

# Ecdotica

5  
(2008)

**Alma Mater Studiorum. Università di Bologna  
Dipartimento di Italianistica**

**Centro para la Edición  
de los Clásicos Españoles**

 **Carocci editore**

*Comitato direttivo*

Gian Mario Anselmi, Emilio Pasquini, Francisco Rico

*Comitato scientifico*

Edoardo Barbieri, Francesco Bausi,  
Pedro M. Cátedra, Roger Chartier, Umberto Eco,  
Conor Fahy, Inés Fernández-Ordóñez, Hans-Walter Gabler,  
Guglielmo Gorni, David C. Greetham, Neil Harris, Lotte Hellinga,  
Mario Mancini, Armando Petrucci, Amedeo Quondam,  
Ezio Raimondi, Roland Reuss, Peter Robinson,  
Antonio Sorella, Pasquale Stoppelli,  
Alfredo Stussi, Maria Gioia Tavoni,  
Paolo Trovato

*Responsabile di Redazione*

Loredana Chines

*Redazione*

Federico Della Corte, Rosy Cupo, Laura Fernández,  
Domenico Fiormonte, Luigi Giuliani, Camilla Giunti,  
Amelia de Paz, Andrea Severi, Marco Veglia

*On line:*

<http://ecdótica.org>

Alma Mater Studiorum. Università di Bologna,  
Dipartimento di Italianistica,  
Via Zamboni 32, 40126 Bologna  
[ecdótica.dipital@unibo.it](mailto:ecdótica.dipital@unibo.it)

Centro para la Edición de los Clásicos Españoles  
[cece@cece.edu.es](mailto:cece@cece.edu.es)  
[www.cece.edu.es](http://www.cece.edu.es)

Con il contributo straordinario dell'Ateneo di Bologna  
e con il contributo della Fondazione Cassa di Risparmio in Bologna



Carocci editore,  
Via Sardegna 50, 00187 Roma  
tel. 06.42818417, fax 06.42747931

# INDICE

## Saggi

- PAOLA ITALIA e GIORGIO PINOTTI, Edizioni d'autore coatte:  
il caso di *Eros e Priapo* (con l'originario primo capitolo,  
1944-46) 7
- ALBERT LLORET, La formazione di un canzoniere a stampa 103
- SUSANNA VILLARI, Tra bibliografia e critica del testo:  
un esempio dell'editoria cinquecentesca 126
- ANTONIO MIRANDA-GARCÍA and JAVIER CALLE-MARTÍN,  
A survey of non-traditional authorship attribution studies 147
- ENRICO FENZI e FRANCESCO BAUSI, Filologie e ideologie  
(Due contributi di Luciano Canfora) 169

## Foro

- Come si fa un'edizione autorevole: il Montaigne della «Pléiade» 217
- JEAN BALSAMO, Editer les *Essais* de Montaigne, p. 218 · MARIO  
MANCINI, p. 233 · CESARE SEGRE, p. 241 · PASQUALE STOP-  
PELLI, p. 245

## Questioni

- PAOLO CHERCHI, La tribù dei filologi 249
- RAFFAELE RUGGIERO, Ecdotica machiavelliana 2001-2008 279

## Rassegne

ENRICO DE ANGELIS, Leggere *Il processo*, tutto e con occhi nuovi, p. 309 · SANDRO ORLANDO, Se fortuna (e scienza) ci aiuta (Paolo Cherchi, *Le nozze di Filologia e Fortuna*), p. 318 · Hermann Kantorowicz, *Introduzione alla critica del testo. Esposizione sistematica dei principi della critica del testo per filologi e giuristi* (PAOLO CHIESA), p. 327 · Lola Pons Rodríguez (ed.), *Historia de la Lengua y Crítica Textual* (INÉS FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ), p. 333 · Sandro Bertelli, *La «Commedia» all'antica* (MARCO GIOLA), p. 339 · Neil Harris (ed.), *Gli incunaboli e le cinquecentine della Biblioteca Comunale di San Gimignano* (JULIÁN MARTÍN ABAD), p. 342 · Gervais-François Magné de Marolles, *Recherches sur l'origine et le premier usage des registres, des signatures, des réclames, et des chiffres de page dans les livres imprimés* (DAVIDE RUGGERINI), p. 350 · Bruce Redford, *Designing the «Life of Johnson»* (PABLO ANDRÉS ESCAPA), p. 352

## Cronaca

- ALBERTO MONTANER, The medievalist gadget:  
hyperspectral photography and the phantom scribe 359
- BARBARA BISETTO, *Riflessioni sulla variantistica nei testi  
estremo orientali. Esperienze di critica testuale a confronto*  
(Venezia, 29-30 maggio 2008) 376

# FILOGIE E IDEOLOGIE (DUE CONTRIBUTI DI LUCIANO CANFORA)

ENRICO FENZI E FRANCESCO BAUSI

Enrico Fenzi  
*Il papiro di Dongo*

**S**toria di un personaggio, ma anche storia di una disciplina vagamente intimidatoria come la papirologia; storia di poteri e intrighi universitari ma anche storia di sotterranei traffici e affari, di scavi archeologici, di politica, di grandi saperi ma anche di ideologie razziste e fasciste, di ambizioni e intrighi accademici, di rivalità personali e menzogne e opportunismi... Tutto questo e altro è nel grosso volume di Luciano Canfora dal quale, per non dir altro, si ricava una sorta di cronaca documentata delle più importanti edizioni italiane di testi ricavati dai papiri: ma soprattutto Canfora ha condotto un'impetosa analisi dei miti e dei riti di una parte del mondo dell'alta cultura gravitante attorno al regime fascista, ed ha costruito un enorme poliziesco *dossier* che è, in definitiva, un capitolo circoscritto ma sommamente concreto della recente storia d'Italia.

Andiamo con ordine, per quanto la cosa non sia affatto facile, considerando la varietà delle situazioni minuziosamente ricostruite e la massa dei dati raccolti. Per cominciare, si tratta di una storia che, come si è accennato, ha protagonisti dalle caratteristiche affatto particolari. Restando ai principali, il più vecchio, il grande papirologo Girolamo Vitelli (1849-1935); il suo allievo Goffredo Coppola (1898-1945), grecista e teorico fascista della razza, rettore dell'Università di Bologna dalla fine del '43, collaboratore dei servizi di sicurezza tedeschi in Italia, che si gettò a corpo morto nell'avventura della Repubblica Sociale Italiana e fu fucilato nell'aprile del '45 a Dongo insieme a Mussolini e ad altri gerarchi, e poi esposto con loro a Milano, in piazzale Loreto (si vedano ora i

A proposito di Luciano Canfora, *Il papiro di Dongo*, Milano, Adelphi, 2005, pp. xxiii-812.

suoi *Scritti papirologici e filologici*, a cura di Vanna Maraglino e con prefazione dello stesso Canfora, Bari, Dedalo, 2006); l'altro allievo, l'astuto e ambizioso *vilain* della storia, Achille Vogliano (1881-1953), anch'egli grecista, professore prima a Bologna e poi a Milano, responsabile di alcune fortunate campagne di scavo in Egitto, nel '34 e nel '37, e trasferitosi dopo la guerra alla Freie Universität di Berlino; Evaristo Breccia (1876-1967), l'archeologo direttore del museo Greco Romano di Alessandria d'Egitto dal 1904 al 1932, che condusse un'importante serie di scavi lungo la valle del Nilo sino al 1937, e fu poi professore e infine rettore, dal 1939 al 1941, dell'Università di Pisa; il grande filologo Giorgio Pasquali (1885-1952), «attratto dal manifesto antifascista di Croce e poi per tutto il resto del ventennio impegnato a pentirsi» (così Canfora, p. 7), e infine perdonato e nominato da Bottai, alla fine del 1942, Accademico d'Italia; il giovane allievo di Coppola e poi di Longhi, a Firenze, Alberto Graziani (1916-1943)... Ma di là da questi, e da una folla di altri che hanno una parte minore nelle vicende narrate, e a tutti loro legata, sta infine la figura più cara all'autore, alla quale egli intende rendere finalmente giustizia facendone l'eroina del racconto: Medea Norsa. Nata a Trieste nel 1877 da una famiglia di lontane ascendenze ebraiche, allieva a Vienna di Adolfo Mussafia e a Firenze di Pio Rajna, affascinata dal magistero di Vitelli ne divenne subito la più stretta collaboratrice cominciando a lavorare pochi mesi dopo la laurea, nel 1906, al Gabinetto dei papiri dell'Istituto di Studi Superiori di Firenze. Qui, la sua attività scientifica fu intensissima e di tale livello da pareggiare quello del suo maestro che negli ultimi anni, quasi cieco, 'leggeva' con i suoi occhi, e in virtù di tale assoluta competenza fu ricorrentemente incaricata a partire dal 1926 di acquistare papiri in Egitto, ove sapeva destreggiarsi in un mercato avventuroso e difficile. In contatto con tutti i maggiori studiosi europei, fu membro delle Accademie e istituzioni più prestigiose mentre, per curioso paradosso, in Italia essa restava semplicemente prestata all'Università e all'Istituto papirologico ove era 'comandata', mentre il suo unico titolo effettivo restava quello di professore di lettere presso il Liceo-ginnasio di Galatina, in Puglia. Così, nominata direttrice dell'Istituto immediatamente dopo la morte di Vitelli nel '35, non più coperta dall'autorità del maestro, cominciò contro di lei una sorda implacabile opera di emarginazione che trovò la propria sponda politica, a partire dal '38, nelle leggi razziali che provocarono a suo carico lunghe indagini amministrative. Ne uscì indenne, ma è certo curioso che *dopo* la guerra, nel 1949, profittando di una grave malattia che l'aveva colpita negli anni precedenti, essa fosse posta d'autorità in congedo dal rettore dell'Univer-

sità di Firenze Bruno Borghi, e che mediante una procedura scorretta e violenta fosse allontanata dall'Istituto e le fosse sottratto il volume XIII.1 dei *Papiri della Società Italiana* al quale stava lavorando. E quando morì sola (non si era mai sposata) nel 1952, ospite di un convento di suore, nessuno si ricordò di lei.

Facciamo un altro passo avanti. I fili che tengono insieme i personaggi sono molti, e passano per l'oggetto altamente specializzato dei loro studi e per i mobili intrecci del potere accademico, sullo sfondo pervasivo dei rapporti con il regime. Canfora ha tuttavia scelto un filo più robusto, e attorno ad esso ha ordinato una narrazione che assume i colori del romanzo giallo e addirittura della *spy-story*: non si esagera, infatti, dicendo che la finezza con la quale egli smaschera il nodo delle ambizioni personali di là dal fitto sbarramento delle menzogne che lo avvolgono ha qualcosa del crudele disincanto di certi romanzi di Le Carré. Brevemente, si tratta di questo: tra i papiri trovati dagli operai di Breccia che scavavano nel *kôm* di Abu Teir e subito conferiti, nel 1934, all'Istituto di Vitelli ci sono tre frammenti di papiro contenenti brani di prosa storica che furono in un primo tempo trascurati rispetto ad altri che sembravano più importanti. Tali frammenti «contengono la narrazione di avvenimenti degli anni 407 e 406 avanti Cristo, di quei tempi fortunosi in cui si trovarono di fronte, sui mari, la flotta ateniese di Alcibiade e la flotta spartana di Lisandro, per giocare l'ultima partita che desse l'impero marittimo a Sparta o ad Atene» (Coppola, *Pagine inedite di uno storico greco*, nel *Popolo d'Italia* del 1939, ora nei citati *Scritti papirologici e filologici*, pp. 95-99: p. 96), e il più ampio di essi riguarda la battaglia navale di Notio, vinta da Lisandro. L'autore dell'opera è sconosciuto, e due sono le ipotesi in campo: la prima, avanzata a suo tempo da Eduard Meyer e Wilamowitz, ripresa con forza da Vogliano e fatta propria da Canfora, lo identifica con Teopompo; l'altra, avanzata da Paul Maas e abbracciata da Coppola e poi da Graziani lo identifica nel continuatore di Tucidide, Cratippo (Bartoletti non decide, ma per influsso di Graziani propende per Cratippo, e per Cratippo s'è schierato Cataudella in un Convegno fiorentino del 1999 dedicato alle *Elleniche*, nel corso del quale Marta Sordi ha invece confermato il nome di Teopompo). Una volta accertato che si trattava dell'opera dell'anonimo già individuata nei frammenti pubblicati da Grenfell e Hunt nel 1908, n° 842 degli *Oxyrhynchus Papyri*: le cosiddette *Elleniche di Ossirinco*, quei frammenti furono affidati per l'edizione a Coppola che a sua volta li affidò al giovane allievo Alberto Graziani. Nel 1937 erano pronte le prime bozze, mentre l'importante articolo di Coppola appena citato dava l'edizione

come imminente: tuttavia non solo l'edizione non si fece ma, dopo l'improvvisa morte di Graziani nel 1943 e quella di Coppola nel 1945, il papiro stesso sembrò perduto, sin che non fu ritrovato da Vittorio Bartoletti i primi giorni del marzo 1948 tra i libri e le carte di Coppola rimaste nella Biblioteca della Facoltà di Lettere di Bologna. Nello stesso anno esce l'estratto anticipato dell'edizione del medesimo Bartoletti, ampiamente modificata l'anno seguente per l'edizione definitiva compresa nel vol. XIII.1 dei *Papiri della Società Italiana*. All'estratto di Bartoletti seguì immediatamente l'edizione clarendoniana di Paul Maas, assai scorretto nei suoi rapporti con Bartoletti com'è pure Vogliano che allestisce subito, pure lui! una propria edizione, alla quale fa seguito la seconda di Maas, nel 1949, e la seconda di Vogliano, che non si rassegna a non avere l'ultima parola, nel 1952 (il cap. XL, «Sto ristampando le Elleniche», pp. 643-662, è perfetto nello sbrogliare i tempi relativi e il serpentesco intreccio che accompagna le due imprese concorrenti rispetto a quella di Bartoletti, che però arriverà, contro Maas, a pubblicare l'opera per la Teubner nel 1959).

Certo, raccontata in questo modo, la trama non sembra aver niente di speciale, e anche la temporanea scomparsa del papiro non può riuscire troppo strana visto tutto quello che era successo in quegli ultimi anni di guerra che avevano finito per travolgere la vita stessa di Graziani e Coppola. Ma non è così, ed essa riesce benissimo a far da robusto scheletro alla narrazione, dalle prime alle ultime pagine del libro, perché Canfora ne documenta tutti i passaggi con una precisione e una minuzia estrema, scavando con acribia in tutte le fonti possibili, da quelle ufficiali agli epistolari privati, e soprattutto perché riesce a conferire alla vicenda una sorta di straordinaria forza attrattiva che calamita attorno a sé una parallela ed enorme quantità di fatti e comportamenti che gettano una cruda luce radente sull'intera vicenda della papirologia italiana nelle sue equivoche proiezioni coloniali e nelle sue affaristiche frequentazioni con i grandi trafficanti internazionali (Maurice Nahman in particolare, che in tempi diversi ha venduto vari papiri alla Norsa, e tra essi proprio il frammento delle *Elleniche*), nelle sue lotte interne e nei loro risvolti accademici e concorsuali e infine nelle sue dirette e pesanti compromissioni con il fascismo delle quali l'avventura di Coppola appare come una sorta di disperata estremizzazione. In tutto ciò, sta l'imbarazzante scoperta che il lettore fa attraverso le impietose analisi di Canfora e che appare come il collante dell'intera indagine: *tutti mentono*. Ma no, non è proprio così, anche se questa è la prima impressione, la più immediata e forte: è più vero invece che tutti i rapporti interpersonali si muo-

vono in una pervasiva dimensione di doppiezza, quasi sempre mascherata dalla reticenza con la quale ciascun personaggio nasconde i propri *atout* e con ciò costruisce il segreto arsenale con il quale esercitare quel poco o tanto di potere e di prestigio che ha e che cerca di aumentare. In questo senso, non si può dire che tutti mentono, ma certo nessuno è sincero, anche se tra l'uno e l'altro corrono varie differenze: si faccia eccezione, infatti, per il vecchio Vitelli ormai estraneo ai giochi di potere; per la vittima al cui sapere pure tutti ricorrono per aiuto, Medea Norsa, e infine, almeno in parte, per Coppola che specie nelle fasi finali della vicenda una sorta di coerente delirio suicida distingue dalla doppiezza dei colleghi. Ma insomma, una delle chiavi del volume sta nel continuo, minuzioso disvelamento, episodio per episodio, di questa diffusa e quasi istintiva doppiezza nella quale soprattutto Vogliano giganteggia (alla fine della guerra, è persino divertente la sua lunga autodifesa dall'accusa di essere stato legato al regime nazista, analizzata con la solita impietosa lucidità da Canfora, pp. 505-530), ma che è in verità pervasiva dell'ambiente e del costume accademico, nelle relazioni degli studiosi tra di loro e con il mondo politico.

