



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA. PSICOLOGIA APPLICATA
SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
INDIRIZZO FILOSOFIA E STORIA DELLE IDEE
CICLO XXIII

Deus moliens, conditor, figulator

I volti del divino tra filosofia e cristianesimo

I a.C. - III d.C.

DIRETTORE: CH.MO PROF. GIOVANNI FIASCHI

COORDINATORE D'INDIRIZZO: CH.MO PROF. FABIO GRIGENTI

SUPERVISORE: CH.MO PROF. MARIA GRAZIA CREPALDI

DOTTORANDA: DANIELA TURCATO

ABSTRACT

La presente ricerca delinea alcuni caratteri dell'agire creativo del divino che furono elaborati tra il I secolo a.C. ed il III secolo d.C. nell'ambito del pensiero dell'Occidente latino. Lo studio riguarda la terminologia utilizzata per spiegare l'azione di Dio in relazione al cosmo e all'uomo al fine di valutare quale concettualità racchiuda il lessico usato. La ricerca consta di quattro capitoli: un primo capitolo di inquadramento storico-filologico e tre capitoli di analisi testuale.

Nel primo capitolo sono posti i limiti entro i quali si muove la ricerca, definendo il valore del latino biblico-cristiano quale fattore di mutamento del latino tardo e l'origine delle prime traduzioni bibliche in latino. (*Vetus Latina*)

Il secondo capitolo riguarda l'analisi della traduzione latina del *Timeo* di Cicerone. La figura del Demiurgo ciceroniano si discosta da quella del Demiurgo platonico ed in particolare sono accentuati i caratteri personali e di provvidenzialità.

Il terzo capitolo riguarda la cosmogenesi e l'antropogenesi nella *Vetus Latina*. L'analisi prende le mosse dalla traduzione dei primi due capitoli di *Genesi*, testo che rimane punto di riferimento per le traduzioni degli altri libri biblici. Sono analizzati poi alcuni luoghi del Primo Testamento e del Nuovo Testamento in cui si tematizza la creazione del cosmo e quella dell'uomo. Ciò che emerge è la necessità in ambito cristiano di distaccarsi dall'immagine del Dio-artigiano per valorizzare l'agire attraverso la Parola. Inoltre diventa centrale la figura della Sapienza/Cristo quale collaboratrice della creazione.

Il quarto capitolo riguarda l'analisi della cosmogenesi e dell'antropogenesi in Tertulliano. L'agire di Dio in questo caso si differenzia in modo netto in base al destinatario: nella creazione del cosmo è accentuata la componente trascendente del divino, mentre nella creazione dell'uomo si definisce un Dio plasmatore e artigiano.

Il confronto tra i tre poli d'indagine testuale fa emergere come il lessico usato per definire l'agire di Dio in latino si arricchisca con il tempo, mantenendo però una certa tensione tra la necessità di trascendenza e il bisogno umano di pensare un divino vicino.

This research outlines some features attributed to the godly action of creation and developed between the first century B.C. and the third century A.D. in the Latin-speaking West. The study focuses on the terminology used to explain the action of God in relation to cosmos and man and tries to assess if there is a peculiar conceptuality behind the chosen vocabulary. The research consists of four chapters: the first chapter frames the historical-philological background, while the other three survey the relevant texts.

In the first chapter I try to define the value of biblical Latin as a factor of change in late Latin and to describe the origin of the first biblical translations into Latin (Old Latin).

The second chapter deals with the analysis of the Latin translation of the *Timaeus* of Cicero. Cicero's Demiurge differs from the Platonic one. In Cicero's *Timaeus* are emphasized in particular the Demiurge's personal and providential traits.

The third chapter deals with the cosmogenesis and anthropogenesis in the Old Latin. The analysis begins from the translation of the first two chapters of Genesis: a point of reference for the translations of Bible's other books. The theme of the creation of cosmos and man is then examined in some parts of the Old and the New Testament. It results a need to change the image of God as a craftsman in order to enhance the act of creation through the Word. Besides, Wisdom/Christ as collaborator of creation becomes a central figure.

