATRUM	
<i>Conf.</i>		1,7,4	83	<i>Theodora</i>	270*
8,26	83	<i>Serm.</i>		APPONIO	
9,4	25	4	303	<i>Expos. Cant.</i>	
<i>Contra Adym.</i>		5,1	29	4,42	304
18	303	78,2	230	ARISTIDE	
<i>Contra Faust.</i>		<i>Serm. dom.</i>		fr. 11,3	266
16,2	401	1,3	91	ARISTOFANE	
<i>Contra Parm.</i>		<i>Serm. Ps.</i>		<i>Ach.</i> 488	291
2,16,35	91	32,27	303	<i>Plut.</i> 65	370
<i>De carne Chr.</i>		AGOSTINO (Ps.)		ARPOCRAZIONE	
20,1-2	329	<i>Spec.</i> 113	304	<i>Lex.</i> 215,14	301
<i>Doctr. christ.</i>		ALESSANDRO		ARRIANO	
2,14	399	<i>Laud. Barn. ap.</i>		<i>Epict.</i> 1,9	408
2,15,22	59*	677-693	266	ARTEMIDORO	
<i>Enarr. Ps.</i>		AMBROGIO		<i>Onirocr.</i>	
4,3,7	83	<i>Expos. Lc.</i>		2,24,33	301
37,25,8	303	prol. 2	83	ASCENSIO ISAIAS	
43,6	29	3,24	304	2,5	184
51,15,36	303	7,9	30	ASSUMPTIO MOYSES	
53,6,11	303	<i>Explan. Ps.</i>		6,7	169
99,16	54	36,81,3	30	BASILIO DI CESAREA	
101,2,10	84	<i>Exp. Ps. 118</i>		<i>Hom. Ps.</i>	
117,2	45	20,24	30	372,52 PG	266
117,3	46.48	22,6	30	BEDA	
117,7	51	AMBROSIASER		<i>Comm. Mc.</i> 3	56
117,8,1	52	<i>Quaest. Vet. Nov.</i>			

BENVENUTO DA IMOLA	CLEMENTE ROMANO	36,2,2	267
<i>Comm. Inf.</i>	<i>Ep.</i> 1,44,2	290	36,2a,1 267
1,20 314*	CRITOBULO		DIONE CRISOSTOMO
CALLISTENE (Ps.)	13*,32 CFHB	267	<i>Or.</i> 1,27 368
<i>Rom. Al.</i> 127	DANTE ALIGHIERI		DOROTEO DI GAZA
4606 268	<i>Inf.</i> 1,1	314	<i>Doctr.</i> 15,1
CASSIANO	1,20	314*	322.340
<i>Coll.</i> 8,21	3,18	366	DUCAS
21,24-25	3,31	315s.*	19.9 267
21,24	14,79-81	314s.*	29,5 267
CASSIO DIONE	19,1-4	181	33,11 267
60,6,6	<i>Rime</i>		39,26 267
CASSIODORO	67,35	314	40,4.7.8 267
<i>Expos. Ps.</i>	<i>Rime dubbie</i>		EPIFANIO
79,13	3,5.8	314	<i>Panar.</i>
CICERONE	8,3	314	2,104,9-18 269
<i>Or.</i> 1,2,4	DEMOSTENE		3,120,11-20 267
88	<i>Cor.</i> 1	26	ERASMO DA
CIPRIANO	<i>Erot.</i> 43	26	ROTTERDAM
<i>Cath. unit.</i> 2	DICEARCO (Ps.)		<i>Annot. Nov. Test.</i>
CIRILLO	<i>Descr. Gr.</i>		ad Mt 1,20 329
ALESSANDRINO	1,22,1-3	268	5,27-28 331
<i>Fragm. 1 Cor.</i>	DIDACHE		ad Lc 15,8 328
259,2	2,2	184	ERODOTO
CIRILLO DI G.LEMME	5,1	184	4,200 219
<i>Catech.</i> 14,25	DIDIMO		7,37,2 184
<i>Procatech.</i> 6353s.*	ALESSANDRINO		7,142,2 301
CIRILLO DI SCITOPOLI	(Ps.)		ESCHILLO
<i>Vita Sab.</i>	<i>Trin.</i>		<i>Choeph.</i> 710 26
193,7-12	749,9 PG	266	ESICHIO
CLEMENTE	DIODORO SICULO		A.6378 293
ALESSANDRINO	15,7,1	267	ESIODO
<i>Paed.</i>			<i>Op.</i> 442 442
3,11,82,3270.408			