Un minuscolo, parziale esempio di tutto ciò, a suo modo rivelatore del contesto, lo fornisce lo stesso Coppola. Nel 1937 Medea Norsa pubblica con grande perizia (e suscita con ciò più di un'invidia!) un testo assolutamente eccezionale, ricavato da un *ostrakon*, cioè un cocciolo di mattone chiaro del secondo secolo avanti Cristo: diciotto versi integri di un'ode di Saffo, pochissimi dei quali erano già noti attraverso antiche citazioni. Nel darne pronta notizia sul giornale di Mussolini, *Il Popolo d'Italia*, del 14 luglio, Coppola esordisce facendo intendere che l'*ostrakon* è stato scoperto da Evaristo Breccia durante la sua campagna di scavo, mentre il reperto è stato invece acquistato, come del resto la Norsa affermava con chiarezza nel suo testo. E Canfora (pp. 135-139) illustra benissimo il senso di questa falsificazione, che nel caso specifico non ha nulla a che vedere con la circostanza che il governo egiziano tendeva a reprimere il mercato dei reperti, mentre autorizzava l'esportazione del frutto degli scavi (onde le liste ufficiali di ciò ch'era stato scoperto durante gli scavi ospitano anche ciò che invece era stato comperato sottobanco da ricettatori-trafficienti come Nahman!). Il fatto è che proprio l'attività di scavo gode di speciale prestigio, e che i ricercatori esaltano i loro successi in questo campo mentre tendono ad occultare gli assai meno gloriosi acquisti ai quali ampiamente ricorrono in maniera più o meno clandestina. Breccia stesso, dopo una sua sfortunata campagna di scavo, scriveva alla Norsa, nel 1929, scongiurandola di precipitarsi al Cairo a

fare acquisti aggiungendo: «Creda a me, il migliore scavo è [...] Nahnam - quando si ha la fortuna di essergli simpatici. Lei dovrebbe trattenersi [*in Egitto*] 3 o 4 mesi ogni anno e invece di scavare comprare». Ma appunto, è lo scavo che conta, perché, come scrive Canfora: «Una tale assiologia funziona ancor più in un luogo e in un tempo come l'Italia di quegli anni, dove la ricerca dei papiri diventa - con l'aiuto della stampa - un aspetto della nuova 'grandezza' italiana dovuta al fascismo». E infatti Coppola, collaboratore assiduo del giornale, per il suo articolo sull'*ostrakon* si mette subito in contatto con il caporedattore Giorgio Pini, e costui telefona direttamente a Mussolini, che si mostra interessatissimo [...] La questione, insomma, è complessa, perché entra a pieno titolo nella politica culturale del regime, nella quale, ancora con le parole di Canfora, «si saldavano da un lato il proposito del regime di dare un ruolo ben più che scientifico alla papirologia, branca del sapere indissolubile dal disegno di penetrazione italiana in un'area tradizionalmente controllata dall'Inghilterra, e dall'altro l'intento di Coppola di farsi portavoce del più importante centro, quello fiorentino, di studi nel settore». Di qui s'intendono meglio anche le contromosse di Vogliano, che qualche mese dopo si fa ripetutamente intervistare per esaltare i successi dei suoi scavi, e ottiene titoli quali *Vittoria della scienza italiana*, *Avventura nel deserto* e, in occhio, *Solo tra le dune*, attirandosi i privati e puntuali sarcasmi della Norsa.

Prima di entrare nel merito con qualche altro episodio significativo, occorre però aggiungere un elemento altrettanto fondamentale. Tutti mentono o quasi, s'è detto, e Canfora, eccellente esponente della 'scuola del sospetto', non fa che darne minuziosa dimostrazione, mentre da vecchia volpe del mondo accademico gli riesce facile entrare nell'intimo delle dinamiche concorsuali che egli sa 'decostruire' ogni volta con grande bravura: si veda, per non fare che un esempio, come sia ben illustrata l'abusata tattica di elogiare precisamente il candidato che si vuole bocciare (Vogliano ancora, nel concorso del 1949 per la cattedra di Letteratura greca all'Università di Padova, nei confronti di Bartoletti, allo scopo di ricondurre a sé il frammento delle *Elleniche* appena pubblicate da entrambi: pp. 683-691.) E a una siffatta dimostrazione, punto per punto, è affidato gran parte del piacere del testo, visto che il lettore è condotto per mano a trasformarsi in *detective* e a scoprire ogni volta, dietro l'ufficialità delle parole, la loro nascosta verità. Ciò tuttavia non basta, e il ripetuto gioco del disvelamento, condotto per quasi ottocento pagine, potrebbe anche stancare se non intervenisse qualcosa che ambiguamente riscatta la materia e le conferisce una sorta di pericoloso

fascino, con il quale Canfora, a sua volta, sa giocare benissimo. Di che si tratta? Non è facile definirlo: diciamo, per cominciare, che almeno i protagonisti del libro sono in ogni caso persone molto intelligenti e, nel loro campo, straordinariamente competenti, sì che va subito sbarrata la strada all'idea che le loro menzogne siano al servizio dell'ignoranza e di una immeritata carriera (che esistono, naturalmente, ma che qui restano sullo sfondo: del resto, Canfora fa di Vogliano la bestia nera del volume e riporta i duri giudizi della Norsa su di lui, ma per parte sua ne riconosce gli indubbi meriti di studioso). Insomma, essi sono pur sempre ottimi scienziati, devoti al loro sapere, pur con qualche non decisiva eccezione i migliori nel loro campo, sì che l'indisusso fondo di competenza e di moralità strettamente scientifiche e le astuzie, i compromessi e le menzogne che segnano le loro relazioni finiscono per mescolarsi in un impasto insolubile nel quale, alla fin fine, *tout se tient*. A proposito, i primi recensori del volume di Canfora hanno segnalato il divario che esiste tra tutta quella scienza e il misero universo morale che l'accompagna, e hanno lodato la passione etica dell'autore che tanti allori ha sfrondata: ecco, tutto ciò è certamente vero e spicca con particolare crudezza nel caso degli opportunismi di tipo politico, come vedremo meglio, ma, ripeto, non è sempre agevole tracciare una linea netta di divisione e proprio l'insolubilità dell'intreccio di elementi che si pretenderebbero in contraddizione tra loro contribuisce non poco all'ambiguo fascino del racconto.

Per non lasciare le cose nell'astratto, entriamo nel merito con un bel-  
l'esempio che proprio la prima parte del libro, forse la più mossa, ci offre. All'opera sono le sotterranee mene dell'infido e ambizioso Vogliano del quale sono amici ed hanno gran stima scientifica personaggi del calibro di Franz Cumont, Wilamowitz, Rostovtzeff e Gaetano De Sanctis. Vogliano ha sempre mirato, in prospettiva, a ridimensionare il prestigio di Vitelli e del suo Istituto, ed ha in ispecie il dente avvelenato contro Medea Norsa. Nel 1930 acquista con fondi speciali del Ministero una serie di papiri da Nahman pagandoli ufficialmente la metà di quanto avrebbe dovuto pagarli Vitelli; con tali papiri fonda la collezione bolognese, e per non mollare la presa su di essi l'anno successivo, dovendosi trasferire a Milano, briga in ogni modo per ritardare l'arrivo di Coppola, da Cagliari a Bologna. Ma soprattutto da lui sembra muovere la complessa vicenda del frammento di Cratino, visto che appare assai verisimile ch'egli abbia manovrato in modo che Cumont lo acquistasse presso il solito Nahman, nel luglio 1933. Di qui comincia una strana storia che si muove attorno a due nodi fondamentali: primo, il riconoscimento

dell'autore, individuato senza troppa difficoltà da Vitelli in Cratino, mentre gli esperti francesi ai quali Cumont si era affidato non ne venivano a capo (l'ipotesi di partenza era che il frammento appartenesse a una commedia di Aristofane); secondo, specialmente intrigante, il fatto divenuto ben presto a tutti chiaro ma subito censurato che il frammento di Cumont, tra l'altro abilmente 'restaurato' per opera del rivenditore, in origine faceva parte di un papiro ritrovato da Breccia e affidato all'Istituto di Vitelli: era insomma frutto di un furto bello e buono perpetrato all'origine, sul luogo stesso dello scavo! (ma si veda per ciò, tra i numerosi accenni di Canfora, anche il caso del 'nuovo Alceo' fatto conoscere da Gallavotti nel 1942, dal vol. XVIII dei londinesi *Oxyrhynchus Papyri*: pp. 368). È dunque evidente che la solita mescolanza di reticenze e mezze bugie che caratterizza i fitti scambi tra sapienti diventa qui particolarmente intricato e gustoso, e a non farci troppo bella figura, nel caso, sono i francesi che sorvolano sul furto proprio mentre intrecciano un carteggio con Vogliano da una parte e con Vitelli-Norsa dall'altra, per avere da questi ultimi una perizia finalmente attendibile. Ma ancora, qui come altrove, si può cogliere un altro elemento curioso: l'avventura dello scavo, i furti, l'ambiguo mondo dei mercanti, le rivalità interne per guadagnare onori e meriti [...] tutto ciò finisce per apparire come un intricato antefatto che infine si placa o muta natura dopo la pubblicazione. Allora – a dispetto del caso speciale rappresentato dalle *Elleniche* –, quello che è stato è stato, e non conta più o assai poco a fronte dell'esito finale, che trattiene qualcosa del monumento e della pietra tombale. La guerra vera, insomma, quella che sta a cuore a Canfora e che intriga anche noi lettori, sta prima, e appunto finisce quando il malaffare mercantile e le rivalità scientifiche con i quali poco o tanto tutti si sono sporcati si sublimano nell'austera sacralità dei volumi dei *Papiri della Società Italiana*.

Propriamente, come s'è detto, anche l'asse portante del volume è costituito dalla storia di un'edizione, all'interno della quale sono raccolte le storie di tante altre edizioni: quella che Vitelli affida alla responsabilità di Coppola nel momento stesso in cui gli affida i frammenti di papiro delle *Elleniche*; che Coppola affida ad Alberto Graziani, e che sarà infine realizzata subito dopo la guerra da Bartoletti. Anche in questo caso la vicenda è lunga e complessa, ma più che insistere su tali questioni, per le quali basti il rinvio alle sempre documentatissime pagine del volume, vale la pena a questo punto di cambiare discorso e di soffermarsi sulla cornice etico-politica che racchiude tante vicende papirologiche e filologiche. E ciò porta finalmente a parlare di Alberto Gra-

ziani, alla cui figura Canfora attribuisce un valore affatto particolare. Al proposito, una prima constatazione s'impone. Gli eroi di Canfora sono tre: Coppola, la Norsa e Graziani. Certo, Coppola lo è in un senso tutto speciale, in gran parte negativo, ma a farlo tale e a meritargli questo postumo e lucido riconoscimento è, in ultima analisi, la sua doppia sconfitta. Scrive infatti Canfora nell'*Introduzione*: «Nella rilettura postbellica della guerra civile italiana, Coppola divenne, per i suoi ex camerati, un santino tutto studi e patria, lontano da ogni vero impegno politico, e invece per il tardivo antifascismo dei suoi ex sodali (rimasti per lo più al vertice della cittadella universitaria) egli divenne una non-persona. Questo produsse una duplice cancellazione: da parte antifascista la cancellazione dello studioso, da parte neofascista quella della sua imbarazzante, allucinante, azione e parola politica. Inaccettabile la cancellazione del suo ruolo politico, che invece fu di prima fila; inaccettabile la cancellazione dello studioso, il cui lascito subì una dilapidazione che questo libro cerca almeno in parte di ricostruire». Non troppo diverso è l'impegno di Canfora nel restituire a Medea Norsa ciò ch'è suo, ed a ripagarla dell'ingiustizia patita come studiosa e come donna. Essa è protagonista del volume, sì, ma «Protagonista perdente. Perdente perché annullata nella dedizione a un maestro; perché donna e dunque nell'Università italiana (e certo non solo italiana) degli anni Venti (Trenta, Quaranta ecc.) del secolo ventesimo concepibile al più come *pars adiecta*; perché ebrea; e anche perché "straniera" nonostante il patriottismo filoitaliano dei suoi avi ebrei-triestini [...] Medea Norsa fu sempre "l'impareggiabile adiutrice", l'ombra, gli occhi del suo maestro; mai una persona. Quando cercò di esserlo ebbe tutti contro: persino il Consiglio superiore della Pubblica istruzione dell'Italia finalmente non fascista. Questo libro racconta la sua battaglia fino alla sconfitta finale, e, crediamo, alla sua vittoria postuma».

Ecco dunque dichiarato il forte filo che tiene assieme il libro e impone la verifica dei fatti: una ricerca di verità che è anche un atto di risarcimento. E Graziani è appunto il terzo ad esserne investito. Studente a Bologna, conquista la fiducia di Coppola che gli affida il papiro delle *Elleniche*: vi lavora a lungo, e giunge a un passo dal terminare il lavoro: ma poi passa a Firenze e trova la sua vera strada diventando subito l'allievo prediletto di Longhi e il più promettente tra i giovani critici d'arte. Muore ventisettenne nel 1943, e le eccezionali onoranze funebri, prima a Firenze e poi a Bologna, ove sarà proprio Longhi a pronunziare un commosso discorso commemorativo, costituiscono la migliore testimonianza del suo precoce prestigio intellettuale. Sconfitto dalla morte,

dunque, il caso suo è diverso dai precedenti ma serve a Canfora per completare la terna e spostare l'attenzione su un percorso virtuoso che s'opponga a quelli viziosi di troppi altri: il percorso di un 'puro' che dall'iniziale e naturale adesione al fascismo passa a un atteggiamento perplessa e critico, e insomma finisce per uscire dal quadro del conformismo e dell'opportunismo dominanti: «Non vide la successiva tragedia ma ne intuì l'incombente inevitabilità come i suoi scritti privatissimi, finalmente accessibili, rivelano. Come la miglior parte della sua generazione, quantunque senza aiuti e con le sue sole forze, aveva incominciato, a partire dal "giorno della follia" (10 giugno '40), a fuoruscire dal fascismo». Graziani serve dunque a Canfora (il Canfora, va ricordato, autore di *Filologia e libertà*, Milano, Mondadori, 2008, che porta il sottotitolo: *La più eversiva delle discipline, l'indipendenza di pensiero e il diritto alla verità*) per mostrare come l'intrinseca moralità del lavoro filologico e storico possa imporsi rispetto alle doppiezze di tanti colleghi, fascisti sia per mero opportunismo (Pasquali, Vogliano, Funaioli...) che per intima partecipazione (Coppola, Pagliaro, Pighi, Perrotta, Diano...).

In qualche modo, entro un tale panorama umano e politico, Graziani fornisce una sorta di contromodello, seppur in larga misura virtuale, e per questo è così necessario all'equilibrio del libro: almeno quanto lo è Medea Norsa nei confronti del mondo strettamente accademico. Soprattutto perché – e qui tocchiamo un altro aspetto importante del libro – Canfora non elude e non minimizza sulla natura di un fascismo che ha ritrovato nel razzismo il suo carattere originario e fondante, e che ha avuto nel Coppola razzista e filonazista uno dei suoi più coerenti interpreti. Il punto è importante perché definisce un quadro di riferimento nel quale spicca il desolante squallore etico-politico del ceto intellettuale che ha pagato l'indubbia dedizione alla propria scienza non tanto con gli intrighi concorsuali e le personali ambizioni a primeggiare, ma piuttosto con l'opportunismo, il più o meno astuto egoismo, e infine, è doloroso e paradossale dirlo, con una sorta di scadimento e di vera e propria insufficienza rispetto al fascismo. Detto con somma brutalità, e guardando per un istante con gli occhi di Coppola, si ha talvolta l'inquietante impressione che molti intellettuali siano stati solo quel poco che erano capaci di essere: cinici e mediocri fascisti prima, e cinici e mediocri antifascisti poi. Da questo punto di vista, Canfora ha fatto benissimo a riprodurre in appendice uno scritto di Coppola, probabilmente trasmesso anche per radio, pubblicato in *Civiltà fascista* del gennaio 1945. Qui, in questo documento estremo e a suo modo suggestivo, «l'aggressività, inasprita dall'amaro sapore della sconfitta, si rivolgeva [...] contro

Luigi Russo e contro Pasquali. Non bersagliava più l'antifascismo, ma l'incoerenza degli intellettuali: donde anche il titolo *L'università di ieri*, rispondente ad un vero e proprio moto di ripulsa verso il mondo intellettuale "di ieri", segnato tutto, come più volte Coppola denuncia in questi mesi, appunto dall'ambiguità» (pp. 741-742). Scriveva dunque Coppola che «Giorgio Pasquali, filologo classico in Firenze, è stato il tipico rappresentante, il rumoroso rappresentante di una certa categoria di professori avversari del Fascismo, i quali, dopo aver detto male del Fascismo, hanno piegato il capo, e non soltanto il capo, dinanzi alle prebende, e si son fatti fascisti per potere così muovere e commuovere le autorità e invogliarle a concedere loro la cattedra, o la feluca, la commenda, la stella al merito della scuola, la presidenza di una commissione. Ed erano essi che poi andavano susurrando che il Fascismo corrompeva le più timorate coscienze: essi che erano sempre stati corruttibili, che erano nati corruttibili, e che avrebbero rinnegato la propria madre pur di raggiungere la cattedra, di monturarsi da accademici, di sentirsi chiamare eccellenza o commendatore».

A questo punto è bene fermarsi, per non inseguire Coppola nella sequela di insulti davvero fascisti (i comportamenti di Pasquali sarebbero degni di un suino, ed Eugenio Montale sarebbe un «altro figurino in quarantottesimo e viscido mollusco dell'antifascismo fiorentino»); per non cedere al maligno piacere della maldicenza mascherata da citazione, e per non sporcarci anche noi con quella *corruzione* che non è solo dei colleghi di Coppola ma anche sua, non riscattabile né dalla disperata coerenza suicida né dalla tragica fine. Ma il suo testo, con molte cautele, va pure riletto e ripensato, non fosse che per i lugubri rintocchi finali sulla fine di un «vecchio mondo universitario e accademico» che «scompare con infamia e senza lode, zittito dalla guerra e dalla rivoluzione, e costretto ormai a vergognarsi di se stesso e della propria slealtà, della propria malafede, e in molti o troppi casi della propria ignoranza».