The fourth chapter analyses cosmogenesis and anthropogenesis in Tertullian's works. The action of God in this case is different according to the recipient: God transcendence is underlined in the creation of cosmos, while in the creation of man God is represented as a craftsman.

The precedent chapters show how the vocabulary used to define the action of God in Latin becomes richer and richer, maintaining a certain tension between the necessity of transcendence and the human need to think God as near.

INDICE

INTRODUZIONE	1
1. IL LATINO DEI CRISTIANI	5
1.1 Latino tardo, latino dei cristiani, latino biblico	5
1.2 Le traduzioni bibliche	20
2. CICERONE: DAL <i>DEUS ARTIFEX</i> AL <i>DEUS MOLIENS</i>	33
2.1 Il <i>Timaeus</i> di Cicerone	33
2.2 Δημιουργός	40
2.3 Ὁ συνιστὰς συνέστησεν	49
2.4 Ποιέω	52
2.5 Γεννάω	55
3. <i>VETUS LATINA</i>: DAL <i>DEUS FACIENS</i> AL <i>DEUS CONDITOR</i>	61
3.1 Dio dice, Dio fa, Dio crea (<i>Gn.</i> 1-2)	66
3.2 Cosmogenesi biblica	77
3.2.1 Primo Testamento.....	77
<i>Giobbe (Job 38,4-12)</i>	77
<i>Proverbi (Prov. 8,22-31), Siracide (Sir. 24,1-21), Sapienza (Sap. 7,21-8,1)</i>	79
3.2.2 Nuovo Testamento.....	86
<i>Vangelo di Giovanni (Jo. 1,1-18)</i>	87
<i>Epistola ai Colossesi (Col. 1,15-17)</i>	88
<i>Epistola agli Ebrei (Hebr. 1,2-3)</i>	91
3.3 Antropogenesi biblica	94
3.3.1 L'uomo creato.....	95
<i>Epistola ai Colossesi (Col. 3,9-11)</i>	95
<i>Epistola agli Efesini (Eph. 4,20-24)</i>	96
3.3.2 L'uomo plasmato.....	98
<i>Giobbe (Job 33,4-6; 34,13-15)</i>	98
<i>Sapienza (Sap. 15,8-11)</i>	99

4. TERTULLIANO: TRA <i>DEUS FACIENS</i> E <i>DEUS FIGULATOR</i>	103
4.1 <i>Deus</i> nell'opera di Tertulliano	103
4.2 Cosmogenesi nell'<i>Adversus Hermogenem</i> e nell'<i>Adversus Praxean</i> ..	108
4.3 Antropogenesi nel <i>De carnis resurrectione</i>	128

CONCLUSIONE: <i>DEUS</i> TRA NECESSITÀ DI TRASCENDENZA ED ESIGENZA UMANA	141
---	-----

BIBLIOGRAFIA	147
---------------------------	-----

INTRODUZIONE

La presente ricerca ha come scopo quello di delineare alcuni caratteri dell'agire creativo del divino che furono elaborati tra il I secolo a.C. ed il III secolo d.C. nell'ambito del pensiero dell'Occidente latino. La mia analisi prende le mosse dallo studio della terminologia utilizzata per spiegare l'azione di Dio, al fine di valutare quale concettualità racchiuda il lessico usato. Il presente lavoro quindi non intende essere una ricerca prettamente filologica, ma in esso tenterò di mostrare come alcune scelte lessicali declinino a livello teoretico l'agire di Dio in relazione alla nascita del cosmo e dell'uomo.

Ho scelto di occuparmi di quest'arco di tempo perché questa è l'epoca in cui si può assistere ai primi tentativi da parte della filosofia e del cristianesimo di trasferire nella lingua latina l'impianto concettuale che fino ad allora era stato veicolato dal greco. In particolare valuterò in che modo questi due fattori, che hanno avuto un impatto forte sulla velocità di modificazione della lingua, si siano relazionati tra loro.

La ricerca si strutturerà in quattro capitoli seguiti da una conclusione, in cui verranno esplicitati i punti di contatto tra i testi analizzati; tali analogie andranno a definire una parabola comune circa il tema della cosmogenesi e dell'antropogenesi.