ESOPO		FILOSTRATO		GIOVENALE	
10,6	268	<i>Vita Apoll.</i>		<i>Sat.</i> 3,60-80	147
EURIPIDE		4,20	189	GIROLAMO	
<i>Alc.</i> 648	291	GALENO		<i>Adv. Iov.</i>	
<i>Or.</i> 1438	184	<i>Diff. resp.</i>		1,13	89
EUSEBIO DI CESAREA		3,2	400	<i>Comm. Eccl.</i>	
<i>Comm. Is.</i>		GEOPONICA		10,8	307*
1,92	266	5,44	301	<i>Comm. Eph.</i>	
<i>Comm. Ps.</i>		GILDA		2,14	303
485,54 PG	266	<i>Exc. Brit.</i> , p. 66	25	<i>Comm. Ez.</i>	
<i>Hist. eccl.</i>		GIORGIO CEDRENO		1	86
3,39,16	460*	616,28 Tart.	267	12,40	54
5,8,3	249	GIORGIO SFRANZE		14,46	54
<i>Vita Const.</i>		134,17 CFHB	267	38,20	304
4,36	68	144,29	267	<i>Comm. Gal.</i>	
EUSEBIO DI EMESA		GIOVANNI CINNAMO		2	303
fr. p. 283,26	303	pp. 26s. CB	364	<i>Comm. Hab.</i>	
EVANGELIUM THOMAE		p. 101,18ss.	369	2	86
3,3	453	GIOVANNI		<i>Comm. Ion.</i>	
53	458	CRISOSTOMO		2	303
78	172	<i>Hom. Col.</i> 11,1s.267		<i>Comm. Is.</i>	
113	453	<i>Hom. Eph.</i> 19,1 269*		1,1	81.379*
FILONE DI		<i>Hom. Mt.</i> 78,1	260	1,49	379*
ALESSANDRIA		GIOV. CRISOSTOMO		2,11	379*
<i>Leg. alleg.</i>		(Ps.)		3,8	380*
2,103	293	<i>De patientia</i> 1	267	3,18	380*
<i>Leg. Gai.</i>		<i>In illud: Nolite</i>		4,18	380s.*
116-117	178	<i>thesaurizare</i>	266	5,2	381*
198ss.	179	<i>In martyr.</i> 1	266	5,4	381*
<i>Vita Moys.</i>		<i>In Samarit.</i>		5,20	381s.*
1,271,2	301	536,65s. PG	267	5,30	313s.*
FILONE MECCANICO		<i>Paenit.</i> 3	266	5,97	314s.*
4,62 Diels-S.	268	GIOVANNI MALALA		5,113	315*
		402,17 CB	267	5,136	382*

6,21	382*	<i>Vir. ill.</i>		3,1-2	324
8,13	383*	1	150	3,3	324
8,26	54	GIUSEPPE FLAVIO		6,1-5	323
8,30	383*	<i>Ant. Iud.</i>		7,1	324
9,9	383s.*	13,254-258	449	10	322
9,14	384*	17,271-272	169	10,1	333
9,25	384*	17,289	169	10,6	333
10,5	384s.*	18,4-10	169	11,5	325
10,12	385*	18,23	169	16,5	322.339*
11,4	385s.*	18,118	173	17,15	332
11,21	386*	18,240-256	170	20,13	332
13,4	386	18,261	179	29,5-6	336-338*
13,12	386s.*	20,102	169	34	338*
13,25	387*	<i>Bell. Iud.</i>		34,6	327
16,16	387*	2,8,2	292	36,8	309*
16,22	304	2,56	169	40,1	317
<i>Comm. Mt.</i>		2,68	169	<i>Hom. Ez.</i>	
19,12	387s.*	2,118	169	1,7,8	43
25,13	405*	2,185ss.	179	<i>Mor.</i>	
<i>Comm. Ps.</i>		6,6,2	293	1,5,70	269*
1,5	30	GREGORIO DI		2,4-5	331
<i>Ep.</i>		NAZIANZO		3,58	331
22,6	49	<i>Ep. 249,18</i>	266	5,63	323
49,15	387s.*	GREGORIO DI NISSA		6,5	322
53,8	379	<i>Ep. 1,18</i>	266	8,34	323
98,3	54	GREGORIO DI TOURS		8,89	329
116,34ss.	306	<i>Hist. Franc.</i>		12,9	340s.*
124,9	87	4,16	305	15,37	323
<i>Ep. Dam.</i>	402*	GREGORIO MAGNO		17,13	330
<i>Lib. Hebr. nom.</i>		<i>Ep.</i>		18,52	329
p. 6,25 L.	306*	11,55	332	18,88	341
p. 27,28	306*	12,24	326	19,2	323
p. 71,25	306*	<i>Hom. ev.</i>		19,6	329

21,5	331	IRENEO DI LIONE	MSS. QUMRAN
21,18	331	<i>Adv. haer.</i>	1QS
23,5	342s.*	3,1,1 249*	8,12-15 217.461
27,29	318	ISIDORO PELUSIOTA	8,14 213
27,54	330	<i>Ep.</i> 4,112 401	9,19-20 213
27,65	323	LATTANZIO	NICEFORO BRIENNIO
28,6	341s.*	<i>Div. inst.</i> 7,20,6 30	2,21 CFHB 268
28,19	321	LEONE (Ps.)	NICETA CONIATA
28,40	331	<i>Serm.</i> 14,4 25	<i>Hist.</i>
29,12	340s.	LICURGO	1,5,5 365*
29,56	329	fr. 10-11 301	1,12 365*
30,55	323	14 301	1,16,5-11 364
31,9	330	MACARIO MELISSENO	2,7,4 373*
31,100	323	186,16; 458,9;	2,7,11 366s.*
33,5	341s.*	524,2 Gr. 267	2,8,3-7 363
33,17	321	MANZONI, A.	3,8,1 368.373s.*
39,36	328	<i>Fermo e Lucia</i>	5,2,1-3 363
<i>Reg. past.</i>	326	3,4,30 259*	5,5 374*
<i>Sept. Ps. paenit.</i>		<i>Promessi sposi</i>	7,1 367*
5,33	84	26,29 259*	7,1,33-37 363
1 HENOCH		MARCO AURELIO	8,1,4 367s.*
95,24	448	1,16 289	9,3,12 374*
IGNAZIO DI ANTIOCHIA		MARTYRIUM POLYCARPI	9,3,13-14 363
<i>Polyc.</i>		2,3 273	9,5,5 366*
2	289	MASSIMO CONFESSORE	9,5,9 366*
6	294	<i>Ambig.</i>	9,9,1 374s.*
<i>Rom.</i>		33 361	10,4,6 373
2	290	<i>Capit. theol.</i>	10,4,11 370
ILARIO DI POITIERS		2,60 361	10,6,7-16 363
<i>Tract. Ps.</i>		<i>Mystag.</i>	10,6,7-8 370*
1,24	30	prol. 361	10,7,5 373
IPPOLITO		<i>Quaest.</i>	10,7,12-14 363
<i>Interpr. Ruth</i>		1,6 266	11,2,5-3,13 363
3,14	266		11,3,4 372