Francesco Bausi  
*Filologia e verità*

1. Il brillante *pamphlet* di Luciano Canfora si presenta come una breve storia dell'atteggiamento della Chiesa cattolica in età moderna nei confronti della filologia applicata ai testi sacri: una storia a lungo caratterizzata da posizioni di chiusura pressoché totale (come quelle assunte dal Concilio di Trento) e da esplicite condanne della critica testuale (come quelle che, sia pur con sfumature diverse, emergono dai deliberati del Concilio Vaticano I del 24 aprile 1870 e dalle encicliche *Providentissimus Deus* e *Pascendi dominici gregis*, firmate rispettivamente da Leone XIII il 18 novembre 1893 e da Pio X l'8 settembre 1907), e solo in tempi recenti (con l'enciclica *Divino afflante Spiritu* di Pio XII, del 30 settembre 1943) approdata ad una parziale apertura, poi ribadita dal Concilio Vaticano II. La ricostruzione storica è seguita (pp. 91-136) da un'ampia *Appendice*, occupata da cospicui estratti dei documenti ecclesiastici analizzati e discussi nella prima parte del volume. Ho parlato di *storia* e di *ricostruzione storica*, ma è evidente fin dal titolo e dal sottotitolo che l'intento di Canfora è un intento essenzialmente polemico e militante.<sup>1</sup> Per l'autore, le vicende prese in esame nel volume sono infatti un capitolo della lotta combattuta dagli spiriti liberi (nella fattispecie, i filologi) contro il secolare e ben noto oscurantismo e autoritarismo della Chiesa cattolica, da sempre nemica di ogni scienza – e dunque anche della filologia – che possa minacciare il suo potere sulle coscienze e incoraggiare nei fedeli l'esercizio della critica e del dubbio (nella fattispecie, il dubbio che le Sacre Scritture, a causa della grande quantità di varianti, errori e interpolazioni reperibili nei numerosissimi testimoni manoscritti che le tramandano, non siano state direttamente ispirate da Dio e pertanto non siano portatrici di una verità assoluta, ma possano e debbano essere discusse con gli strumenti della critica storica). L'ottica polemica e militante reca con sé una prospettiva inevitabilmente manichea, secondo la quale da una parte troviamo la schiera compatta dei buoni (gli eroi dell'indipendenza del pensiero, i filologi, che combattono una coraggiosa battaglia spesso pagando di persona il loro amore per la verità con incompre-

A proposito di Luciano Canfora, *Filologia e libertà. La più eversiva delle discipline, l'indipendenza di pensiero e il diritto alla verità*, Milano, Mondadori, 2008, pp. 149.

<sup>1</sup> Come dimostrano anche certe sarcastiche battute dell'autore (sul cattolicesimo, sull'istituto del papato, sull'attuale pontefice, ecc.), che appartengono del resto al consueto repertorio della pubblicistica anticattolica contemporanea.

sioni e persecuzioni di vario genere) e dall'altra la non meno monolitica falange dei malvagi (gli ottusi chierici, nemici della libertà di ricerca e decisi a ostacolare con ogni mezzo il progresso della conoscenza).

Al libro di Canfora ha replicato alcuni mesi fa Franco Cardini, con un'articolo («La fede, la filologia, la libertà»)<sup>2</sup> al quale senz'altro rinvio chiunque fosse interessato ad ascoltare l'altra campana, cioè a prendere consapevolezza di alcune possibili confutazioni – da parte cattolica – delle tesi e soprattutto dell'approccio 'ideologico' che caratterizzano il volume. Mi limito, a mo' di introduzione al mio discorso, a richiamare tre punti salienti dell'argomentazione dello storico. In primo luogo, Cardini muove all'amico filologo un'obiezione in senso lato 'metodologica':

È evidente che Canfora non può far torto alla sua intelligenza e alla sua cultura – né aspettarsi che cadiamo nel suo tranello – allorché pretende di applicare un'argomentazione di carattere logico e razionale a qualcosa che per sua natura è, quanto meno *iuxta Romanae Ecclesiae principia*, metalogico e metarazionale (libero poi chi vuole di definirlo, invece, illogico e irrazionale o allogico e arazionale). Alludo evidentemente al principio della verità Rivelata e al dogma. Che i testi scritturali contengano (ed è ormai quasi bimillenaria la polemica circa i modi e i sensi secondo i quali ciò avvenga) la Verità – con la maiuscola: cioè, appunto, quella rivelata: *ego sum Via, Veritas, Vita...* – è materia di dogma, non d'induzione né di deduzione.

Seguono alcune considerazioni sulla difficoltà di fare *tout court* dei filologi altrettanti eroi della resistenza anticlericale e anticattolica:

Piano, intanto, con la galleria degli Illustri martiri del libero pensiero, nella quale egli allinea Erasmo, Spinoza e Bruno come se fossero proprio la stessa cosa. Erasmo, intanto, non disse mai una parola contro l'ortodossia cattolica: e, se un martire in quel torno di tempo ci fu, e ce ne fu uno esemplare, si trattò semmai di Thomas More, martire al tempo stesso della fede e della libertà. [...] E non è stato a partire da un testo sacro, bensì da uno profano che la nascente filologia ha sgombrato in pieno xv secolo il campo da una secolare e fin ad allora condivisa menzogna, quella della cosiddetta "donazione di Costantino": e a farlo, a tutto scapito degli interessi quanto meno mondani del papato, è stato proprio quel Lorenzo Valla che senza dubbio avrebbe ispirato Lutero per il "libero esame" delle Scritture, ma che dal canto suo – nemmeno nei trattati più chiaramente anticuriali, come il *De professione religiosorum* – non si è mai allontanato nemmeno d'un pollice dall'ortodossia. Ed è proprio il Valla, *princeps philologorum*, che

<sup>2</sup> L'articolo, datato 3 maggio 2008, si legge sul *blog* dello storico ([www.francocardini.net](http://www.francocardini.net)) ed era apparso alcuni giorni prima, in forma ridotta, sul quotidiano *Avvenire*.

tanto nel *De libero arbitrio* quanto nelle *Dialecticae disputationes* ha prevenuto di mezzo millennio le critiche di Luciano Canfora ed ha ad esse replicato affermando (papale papale: è il caso di dirlo, una volta tanto) che i principii della fede sono indimostrabili e che male fanno quei teologi che cercano di ridurli alla dimensione di argomenti razionali attraverso cavillosi ragionamenti. E malissimo fanno, aggiungiamolo, quei filologi di oggi i quali dimenticano che la Chiesa si sostiene sulla fede e da essa trae i suoi principali argomenti (“fede è sostanza di cose sperate – ed argomento delle non parventi”).

Infine, Cardini ricorda opportunamente come la storia della Chiesa non sia stata soltanto una storia di oscurantismo, ma anche di profondi ripensamenti, di radicali revisioni, di sofferti *mea culpa*, che invano ci attendemmo da altri non meno colpevoli soggetti:

Solo la Chiesa ha, nella storia, avuto il coraggio di riconoscere e denunciare serenamente le colpe dei suoi figli. Lo ha fatto dinanzi alla filologia, dinanzi alla memoria di Galileo, poi per le crociate, l’inquisizione, il massacro degli indios. Può darsi che ciò non sia avvenuto per molto tempo: Canfora ha ragione, ma ha anche buon gioco, nel ricordarci il Concilio di Trento. Possiamo dal canto nostro prenderci la libertà di fargli osservare che, dopo quell’evento cinquecentesco, sono accadute nel mezzo millennio successivo anche altre cose? [...] Possiamo infine fargli notare quel ch’egli sa meglio di noi, vale a dire che il “processo di laicizzazione” ha prodotto, e proprio partendo dal razionale e libertario Rousseau, nuove forme di dogmatismo e di tirannia, che magari hanno avuto anche – Lukács insegni... – la pretesa di aver la filologia dalla loro; e che quindi nemmeno la filologia, ch’è forse necessaria, è sufficiente a garantire sempre e comunque il libero pensiero? Quanto alla Chiesa, il dogma certo rimane ed è irrinunciabile: ma sul piano della riconsiderazione della storia e di quella che un grande pontefice ha definito «purificazione della memoria», credo si debba obiettivamente riconoscere che almeno da Pio XII a Benedetto XVI, attraverso Giovanni XXIII, Paolo VI e Giovanni Paolo II, c’è stata una lunga teoria di esami di coscienza e di pubbliche manifestazioni di umiltà: senza infingimenti e senza occultamenti, con autentica disposizione all’ascolto e al dialogo. Non trovo alcun esempio del genere, nella storia. Mentre Pio XII pronunziava il *Divino afflante Spiritu*, a Berlino e a Mosca i tribunali dei Detentori Laici della Verità stavano funzionando a pieno ritmo: ed erano tribunali [...] che non si sono mai pentiti, non hanno mai chiesto scusa. Come, tanto per limitarci agli esempi più illustri, Sua Maestà Britannica non si è mai lasciata sfuggire dalle auguste labbra una parola di vergogna per i milioni di morti indiani, arabi e sudafricani che le gravano la coscienza (e non parliamo poi, quanto a responsabilità nei massacri coloniali, della Spagna, della Francia, del Portogallo; e forse soprattutto dei piccoli, simpatici e liberali regni del Belgio e d’Olanda...). Come mister Bush, dinanzi al Santo Padre nella sua recente visita negli Stati Uniti, ha

perduto a ciglio asciutto l'occasione di chieder perdono per Guantanamo e per Abu Ghraib; e magari, a nome del suo paese, per il massacro dei pellerossa e per la bomba di Hiroshima.

Su tali argomenti, a queste e alle altre osservazioni di Cardini – che credo largamente condivisibili – non ho niente da aggiungere. Ma poiché Cardini parla, appunto, dalla specola dello storico, qualcosa è forse possibile aggiungere dalla prospettiva che in questa sede specificamente ci interessa (e che è anche quella di mia pertinenza), vale a dire dalla prospettiva più squisitamente filologica; anche se, come vorrei mostrare e come d'altra parte è evidente, questo volume tocca o comunque implica questioni che vanno ben al di là dell'ambito strettamente tecnico-filologico, e che tuttavia (pur non essendo io né un bibliista, né un teologo) ritengo ineludibile affrontare. Anzi, oserei dire che nel volumetto di Canfora la filologia non è che un pretesto, o comunque un punto di partenza per un discorso che va ben oltre, e ha come bersaglio la Chiesa e la fede cattolica: cosicché mi scuso se, nelle mie povere paginette, sfiorerò – con strumenti che so inadeguati, e ben consapevole di spingermi, e di molto, *ultra crepidam* – argomenti probabilmente inusuali per un filologo (classico, umanista o italiano che sia).<sup>3</sup>

Tutto il libro di Canfora si può riassumere nella contestazione, che esso muove alla Chiesa cattolica, di non aver mai voluto considerare la Bibbia un libro come tutti gli altri (e che dunque, al pari di tutti gli altri, può e anzi deve essere sottoposto ai metodi della critica testuale), ostinandosi a sostenere l'assurda pretesa che essa sia stata scritta *digito Dei*, e di Dio trasmetta fedelmente la parola, e una parola certa, stabile, sicura, cui si debba prestare assoluta fede. Pretesa assurda perché, come era peraltro apparso chiaro già agli esegeti e ai Padri dei primi secoli, la Scrittura è stata materialmente vergata da uomini (che dunque da un lato sono necessariamente talora incorsi in errori, dall'altro hanno volontariamente impresso nei loro scritti le stimmate della propria cultura, della propria personalità, dei propri orientamenti ideali e politici: donde le divergenze e le contraddizioni non di rado riscontrabili fra i libri della Bibbia, e soprattutto fra i quattro Vangeli), da altri uomini è

<sup>3</sup> E qui mi corre l'obbligo di ringraziare gli 'esperti' che hanno avuto la bontà di leggere queste righe e di fornirmi alcuni preziosi suggerimenti: il fraterno amico padre Bernardo Francesco Maria Gianni OSB (dell'Abbazia di San Miniato al Monte di Firenze) e don Roberto Nardin, docente di teologia alla Pontificia Università Lateranense. Sono grato anche all'amica e collega Daniela Falcioni per le sue acute e precise osservazioni. S'intende che resta mia e soltanto mia la responsabilità di ogni errore.

stata tramandata (tramite numerosissimi codici, irti, come tutti i testimoni di qualunque testo, di varianti ed errori) e da altri ancora è stata più e più volte tradotta (prima in latino, poi nelle lingue 'nazionali'), aggiungendovi pertanto – com'era inevitabile – ulteriori errori, modifiche e rimaneggiamenti, che hanno allontanato sempre più il testo dalla sua *facies* originale. A ciò bisogna aggiungere il fatto che il *corpus* di testi da noi comunemente definito 'Bibbia' non è nato fin dall'inizio come tale, ma si è costituito faticosamente in un arco di tempo piuttosto ampio, attraverso un processo che ha comportato l'esclusione dal 'canone' di tutta una serie di scritti (a lungo e da molti cristiani ritenuti non meno veritieri e fededegni degli altri); un processo condotto e voluto da *uomini*, che in quanto tali – ancora una volta – sono stati spinti o almeno condizionati nelle loro scelte (e come potevano non esserlo?) da motivazioni umane e contingenti, di natura insieme personale, filosofica, ideologica, politica, ecc. È per questo che la Bibbia è un libro come tutti gli altri: perché è un libro *umano*, scritto, trasmesso e tradotto da uomini nel corso di molti secoli; e per di più è un libro antichissimo, del quale (come accade per tutti i libri antichi) non possediamo gli autografi, per cui ogni ricostruzione del suo testo originale resta ipotetica e provvisoria, e di un testo ipotetico e provvisorio è insostenibile affermare che esso contenga la Verità, la parola di Dio, perché la Verità non può essere che una, mentre dalla Bibbia non si estrae *una* verità, neppure – per le ragioni appena elencate – sul semplice piano testuale e letterale.

Canfora non dice esplicitamente tutto questo: ma tutto questo discende inevitabilmente da ciò che dice, ossia dalla tesi di fondo del volume, secondo cui, appunto, la Bibbia è equiparabile a qualunque altro testo dell'antichità. L'autore fa l'esempio (p. 10) del *corpus* degli scritti platonici, e cita (p. 28) le celebri parole di Ernest Renan: «Se i Vangeli sono dei libri come gli altri, io ho ragione di trattarli come l'ellenista, l'arabista e l'indianista trattano i documenti leggendari che, rispettivamente, studiano. La critica non conosce testi infallibili». In tal senso, il libro di Canfora, proponendosi di 'umanizzare' la Scrittura (riducendola al rango di qualunque altro libro scritto da uomini, magari particolarmente ricco di fascino, saggezza e autorevolezza, ma pur sempre *umano* e dunque non certo depositario della Verità), si affianca ai numerosi volumi usciti anche in tempi recenti per dimostrare che Cristo era solo un individuo storico, un uomo, magari più sapiente e carismatico di tanti altri (una sorta di 'grande iniziato', come Pitagora o Socrate), ma comunque un *uomo*, non il Figlio di Dio e il fondatore di una nuova religione.

Intendiamoci: ciò che Canfora afferma (e anche ciò che, pur non affermandolo egli *apertis verbis*, consegue di necessità dalle sue premesse) è in buona parte non solo condivisibile, ma *vero*. È vero per lui, per i non credenti e per i credenti di tutte le religioni diverse dalla cristiana; ma non lo è (o non lo è del tutto) per il cristiano, al quale non possono essere negati la libertà e il diritto di credere che la Scrittura sia ispirata da Dio, sia la parola di Dio, e dunque non sia – non possa essere in alcun modo – un libro *come tutti gli altri*. La Chiesa, e ogni credente, hanno tutto il diritto di credere che la Bibbia contenga la Verità, e di credere (come dice la Bibbia stessa) che per credere questo non sia necessario possedere le competenze linguistiche, filologiche e storiche indispensabili a sottoporre i testi sacri ad acuminata analisi ed esegesi. Sulla base di quanto Cardini afferma nel primo dei suoi passi poc' anzi riportati, ben si capisce come sia erroneamente impostato il seguente ragionamento di Canfora (p. 11): «Solo dopo aver ricostruito il testo si dovrebbe approdare (eventualmente) a scoprire quale verità esso contenga, e, successivamente, alla conclusione che esso – ed esso soltanto – contiene la verità». Se così fosse, la conseguenza logica e naturale sarebbe o che una commissione di filologi si incaricasse di ricostruire il testo critico più corretto della Bibbia e poi di estrarne (per comunicarla ai fedeli) l'interpretazione esatta e storicamente più attendibile (ma chi sceglierebbe i filologi? e questi dovrebbero essere credenti o no? o la commissione dovrebbe forse, per *par condicio*, essere composta in parti uguali da credenti e non credenti, o meglio ancora da credenti di tutte le religioni, più – magari – un ateo e un agnostico?); o che, per credere e prima di credere, ciascuno si munisse delle conoscenze necessarie a leggere i testi sacri con spirito critico e ad analizzarli filologicamente, linguisticamente e storicamente, in modo – poi – da poter credere a ragion veduta. Ma (ammesso e non concesso che ciò fosse possibile) quale merito avrebbe una fede del genere? E si potrebbe ancora parlare, a quel punto, di *fede* e di *credere*, una volta che l'oggetto della fede e del credere fosse stato scientificamente ricostruito e dimostrato? E ancora: se la prima beatitudine proclamata nel discorso della montagna consegna il regno dei cieli ai poveri di spirito, se Cristo ha reso lode al Padre perché ha nascosto le verità celesti ai dotti e ai sapienti e le ha rivelate ai piccoli (*Mt.*, 11, 25), che cosa avrebbero di cristiano una religione e una fede che, richiedendo al credente la capacità di sottoporre i testi sacri a verifica storica e filosofica, fossero pertanto riservate a pochi dotti e sapienti? La pietra su cui Cristo ha edificato la sua Chiesa non è un dotto studioso della legge mosaica (che cosa pensasse di quelli, i Vangeli lo dichiarano ripetutamente e senza possibilità di equivoco), ma un

umile pescatore, un uomo definito negli *Atti degli apostoli* (4, 13) «sine litteris et idiota». Ai fanatici della filologia applicata ai testi scrittureali, il semplice cristiano può replicare con le dure parole rivolte da Gesù ai Farisei nel Vangelo di Luca (11, 52; con qualche variante in Matteo, 23, 13): «Guai a voi, dottori della legge! Perché voi vi siete presa la chiave della scienza; ma voi non siete entrati e a quelli che volevano entrare l'avete impedito».

Ma considerazioni di questa natura (benché centrali in un'ottica cristiana) non entrano ancora nel merito del nostro problema. Ho detto che tutto quanto Canfora sostiene è vero. Ed è vero perché, in effetti, la fede non può, nel mondo moderno, sottrarsi al confronto col metodo storico, e dunque con quella branca di esso che è la critica testuale, come non può sottrarsi al confronto con qualunque altra scienza. In merito, Joseph Ratzinger si è espresso con molta chiarezza nella premessa al suo *Gesù di Nazareth*:<sup>4</sup> poiché «per la fede biblica [...] è fondamentale il riferimento a eventi storici reali» (l'incarnazione, la morte e la resurrezione di Cristo), «il metodo storico-critico [...] resta indispensabile a partire dalla struttura della fede cristiana».<sup>5</sup> Tale metodo, tuttavia, «è una delle dimensioni fondamentali dell'esegesi, ma non esaurisce il compito dell'interpretazione per chi nei testi biblici vede l'unica Sacra Scrittura e la crede ispirata da Dio», giacché presenta – in quest'ottica – evidenti limiti:

Il primo limite, per chi si sente oggi interpellato dalla Bibbia, consiste nel fatto che, di sua natura, esso deve lasciare la parola nel passato. In quanto metodo storico, esso per i diversi eventi ricerca il contesto dell'epoca passata, in cui si sono formati i testi. Cerca di conoscere e capire nel modo più preciso il passato – così com'era in se stesso – per scoprire così anche ciò che l'autore in quel momento, nel contesto del suo pensiero e degli eventi, poté e volle esprimere. Nella misura in cui il metodo storico rimane fedele a se stesso, non deve soltanto cercare la parola come qualcosa che appartiene al passato, ma deve anche lasciarla nel passato. [...] In quanto metodo storico presuppone l'uniformità del contesto in

<sup>4</sup> Trad. it. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2007, pp. 7-20.