Il primo capitolo sarà di carattere storico-filologico con lo scopo di definire i limiti entro i quali si pone la ricerca. Esso sarà suddiviso in due parti: nella prima parte esporrò uno *status quaestionis* circa la natura ed il valore del latino biblico-cristiano, facendo emergere la mia personale posizione sulla capacità di innovazione del fattore cristianesimo sulla lingua latina; nella seconda parte invece illustrerò l'origine ed il tenore delle prime traduzioni bibliche che rappresenteranno uno dei nodi testuali analizzati nei capitoli successivi. Alcuni chiarimenti per quanto concerne il ruolo delle traduzioni bibliche e le loro caratteristiche sono infatti necessari per rendere plausibile il loro utilizzo in un percorso in cui si valuta il rapporto intercorso tra filosofia e cristianesimo sul campo del lessico teologico.

Gli altri tre capitoli riguarderanno l'analisi di specifici testi legati alla cosmogenesi e all'antropogenesi. In particolare mi occuperò della traduzione ciceroniana del *Timeo*, di alcuni testi tratti dalle prime traduzioni latine della Bibbia e di alcuni luoghi tertulliani.

L'analisi della traduzione del *Timeo* da parte di Cicerone occuperà il secondo capitolo. Il testo di Cicerone è di particolare interesse per il nostro tema perché esso rappresenta il primo tentativo di trasferire in latino il dialogo platonico; ma tale tentativo,

seguendo i criteri della traduzione antica, in realtà dà vita ad un testo originale in cui il pensiero platonico subisce delle modifiche e diventa espressione della posizione ciceroniana. L'Arpinate dunque nella traduzione trasferisce la sua personale concezione della figura del Demiurgo, la cui immagine si definisce con dei caratteri nuovi che non appartenevano al Demiurgo platonico. Tale opera inoltre testimonia uno dei primi tentativi di trovare un lessico latino appropriato per esprimere una certa forma di teologia.

Il terzo capitolo riguarderà le prime traduzioni bibliche in latino, nate ad opera di traduttori anonimi e prodotte nell'arco di un periodo di circa due secoli. Esse subirono delle continue revisioni ed in parte confluirono in quella che noi oggi chiamiamo *Vulgata*, attribuita comunemente per intero a Girolamo. Il capitolo si articolerà in un'introduzione sull'agire di Dio nell'ambito della tradizione giudaico-cristiana di lingua ebraica e in tre paragrafi di analisi testuale. Nel primo paragrafo analizzerò la traduzione del testo principale in merito alla cosmogenesi e all'antropogenesi: i primi due capitoli di *Genesi*. Negli altri due paragrafi invece esaminerò come si sviluppano il tema della cosmogenesi e quello dell'antropogenesi in altri passi tratti dal Primo Testamento e dal Nuovo Testamento. In particolare prenderò in considerazione il ruolo che man mano acquistano la Sapienza e Cristo, quali collaboratori di Dio, nella creazione del mondo e che utilizzo viene fatto della cosiddetta doppia origine dell'uomo che si trova in *Genesi*. Scopo del capitolo sarà valutare quale immagine del divino veicolino le prime traduzioni bibliche, quanto siano debitorie al testo di partenza e quali ragioni abbiano motivato le scelte lessicali operate.

Il quarto capitolo riguarderà Tertulliano, considerato una sorta di sintesi tra i due poli analizzati nei capitoli secondo e terzo. Egli infatti dimostra, nelle sue scelte lessicali, di avere una certa conoscenza delle opere di Cicerone; inoltre conosce le traduzioni bibliche che circolavano a Cartagine ed è egli stesso traduttore direttamente dal greco. Il Cartaginese inoltre non si limita a tradurre, ma inserisce i testi tradotti in specifici contesti argomentativi che permettono di valutare in modo più completo le sue scelte lessicali circa l'agire di Dio. Il capitolo presenterà una introduzione generale sulla teologia di Tertulliano in cui verranno esposti uno *status quaestionis* ed alcune linee metodologiche per affrontare l'opera del Cartaginese, un paragrafo sulla cosmogenesi in cui saranno analizzate le soluzioni che emergono dall'*Adversus Hermogenem* e dall'*Adversus Praxean*, un paragrafo sull'antropogenesi quale è definita nel *De animam* e nel *De carnis resurrectione*.