11,3,12	369*	6,5	84	7,12	292
11,4,3-5,3	363	<i>Hom. Num.</i>		10,37	292
11,5,3	375*	24	290	QOHELET RABBAH	
11,5,6	373*	OVIDIO		1,8	93
11,8,13	371*	<i>Fast.</i> 2,789	316*	1,14	90
12,2,1-7	364	OXYRHYNCHUS POPYRI		1,22	93
12,2,1	365	654,15-16	453	1,34	91
12,2,14	372	PALLADIO		RHETORIKAI LEXEIS	
12,3,1	370*	<i>Dial. Chrys.</i>		16,1	268
12,3,5	371*	117,2-26	269	ROMANO IL MELODO	
13,8,13	370	PLATONE		4,18	349*
14,2,20	371s.*	<i>Phdr.</i> 256b	293	6,1,2-9	341s.*
14,4,1	372	<i>Resp.</i> 572e	184	6,18	350-352*
14,7,1	370*	621cd	293	9,22	352s.*
14,7,6-8,2	364	<i>Tim.</i> 26e	288	13,22	349*
16,18	365	PLAUTO		17,19	337.344s.*
18,7,4	365	<i>Capt.</i> 1,1,3	25	19,17	354-356*
Or.		PLUTARCO		20,4	343*
1	365	<i>Cic.</i> 4,6	26	22, pr. II, 2	266
7	365	<i>Cim.</i> 10,1,4	301	27,1-2	339*
11	365	<i>Crass.</i> 2,5	268	32,14	338*
OMERO		<i>Pericl.</i> 9,2,6	301	33,17	369s.
<i>Il.</i> 23,73	292	<i>Fac. lun.</i> 943d	293	34, ritornello	358
ORAZIO		<i>Gen. Socr.</i>		35,11	349*
<i>Ep.</i> 1,18,11	25	593d-594a	293	43,1,6-7	337
ORIGENE		<i>Ser. num. vind.</i>		44, pr. II	349*
<i>Cat. Eph.</i>		561a	293	45,1	358
197,27ss. 268s.*		PLUTARCO (Ps.)		45,33,1-2	337
<i>Comm. Mt.</i>		<i>Placit. philos.</i>		49,4,4-6	341*
8,28	401	3,17	86	50,21	353s.*
12,40	266	POLIBIO		51,23	322.339s.*
19,19	401	3,42,2	268	51,24,1	340
<i>Comm. Rom.</i>				59,13	356-358*

SCRIPTORES HISTORIAE		SUIDAE LEXICON		TEOFANE CONFESSORE	
<i>AUGUSTAE</i>		s.v. μῦθος	288	284,24 de B.	267
<i>Gallien. 9,3</i>	408	s.v. ξύλον	92	TUCIDIDE	
SENECA		SULPICIO SEVERO		1,21,1	288
<i>Cons. Marc.</i>		<i>Chron. 1,84</i>	401	1,124,2	368
22,2	408	SVETONIO		7,56	291
<i>Ep. Luc.</i>		<i>Cl. 25</i>	147	7,59	291
27,7-8	25	<i>Vesp. 7,2-3</i>	164	VARRONE	
SENOFONTE		<i>Vitell. 2</i>	178	<i>Rust. 1,14,4</i>	301
<i>Cyr. 2,2,28</i>	459	TACITO		VIRGILIO	
8,1,23	184	<i>Ann. 15,64</i>	290	<i>Aen. 4,653</i>	292
SEVERIANO		16,35	290	<i>Bucol. 5,73</i>	382
<i>Cat. Eph.</i>		<i>Hist. 3,72</i>	151	ZENOBIO	
197,27ss.	269*	3,83	151	5,87	370
SOFOCLE		4,1	151	ZONARA (Ps.)	
<i>El. 787</i>	26	TALMUD BABILONESE		<i>Lex. 673,5</i>	267
<i>Oed. tyr. 387</i>	187	<i>Sotah 43b</i>	408	778,6	267
959	231	TARGUM			
1372	231	Is 13,21	382		
STRABONE		TEOCRITO			
1,13,14	301	5,108	301		
16,2,46	169				