<sup>5</sup> Così anche nel documento della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (datato 15 aprile 1993 e consultabile sul sito [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations)): «Il metodo storico-critico è il metodo indispensabile per lo studio scientifico del significato dei testi antichi. Poiché la Sacra Scrittura, in quanto "Parola di Dio in linguaggio umano", è stata composta da autori umani in tutte le sue parti e in tutte le sue fonti, la sua giusta comprensione non solo ammette come legittima, ma richiede, l'utilizzazione di questo metodo». Ivi si sottolinea anche l'importanza del metodo storico-critico al fine di evitare – grazie all'accento da esso posto sull'importanza del senso letterale e della sua precisa definizione – troppo disinvolute interpretazioni *soggettive e sincroniche* della Scrittura.

cui sono inseriti gli eventi della storia, e quindi deve trattare le parole che ha di fronte come parole umane. [...] Come limite di ogni sforzo volto a conoscere il passato, bisogna prendere atto del fatto che non si può oltrepassare l'ambito delle ipotesi, perché propriamente non possiamo recuperare il passato nel presente. Certo, ci sono ipotesi con un alto grado di probabilità, ma nell'insieme dovremmo restare consapevoli del limite delle nostre certezze.

Ne consegue che «il metodo per sua natura rimanda a qualcosa che lo supera e porta in sé un'intrinseca apertura verso metodi complementari». Infatti, per il credente, così come Cristo non è stato soltanto un uomo (vissuto in una certa epoca e autore di determinate azioni, più o meno storicamente accertabili), allo stesso modo la Bibbia non è un testo esclusivamente 'umano', scritto da uomini determinati in determinati contesti storico-culturali, e portatore di significati indissolubilmente ed esclusivamente legati, una volta per tutte, a quegli uomini e a quei contesti. Chi crede, così come crede che il sacrificio di Cristo non si sia compiuto una sola volta (al pari di ogni altro evento storico) in un preciso e irripetibile momento, ma continui ogni giorno a rinnovarsi nell'eucarestia e nella storia, allo stesso modo crede che le parole della Bibbia – pur legate alle circostanze, agli individui, alle lingue tramite cui si sono di volta in volta espresse nei diversi contesti storici – continuino da sempre e per sempre a parlare a ciascun uomo in ogni angolo della terra, e parlino proprio per lui, ogni giorno, nell'*hic et nunc* della sua esistenza. Scrive ancora Ratzinger:

Nella parola passata si può percepire la domanda circa il suo oggi; nella parola dell'uomo risuona qualcosa di più grande; i singoli testi biblici rimandano in qualche modo al processo vitale dell'unica Scrittura che si attua in essi. [...] L'interpretazione storico-critica del testo cerca di individuare con precisione il senso originario delle parole, quali erano intese nel loro luogo e nel loro tempo. Questo è giusto e importante. Ma – a prescindere dalla certezza solo relativa di tali ricostruzioni – occorre tener presente che ogni parola umana di un certo peso reca in sé una rilevanza superiore alla immediata consapevolezza che può averne avuto l'autore al momento. Questo intrinseco valore aggiunto della parola, che trascende il momento storico, vale ancora di più per le parole che sono maturate nel processo della storia della fede. Lì l'autore non parla semplicemente da sé e per sé. Parla a partire da una storia comune che lo sostiene e nella quale sono già silenziosamente presenti le possibilità del suo futuro, del suo ulteriore cammino. Il processo delle letture progredienti e degli sviluppi delle parole non sarebbe possibile, se nelle parole stesse non fossero già presenti tali aperture intrinseche. Qui possiamo, per così dire, intuire anche storicamente che cosa significhi ispirazione: l'autore non parla da privato come un soggetto chiuso in se stesso. Parla in una comunità viva e quindi in un vivo

movimento storico che non è fatto da lui e neppure dalla collettività, ma nel quale è all'opera una superiore forza guida.<sup>6</sup>

In modo non diverso si esprime Enzo Bianchi, sottolineando «quell'elemento così tipico della lettura spirituale della Scrittura che è il coinvolgimento del lettore, che implica la coscienza che la Scrittura parla della e alla propria esistenza»:

il testo [della Bibbia] non è solo un prodotto di determinazioni storiche, ma è a sua volta elemento produttore di storia e può dispiegare il suo senso quando è attivato da una comunità che lo legge e lo recepisce come vitalmente rivolto a sé. La storicità di un testo biblico non è esaurita dalla conoscenza archeologica dell'autore, dei destinatari, della data e del luogo di composizione, perché il testo canonico estende a dismisura, nello spazio e nel tempo, la cerchia dei destinatari, sottraendo i vari libri ai loro autori umani e dichiarandone autore Dio per la mediazione dello Spirito. Il testo biblico canonico esige perciò anche una lettura teleologica che colga la sua posterità, i suoi effetti nella storia, la sua vita nella tradizione: il testo non solo "ha" senso, ma "produce" senso.<sup>7</sup>

In poche parole, per il credente la lettura della Bibbia non può che essere in buona parte una lettura 'attualizzante', ossia una lettura per sua natura *altra* rispetto alla lettura storico-filologica, anche se non incompatibile e non in contraddizione con essa; e non può non essere, anche, una lettura 'soggettiva' e 'personale', e come tale, nuovamente, diversa dalla lettura storicamente 'oggettiva' dello storico e del filologo, che al pari di ogni scienziato deve o dovrebbe per istituto lasciar fuori quanto più possibile – nell'esercizio del suo mestiere – la propria individualità umana, i propri gusti, sentimenti e desideri, le proprie esperienze e la propria storia personale. Cristo non ha parlato una volta per tutte agli Ebrei di duemila anni fa: parla anche oggi per me e per tutti, qui e ora, e parla in modo diverso a ciascun uomo. Nel già citato documento pontificio su *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* si afferma infatti che «la Parola di Dio trova il suo pieno significato solo congiungendosi con coloro ai quali essa si rivolge», e si precisa che tale 'congiungimento' richiede una «affinità vissuta» del lettore nei confronti della parola scritta:

<sup>6</sup> Analogamente ivi: «l'uso classico del metodo storico-critico rivela certi limiti poiché si restringe alla ricerca del senso del testo biblico nelle circostanze storiche della sua produzione e non si interessa alle altre potenzialità di significato che si sono manifestate nel corso delle epoche posteriori della rivelazione biblica e della storia della Chiesa».

<sup>7</sup> E. Bianchi, *La lettura spirituale della Bibbia*, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 2000<sup>2</sup>, pp. 27-28.

Nella tradizione ecclesiale, i primi interpreti della Scrittura, i padri della Chiesa, pensavano che la loro esegesi dei testi fosse completa solo se ne facevano emergere il significato per i cristiani del loro tempo nella loro situazione. Si è fedeli all'intenzionalità dei testi biblici solo nella misura in cui si cerca di ritrovare, nel cuore della loro formulazione, la realtà di fede che essi esprimono e se si collega questa realtà con l'esperienza credente del nostro mondo. [...] La giusta conoscenza del testo biblico è accessibile solo a colui che ha un'affinità vissuta con ciò di cui parla il testo.<sup>8</sup>

In questo senso si può parlare di 'individualismo cristiano', ossia dell'attenzione del cristianesimo e della dottrina di Cristo per la vita e la storia, unica e irripetibile, di ogni uomo, giudicato e salvato nella sua interezza e nella sua specificità di persona. E d'altra parte, la caratteristica peculiare della religione cristiana è quella di fondarsi in prima istanza non su di una 'dottrina', ma su di una 'persona', la persona umana perfetta, Cristo, in cui tutte le altre imperfette persone sono redente; una persona che non ha scritto libri (al pari di molti fra i massimi sapienti della storia), e che anzi ha esplicitamente identificato la Verità con se stesso, ossia con la Sua persona: «Ego sum Veritas», una *Veritas* che è *via* e *vita*. La Verità è Lui, non il libro o i libri che parlano di Lui; il cristianesimo «non è la religione della Bibbia, ma di Gesù Cristo» (De Lubac), non una religione del libro, ma piuttosto una «religione dell'interpretazione» (Theobald).<sup>9</sup> I Vangeli sono stati scritti dopo la Sua morte, né risulta che Egli, in vita, abbia mai incaricato chicchessia di redigere una cronaca esauriente delle Sue azioni o un resoconto fedele delle Sue parole; ai Suoi discepoli ha detto «andate e predicate» (*Mt.*, 28, 19-20 e *Mc.*, 16, 15), non «andate e scrivete». Cristo non era Alessandro Magno, che viaggiava con storici e poeti al seguito; e gli stessi evangelisti insistono sul fatto che Gesù ha fatto e detto molte cose di cui essi non danno notizia (si ricordi la conclusione del Vangelo di Giovanni [21, 25]: «Ci sono molte altre cose che ha fatto Gesù, le quali, se fossero scritte ad una ad una, non so se il mondo stesso potrebbe contenere i libri che si dovrebbero scrivere»). Il Verbo non può essere contenuto interamente nelle umane parole e, per chi ha fede, anche poche parole sono sufficienti; lo spazio del non-detto e del non-scritto, inoltre, è prezioso e imprescindibile, giacché si configura per il credente come lo spazio personale della

<sup>8</sup> Ne consegue che il cristiano «non vede dunque il testo biblico unicamente come "oggetto" di conoscenza, ma come "soggetto", sicché questa conoscenza avviene in un ambito di reciprocità, di dialogo, di relazione» (ivi, p. 11).

<sup>9</sup> Ivi, p. 18.

fede e anche del dubbio che la alimenta, ossia della ricerca interiore e dell'interpretazione che va *oltre* la parola, verso l'indicibile che è Dio.

Si dirà che, nondimeno, l'unico strumento a nostra disposizione per conoscere le azioni e le parole di Cristo sono dei testi, e che, essendo questi testi filologicamente incerti (sia singolarmente presi, sia come *corpus*), tale conoscenza è anch'essa incerta, e non autorizza né a ritenerli depositari di Verità, né a costituire sulla base di essi una univoca immagine della persona e della dottrina di Gesù. Ciò è innegabile; ma è altrettanto innegabile che nessuna delle varianti e delle discrepanze che i Vangeli presentano nella tradizione intacca la sostanza delle fede cristiana. Che Gesù (come recita il Simbolo Niceno) «si è incarnato nel seno della Vergine Maria e si è fatto uomo, fu crocifisso sotto Ponzio Pilato, morì e fu sepolto», che «il terzo giorno è risuscitato», che «è salito al cielo, siede alla destra del Padre, e di nuovo verrà nella gloria, per giudicare i vivi e i morti, e il suo regno non avrà fine», tutto questo è concordemente affermato nei Vangeli, e non c'è, ripeto, variante né discrepanza che mai autorizzi il credente a metterlo in dubbio. Come afferma Paolo nella prima ai Corinzi, essere cristiani significa essenzialmente una sola cosa, credere nella resurrezione di Cristo (altrimenti, il cristianesimo si riduce a una 'filosofia' o a una 'morale' come tante, o, peggio, a un'ideologia, sia pur nobile), e in ciò egli individua il nocciolo dell'insegnamento suo e dei Vangeli, un nocciolo senza di cui il cristiano non è tale, e anzi diviene il più infelice degli uomini:

Vi ricordo ora, o fratelli, il Vangelo che vi ho annunziato, che voi avete ricevuto, nel quale perseverate, e per il quale voi siete pure salvati, se lo ritenete così come io ve l'ho predicato, a meno che non abbiate creduto senza frutto. Vi ho infatti trasmesso, fra le cose principali, quello che io stesso ho ricevuto, cioè che Cristo è morto per i nostri peccati secondo le Scritture, che fu sepolto e fu resuscitato secondo le Scritture, il terzo giorno, che fu veduto da Pietro e poi dai Dodici. [...] Se Cristo non è stato resuscitato, vana è la nostra predicazione e vana è pure la vostra fede. [...] Se noi riponiamo la nostra speranza in Cristo soltanto in questa vita, siamo i più miserabili di tutti gli uomini (15, 1-5, 14 e 19).

Le divergenze di lezione o di contenuto riscontrabili nei manoscritti (nonché tra un Vangelo e l'altro) non inficiano i fondamenti della fede, quelli necessari e sufficienti al credente, come emerge anche dalle parole con cui Dante (nel XXIV del *Paradiso*) risponde a san Pietro che gli ha chiesto di esprimere i contenuti della sua fede (vv. 130-44); parole, si badi, dalle quali si evince anche che Dante ha trovato concorde conferma nella Scrittura (Antico e Nuovo Testamento, vv. 136-138) di quanto egli crede:

[...] Io credo in uno Dio  
 solo ed eterno, che tutto 'l ciel move,  
 non moto, con amore e con disio;  
 e a tal creder non ho io pur prove  
 fisice e metafisice, ma dalmi  
 anche la verità che quinci piove  
 per Moïse, per profeti e per salmi,  
 per l'Evangelio e per voi che scriveste  
 poi che l'ardente Spirto vi fé almi;  
 e credo in tre persone etterne, e queste  
 credo una essenza sì una e sì trina,  
 che soffera congiunto 'sono' ed 'este'.  
 De la profonda condizion divina  
 ch'io tocco mo, la mente mi sigilla  
 più volte l'evangelica dottrina.

Questa fede bastava a Dante (nonché al suo 'esaminatore'; e si ponga mente al fatto che sulla fede Dante viene esaminato dal 'pescatore' Pietro, non da Tommaso d'Aquino, da Bonaventura o da qualche altro teologo), come è bastata per secoli e secoli alla grande maggioranza dei semplici fedeli di tutto il mondo, molti dei quali, analfabeti o quasi, neppure erano in grado di leggere i libri sacri e acquisivano la fede da ciò che ascoltavano e da ciò che vedevano (*pictura est laicorum literatura*, dicevano i medievali, tanto che formularono l'idea del crocifisso come 'libro', un libro confezionato con quella particolarissima pergamena che è la pelle e la carne di Cristo-Agnello). Può esistere fede senza filologia, se può esistere fede senza libri; per i primi cristiani, «il documento scritto non era l'unico veicolo della tradizione: un elemento altrettanto importante era costituito dalla tradizione orale, che anzi, per certi aspetti, godeva di una considerazione maggiore». <sup>10</sup> In un recente e fortunato libro di Bart Ehrman sugli errori e sulle manipolazioni occorse nella trasmissione e nelle traduzioni dei Vangeli si legge:

In alcuni casi, dalla soluzione di un problema testuale dipende il significato stesso del messaggio: Gesù andava in collera? Davanti alla morte era sconvolto? Disse ai suoi discepoli che potevano bere veleno senza subirne le conseguenze? Lasciò che un'adultera se la cavasse con nient'altro che un blando ammonimento? La dottrina della Trinità viene insegnata in modo esplicito nel Nuovo Testamento? In esso Gesù viene mai davvero chiamato l'"unico Dio"? Vi si dice

<sup>10</sup> D. Parker, «Il testo del Nuovo Testamento: i manoscritti, le varianti e le moderne edizioni critiche», *Ecdotica*, IV (2007), pp. 7-23: 13.

che lo stesso Figlio di Dio non sa quando verrà la fine di ogni cosa? Gli interrogativi si accumulano, e tutti sono legati a come si risolvono le difficoltà contenute nella tradizione manoscritta a noi pervenuta.<sup>11</sup>

Di fatto, ripeto, nessuno degli interrogativi cui accenna Ehrman è tale da mettere in dubbio la sostanza del messaggio di Cristo e della fede cristiana. Si tratta di interrogativi importanti, beninteso (anche se Ehrman, come Canfora, enfatizza oltre misura sia il peso, sia l'estensione delle varianti e delle divergenze riscontrabili fra i Vangeli, che nella stragrande maggioranza dei casi sono minime e insignificanti),<sup>12</sup> ma importanti nell'ambito della scienza teologica, il cui possesso – com'è noto – può essere per alcuni di ausilio alla fede, ma non è indispensabile, perché altrimenti, torno a ribadire, il cristianesimo sarebbe una religione per sapienti e per dotti (uno gnosticismo), e non venererebbe fra i suoi massimi santi il poverello che si proclamava «parvulus, simplex et imperitus sermone» (Bonaventura, *Legenda maior*, XII, 1). Lo stesso Ehrman, constatando che quasi nessuno legge la Bibbia nella lingua originale, né tanto meno ha consapevolezza dei problemi testuali e di traduzione che la Scrittura pone ad ogni pagina, scrive inoltre:

Quello che non soltanto voi, ma milioni di persone come voi leggono è la traduzione delle Sacre Scritture nella propria lingua. Come sanno questi milioni di persone che cosa è scritto nel Nuovo Testamento? Lo “sanno” perché degli studiosi, di cui ignorano nome, identità, origini, qualifiche, preferenze, teologie e opinioni personali, hanno riferito loro ciò che vi è contenuto. E se i traduttori avessero lavorato su un testo spurio? È già accaduto in passato. La versione inglese nota come la “Bibbia di re Giacomo” è piena di passi ricavati da un testo greco derivato in ultima analisi dall'edizione di Erasmo da Rotterdam, edizione basata su un unico manoscritto del XII secolo che è uno dei peggiori fra quelli oggi disponibili! Non sorprende che le moderne Bibbie inglesi si discostino spesso da quella di re Giacomo, né che alcuni cristiani, che si affidano all'infallibilità della Bibbia, preferiscano fingere che tale problema non sia mai esistito e credere che Dio abbia ispirato la versione divenuta la Bibbia di re Giacomo (invece del

<sup>11</sup> B.D. Ehrman, *Gesù non l'ha mai detto. Millecinquecento anni di errori e manipolazioni nella traduzione dei vangeli*, trad. it. Milano, Mondadori, 2007, pp. 239-240 (l'ed. originale, il cui titolo – assai più rispondente al contenuto del libro – è *Misquoting Jesus. The story behind who changed the Bible and why*, apparve nel 2005).