Nella conclusione saranno esplicitati i legami che intercorrono tra i testi analizzati nei diversi capitoli e si cercherà di disegnare una parabola comune che vada a definire, a partire dal lessico usato, alcuni caratteri condivisi dell'agire del divino.

Per quanto riguarda le edizioni critiche, per Cicerone sarà utilizzata quella di Giomini¹; per le traduzioni bibliche vetero-latine mi servirò dell'edizione critica edita dall'Istituto di Beuron²; per Tertulliano sarà utilizzata quella inserita nel *Corpus Christianorum*³. Per quanto riguarda le traduzioni si daranno in nota le indicazioni specifiche, che saranno poi riportate nella bibliografia finale. Per gli altri autori antichi le edizioni critiche di riferimento saranno indicate nella bibliografia finale, mentre le traduzioni saranno specificate anche in nota.

¹ M. TULLI CICERONIS *Scripta quae manserunt omnia*, XLVI: *De divinatione, De fato, Timaeus* edidit R. Giomini, Lipsiae 1975.

² *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 2: *Genesis*, hrg. von B. Fischer, Freiburg 1951; 11/1: *Sapientia*, hrg. von W. Thiele, Freiburg 1977; 11/2: *Sirach*, hrg. von W. Thiele, Freiburg 1987; 24/2: *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses*, hrg. von H. J. Frede, Freiburg 1966-71; 25/2: *Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos*, hrg. von H. J. Frede, Freiburg 1975.

³ QUINTI SEPTIMI FLORENTIS TERTULLIANI PRESBYTERI CARTHAGINIENSIS *Opera omnia*, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, I-II, Turnholti 1954.

CAPITOLO I

IL LATINO DEI CRISTIANI

1.1. Latino tardo, latino dei cristiani, latino biblico

Il linguaggio, comprendente qualsiasi forma d'espressione umana, è una chiave di lettura efficace per valutare i cambiamenti di un'epoca e per capire lo sviluppo di determinate linee direttrici nella storia dell'uomo. Da ciò consegue che l'indagine linguistica sui primi secoli dell'era cristiana risulta molto feconda perché permette di far luce sugli innumerevoli cambiamenti di quest'epoca e di dar conto degli sviluppi successivi. Per l'Europa, l'Asia Minore e l'Africa Settentrionale i primi tre secoli dopo Cristo sono segnati da una serie di cambiamenti repentini che hanno portato un illustre studioso come Dodds a parlare di un'epoca di angoscia.¹ Dal punto di vista politico il forte potere centrale dell'Impero romano manifesta segni sempre più forti di cedimento, aprendo la via alle incursioni dei popoli germanici del IV secolo. L'estensione del territorio dominato dai Romani favorisce lo sviluppo di una forza centrifuga che porta i cittadini ad allontanarsi dal centro dell'Impero, elaborando nelle varie zone geografiche un particolare senso di appartenenza fondato soprattutto sulla possibilità di riconoscersi in una religiosità e in una lingua proprie. Economicamente l'Impero è sottoposto a cicli continui di crisi. In questo panorama viene ad inserirsi il cristianesimo il quale, mosso dalla necessità di evangelizzazione e da uno spirito ecumenico, si fa portatore di un cambiamento talmente dirompente da portare, nell'arco di otto secoli, ad un'inversione delle forze centrifughe e alla creazione di un sentire comune. L'opera unificante tuttavia è molto lenta e all'inizio il cristianesimo viene vissuto dal mondo pagano in molti modi diversi: come qualcosa di minaccioso, come qualcosa di ridicolo e passeggero o come qualcosa di affascinante ed esotico. Il presente capitolo ha come scopo quello di indagare il ruolo del cristianesimo nell'evoluzione della lingua latina, cercando di chiarire i margini di efficacia di tale fattore.