III. PAROLE GRECHE E LATINE

ἄβυσσος	448s.	ἔξομολογέω	44	λοιπόν	293
ἀγάπη	423.452	ἔξορκιστής	185	μαγεία	181-184
ἄγών	291	ἔξουσία	178.182.	μαγεύω	184
ἀκαίρως	285s.	185.187s.		μάγος	184s.
ἀνάλυσις	290s.	ἐπιθυμία	286	ματαιότης	64.82s.
ἄνωθεν	143	ἐπισκοπέω	136	μελετάω	26
ἀποδίδωμι	293s.	ἐπιστάτης	232s.	μεταμορφόω	232s.
ἀποκαταστασία	129.	ἐπισωρεύω	287	μεταφυτεύω	27
165		ἐπιφάνεια	424-432	νήφω	288s.
ἀπόκειμαι	293	εὐαγγελιστής	290	ὀργίζομαι	189s.
ἀποκρίνομαι	456s.	εὐεργέτης	245	ὄρκος	185
ἀπόστολος	137.285	εὐθέως	220	ὅτι caus.	221
ἀσεβής	22	εὐθύς	220	παρακλήτος	459
ἀτμίς	64.82s.	εὐκαιρία	286	παρακλίτης	459
βαπτίζω	213	εὐκαιρως	285s.	πράνομος	22s.
γέγραπται	177.179	εὐρυχωρία	48	παρουσία	424-432
δή esort.	45	εὐφροσύνη	405	περιπατέω	21s.
διάβολος	179	ἐφίσταμαι	285	πίναξ	458s.
διακονία	290	ἡμέρευσις	26s.	πίστις	292
διαμαρτύρομαι	283	θεάομαι	407s.	πλατυσμός	47
διδάσκαλος	285	ἱματισμός	232	πορεύομαι	22
διδαχή	182.185	καθέδρα	23s.	προάγω	452
δικαιοσύνη	407	καιρός	270s.	προαίρεσις	90s.
δύναμις	182s.186	κακοπαθέω	289	προσκυνέω	463
ἔθνη	140	κακοπαθία	289	προσκύνησις	178
ἐκτρέπω	288	κατάρρηγμα	383	σημεῖον	181.185
ἔλαιον	260	κῆρυξ	285	σπένδομαι	290
ἐλέγχω	286	κηρύσσω	284s.	σπλαγχνίζομαι	189
ἐμβριμάομαι	189s.	κνήθω	287	στενάζω	189
ἐν + dat. strum.	23.57	κρίνω	283	στέφανος	293
ἐξαγοράζω	259-275	κριτής	283	συγγενής	149
ἔξοδος	231	λάκκος	313s.	συκοφαντέω	249s.

συναγωγή	30	<i>cathedra</i>	23s.	<i>praecedo</i>	452
φάτνη	441s.	<i>confiteor</i>	44s.	<i>praesumptio</i>	91
φραγμός	301-311	<i>congregatio</i>	30	<i>pulvis</i>	29
χλευασμός	24	<i>derisor</i>	24s.	<i>resolutio</i>	290
χλευαστής	24	<i>distentio</i>	89	<i>sancio, sanctificatus,</i>	
χρόνος	270s.	<i>error</i>	315	<i>sanctus</i>	381
		<i>fabulor</i>	234	<i>sepes</i>	299-311
<i>adam</i>	49	<i>Itala</i>	59-61	<i>torrens</i>	85s.
<i>adiutor</i>	49	<i>lacus</i>	313s.	<i>transplanto</i>	27
<i>adventus</i>	426	<i>maceria</i>	299-311	<i>vanitas</i>	82s.
<i>adversarius</i>	383	<i>misericordia</i>	45	<i>volens nolens</i>	286
<i>advocatus</i>	459	<i>nunc esort.</i>	45		
<i>allisio</i>	383	<i>parousia</i>	424-432		
<i>auxiliator</i>	49	<i>pecto</i>	314s.		
<i>caritas</i>	452	<i>perversus</i>	91		
<i>castigo</i>	54	<i>plecto</i>	314s.		

IV. NOMI ANTICHI E MEDIOEVALI

- Abele 440s.
 Agapito 332
 Agostino
 31.47s.53.58s.83.85.300.306
 332.399.412
 Alcuino 329
 Alessandro (figlio del Cireneo) 450
 Alessandro Magno 42
 Alessandro III (papa) 467
 Alessio I Comneno 110
 Ambrogio 30.84s.305*
 Ambrosiaster 31
 Amos 441
 Anacleto 153
 Andronico (amico di Paolo) 149
 Andronico I Comneno 363.369-
 371
 Anna (profetessa) 246.444s.
 Antioco IV Epifane 126
 Apollonio di Tiana 418
 Apuleio 59s.
 Aqiba 64
 Aquila 20-
 31.33.50s.57.64.71.76.81-94
 Aquila (amico di Paolo) 148
 Archelao 169
 Aristide, Elio 418
 Arnobio 47.53
 Artaserse III Oco 42
 Asclepio 139
 Barachia 440
 Barnaba 149-1532.182
 Beelzebul 442.451
 Bessarione 69
 Caino 440
 Caiphaz 141.342.450
 Caligola 126.149.164.178S.463
 Callimaco 407
 Caracciolo (fam.) 114
 Cassio Dione 178
 Cassiodoro 332
 Catone 60
 Cavalcanti, Guido 197
 Celso 201
 Cicerone 69
 Cipriano 53.56.235
 Cirillo Lucaris 101
 Claudio (imp.) 147-152
 Claudio di Ravenna (vescovo)
 326*
 Clemente Alessandrino 408
 Clemente Romano 150.153
 Corrado III 363.366
 Costantino I 68s.77
 Costantino XI Paleologo 112s.
 Costantino Tripsico 363
 Cromazio 66
 Dante Alighieri 104.117.197.313-
 316*
 Davide 371.441
 Diodoro Siculo 272
 Diogene Laerzio 407
 Dione Crisostomo 418
 Domiziano 135.140.151.153
 Efrem Siro 348
 Elia 86.223.337s.