<sup>12</sup> Il discutibile libro di Ehrman ha suscitato un vivace dibattito: mi limito a ricordare i volumi di B. Burroughs, *Misquotes in Misquoting Jesus. Why you can still believe*, Nimble Books, 2006, e T.P. Jones, *Misquoting Truth: a guide to the fallacies oh Barth Ehrman's «Misquoting Jesus»*, Westmont (Ill.), IVP, 2007; e anche la recensione di Andrea Nicolotti disponibile sul sito web Christianity.it (immessa in rete il 19 settembre 2007).

testo greco originale). Un vecchio adagio anglosassone afferma perentorio: se la Bibbia di re Giacomo era buona per san Paolo, è buona anche per me!<sup>13</sup>

Il «vecchio adagio», citato dallo studioso con sarcasmo e disapprovazione, è in realtà sacrosanto per il credente. Che Bibbia leggevano Francesco d'Assisi e madre Teresa, Bernadette Soubirous e padre Kolbe? Il fatto di aver letto, senza competenze linguistiche, storiche e critico-testuali, una Bibbia forse filologicamente 'imperfetta' e magari imperfettamente tradotta, non ha impedito loro di diventare grandi cristiani, perché sta scritto che «et si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, [...] charitatem autem non habuero, nihil sum» (1Cor., 13, 2). E se quella Bibbia 'imperfetta' era buona per loro, perché non dovrebbe essere buona per me e per i milioni di credenti cui non è stato concesso il dono della scienza? Come l'ostia, senza la fede, resta un comunissimo pezzo di pane confezionato da mani umane (e, per il credente, conta soltanto ciò che essa diventa in virtù della fede), analogamente la Bibbia – anche se potesse essere riportata dai filologi alla sua incorrotta forma originaria – resterebbe muta e inutile senza la fede (anzi, sarebbe un libro peggiore e meno bello di tanti altri libri 'umani', allo stesso modo in cui il cristiano, se non crede alla resurrezione di Cristo, è il più miserabile di tutti gli uomini, e Cristo stesso – al di fuori della fede – può apparire tutt'al più come uno dei tanti 'saggi' della storia, per giunta molto meno colto e brillante di altri). I discepoli di Emmaus conoscevano le Scritture, chissà quante volte le avevano lette e meditate, e probabilmente – ragionando in termini filologici – disponevano di un testo sacro assai migliore e meno corrotto del nostro; ma fu necessario che Cristo apparisse loro perché gliene fosse finalmente svelato il senso, quel senso che le parole, da sole, non riuscivano evidentemente a trasmettere e a sprigionare, perché la loro fede era debole.

2. Quanto detto finora, però, non esaurisce la questione, e anzi costituisce soltanto metà del discorso, una metà che, da sola, può riuscire non solo insoddisfacente, ma anche fuorviante, trattandosi di un'argomentazione sostanzialmente 'difensiva', facente capo a quella svalutazione della scienza umana e 'profana' che ha sempre indispettito e insospettito i 'laici' illuministi: Canfora, a p. 76, definisce addirittura «truce» il passo paolino in cui si afferma che «stultam fecit Deus sapientiam huius mundi» (1Cor., 1, 20); e – per fare un solo esempio – si pensi alle accuse di ipocrisia

<sup>13</sup> Ehrman, *Gesù non l'ha mai detto*, cit., p. 241.

e di arretratezza culturale che sono state da più parti rivolte al Petrarca del *De ignorantia* e alla sua esaltazione della ‘ignoranza’ filosofico-scientifica come somma sapienza cristiana (con annessa proclamazione della superiorità dei ‘semplici’ – vecchiette, pescatori, contadini – su Aristotele e tutti i filosofi).<sup>14</sup> D'altronde, una volta che si acceda all'ottica di Ehrman e di Canfora, non contano la quantità e la qualità delle varianti nella Scrittura (né vale l'argomentazione di quanti, sia pur fondatamente, osservano come la situazione testuale del Nuovo Testamento non sia diversa da quella di molte opere antiche, senza, per questo, che i filologi classici ritengano ormai inattuabile la sostanza letteraria e storica dell'*Eneide* o degli *Annali* di Tacito), giacché la semplice presenza di varianti e interpolazioni in un testo che vuole dirsi ‘sacro’ e ‘divinamente ispirato’ – anche se «l'esegesi cattolica contemporanea non condivide l'idea dell'ispirazione verbale assoluta, né pretende che le Scritture siano pervenute a noi in una forma testuale divinamente assistita»<sup>15</sup> – è sufficiente a metterne in dubbio e a negarne la sacralità e la divina ispirazione (e dunque la Verità).

È necessario, dunque, andare oltre, per chiarire che, nell'ottica del credente, la presenza di varie lezioni e di incongruenze all'interno dei testi sacri non solo è *irrelevante* ai fini della fede (della fede, ribadisco, non della teologia, della filologia biblica e della storia sacra), ma anche e soprattutto è prova della grandezza e della verità universale di quei testi; è necessario, cioè, adottare la logica paradossale propria del cristianesimo, che suole rovesciare in connotazioni positive quanto per il mondo è disvalore, limite e negatività. E torno ancora al libro di Ehrman, dove si può leggere un passo di questo tenore:

<sup>14</sup> Cfr. ad es. G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi*, I, Milano-Napoli, Ricciardi, 1986, pp. 315 e 302: «in questa parte della sua cultura, [Petrarca] dimostrava lacune, incertezze, imprecisioni assai gravi, che certo sarebbe assurdo pretendere di spiegare soltanto con l'empito della sua polemica antiaristotelica e con l'esuberanza del suo cuore votato a Cristo»; «questo piccolo libro riflette insieme la crisi della filosofia e l'incapacità di superarla, nonché la tendenza ad occultare questa incapacità attraverso l'esaltazione dei valori “umani” e la deprecazione della superbia speculativa».

<sup>15</sup> Nicolotti, recensione cit. In effetti, dire che la Bibbia ‘contiene’ la Parola di Dio è cosa ben diversa dal porre la banale equazione (incautamente ritenuta vera da laicisti e fondamentalisti) per cui la Scrittura, nella sua materialità letterale, equivale alla parola di Dio; come scrive Bianchi, *La lettura spirituale della Bibbia*, cit., pp. 45-46, possiamo affermare che la Bibbia ‘porta’ la Parola di Dio, ne è il «testimone», ma non coincide con essa, giacché Cristo «non è contenuto solamente nella parola umana ed esaurito da essa, e anche i quattro vangeli, con parole umane differenti e da diverse prospettive, si avvicinano alla Parola eterna, ma non la esauriscono», giacché «non vi è immediatezza di coincidenza tra Parola e Scrittura, ma la Parola è infinitamente più grande di tutto ciò che è nella Scrittura».

Come compresi già alle superiori, anche se Dio avesse ispirato le parole originali [della Bibbia], noi non ne siamo in possesso. La dottrina dell'ispirazione, in un certo senso, era quindi estranea alla Bibbia così come ci è pervenuta, poiché le parole che, secondo quel che si dice, Dio aveva ispirato erano state modificate e talvolta smarrite. Inoltre, giunsi a ritenere che le mie precedenti opinioni sull'ispirazione non fossero solo irrilevanti, ma probabilmente sbagliate. Infatti, l'unico motivo (finii per pensare) per il quale Dio avrebbe ispirato la Bibbia sarebbe stato quello di fare avere al suo popolo le sue esatte parole; tuttavia, se proprio avesse voluto che ci giungessero tali e quali, le avrebbe senz'altro salvaguardate per miracolo, proprio come le aveva ispirate per miracolo in quel primo momento. Visto e considerato che non lo aveva fatto, mi pareva inevitabile dedurne che non si fosse preso il disturbo di ispirarle.<sup>16</sup>

Nella prospettiva della fede, l'argomentazione sillogistica di Ehrman deve essere rovesciata: è vero che, se si crede nell'incarnazione, nella nascita virginale e nella resurrezione di Cristo, nell'attraversamento del Mar Rosso, nella resurrezione di Lazzaro e in mille altri miracoli testimoniati dalla Scrittura, non si può non credere anche che, se Dio avesse voluto farci giungere le sue esatte parole, «le avrebbe senz'altro salvaguardate per miracolo, proprio come le aveva ispirate per miracolo in quel primo momento»; ma, poiché non lo ha fatto (e poteva, giacché niente è impossibile a Dio: *Lc.*, 1, 37), non se ne deve dedurre che non abbia compiuto neppure il miracolo di ispirare le Scritture, bensì, viceversa, che non abbia ritenuto né importante né necessario né opportuno salvaguardarle miracolosamente nella loro precisa letteralità (altrimenti lo avrebbe fatto). La possibile spiegazione, nell'ottica cristiana, è una sola: Dio ha evidentemente ritenuto che la verità e la forza della Sua parola non sarebbero state compromesse e anzi sarebbero state rafforzate dalle modalità 'umane' della sua trasmissione nel tempo e nello spazio. Le affermazioni di Ehrman ricordano quelle di quanti, come i docetisti e i monofisiti nei primi secoli dell'era cristiana, credevano impossibile e inammissibile che il figlio di Dio potesse aver assunto forma umana e aver dunque dovuto sopportare il dolore e la morte. Come Cristo, infatti, non ha considerato disdicevole assumere in tutto (fuorché nel peccato) la condizione umana, con tutta la sua precarietà e la sua fragilità (fino alla morte, e alla morte di croce), così Dio ha voluto che la sua parola (e la Parola è il *Verbum*, e il *Verbum* è Dio stesso) si facesse carne – ossia sillabe, suoni, scrittura, pagina, libro – e fosse sottoposta alle vicissitudini di tutte le parole umane, precari *flatus vocis* soggetti inevitabilmente a errori, manipolazioni, incomprensioni,

<sup>16</sup> Ehrman, *Gesù non l'ha mai detto*, cit., p. 243.

trasformazioni (accidentali e intenzionali).<sup>17</sup> È, questa, quella che Giovanni Crisostomo definiva la «condiscendenza» (*synkatábasis*) di Dio, di un Dio che non ha umilmente disdegnato di rivelarsi in parole umane, perché, allo stesso modo, non ha disdegnato di farsi uomo fra gli uomini:

Nella sacra Scrittura dunque, restando sempre intatta la verità e la santità di Dio, si manifesta l'ammirabile condiscendenza della eterna Sapienza, «affinché possiamo apprendere l'ineffabile benignità di Dio e a qual punto egli, sollecito e provvido nei riguardi della nostra natura, abbia adattato il suo parlare».<sup>18</sup>

Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo.<sup>19</sup>

Enzo Bianchi così commenta il passo:

La condiscendenza è l'atto misericordioso con cui Dio pone la sua dimora tra gli uomini: questo atto è rivelato sia dal farsi Scrittura che dal farsi carne della Parola di Dio. E la condiscendenza, che pure ha portato la Parola di Dio a rendersi presente in testi scritti sottomessi alle alee e ai rischi della redazione e della trasmissione di un testo e che ha presieduto all'incarnazione del Verbo fino alla morte e alla morte di croce, non ha pregiudicato la verità e la santità di Dio,<sup>20</sup>

e cita opportunamente, di ricalzo, l'inizio dell'esposizione agostiniana del salmo CIII:

Ricordatevi che è la medesima parola di Dio che si diffonde in tutte le Scritture, un medesimo Verbo risuona sulla bocca di tutti gli scrittori sacri, Lui, che essendo in principio presso Dio, non ha lì bisogno di sillabe, perché non

<sup>17</sup> Sull'analogia fra l'incarnazione di Cristo e la manifestazione del *Verbum* nelle parole umane della Scrittura insiste soprattutto Origene (cfr. Bianchi, *La lettura spirituale della Bibbia*, cit., pp. 47-52, con citazioni anche da Ambrogio, Agostino e Massimo il Confessore).

<sup>18</sup> Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Gen.*, XVII, 1 (in *Patrologia Graeca*, LIII, 134). Il Padre greco, proprio in considerazione del fatto che Dio si è voluto esprimere attraverso umili e imperfette parole umane, esorta a non fermarsi sulla superficie della lettera («neque in verbis ipsis haereamus»), perché così facendo si rischia non solo di non cogliere la profondità della Scrittura, ma anche di attribuire ad essa vere e proprie assurdità.

<sup>19</sup> *Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione «Dei Verbum»* (emanata dal Concilio Vaticano II il 18 novembre 1965 e consultabile sul sito [www.vatican.va/archive/hist\\_councils](http://www.vatican.va/archive/hist_councils)), III, 13. Analogamente nel documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*: «Per parlare agli uomini e alle donne, fin dal tempo dell'Antico Testamento, Dio ha sfruttato tutte le possibilità del linguaggio umano, ma nello stesso tempo ha dovuto sottomettere la sua Parola a tutti i condizionamenti di questo linguaggio».

<sup>20</sup> Bianchi, *La lettura spirituale della Bibbia*, cit., pp. 48-49.

è sottomesso al tempo; e non dobbiamo meravigliarci che a causa della nostra debolezza si abbassi fino alla frammentarietà dei nostri suoni umani, poiché Egli si abbassò fino ad assumere la debolezza del nostro corpo.<sup>21</sup>

Chi sostiene che, se la Bibbia fosse stata davvero ispirata da Dio, il suo testo non si sarebbe alterato nel tempo e non avrebbe prodotto diverse e contrastanti interpretazioni, ragiona come chi afferma che, se Dio (il Dio cristiano) esistesse davvero, non permetterebbe la morte dei bambini, le guerre, le ingiustizie sociali, la fame nel mondo e la sofferenza dei giusti; ragiona come ragionavano gli Ebrei, persuasi che il vero Messia non potesse essere il figlio di un povero falegname, ma sarebbe stato il monarca del mondo, colui che avrebbe cacciato gli oppressori del loro popolo e instaurato un regno di pace, ricostruendo il tempio a Gerusalemme; ragiona come ragionavano sul Golgota i sommi sacerdoti, convinti che, se Cristo fosse stato veramente il figlio di Dio, sarebbe sceso dalla croce e – lui che aveva salvato gli altri – avrebbe salvato anche se stesso (*Mc.*, 15, 31-32; e la risposta più vera a quei sacerdoti l'ha data il grande poeta cristiano Giovanni Pascoli nell'*Inno secolare a Mazzini*, V, 38-39: «Diceva il volgo: – Se sei Dio, discendi! – / – È Dio – dicesti – perché v'è salito! –»). In effetti, «come non si perviene a Dio né alla divinità del Cristo se si astraie dalla sua umanità, ma solo attraverso di essa, così avviene anche per la Scrittura». <sup>22</sup> Scandalo supremo, per il mondo, la croce; e scandalo non minore da sempre la Bibbia per i dotti, ai quali risulta inaccettabile l'idea che Dio possa aver parlato attraverso un libro umile (chi non ricorda come al giovane Agostino le Scritture fossero apparse incapaci, per la loro rozzezza, di reggere il confronto con la dignità della prosa ciceroniana, e come al giovane Petrarca la voce del divino salmista sembrasse rauca a paragone di quella melodiosa di Omero e Virgilio?)<sup>23</sup> ed umanamente imperfetto, disseminato di

<sup>21</sup> *Patrologia Latina*, XXXVII, 1378 (ho modificato la traduzione fornita da Bianchi a p. 50).

<sup>22</sup> Bianchi, *La lettura spirituale della Bibbia*, cit., p. 40.

<sup>23</sup> Ancora oggi, lo stesso Canfora (*Libro e libertà*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 73-74) trova «inquietante» il fatto che per secoli l'alfabetizzazione elementare delle masse cristiane sia avvenuta non attraverso le raffinate pagine dei poeti e dei filosofi, ma grazie a un libro umile e rozzo come la Bibbia, con modalità che a suo avviso contengono «un elemento di "barbarie"» e che sono «molto al di sotto del livello intellettuale degli eliopoliti soavissimi e dolcemente filosofici presenti nell'Utopia di Iambulo». Sembra di essere tornati alla tarda antichità, quando i «pagani colti [...] si facevano beffe del cattivo greco e del basso realismo dei libri cristiani», come scrive Erich Auerbach in un aureo saggio (*Sacrae Scripturae sermo humilis*», del 1941, ora in Id., *Studi su Dante*,

contraddizioni, esposto impietosamente nei secoli agli accidenti della storia, passato non senza danno e dolore attraverso mille mani, mille lingue, mille vicissitudini testuali ed esegetiche: un libro che ha – in confronto ai curatissimi e raffinatissimi libri della superba sapienza profana – lo stesso aspetto dimesso e sofferente di Cristo crocifisso. Saggiamente Erasmo, umanista cristiano, evocò per la Bibbia (come anche per i profeti, per Cristo, per i Suoi discepoli, per i sacramenti e per ogni aspetto della autentica religione cristiana) l'immagine platonica, già cara a Giovanni Pico della Mirandola, dei «Sileni di Alcibiade», quelle «figurine a intaglio, eseguite in modo da poter essere aperte e spiegate», le quali «quando erano chiuse riproducevano l'immagine, comicamente deforme, di un sonatore di flauto, ma aprendosi rivelavano d'un tratto un'immagine divina»: espressione – prosegue lo stesso Erasmo – che può «essere applicata a una cosa che dall'aspetto e, come si dice, dalla cortecia, appaia dozzinale e ridicola, mentre risulta ammirabile a osservarla più addentro e dappresso, ovvero a una persona che dalla veste e dalla faccia dia ben poco a vedere della ricchezza che racchiude nell'animo»:

Anche il testo sacro ha i suoi Sileni. Se ti fermi alla superficie, la storia ogni tanto ti si volgerà al comico; ma se penetri il significato profondo, ti inchinerai davanti alla sapienza divina. Facciamo qualche esempio, limitandoci al Vecchio Testamento. Tu senti parlare di un Adamo plasmato d'argilla, di una sposina toltagli inavvertitamente dal fianco durante il sonno, di un serpente che insidia, e, con una mela, adesca la donnicciola, di Dio «che passeggiava all'aura del dì», di una spada fiammeggiante messa a guardia della porta, per impedire agli esuli di rientrare valendosi del «diritto di ritorno»: dico, se ti attieni al senso storico, non ti sembra di avere a che fare con una leggenda uscita dalla bottega d'Omero? Tu leggi l'incesto di Lot, leggi da cima a fondo la storia di Sansone – che san Girolamo definisce, valutandola dalla superficie, una favola –, leggi l'adulterio di David e la fanciulla messa a dormire in braccio al vecchio raggelato, leggi il matrimonio di Osea con la meretrice: dico, un occhio un po' pudibondo non si distoglierà con disgusto da questo racconto indecente? Tutto ciò, però, non è che l'involucro: dentro l'involucro invece, eterno Iddio, quale luminosa sapienza si nasconde! Prendiamo le parabole del Vangelo: a fermarsi al guscio, chi non le giudicherà divagazioni di un ignorante? Ma rompi la noce: allora sì che ne coglierai la saggezza arcana, davvero divina, e scoprirai la stretta affinità che le lega a Cristo.<sup>24</sup>

Milano, Feltrinelli, 1999<sup>14</sup>, pp. 167-175) cui rimando senz'altro per una lucida e storicamente rigorosa disamina della questione.