- Elima (mago) 182*.185
 Eliodoro 66
 Elisabetta (madre del Battista) 246
 Enoch 337
 Eracleona 201
 Eraclide Periegeta 273
 Erode il Grande 141,169.179
 Erode Agrippa I 149.151.179
 Erode Antipa 140.169.174.455
 Esichio di Gerusalemme 55
 Euripide 465
 Eusebio di Cesarea
 56.68s.77.211.229.
 236.383
 Eusebio di Tessalonica 332
 Eustazio di Tessalonica 363
 Federico Barbarossa 367
 Ferrone (copista) 61
 Filippo (apostolo) 169.181*.185
 Filodemo 436
 Filone 143
 Galba 140.151
 Gallione 132.152
Geoponica 27
 Giacomo (apostolo) 149
 Giacomo (fratello di Gesù)
 134s.*.149.446.460
 Giorgio Cedreno 107-109*.119
 Giorgio Monaco 108
 Giorgio Sfranze 112-115*
 Giorgio Sincello 108s.
 Giosuè (sommo sacerdote) 440
 Giovanni Antiocheno 109
 Giovanni (apostolo)
 150.153.181.446.
 466-470
 Giovanni (evangelista) 433-473*
 Giovanni II Comneno 201
 Giovanni Battista 169-174*.210-
 214.
 223.241.245.250.255.257.323s.*.
 370.
 445.454.461.
 Giovanni Cinnamo 364.368s.*
 Giovanni Crisostomo 56.414
 Giovanni Ircano 449
 Giovanni Malala 109
 Giovanni Scilitze 108s.
 Girolamo 15-31*.33-62*.66.68.79-
 94*.
 236. 299-312*.313-316*.332.
 337-389*.403.413
 Giuda (autore dell'epistola) 136-
 138*
 Giuda Maccabeo 42
 Giuliano (imp.) 407
 Giunia 149
 Giuseppe (patriarca) 344s.*
 Giuseppe Flavio 141.143.445.455
 Giustiniano 104
 Giustino Martire 201.426
 Gregorio Magno 84.317-333*.335-
 345*.377
 Guinizzelli, Guido 197
 Ieconia 321*
 Ignazio di Antiochia 426

- Ioiada 441
 Ireneo di Lione 140.201.249
 Isacco I Comneno 107
 Isacco II Angelo 364.371
 Isocrate 291
 Lazzaro 189.438
 Leandro di Siviglia 327
 Lino 153
 Livio 60
 Luca (evangelista) 149.153.156.
 165s.119-122.239-258*.433-473*
 Luciano 59
 Luciano di Samosata 287
 Lucrezio 116
 Macario Melisseno 112-115*.119
 Manuele I Comneno 363.367
 Marcione 201.251
 Marco (evangelista) 119-
 122.151.239.433-473*
 Maria (sorella di Marta) 189.438
 Maria Maddalena 370.455
 Mariniano (vescovo) 326*
 Marta (sorella di Maria) 189.438
 Matteo (evangelista) 119-
 122.433-473
 Maurizio (imperatore) 335
 Meleagro 436
 Mosè 239.365*.371
 Naaman Siro 246
 Nerone 138s.151-153
 Nicanore 42
 Niceta Coniata 110-112*.119.361-
 375*
 Orazio 25
 Origene 33.63-67*.79.118.209.236.
 281
 Ottaviano 140
 Ottone 151
 Panfilo 68.236
 Paolo 130-132*.141.147-157.167.
 181-186*.248-252.277-295*.
 425-431*.439s.*.446-454.468s.
 Papi di Hierapolis 460.468
 Pelagio II (papa) 335
 Petronio (legato) 179
 Pietro 130.135-138*.142.149-
 153.181.446s.454.468s.
 Plauto 60
 Plutarco 272.287.291.418.465
 Polibio 272.427
 Policarpo 201
 Prisca (Priscilla) 148
 Priscilliano 91
 Prisco di Panion 58
 Pudente 148
 Pudenziana 149
 Ranieri di Monferrato 363
 Rhosos, Giovanni (copista) 70.77
 Romano il Melodo 104-107*.118.
 196s.*.335-359
 Rufino di Aquileia 61
 Rufo (figlio del Cireneo) 450
 Sallustio 60
 Salomone 368
 Secondino di Taormina 325
 Sedulio Scoto 308