<sup>24</sup> È un passo del celeberrimo 'adagio' *I Sileni di Alcibiade* (dove sono tratte anche le citazioni precedenti), citato secondo la traduzione di Silvana Seidel Menchi (Erasmo da Rotterdam, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 75-77).

3. Ma neppure questo è tutto. È vero che, se l'Uno è il bene (la perfezione) e il molteplice è il male (l'imperfezione), ne consegue che la *diffrazione* (testuale ed esegetica) cui i testi sacri sono andati incontro nella storia è indubbiamente un male, poiché rende più difficile la comprensione esatta della parola divina, favorisce la divisione fra i cristiani, offre armi e argomenti ai nemici della fede, a quel *diabolus* che etimologicamente è proprio 'colui che divide e che crea discordia' (greco *diaballo*), segno di separazione da Dio, ma anche tra gli uomini.<sup>25</sup> Ma Dio ha consentito e consente il male, perché anch'esso può divenire strumento di bene: gli uomini sbagliano (in buona o in mala fede), ma anche i loro sbagli rientrano nell'economia della salvezza. Per questo sono esistite e esistono le eresie, per questo i testi sacri e le loro traduzioni presentano errori, discrepanze, interpolazioni, aporie. Anche quelle eresie, anche quegli errori possono infatti condurre a Dio e alla fede, perché possono aguzzare l'ingegno di chi è chiamato a esaminarli e a confutarli, e perché possono permettere di riconoscere i veri credenti e dar modo a questi di manifestarsi e rafforzare la propria fede.

«Oportet et haereses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis» («è necessario che ci siano delle divisioni in mezzo a voi, affinché si possa conoscere quali di voi sono di provata virtù»), scrive Paolo (1Cor., 11, 19). Parole così commentate da Tommaso (*Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*):

È necessario sapere che si dice "opportuno" ciò da cui deriva una qualche utilità, o di per sé o per accidente: di per sé quando da ciò che si fa con buona intenzione deriva un qualche bene, per accidente quando da ciò che si fa con cattiva intenzione da parte di chi agisce deriva un qualche bene in chi subisce, come dalla persecuzione dei tiranni è derivato il bene della sopportazione nei martiri. È dunque necessario che le cose buone accadano, cioè è utile che accadano affinché se ne ricavi di per sé un vantaggio; ma poiché Dio, come dice Agostino, è tanto buono che non consentirebbe il verificarsi di alcun male se non ne ricavasse qualche bene, così per accidente possiamo dire che sia opportuno il verificarsi dei mali, non perché di per sé non siano mali e perché coloro che operano il male non peccano, ma in quanto ne consegna qualche utilità in quelli che o pazientemente sopportano questo male, o grazie ad esso si rafforzano nell'amore di Dio. E in tal senso l'apostolo dice che è *necessario*, ossia utile, *che ci siano le eresie*, non secondo l'intenzione degli eretici, ma secondo quella di Dio, e ciò in relazione a una duplice utilità. La prima è che i santi dottori in

<sup>25</sup> Cfr. G. Tulone, «*Diabolus cadens*. Nella bolgia dei baratteri (Inf. XXI-XXII)», *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XLIII (2007), pp. 3-30: 3-4, con la relativa bibliografia.

conseguenza di ciò si adoperano maggiormente nel chiarire la verità della fede, e i loro ingegni si affinano (*Prov.*, 27, 17: “il ferro aguzza il ferro”), e perciò dopo le eresie si constata che i santi trattano più cautamente delle questioni inerenti la fede, come Agostino riguardo alla grazia dopo i Pelagiani e papa Leone riguardo all’incarnazione dopo Nestorio e Eutiche. La seconda utilità è che grazie a questo si manifestò la costanza della fede in quanti perseverarono contro le eresie, e questa è la ragione che adduce l’apostolo quando aggiunge: «affinché si possa conoscere (cioè sia manifesto anche agli uomini) quali di voi (cioè tra voi) sono di provata virtù (da parte di Dio): *Sap.*, 3, 6: “come l’oro nel crogiuolo”; *2Petr.*, 2, 1: “ci saranno in mezzo a voi ecc.”.

Tutti hanno letto il *Decameron*, e ricordano le prime due celeberrime novelle della prima giornata, quelle di ser Ciappelletto e di Abraam giudeo. Se i moderni italianisti, invece di inseguire antistoriche interpretazioni ‘laiche’ del capolavoro boccacciano, ricordassero il brano appena riportato di Tommaso, non avrebbero dubbi nel comprenderne l’autentico significato. Ciappelletto è il peggiore uomo che sia mai nato, e a coronamento di una vita di nequizie si produce in una falsa confessione che inganna il sacerdote e induce quest’ultimo a diffondere stoltamente fra il popolo la sua fama di santità. Ciappelletto è un santo fasullo, che si è preso gioco di Dio, di un suo ministro e degli ingenui fedeli: nondimeno, la sua *falsa* santità ha prodotto, nel miscredente popolo di Borgogna, un’ondata di *vera* devozione religiosa, e coloro che hanno pregato questo falso santo affinché intercedesse per loro presso Dio sono stati da Dio esauditi. Perché? Come è possibile? Lo spiega eloquentemente Boccaccio nella premessa e nella conclusione della novella:

Manifesta cosa è che, sì come le cose temporali tutte sono transitorie e mortali, così in sé e fuor di sé esser piene di noia, d’angoscia e di fatica e a infiniti pericoli soggiacere; alle quali senza niuno fallo né potremmo noi, che viviamo mescolati in esse e che siamo parte d’esse, durare né ripararci, se spezial grazia di Dio forza e avvedimento non ci prestasse. La quale a noi e in noi non è da credere che per alcuno nostro merito discenda, ma dalla sua propria benignità mossa e da’ prieghi di coloro impetrata che, sì come noi siamo, furon mortali, e bene i suoi piaceri mentre furono in vita seguendo, ora con Lui eterni son divenuti e beati; alli quali noi medesimi, sì come a procuratori informati per esperienza della nostra fragilità, forse non audaci di porgere i prieghi nostri nel cospetto di tanto giudice, delle cose le quali a noi reputiamo oportune gli porgiamo. E ancor più in Lui, verso noi di pietosa liberalità pieno, discerniamo, che, non potendo l’acume dell’occhio mortale nel segreto della divina mente trapassare in alcun modo, avvien forse tal volta che, da opinione ingannati, tale dinanzi alla sua maestà facciamo procuratore che da quella con eterno essi-

lio è iscacciato: e nondimeno Esso, al quale niuna cosa è occulta, più alla purità del pregator riguardando che alla sua ignoranza o allo esilio del pregato, così come se quegli fosse nel suo cospetto beato, esaudisce coloro che 'l priegano. Il che manifestamente potrà apparire nella novella la quale di raccontare intendo: manifestamente dico, non il giudizio di Dio, ma quel degli uomini seguendo.

[...] grandissima si può la benignità di Dio cognoscere verso noi, la quale non al nostro errore, ma alla purità della fe' riguardando, così facendo noi nostro mezzano un suo nemico, amico credendolo, ci esaudisce, come se a uno veramente santo per mezzano della sua grazia ricorressimo.

Non diversamente nella novella seguente, dove Abraam, incalzato dall'amico Giannotto affinché, lasciando «gli errori della fede giudaica», si converta al cristianesimo, alla fine decide di recarsi a Roma per osservare i modi e i costumi del papa e dei cardinali: Giannotto si dispera (persuaso che, vedendo «la vita scellerata e lorda de' cherici», Abraam rifiuterà di convertirsi, e anzi, se fosse cristiano, si farebbe giudeo), ma l'esito della vicenda è sorprendente, giacché proprio dalla malvagità dei ministri della Chiesa Abraam ricava l'argomento decisivo che lo convince della superiorità delle religione cristiana (il papa e i cardinali sembrano, con la loro vita dissoluta, far di tutto perché il cristianesimo vada in rovina; e se invece esso sopravvive e anzi prospera, ciò non può dipendere che dalla presenza viva dello Spirito Santo, il quale effettivamente sostiene questa religione, così dimostrandola vera e santa più delle altre). La sincerità e la verità della fede non sono in alcun modo compromesse dal fatto di aver accesso a un testo 'sbagliato' della Bibbia, così come non furono compromesse, per i Borgognoni della novella, dal fatto di aver scelto come intermediario presso Dio un santo fasullo, macchiato di tutti i più turpi peccati; e la vita cattiva dei ministri di Dio è divenuta strumento di conversione per un infedele, così come anche leggendo una Bibbia 'sbagliata' si può diventare cristiani. *Deus escreve direito por linhas tortas.*

*Ex malo bonum:* così è per Dio nella storia, così nella vita di ogni uomo, così anche nella trasmissione e nell'interpretazione della Sua parola. La dolorosa molteplicità, cui accennavo poc' anzi, può anch'essa rovesciarsi in bene: essa, d'altronde, è la condizione naturale del mondo sublunare, come Dio stesso decretò quando ingiunse agli animali e agli uomini di crescere e moltiplicarsi. Molteplicità è relatività (non *relativismo*), e la relatività è la dimensione naturale dell'uomo sulla terra; relatività che significa sì impossibilità di arrivare alla conoscenza perfetta del Vero (possibile, per chi crede, solo dopo la morte, quando l'uomo

vedrà *facie ad faciem* ciò che in vita può solo approssimativamente scorgere *per speculum in aenigmate*), ma che significa anche opportunità di praticare e confrontare – senza preclusioni – infinite strade per incamminarsi sulla strada di quel Vero. Soltanto ‘sporcandosi le mani’ – mi si perdoni la rozza metafora – con la umana *molteplicità*, la Parola avrebbe potuto penetrare nella storia e fruttificare per millenni in ogni parte del mondo. Ciò che in un’ottica strettamente filologica appare un grave e irrimediabile danno (ossia l’allontanamento dalla purezza e dalla autenticità della formulazione testuale originaria), è in realtà la condizione necessaria, il ‘grimaldello’ indispensabile affinché la Parola possa radicarsi sulla terra, in ogni luogo e in ogni tempo, duttilmente adattandosi alle diverse condizioni storico-culturali e geografiche:

Allo sforzo di attualizzazione, che consente alla Bibbia di conservare la sua fecondità anche attraverso i mutamenti dei tempi corrisponde, per la diversità dei luoghi, lo sforzo di inculturazione, che assicura il radicamento del messaggio biblico nei terreni più diversi. Questa diversità non è del resto mai totale. Ogni autentica cultura, infatti, è portatrice, a suo modo, di valori universali fondati da Dio. Il fondamento teologico dell’inculturazione è la convinzione che la Parola di Dio trascende le culture nelle quali è stata espressa e ha la capacità di propagarsi nelle altre culture, in modo da raggiungere tutte le persone umane nel contesto culturale in cui vivono. Questa convinzione deriva dalla Bibbia stessa, che, fin dal libro della Genesi, assume un orientamento universale (*Gen.*, 1, 27-28), lo mantiene poi nella benedizione promessa a tutti i popoli grazie ad Abramo e alla sua discendenza (*Gen.*, 12, 3; *Gv.*, 18, 18) e lo conferma definitivamente estendendo a “tutte le nazioni” l’evangelizzazione cristiana (*Mt.*, 28, 18-20; *Rom.*, 4, 16-17; *Ef.*, 3, 6). La prima tappa dell’inculturazione consiste nel tradurre in un’altra lingua la Scrittura ispirata. Questa tappa ha avuto inizio fin dai tempi dell’Antico Testamento, quando il testo ebraico della Bibbia fu tradotto oralmente in aramaico e, più tardi, per iscritto in greco. Una traduzione infatti è sempre qualcosa di più di una semplice trascrizione del testo originale. Il passaggio da una lingua a un’altra comporta necessariamente un cambiamento di contesto culturale: i concetti non sono identici e la portata dei simboli è differente, perché mettono in rapporto con altre tradizioni di pensiero e altri modi di vivere. Il Nuovo Testamento, scritto in greco, è segnato tutto quanto da un dinamismo di inculturazione, perché traspone nella cultura giudaico-ellenistica il messaggio palestinese di Gesù, manifestando con ciò una chiara volontà di superare i limiti di un ambiente culturale unico.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Cito ancora dal documento su *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa*.

Nel *De civitate Dei*, Agostino rileva una discordanza nel libro di *Giona*, dove il profeta, secondo il testo della traduzione greca dei Settanta, annuncia agli abitanti di Ninive che la loro città sarà distrutta da Dio dopo *tre* giorni, mentre nel testo ebraico si parlava di *quaranta* giorni (lezione poi recuperata da Gerolamo nella *Vulgata* latina). Errore? Può darsi; ma se, come ritiene Agostino (XVIII, 44), gli autori della traduzione dei Settanta sono stati ispirati da Dio al pari degli scrittori sacri, siamo di fronte a un *felix error* o piuttosto a una discordanza voluta da Dio stesso, per il motivo spiegato dal vescovo di Ippona:

Come posso sapere ciò che il profeta Giona ha detto ai Niniviti: *Ancora tre giorni e Ninive sarà distrutta*, ovvero: *Ancora quaranta giorni*? È facile capire che non era possibile dire l'uno e l'altro dal Profeta, mandato ad atterrire la città con la minaccia dell'imminente sterminio. Se alla città la rovina fosse giunta al terzo giorno, non era al quarantesimo, se al quarantesimo, non al terzo. Se si chiede a me quale delle due scadenze avesse comminato, penso che sia preferibile il testo ebraico: *Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta*. I Settanta, che tradussero molto tempo dopo, hanno potuto dare l'altra versione, che tuttavia si addiceva al fatto, si adattava a un medesimo concetto, sebbene con diverso significato, e avvisava il lettore, senza sprezzo per entrambe le autorità, di volgersi dalla narrazione storica alla ricerca delle verità, per simboleggiare le quali la storia è stata scritta. Quei fatti sono certamente avvenuti nella città di Ninive, ma hanno simboleggiato qualcosa che va al di là del limite di quella città, come è avvenuto che il profeta stesso fu per tre giorni nel ventre di una balena, ma simboleggiò che per tre giorni sarebbe rimasto nell'oltretomba colui che è il Signore di tutti i Profeti. Si può ammettere che nella città di Ninive è stata giustamente allegorizzata la Chiesa dei popoli, abbattuta mediante il pentimento, affinché non fosse più quel che era stata. Poiché, dunque, questo fatto si è verificato per la mediazione del Cristo nella Chiesa dei popoli, di cui Ninive era un'allegoria, il Cristo stesso è simboleggiato tanto nei quaranta come nei tre giorni: nei quaranta, perché li trascorse dopo la risurrezione con i discepoli, prima di salire al cielo, nei tre giorni perché è risorto al terzo giorno. È come se i Settanta, traduttori e profeti a un tempo, abbiano scosso dal sonno il lettore, desideroso di nient'altro che di rimanere attaccato alla descrizione degli avvenimenti, stimolandolo ad approfondire la sublimità della profezia, e gli abbiano in qualche modo suggerito: "Nei quaranta giorni cerca di scoprire quello stesso significato in cui potrai ravvisare anche i tre giorni; troverai i primi nell'ascensione, gli altri nella sua resurrezione". Perciò con l'uno e l'altro numero si poteva molto convenientemente ottenere un simbolo, uno nel profeta Giona, l'altro nella profezia dei Settanta; tuttavia in essi ha parlato l'unico e medesimo Spirito. Evito di dilungarmi per non esaminare a lungo i casi in cui i Settanta sembrano dissentire dalla verità del testo ebraico, mentre bene interpretati sono concordi. Perciò anche per seguire, nel mio limite, l'esempio degli Apostoli, perché anche

essi hanno allegato testimonianze profetiche da ambedue, cioè dal testo ebraico e dai Settanta, ho pensato di valermi dell'una e dell'altra autorità, perché l'una e l'altra sono la sola medesima autorità divina.