- Seneca 287.291
Sergio Paolo (proconsole) 182.185
Severiano di Gabala 344*
Silvano (Silas) 148.152
Simeone 246
Simeone Logoteta (Ps.) 108
Simmaco 20-
 31.33.50s.53.56.67.71.
 75.79-94.383
Simone (mago) 181-186*
Simone Cireneo 450
Socrate (Ps.) 291
Sofronio 33
Sosipatro (Sopatro) 148
Stefano (protomartire) 149.151
Svetonio 25
Tacito 150
Taziano 201.348
Teocrito 436
Teodoreto 42
Teodoziona 22-31.33.67.71.74.81.
 85.89
Teodolfo 50
Teofane Confessore 108
Teofilo (destinatario del vangelo
 di Luca) 240*.253
Teofrasto 27
Terenzio 60
Tertulliano 426
Timoteo 281
Tiresia 185
Tito (imp.) 151.153
Toledo (fam.) 114
Traiano 135
Tucidide 427
Varrone 60
Vespasiano 151
Vitellio 151
Zaccaria (padre del Battista) 244
Zaccaria (profeta) 440
Zaccaria (sacerdote) 440s.445

V. NOMI MODERNI

- Adelbert, D. 250
 Adinolfi, M. 193
 Aland, B. 121*.195.201.391
 Aland, K.
 121.195.201.210.223.391.417.
 419
 Albright, W.F. 142
 Amelli, A.M. 34.47.51.58.61
 Ammassari, A. 200
 Amphoux, C.B. 101.200s.
 Anderson, R.D. 278
 Arnal, W.E. 180
 Artom, E.S. 21
 Asso, C. 300
 Aucher, J.-B. 344
 Auwers, J.-M. 206.305.377
 Barkhuizen, J.H. 348s.
 Barr, J. 264.271
 Barthélemy, D. 65
 Barton, G.A. 63.65.79
 Battaglia, S. 474
 Bauer, J.B. 391
 Baum, A.D. 248
 Beatrice, P.-F. 201
 Beauchamp, P. 277
 Bengel, J.A. 391*.398.408.412-
 416*
 Bentley, R. 392s.400.412s.*
 Berthaen, C. 394
 Best, E. 263s.271.273.389
 Betz, H.D. 418
 Beza, T. 400-403
 Bianco, M.G. 270
 Biglino, M. 93
 Billerbeck, P. 214.419
 Black, M. 258
 Blass, F. 57.215s.220.231.284
 Blondel, E. 262
 Boesch Gajano, S. 317.332.335
 Böttergum, H. 394
 Boffo, L. 132
 Bonner, C. 190
 Borromeo, F. 259.274s.
 Bovon, F. 247
 Bowyer, W. 416
 Brock, S.P. 65
 Brunner, T.F. 197
 Bufalino, G. 239
 Bultmann, R. 159
 Buonaiuti, E. 421-432*
 Burton, P. 60.230.234.312
 Buttenwieser, M. 42
 Buxtorf, J.J. 392
 Camodeca, G. 133*
 Capelle, P. 49.54.56
 Cappellus, J. 410
 Carena, C. 263
 Carmignac, J. 154-158*.470
 Carpzovius, J. A. 410
 Castellino, G. 21.26
 Castellio, I. 410
 Castellion, S. 401
 Catafygiotu Topping, E. 355
 Cavallo, G. 68.362
 Ceronetti, G. 21-
 27.90s.95.215.303.380

- Chiesa, L. 422
 Childs, B.S. 384
 Chouraqui, A. 244.449
 Christ, W. 105
 Ciampini, R. 307
 Cirillo, L. 123
 Clarius, A. 410
 Clément, R.W. 326
 Coco, L. 270
 Colombo, S. 422
 Conca, F. 278
 Contini, G. 194.372
 Contini, R. 187
 Cracco Ruggini, L. 332
 Cremascoli, G. 309.317s.328.337
 Cremer, H. 425
 Dabelstein, R. 272
 Dahood, M. 41
 D'Aiuto, F. 35
 Danker, F.W. 218.231.272.426
 De Benedetti, P. 83
 Debrunner, A.
 57.215s.220.231.284
 Deissmann, A. 423.425
 Delorme, J. 193
 Delitzsch, F. 41
 Delling, G. 417
 De Luca, E. 21.83.90-92.96
 de Sainte-Marie, H. 35
 Devreesse, R. 70
 Di Fonzo, L. 63.66.92.94
 Diodati, G. 21.24.29.84.89s.94.261
 378-389*
 Dölger, F. 369
 Drusius, H. 410
 Duggan, G.H. 159
 Duhm, B. 42
 Ebner, M. 470
 Eco, U. 42
 Edmundson, G. 145-154*.159*.168
 Edwards, J.R. 255
 Ehrman, B.D.
 121s.167.195.252.397
 Elitis, O. 358
 Elliott, J.K. 68.101.209
 Ellis, A.A. 412
 Epp, E.J. 122.195.397
 Erasmo, D.
 300*.329.331*.400.402.408
 Erasmus, F. 410
 Ernesti, J.A. 414
 Estienne, H. (Stephanus) 400.402
 Estin, C. 34.311
 Evans, C.A. 302
 Farina, G. 424
 Federico (principe di Galles) 394
 Fee, G.D. 195.213.397
 Fell, J. 396
 Feneberg, W. 212
 Ferrante, E. 239
 Field, F. 64
 Finegan, J. 397
 Fiore, B. 281-292.429
 Fredouille, J.-C. 306
 Fridrichsen, A. 417
 Friedenthal, E. 302.380
 Frye, N. 247.361
 Fusco, V. 240.441