Se consideriamo la Scrittura un libro come tutti gli altri, e ragioniamo dunque in termini filologici, solo una delle due lezioni (*tre giorni* o *quaranta giorni*) è accettabile, ossia, necessariamente, quella del testo originale ebraico (*quaranta*), rispetto alla quale l'altra (*tre*) non può configurarsi che come un errore di tradizione o di traduzione (e i filologi sanno bene quanto facilmente, nei testi, si producano errori in presenza di cifre). Ma se si crede, come Agostino, che la Bibbia non sia un libro come gli altri, perché in essa parla Dio, le cose cambiano radicalmente: siamo davanti a una variante alternativa d'Autore (e l'Autore è Dio, il quale, ispirando i Settanta, ha suggerito loro una diversa lezione, non meno legittima e accettabile della prima, consegnata all'originale ebraico), oppure – se non vogliamo pensare, come fa Agostino, all'ispirazione divina della traduzione greca – a un errore che però l'Autore ha permesso e tollerato (un *felix error*, appunto) poiché anche in esso era contenuta una verità, non meno vera di quella contenuta nella prima lezione. E come possono coesistere due o più verità (letterali e interpretative)? Lo spiega doviziosamente, a proposito dell'esegesi biblica, il medesimo Agostino nelle *Confessiones*:

Se io li [*scil.* la Legge e i profeti] riconosco fervorosamente, Dio mio, *lume dei miei occhi* nell'oscurità, può forse nuocermi che, potendosi dare di queste parole certamente vere interpretazioni diverse, può forse nuocermi, ripeto, che la mia opinione diverga dall'opinione di altri sull'opinione dello scrittore? Chiunque di noi legge, si sforza certamente di penetrare e comprendere l'intenzione dell'autore che legge, e quando lo crede veritiero, non osa pensare che disse cosa da noi conosciuta o ritenuta falsa. Mentre, dunque, ciascuno si sforza d'intendere le Sacre Scritture secondo le intenzioni del loro scrittore, che male è, se vi scopre un'intenzione che tu, luce di tutte le menti veritiere, mostri per vera, sebbene non fu l'intenzione dell'autore? Eppure fu anch'egli nel vero, pur avendo un'intenzione diversa da questa. (XII, 18)

Così, quando uno dice [*scil.* nell'interpretare le parole della *Genesi*]: “La sua idea fu la mia”, e un altro: “No, bensì la mia”; io rispondo con spirito, credo, più religioso: “Perché non piuttosto ambedue, se ambedue sono vere? E se altri scorgesse nelle stesse parole una terza, una quarta, e ogni altra verità, perché non dovremmo credere che quegli [*scil.* Mosè] le vide tutte, se l'unico Dio se ne servi per adeguare gli scritti sacri a molte intelligenze, che vi dovevano vedere sensi diversi e veri?”. Io, lo dichiaro intrepidamente dal fondo del mio cuore, se giungessi

al vertice dell'autorità e dovessi scrivere qualcosa, vorrei senza dubbio scrivere in modo che nelle mie parole echeggiassero tutte le verità che ognuno potesse cogliere in quella materia, anziché collocarvi con discreta chiarezza un solo pensiero a esclusione di tutti gli altri, che pure non mi urtassero con la loro falsità. Non voglio quindi essere così temerario, Dio mio, da credere che un tale uomo non abbia meritato da te questo privilegio. Egli vide certamente in queste parole e pensò, all'atto di scriverle, tutte le verità che potemmo trovarvi, ed anche le altre, che noi non potemmo, o non potemmo ancora, ma si può trovarvi. (XII, 31)<sup>27</sup>

E questa molteplicità di interpretazioni della Scrittura (tutte parimenti vere, anche se talora in apparenza contraddittorie fra loro) è esplicitamente fatta discendere dal comando impartito da Dio alle sue creature all'inizio del mondo:

Perciò, secondo il nostro convincimento, tu, Signore, dicesti all'una e all'altra delle due razze: "Crescete e moltiplicatevi". Con questa benedizione, a mio avviso, ci hai concessa la facoltà e la potestà di esprimere in molti modi un unico concetto che abbiamo acquisito, e di concepire in molti modi un'unica espressione oscura che abbiamo letto. (XIII, 24)

Sulla base di queste riflessioni, come è noto, il Medioevo svilupperà una fiorentissima teoria e prassi dell'interpretazione allegorica applicata alla Scrittura (e talora anche, di riflesso, ai testi profani, soprattutto della poesia e della filosofia classica), ammettendo «la possibilità di atti esegetici nei confronti del testo biblico in apparente contraddizione l'uno con l'altro, ma ugualmente "veri" perché generati dall'accoglimento di quella

<sup>27</sup> Tra i moltissimi altri, si può citare anche il Bernardo da Chiaravalle dei *Sermones in Cantica Canticatorum* (LI, 4), dove il grande esegeta, dopo aver proposto una sua spiegazione di *Cant.*, 2, 5, aggiunge: «So bene che nel libro *De dilectione Dei* ho interpretato questo luogo con maggiore indugio assegnandogli un significato diverso: se migliore o peggiore, veda per sé il lettore, ammesso che qualcuno voglia prenderli in considerazione tutti e due; certa è una cosa, che nessuno, essendo savio, vorrà accusarmi di avere interpretato in due diverse maniere, purché in ambedue la Verità stia dalla mia parte; e la carità, cui le Scritture necessariamente servono, tanto più potrà edificarci, quanto più numerosi saranno i sensi rispondenti al vero che essa ne estrarrà per il suo bisogno. D'altronde, come mai nei significati delle Scritture potrebbe dispiacerci quello che noi sperimentiamo continuamente usando le cose? A quanti usi, per fare un esempio, noi adoperiamo per il nostro corpo l'acqua, che tuttavia resta sempre la stessa? Non diversamente, un qualunque testo divino non verrà meno, restando lo stesso, al suo ufficio, se produrrà diversi significati, impiegabili ai diversi bisogni e alle diverse esigenze della nostra anima».

verità prima per cui ogni vero è tale». L'inesauribile ricchezza del Verbo produce una «*diversitas sententiarum verarum*» (l'espressione è sempre agostiniana) che «scaturisce dal carattere particolare di una parola che, in quanto segno, non ha alcun valore autonomo, ma l'assume in rapporto a una verità che gode, per dire così, del miracoloso privilegio d'essere conosciuta *prima* di qualsiasi parola umana che s'avventuri a dirla». <sup>28</sup> In tale prospettiva, non solo non devono essere rifiutate le interpretazioni che non si possono dimostrare corrispondenti alle intenzioni dell'autore, perché nessun autore biblico – per quanto ispirato – poteva avere piena consapevolezza dell'enorme pluralità di significati implicite nelle parole che lo Spirito gli dettava<sup>29</sup> (e, inoltre, tali intenzioni sono comunque ormai per noi irrecuperabili e anche in buona misura scarsamente rilevanti); ma – ricordiamo ancora ser Ciappelletto – neppure devono essere condannate le interpretazioni rozze o sbagliate, giacché anch'esse possono formare e corroborare la fede semplice (ma giusta) di chi le formula:

Come una sorgente nella sua piccola spiaggia è più ricca e si estende con i molti rivi che alimenta in spazi più ampi di qualunque fra i rivi che, nati dalla medesima sorgente, in molte piagge si diffondono; così la narrazione del tuo dispensatore [*scil.* Mosè], cui avrebbero attinto molti futuri predicatori, riversa con esigua vena di parole fiumi di limpida verità. Di là ognuno, per quanto può in questo campo, deriva una sua propria e diversa verità, che poi estende in più lunghi meandri di parole. Infatti leggendo o udendo il passo in discussione [*scil.* quello iniziale della *Genesi*] alcuni pensano a Dio come a un uomo o a una potenza dotata di mole immensa, che con una decisione in qualche modo

<sup>28</sup> Si tratta del concetto di *precomprensione*, da intendere però in senso non solo teologico (così come è chiarito nel documento su *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*: «Quando affrontano i testi biblici, gli esegeti hanno necessariamente una precomprensione. Nel caso dell'esegesi cattolica, si tratta di una precomprensione basata su certezze di fede: la Bibbia è un testo ispirato da Dio e affidato alla Chiesa per suscitare la fede e guidare la vita cristiana. Queste certezze di fede non arrivano agli esegeti allo stato bruto, ma dopo essere state elaborate nella comunità ecclesiale dalla riflessione teologica. Gli esegeti sono quindi orientati nella loro ricerca dalla riflessione dei teologi dogmatici sull'ispirazione della Scrittura e sulla funzione di questa nella vita ecclesiale»), ma anche *psicologico* (in riferimento, cioè, alla presenza originaria e innata di Dio *in interiore homine*). La citazione riportata a testo è desunta, come la precedente, da E. Fenzi, «L'ermeneutica petrarchesca tra libertà e verità», in Id., *Saggi petrarcheschi*, Fiesole, Cadmo, 2003, pp. 553-587: 558 e 560 (in questo stesso saggio, nelle note alle pp. 559-567, anche una ricca bibliografia sull'argomento).

<sup>29</sup> Così afferma, ad esempio, Abelardo nella *Theologia «Scholarium»*, I, 180 (cit. *ivi*, p. 563).

nuova e repentina produsse fuori di sé e quasi in luoghi distanti il cielo e la terra, due grandi corpi, sopra e sotto, ove sono contenute tutte le cose. Quando sentono: “Disse Dio: ‘Sia fatto ciò’, e fu fatto ciò”, pensano a parole che ebbero un inizio e una fine, risuonanti nel tempo e passeggiere, tali che subito dopo il loro passaggio esistette l’oggetto di cui avevano comandato l’esistenza. Anche ogni altro loro concetto si sviluppa allo stesso modo dalle relazioni abituali con la carne. Costoro sono ancora bambini sensitivi. Mentre la loro gracilità si fa portare da questo stile umilissimo come da un seno materno, cresce sana la loro fede, per cui credono fermamente e per certo che Dio è il creatore di tutta la meravigliosa varietà degli esseri su cui si posano attorno i loro sensi. (Agostino, *Confessiones*, XII, 27)

Su queste basi, Gregorio può affermare che «divina eloquia cum legente crescunt» (e quello stesso Spirito che ha ispirato l’autore sacro ispira il lettore di quel medesimo testo perché vi sappia riconoscere la parola di Dio), giacché non può essere se non infinita l’interpretazione di un testo infinito, «perennemente mobile e vivo nel suo rapporto con ogni singolo lettore»;<sup>30</sup> ne consegue che la tradizione esegetica – nella quale è in opera lo Spirito Santo – è parte integrante della Verità della Scrittura, cosicché «l’insieme degli scritti dell’Antico e del Nuovo Testamento si presenta come il prodotto di un lungo processo di reinterpretazione degli eventi fondatori, in stretto legame con la vita delle comunità dei credenti» (*L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa*). Infatti,

questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l’assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro, sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio. Le asserzioni dei santi Padri attestano la vivificante presenza di questa Tradizione, le cui ricchezze sono trasfuse nella pratica e nella vita della Chiesa che crede e che prega. È questa Tradizione che fa conoscere alla Chiesa l’intero canone dei libri sacri e nella Chiesa fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse sacre Scritture. [...] Così Dio, il quale ha parlato in passato, non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce

<sup>30</sup> Fenzi, «L’ermeneutica petrarchesca tra libertà e verità», cit., p. 567 (dove si trova anche la citazione da Gregorio, *Hom. in Ezech.*, I, 7, 8, in merito alla quale cfr. P.C. Bori, «Attualità di un detto antico? “La sacra Scrittura cresce con chi la legge”», *Intersezioni*, VI [1986], pp. 15-49).

dell'Evangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza. (*Dei Verbum*)

Ora, un processo di questo tipo caratterizza non solo l'esegesi, ma anche la lettera (il testo materiale) della Scrittura, che Dio non ha voluto fissare una volta per tutte, allo scopo di farlo *vivere* nella storia, nell'uomo e con l'uomo, sottoponendolo a quella stessa mobile molteplicità che – da Lui stesso designata all'origine del mondo come peculiare degli essere viventi – caratterizza e fa *vivere* la sua interpretazione. Siamo, di nuovo, agli antipodi del metodo e della mentalità filologica: testo ed esegesi dei libri sacri non sono *ne varietur*, e in ciò sta la loro grandezza (ossia la loro perenne vitalità, la loro capacità di parlare a ogni uomo in ogni momento e in ogni luogo), non il loro limite, come accade – nell'ottica della filologia – per i libri esclusivamente *umani*. Può essere utile, a questo riguardo, citare le parole di un noto filologo neo-testamentario, David Parker:

È stato generalmente supposto da alcuni editori e dalla maggior parte dei lettori che soltanto le lezioni scelte in quanto facenti parte del testo originale degli scritti sono rilevanti. Ma ciò significa supporre che il cristianesimo primitivo condivideva questa preoccupazione. Si è anche ipotizzato che il testo servisse come guida vivente per la propria interpretazione, per cui si introducevano le alterazioni nella convinzione che sarebbero state corrispondenti al significato del testo più di quanto potesse essere l'adesione alla lettera di esso. Ne consegue che il moderno filologo, quando rivendica per una certa forma di testo una maggiore importanza rispetto ad un'altra, sta imponendo intenzionalmente un atteggiamento anacronistico. Questo non significa negare che in ogni luogo che presenta varianti una lezione sia più antica dell'altra, e che vi sia molto da imparare dallo studio della sequenza nei cambiamenti al testo. Significa invece mettere in discussione la pretesa che la lezione più antica sia di per sé più importante delle altre.<sup>31</sup>

In altre parole, quello della tradizione dei testi sacri è un caso di tradizione 'attiva', ma un caso del tutto anomalo e peculiare, in quanto per la Bibbia non è sempre vero che gli interventi successivi allontanino dal testo

<sup>31</sup> Parker, «Il testo del Nuovo Testamento: i manoscritti, le varianti e le moderne edizioni critiche», cit., p. 18. È questo il punto di vista del cosiddetto approccio 'canonico' alla Bibbia, che (come si legge nel documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*) «reagisce giustamente contro la valorizzazione esagerata di ciò che si suppone essere originale e primitivo, come se solo questo fosse autentico. La Scrittura ispirata è quella che la Chiesa ha riconosciuta come regola della propria fede».

‘autentico’, giacché spesso lo arricchiscono di implicazioni e significati non meno ‘autentici’, sia perché tutti presenti alla volontà del sacro Autore, sia perché rendono il testo, in un determinato momento, più ‘autentico’ e più ‘vero’ (ossia più efficace) per quegli uomini, quei tempi e quei luoghi nei quali si produce al suo interno l’‘innovazione’. Ne scaturisce, per il credente, un ulteriore, radicale capovolgimento rispetto all’approccio ‘filologico’, ossia il primato concesso non al cosiddetto testo ‘originale’, bensì alla veste finale che esso ha assunto all’interno del canone biblico:

l’ascolto della Parola leggendo la Scrittura avviene sul testo nella sua redazione definitiva. La redazione finale di un testo così come il Canone hanno valore ermeneutico, ed è tramite essi che ci raggiunge il messaggio, la Parola di Dio. Lo studio della redazioni successive di un testo, delle differenti tradizioni che lo compongono, ci mostra il cammino della Rivelazione, l’azione dello Spirito nella storia, ma è tramite il testo nella sua redazione finale che Dio ci parla oggi, non in ipotetici testi originari ricostruiti.<sup>32</sup>

Detto in breve: il testo *vero* della Bibbia, per il credente, non è quello originario, scritto duemila o tremila anni fa, ma è quello che egli sta leggendo in questo momento e che la sua fede rende, in questo momento, *vero*.

4. «La lettera uccide, lo spirito vivifica»: ed è lo Spirito che, spirando dove vuole (*Giovanni*, 3, 8), sottrae il credente, nel momento in cui egli si accosta alla sacra pagina, alla schiavitù della letteralità e della filologica storicità. Poco prima di pronunciare questa celebre sentenza, nella seconda ai Corinzi, Paolo scrive loro dicendo (3, 1-6):

La nostra lettera [*lat.* epistola] siete voi! Lettera scritta nei nostri cuori, conosciuta e letta da tutti gli uomini, essendo ben noto che voi siete la lettera di Cristo, redatta da noi, scritta non con l’inchiostro, ma con lo spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma su tavole di carne che sono i vostri cuori. E tale convinzione noi l’abbiamo davanti a Dio per mezzo di Cristo. Non perché da parte nostra si possa rivendicare qualche cosa come proveniente da noi, ma perché la nostra idoneità viene da Dio, il quale ci ha anche resi idonei ad essere ministri di un nuovo patto non della lettera [*lat.* littera], ma dello spirito; poiché la lettera uccide, mentre lo spirito dà vita.

Le celebri parole paoline, com’è noto, si riferiscono alla rivoluzionaria ‘novità’ rappresentata, rispetto al Vecchio (la *littera*, cioè la Legge), dal

<sup>32</sup> Bianchi, *La lettura spirituale della Bibbia*, cit., pp. 67-68.

Nuovo Testamento (lo Spirito).<sup>33</sup> La Legge mosaica fu scritta dal dito di Dio sulla pietra (*Esodo*, 31, 18) per significare la durezza di cuore del popolo ebraico, quella di Cristo fu scritta nei cuori, e non con l'inchiostro, ma con lo spirito del Dio vivente. Non nella *letteralità* della parola – scritta nella dura e morta pietra con l'inchiostro – sta dunque la sostanza profonda del messaggio di Cristo, ma nello Spirito che la detta e la scrive nella viva duttilità della carne e dei cuori degli uomini: ed è lì, nell'intimo dell'animo, che ognuno ne trova e ne sperimenta la Verità, al di fuori e al di là di ogni ottuso *letteralismo*. Cristo – l'abbiamo ricordato prima – non ha scritto alcunché; l'unica circostanza nella quale i Vangeli lo mostrano intento a scrivere è quella in cui gli Scribi e i Farisei lo mettono alla prova conducendogli una donna sorpresa in adulterio e chiedendogli se, come prescriveva la legge di Mosé, ella dovesse essere lapidata. Gesù, com'è noto, non risponde, ma, chinatosi, comincia a scrivere in terra col dito, finché pronuncia la notissima sentenza: «Chi di voi è senza peccato, scagli la prima pietra contro di lei»; dopo di che, riprende a scrivere in terra mentre i presenti, uno dopo l'altro, se ne vanno.

Perché e che cosa Gesù scrive col dito sulla terra? Agostino (*In evangelium Ioannis*, omelia XXXIII, 5) interpreta il gesto come allusione alla Legge mosaica, scritta sulla pietra (quella pietra con cui l'adultera avrebbe dovuto essere lapidata) dal dito di Dio, Legge che in quel caso avrebbe imposto la condanna a morte della peccatrice; ma a fronte di quella vecchia Legge (la *littera* che uccide) si erge ora la nuova legge di Cristo, legge che non è *littera* ma *spiritus*, e in quanto tale non uccide ma *vivifica*, perdonando misericordiosamente la donna e impedendo che venga condannata da chi non meno di lei è peccatore. Da una parte, dunque, la vecchia Legge, che era stata scolpita sulla dura pietra per i duri di cuore (come gli Scribi e i Farisei: e, infatti, Gesù smette di scrivere quando l'ultimo di loro se n'è andato); dall'altra la nuova, che non necessita di una scrittura *materiale*, perché si imprime nell'animo e nella carne. I filologi biblici potrebbero obiettare che questo notissimo episodio si trova nel solo Vangelo di Giovanni, ed è sconosciuto ai manoscritti migliori e più antichi che lo tramandano, cosicché non sembra originale, ma pare piuttosto un'aggiunta posteriore, ricavata forse dalla tradizione orale. Ma – a parte l'estrema precarietà di simili considerazioni<sup>34</sup> – converrà

<sup>33</sup> Basti, per questo, rinviare al commento di Tommaso *ad loc.* (*Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*).

<sup>34</sup> Tranquillamente reversibili: se l'episodio, infatti, non si trova nei sinottici, ciò potrebbe dipendere dal fatto che sono stati questi ultimi a sopprimerlo (per ragioni che, come spesso nella storia dei testi, non sono accertabili).

ribadire quanto osservato poc'anzi, sulla scorta di Parker, in merito alla particolarissima natura della tradizione 'attiva' che caratterizza il Nuovo Testamento: dove tale 'attività' non si configura, per il credente, come prerogativa dei copisti, ma del sommo Autore, e dove dunque le aggiunte e le interpolazioni devono considerarsi da Dio 'ispirate' o almeno 'consentite' in vista di precisi fini.

Torniamo nuovamente, dunque, al carattere inevitabilmente e intimamente non filologico dell'approccio del credente alla Scrittura e, direi anche, alla storia. Per il credente (non per il biblista o lo studioso di storia sacra), la parola divina si colloca in un eterno presente che appartiene alla dimensione agostiniana del tempo, quella di un presente nel quale è ancora vivo il passato ed è già contenuto ossia prefigurato il futuro; cosicché può dirsi che il tempo esiste solo nell'anima dell'uomo, dove il passato è presente come memoria e il futuro come attesa. Per questo, ad esempio, l'esegesi medievale (ma anche di buona parte del cosiddetto 'Umanesimo': basti pensare a Coluccio Salutati o a Cristoforo Landino) poteva leggere allegoricamente la poesia e la mitologia classica come portatrici di contenuti e di verità cristiane;<sup>35</sup> per questo Dante può collocare fra i salvati Catone, Traiano, Rifeo e altri pagani, e può presentare Virgilio come colui che, con la sua quarta egloga, ha, pur non essendo cristiano, condotto Stazio alla conversione; per questo Petrarca può affermare che Cicerone, se solo fosse nato poco più tardi,

<sup>35</sup> E Coluccio, sulla scorta del Petrarca della 'senile' IV, 5 e del *Secretum*, poteva scrivere nel *De laboribus Herculis*, a sostegno della sua interpretazione del senechiano *Hercules furens* come allegoria della creazione cristiana dell'uomo e dell'infusione in lui dell'anima da parte di Dio, parole di questo tenore: «essendo questo verissimo e impostoci dalla fede di credere così come ho scritto, ma non trovando che tutto questo sia stato rivelato al genere umano se non dopo l'insegnamento della nostra fede, è fonte di altissimo stupore il fatto che l'autore ci abbia lasciata la verità di una così difficile cosa, spiegata dai filosofi con diverse e contrarie dispute, sotto l'involucro di questa favola, in modo tale che la certezza di una tanto sottile verità emerga tra le tenebre della favolosa finzione. Ma quel Dio che, per mezzo della parola di rozzissimi uomini, sconfisse tutte le fallacie del mondo e gl'inganni del demonio, nonostante l'opposizione della saggezza e della potenza umana, talché, disputando, facendo miracoli, morendo a causa d'ogni genere di tormento, i poveri miracolosamente trionfarono dei ricchi, gl'ignoranti dei dotti, i pochi dei molti, gl'impotenti dei potentissimi – quel Dio, dico, volle che una tale verità apparisse anche attraverso questo nostro poeta. E se il poeta ne fu consapevole, lodiamo Dio, che in lui spirò spirito di Verità; se, come i più penseranno, non questa fu l'intenzione dell'autore, ma fosse la sua poesia soltanto ad essere interpretabile nel modo che io intendo, ringrazio infinitamente la sapienza divina, che ha concesso di sorprendere questa verità nel racconto proposto da questa favola» (traduzione condotta sull'ed. a cura di B.L. Ullman, Turici, in *aedibus Thesauri Mundi*, 1951, II, p. 592).

sarebbe stato apostolo e seguace di Cristo, giacché intuì ed espresse – con tale esattezza che un cristiano non avrebbe potuto fare meglio – l'unica ed eterna legge divina «Cristo quem non noverat revelante» e «divino aliquo spiritu instigatus»<sup>36</sup> (e su questioni come l'anima, le miserie e gli errori degli uomini, il disprezzo di questa vita e il desiderio dell'altra, Platone e Cicerone scrissero cose che se mancasse il nome dell'autore le giureresti dettate da Ambrogio o da Agostino).<sup>37</sup> Simili anacronismi ripugnano alla nostra moderna mentalità storica, ma sono intrinseci alla fede cristiana; se la scienza filologica – al pari di ogni altra 'scienza' – è un prodotto della 'modernità', bisogna rassegnarsi al fatto che la lettura della Bibbia nell'ottica della fede è operazione antimoderna in quanto di per sé antifilologica (o, meglio, non filologica).

Non è ovviamente questa la sede (né io avrei la capacità di farlo) per toccare la questione del tanto dibattuto rapporto tra fede cristiana e modernità.<sup>38</sup> Mi limito soltanto a due rapide e provvisorie considerazioni: 1) il 'moderno' non è un valore in sé, né deve in ogni suo aspetto considerarsi *ipso facto* un 'avanzamento' rispetto alle epoche storiche precedenti, giacché bisogna abbandonare l'ingenua idea della storia umana come un lento ma continuo 'progresso', un radioso passaggio dalle tenebre (della miseria, dell'ignoranza, dell'oppressione) alla luce (del benessere, della scienza, della libertà); 2) l'identificazione di filologia e modernità non è così ovvia come sembra emergere dal volume di Canfora. Certi autori comunemente ritenuti moderni (anzi, veri e propri 'padri' della modernità), fra i quali, ad esempio, Niccolò Machiavelli – su cui si sofferma a lungo anche Canfora, concludendo il volume con la narrazione del suo famoso 'sogno' – sono fra i più lontani e i più alieni

<sup>36</sup> *Familiares*, XVII, 1, 32 (la paragrafatura, qui e oltre, è quella dell'ed. a cura di V. Rossi e U. Bosco, Firenze, Sansoni, 1933-42, 4 voll.). Per Cicerone 'quasi cristiano' cfr. anche ivi, XXI, 10, 10-13 e *De ignorantia*, 173 (ed. a cura di E. Fenzi, Milano, Mursia, 1999, p. 284).

<sup>37</sup> *Seniles*, II, 1, 125 (ed. a cura di S. Rizzo, Firenze, Le Lettere, 2006, p. 126). Nella 'familiare' X, 5, 18, Petrarca scrive: «Cicero, cui nescio quomodo in hac re [scil. la vanità della vita terrena] prope plusquam catholicis testibus apud me fidei est» (ed. Rossi, cit., II, p. 315). D'altronde, Petrarca cita più volte (ad esempio nelle *Familiares*, III, 15, 1 e XXI, 10, 12, e nelle *Invective contra medicum*, III, 127) la massima agostiniana secondo cui «omne verum a Veritate verum est» (*De div. quaest. LXXXIII*, 1; *Solil.*, I, 15, 27; II, 15, 28; II, 17, 31), ricavandone due conclusioni: la prima è che il cristiano non deve disprezzare le verità reperibili negli scritti dei pagani, ma deve anzi farne tesoro; la seconda è che anche i pagani, quando intuivano il vero, erano ispirati da Dio, poiché, appunto, solo Dio (la Verità) può essere fonte delle singole e parziali 'verità' attingibili dall'uomo, fra le quali, pertanto, non può sussistere reale contraddizione (*Familiares*, III, 15, 1 e XXI, 10, 12-13).

<sup>38</sup> Il tema è ampiamente affrontato, da ultimo, anche nell'enciclica *Spe salvi* di Benedetto XVI, datata 30 novembre 2007.

che si possano immaginare dal metodo e dalla mentalità filologica; nella disputa fra il laico umanista Coluccio Salutati e il teologo domenicano Giovanni Dominici, si dà per scontato (a partire almeno da Eugenio Garin) che il 'moderno' fosse Coluccio (perché, contro il Dominici, rivendicava la liceità di interpretare allegoricamente in senso cristiano i poeti classici), mentre è evidente che la posizione del Dominici è assai più modernamente rispettosa della storicità dei testi;<sup>39</sup> Petrarca, ritenuto uno dei padri della moderna filologia, è culturalmente un autore del tutto 'antimoderno', mentre il suo discepolo Boccaccio, sotto alcuni aspetti più 'moderno', è certo assai meno filologo di lui. Per non parlare del fatto che, secondo quanto scrive Cardini, «nemmeno la filologia [...] è sufficiente a garantire sempre e comunque il libero pensiero», come dimostrano – aggiungo io – le sue non rare applicazioni 'dogmatiche', soprattutto da parte di chi si rivela disposto a prestare cieca fede all' 'metodo' e all'efficacia delle sue regole meccaniche.

E dunque? La filologia e la fede cristiana non possono che essere l'una contro l'altra armate, come le presenta Luciano Canfora? Credo che le cose siano più complesse. Si può essere filologi e credenti, così come – lo abbiamo visto – si può e si deve, in ambito teologico, utilizzare tutte le più avanzate risorse del metodo storico nell'interpretazione della Scrittura. Ma alla fine bisogna prendere atto che filologia e fede si muovono su due piani diversi e approdano *a due diverse verità*. Per il non credente non esiste niente – nella Bibbia – al di là della verità storico-filologica; per il credente la verità storico-filologica è vera, ma non è tutta la verità, poiché si colloca in una dimensione parziale, limitata e imperfetta (quale è quella della ragione umana), al di sopra della quale (non *contro* la quale) si erge una superiore Verità che possiamo intravedere esclusivamente con la fede (anche se la sua piena 'esperienza' sarà possibile per l'uomo soltanto dopo la morte).<sup>40</sup> D'altronde, le verità attingibili con i mezzi della ragione e della scienza umana sono sempre e soltanto ipotetiche, incerte e provvisorie, e quelle della filologia non fanno eccezione: ogni edizione critica resta una pura e semplice ipotesi di lavoro, nessun

<sup>39</sup> Basta, per convincersene, rileggere il passo salutariano qui sopra citato alla nota 35. Sulla disputa Salutati-Dominici rinvio soltanto a C. Mésoniat, «*Poetica theologia*». *La «Lucula noctis» di Giovanni Dominici e le dispute letterarie tra '300 e '400*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984, pp. 105-121 (e, per la posizione di Coluccio, anche le pp. 27-39).

<sup>40</sup> Come mi scrive Daniela Falcioni, «l'idea che esista un non pensabile che sta a fondamento del pensabile non può essere contraria alla ragione. Nella sua onestà intellettuale, Kant riconosceva che tra la terra e il cielo esistono molte cose che la filosofia non riesce a comprendere».

metodo (neppure quello di Lachmann) dà reali garanzie di esattezza e 'scientificità', e le parole con cui Pio X, nella *Pascendi*, ironizzava sulla sicumera dei moderni filologi (i quali pretendono di descrivere «l'evoluzione del testo come se avessero essi stessi visto i copisti all'opera»: parole citate da Canfora, a p. 61, e da lui stigmatizzate come esempio di arroganza e faziosità clericale) potrebbero essere a buon diritto riferite a tante edizioni critiche dei nostri giorni, allestite sulla base di stemmi e di ricostruzioni tanto complesse e capziose da risultare inevitabilmente improbabili, quando non del tutto inverosimili.

Così dicendo, non invoco un principio della 'doppia verità' analogo a quello attribuito in passato da certa storiografia agli aristotelici radicali del XIII secolo (che, in realtà, mai lo hanno proclamato né fatto proprio); si tratta piuttosto, come era per quei filosofi (ma anche, ad esempio, per Alberto Magno e per il Dante della *Questio de aqua et terra*), di due piani diversi, tra i quali non può esserci autentico conflitto, perché le verità della scienza sono *naturaliter* relative (relative, cioè, al mondo terreno e agli strumenti umani con cui le formuliamo) e non possono rivendicare per sé un valore assoluto: sono, in altre parole, vere *secundum quid*, non *sic et simpliciter*.<sup>41</sup> Anche il metodo storico-critico, come ogni metodo scientifico e come ogni conoscenza grazie ad esso raggiunta, deve dunque essere *relativizzato*: mentre è singolare che molti scienziati odierni, così pronti ad attaccare il dogmatico cristianesimo in nome del libero e tollerante relativismo, rivendichino poi valore assoluto e oggettivo al loro sapere e ai loro metodi, esibendo un 'integralismo' non minore di quello che rimproverano ai cattolici.

In conclusione: il non credente ha tutto il diritto di considerare la Bibbia un libro come tutti gli altri, ma la Chiesa ha parimenti il diritto di affermare che non lo è; il credente non vedrà mai conflitto fra i due ordini di verità (quella razionale e quella di fede, quella storica e quella teologica), perché li collocherà su due piani distinti, gerarchicamente disposti ma dotati ciascuno della propria specificità e della propria validità, e in ogni caso non inconciliabili (perché la ragione viene da Dio, è il *logos*, e dunque, se retamente usata, non contraddice mai la fede, come ben sapevano Anselmo d'Aosta, Alberto Magno, Tommaso e Dante); e la filologia, di per sé, muovendosi sul puro terreno storico, non può costituire né un intralcio alla fede, né una sua conferma (anche perché, ripeto di nuovo, è metodologicamente errato cercare nelle scienze, naturali e storiche, *conferme* razionali

<sup>41</sup> Sulla questione mi limito a rinviare a L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990; e alla *Introduzione* dello stesso Bianchi all'ed. da lui curata di Boezio di Dacia, *L'eternità del mondo*, Milano, Unicopli, 2003, pp. 38-55, dove si insiste sulla distinzione fra *due verità* e *doppia verità*.

della fede, che viceversa è essa stessa, per il credente, una *prova*, come, traducendo *ad verbum* dalla *Lettera agli Ebrei*, dice Dante in un celeberrimo suo verso citato anche da Cardini: «fede è sustanza di cose sperate / e argomento [ossia, appunto, ‘prova’, ‘documento’] *de le non parventi*».<sup>42</sup> Lo dice del resto – in un libro che peraltro non brilla per obiettività ed equilibrio – Mauro Pesce, quando afferma: «Sono convinto che la ricerca storica rigorosa non allontani dalla fede, ma non spinga neppure verso di essa».<sup>43</sup> E, sia pure con altre parole, lo aveva detto con grande efficacia quasi tre secoli fa un grande filologo come Richard Bentley, intervenendo nel dibattito suscitato dall’edizione del Nuovo Testamento greco di John Mill, che aveva individuato nei codici circa trentamila varianti testuali e che per questo era stato accusato da Daniel Whitby di aver minato la credibilità della sacra pagina:

Le fatiche del dottore [*scil.* Mill], dice [Whitby], rendono l’intero testo precario, ed espongono la Riforma agli attacchi dei papisti e la religione stessa a quelli degli atei. Dio non voglia! Speriamo ancora per il meglio. Perché di certo quelle diverse lezioni esistevano in precedenza nei vari esemplari, il dottor Mill non le ha create né coniate, le ha solo esposte alla nostra vista. Se dunque la religione era vera prima, nonostante l’esistenza di tali diverse lezioni, essa sarà ancora altrettanto vera e di conseguenza altrettanto certa malgrado tutti le vedano. *Fidatevi, nessuna verità, nessun dato di fatto bene esposto potrà mai sovvertire la vera religione.*<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Ricordo in proposito la celebre sentenza di Agostino (*In evang. Ioan.*, XXIX, 6): «L’intelligenza è il frutto della fede. E dunque non cercare di capire per credere, ma credi per capire».

<sup>43</sup> C. Augias-M. Pesce, *Inchiesta su Gesù. Chi era l’uomo che ha cambiato il mondo*, Milano, Mondadori, 2006, p. 236.

<sup>44</sup> R. Bentley [Phileleutherus Lipsiensis], *Remarks upon a Late Discourse of Free Thinking*, London, Thurbourn, 1737, cit. da Ehrman, *Gesù non l’ha mai detto*, cit., p. 102. Non diversamente deve dirsi per i tentativi di ricostruzione del Cristo ‘storico’, talora condotti con l’intento di sminuire – invocando la scarsità e la contraddittorietà dei documenti disponibili – la fondatezza e la ‘verità’ della religione cristiana. Come scrive Paul Tillich, infatti, «la partecipazione, non la prova storica, garantisce la realtà dell’evento sul quale il cristianesimo si fonda» (da Augias-Pesce, *Inchiesta su Gesù*, cit., p. 240); e analogamente si esprime José Ramón Scheifler, che si fonda sulle argomentazioni del teologo tedesco Martin Kähler: «el Cristo de la fe es idéntico al Jesús histórico. Pero intentar probarlo es inútil e imposible, porque los evangelios son “testimonios de fe” (Glaubenzeugnisse) y porque el “verdadero” (wirkliche) Jesús histórico es el que confiesa la fe bíblica, independiente de la historia» (*Así nacieron los Evangelios*, Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1964, p. 167). Sulla stessa linea cfr. inoltre S. Jossa, *La verità dei Vangeli. Gesù di Nazareth tra storia e fede*, Roma, Carocci, 1998. La nascita virginale di Cristo, la sua morte sulla croce e la sua resurrezione sono d’altronde ‘veri’ perché tali li rende la fede: non per nulla, questi eventi (benché ‘storici’) fanno parte degli articoli di fede elencati nel *Credo* (accanto, ad esempio, al fatto che Dio sia uno in tre Persone, e che abbia creato il mondo prima di tutti i secoli).

Diseño y preimpresión: Carolina Valcárcel

1ª edizione, febbraio 2009  
© copyright 2009 by  
Carocci editore S.p.A., Roma

Finito di stampare nel febbraio 2009  
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-430-5091-8

Riproduzione vietata ai sensi di legge  
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,  
è vietato riprodurre questo volume  
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,  
compresa la fotocopia, anche per uso interno  
o didattico.