- Gaechter, P. 173
 Gandolfo, E. 341
 Garbini, G. 433-475*
 Gathercole, S. 255
 Gianotto, C. 251
 Giorgio II (re d'Inghilterra) 394
 Godding, R. 317.332
 Goodrich, R.J. 90
 Gramaglia, P.A. 251
 Graziani, S. 191
 Grecu, V. 114
 Gregory, A. 255
 Gregory, C.R. 70.396.412s.416s.
 Grelot, P. 158.160*
 Grese, W.C. 418
 Gribomont, J. 311.333
 Griesbach, J.J. 391*.416s.
 Grinfield, E.W. 419
 Grosdidier de Matons, J. 105.197.
 344-350.355
 Grozio, U. 403.410
 Gryson, R. 197.299s.304.377
 Guerri, G.B. 421
 Güting, E.W. 278
 Guijarro, S. 255
 Gulder, M. 465
 Gundry, R.H. 193
 Haelewyck, J.C. 305
 Hagenbach, K.R. 394
 Hanhart, R. 70
 Harnack, A. 125.133.156
 Hartman, D. 255.451
 Harvey, J.D. 278
 Hatch, E. 63
 Hemer, C.S. 133
 Henderson, B.W. 145
 Hendriks, W. 220
 Holmes, M.W. 195
 Hort, F.J.A. 125.196
 Hoskier, H.C. 412
 Hugo, V. 25
 Hulbert-Powell, C.L. 394
 Hunger, H. 347
 Iselin, J.C. 392
 Jastrow, M. 307
 Jay, P. 381
 Jebb, R.C. 392
 Jeremias, J. 283
 Johnson, P.J. 121.397
 Kaiser, O. 382.384
 Kazhdan, A.P. 100.361s.
 Kennedy, G. 277
 Kenyon, F.G. 413
 Kilgallen, J. 253
 Kilpatrick, G.D. 257
 Kirkpatrick, A.F. 42
 Kissane, E.J. 41
 Kittel, R. 42
 Klinghardt, M. 251
 Kloppenborg, J.S. 179s.255.302
 Klostermann, E. 417
 Knobel, P.S. 90.93
 Koester, H. 178.255
 Krumbacher, K. 105
 Kümmel, W.G. 411.414
 Labowsky, L. 70
 Lachmann, K. 116*.409.415
 Lake, K. 101.190

- Lake, S. 101
 Landino, C. 184
 Laud, W. 146
 Lawrence, D.H. 125
 Leanza, S. 90
 Le Clerc, J. 393
 Lepidi, A. 422
 Levi, C. 245
 Lightfoot, J. 125.419
 Linnemann, E. 159
 Ljubarskij, J. 369
 Lock, W. 287*.288
 Loisy, A. 446
 Louth, A. 361
 Lutero, M. 378.381
 Luzzatto, Aldo 94
 Luzzatto, Amos 83.90-94
 Luzzi, G. 24.27.94.263.270.379.389
 Lyonnet, S. 267
 Maas, P. 105.197
 Mace, D. 415
 Mack, B.L. 277
 Mai, A. 106*
 Maisano, R.
 60.106.114.188.249s.310.
 335s.370.374.377.379.429.435.
 450s.454
 Manaresi, A. 422s.
 Mancuso, P. 83.90.93
 Manzoni, A. 117.259*.261.274
 Marcheselli-Casale, C. 282
 Marconot, J.-M. 281
 Mari, F. 422s.
 Mariano Revilla, A. 85
 Martini, A. 261.379.381.388
 Martini, C.M. 274s.
 Masius, L. 410
 Mazzarino, S. 59*
 Mazzoni, G. 315
 Mealand, D.L. 278
 Mees, M. 202
 Mendelsohn, D. 455
 Merk, O. 414
 Merz, A. 170
 Metzger, B.M.
 121*.210.290.312.391
 Meynet, R. 277
 Michel, O. 282
 Middleton, C. 413
 Mill, J. 403.408.416
 Miller, D.J.D. 90
 Milligan, G. 271.425
 Milne, H.J.M. 101
 Milton, J. 146
 Minissi, N. 420
 Mohrmann, C. 45.60
 Monti Amoroso, F. 20s.26.44
 Motyer, A. 385
 Moule, C.F.D. 271
 Moulton, J.H. 221.271.274
 Münster, F. 410
 Muraoka, T. 57
 Mussie, G. 418
 Neri, U. 61
 Nestle, E. 210.223
 Norden, E. 45
 Ogden, G.S. 84
 Parente, F. 424

- Parini, G. 117
- Parker, D.C.
69.117.120.122.200.202.206
218.222.281.310
- Pasquali, G. 415.417
- Pearson, J. 410
- Peri, C. 444
- Pernot, H. 397
- Pesch, R. 189.193.212.216.227
- Petersen, J.M. 122.338
- Petersen, W. 348
- Petzke, G. 418
- Pierangeli, F. 474
- Pincherle, A. 430
- Pirandello, L. 117
- Pitra, J.-B. 105*
- Podechard, E. 63s.79.92
- Pomilio, M. 433.474s.*
- Pontani, A. 110.362s.369-374
- Pontiggia, G. 247
- Prosperi, A. 300
- Proust, M. 117
- Rahlfs, A. 35.65.70
- Ramsay, W.M. 425
- Ranchetti, M. 430
- Ravasi, G. 21.24.43*.83s.90s.94
- Reggi, R. 28.44
- Repossi, C. 260
- Reuss, E. 396
- Rinaldi, G. 123.220.420
- Roberts, C.H. 222
- Robinson, B.P. 279
- Robinson, Joseph Armitage
125.271.274
- Robinson, John Arthur Thomas
124-145*.154.156.158.160*.162s.
- Rosa, E. 424
- Rossano, P. 262*
- Roth, D.T. 251
- Rusam, D. 246.257
- Sabatier, P. 80
- Sacchi, P. 63.95s.*.159.162
- Salvatorelli, L. 423
- Saramago, J. 470
- Schnebel, M. 309
- Schönauer, S. 114
- Schöttgen, J.C. 419
- Schreiber, S. 470
- Schweitzer, J.K. 392
- Scrivener, F.M. 200
- Segre, C. 116.197
- Selimović, M. 96
- Semler, I.S. 392s.
- Serra Zanetti, P. 413
- Shakespeare, W. 117
- Simon, R. 393
- Simonetti, M. 59.299
- Siniscalco, P. 333
- Skeat, T.C. 68.101.222
- Spannheimer, F. (sr.) 401
- Spicq, C. 217.229.232.271.
283-294.426
- Spinoza, B. 393
- Stählin, G. 189
- Stella, A. 260
- Strack, H.L. 214.419
- Strathmann, H. 283
- Stussi, A. 116.195

- Swete, H.B. 70
Szmatula, D. 299
Tartaglia, L. 107.109
Theissen, G. 127.163.170.179.189.
227.251.450
Timpanaro, S. 116.391*.393.415
Tischendorf, K. 106.416
Tommaseo, N. 307*
Torrey, C.T. 258
Tov, E. 65
Tregelles, S. 106
Treitinger, O. 365
Tresmontant, C. 159.162
Trevijano Etcheverria, R. 212
Trypanis, C. 105
Tuckett, C. 177
Turner, C.H. 221
Turner, N. 207.209.219-221.
255.278
Turretin, J.A. 414*
Vaccari, A. 24.28.90.92.380s.
Valeri, D. 307
van der Horst, P.W. 418
van Dieten, J.-L. 110.362s.369-374
van Unnik, W.C. 417
Vàrvaro, A. 197
Vatablus, S. 410
Verdi, G. 25
Villani, P. 474
Vinay, V. 430
Vinel, F. 64
Vinzent, M. 251
von Dobschutz, E. 417
von Maestricht, G. 396
Wallace, D.B. 121.397
Walton, B. 410.416
Warner, M. 277
Weber, R. 34
Wegner, M. 410
Wellhausen, J. 42.462
Wells, E. 415
Wenham, J. 159.162
Werenfels, S. 392
Wernle, P. 412
Westcott, B.F. 125.196
Wettstein, C. 394
Wettstein, J.J. 286s.292.391-420*
Wettstein, J.R. 392
Wifstrand, A. 250
Windisch, H. 417
Ximenes de Cisneros, F. 398
Zorell, F. 272
Zuntz, G. 159



IL TORCOLIERE • *Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo*
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'Orientale"
finito di stampare nel mese di novembre 2019

I contributi raccolti in questa silloge si propongono di ripercorrere le traiettorie concettuali e culturali individuabili mediante un approccio filologico a libri tra i più noti e frequentati della civiltà occidentale, ma anche tra i più soggetti a condizionamenti e precomprensioni. I testi sono presentati come “ricognizioni” nel senso letterale della parola: il tempo che è trascorso dalla prima stesura di gran parte di essi e i progressi compiuti nel frattempo dalla disciplina permettono di riproporli come esempio di approccio ai libri biblici in prospettiva filologica e come spunto metodologico che contribuisca a porre domande nuove intorno a temi e problemi sui quali soltanto in apparenza sembra che sia stato detto tutto.

Nel secondo tomo, sono rievocati alcuni momenti di storia degli studi sulle Scritture, caratterizzati da figure che su tale storia hanno lasciato il segno: Girolamo, Gregorio Magno, i letterati bizantini Romano il Melodo e Niceta Coniata, Giovanni Diodati, Johann Jacob Wettstein, Ernesto Buonaiuti e Giovanni Garbini, richiamati come altrettanti esempi del modo di mettere i libri del Nuovo Testamento a confronto innanzitutto tra loro, quindi con i libri dell’Antico Testamento, con la letteratura patristica e con quella profana.

Riccardo Maisano ha insegnato nell’Università di Salerno (1969-1987), nell’Università di Calabria (1975-1977) e nell’Università di Napoli L’Orientale (1987-2017). È autore di saggi di filologia neotestamentaria, letteratura cristiana antica, filologia bizantina, storia degli studi. Ha pubblicato il manuale: *Filologia del Nuovo Testamento. La tradizione e la trasmissione dei testi* (Roma: Carocci Editore, 2014). Ha curato edizioni e traduzioni commentate di Giorgio Sfranze, *Cronaca* (Roma: Accademia dei Lincei, 1990), Temistio, *Discorsi* (Torino: UTET, 1995), Romano il Melodo, *Cantici* (Torino: UTET, 2002), Girolamo, *Commento a Isaia* (Roma: Città Nuova, 2013-2015), *Vangelo di Luca* (Roma: Carocci Editore, 2017).