I linguisti che si occupano della storia del latino sono soliti distinguere diverse fasi nello sviluppo della lingua; tuttavia codesta periodizzazione non trova l'accordo di tutti e spesso risulta approssimativa in quanto i cambiamenti a cui è sottoposta una lingua sono senza soluzione di continuità e *non faciunt saltus*. L'epoca che sembra più difficile da incasellare è quella tarda, in cui fa la sua comparsa il cristianesimo, perché viene valutata

¹ Cfr. E. R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia: aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, trad.it., Firenze 1997² (ed. orig. Cambridge 1965).

secondo parametri parziali. Esiste una datazione corta (I-III sec. d.C.) fatta sulla base di eventi economico-politici, quali la successione delle diverse dinastie imperiali, o sulla base di criteri letterari o estetici (lo stile della seconda sofistica). C'è poi una datazione lunga (I-VI sec. d.C.) che accomuna la lingua delle antiche versioni bibliche a quella di Calcidio e Boezio, come se il latino non avesse subito nessuna modificazione nell'arco di cinque secoli.² Indipendentemente dai limiti cronologici, per anni il latino di questo periodo è stato valutato in modo negativo dai filologi perché caratterizzato da imbarbarimento e da un graduale scivolamento verso il latino volgare. A partire dagli anni Venti dello scorso secolo Löfstedt ha posto l'attenzione sul valore della lingua di questi secoli, valutandola non in contrapposizione al latino classico, ma secondo dei criteri autonomi e sottolineando come essa sia la lingua in cui sono state scritte opere capitali per l'Occidente, come il *De civitate Dei* o la *Vulgata*, per citarne solamente due. Dal lavoro di questo filologo è nata la scuola svedese che continua ad occuparsi del latino tardo e la cui impostazione generale è esposta nell'opera *Late Latin* imprescindibile per chiunque studi la storia della lingua

² Di seguito riporto una bibliografia minima per la storia della lingua latina e del latino tardo: cfr. G. DEVOTO, *Storia della lingua di Roma*, Bologna 1940: propende per una datazione lunga (I-V sec.); F. STOLZ, A. DEBRUNNER, W. P. SCHMID, *Storia della lingua latina*, trad. it., Bologna 1970² (ed. orig. Berlin 1922): suddivide il periodo tardo in una fase postclassica, fino al II sec. d.C., ed in una fase popolare o volgare, fino al VI d.C.; A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1967: nell'introduzione al dizionario lo studioso avverte i lettori che l'epoca considerata nel suo lavoro è quella del *latin tardif*, che lui colloca in un arco di tempo che va da Tertulliano all'età merovingia; V. VÄÄNÄNEN, *Introduzione al latino volgare*, trad. it., Bologna 1982³ (ed. orig. Paris 1981): parla di latino tardo in un'epoca che va dal II d.C. al IX d.C.; E. LÖFSTEDT, *Il latino tardo. Aspetti e problemi*, trad. it., Brescia 1980 (ed. orig. Oslo 1959): attraverso la valutazione del livello letterario e di quello linguistico, pone il latino tardo in un arco di tempo compreso tra II d.C. e VII d.C., in quanto solo l'invasione dei Longobardi, e non la caduta dell'Impero romano d'Occidente, decreta un vero abbandono della lingua latina, aprendo la via alla differenziazione geografica e alle lingue romanze. Gli ultimi due studi citati hanno segnato un cambiamento nel panorama della filologia latina perché per la prima volta si è attribuito un valore letterario anche al latino di quest'epoca. Da segnalare anche il Convegno Internazionale intitolato *Latin vulgaire - latin tardif* che a partire dal 1985 si è tenuto ogni tre anni in un luogo diverso e nel quale ci si occupa anche del latino dei cristiani: cfr. AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif*, Actes du I^{er} Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Pécs, 2-5 septembre 1985), éd. par J. Herman, Tübingen 1987; AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif II*, Actes du II^{ème} Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Bologna, 28 août - 2 septembre 1988), éd. par G. Calboli, Tübingen 1990; AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif III*, Actes du III^{ème} Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Innsbrück, 2-5 septembre 1991), éd. par M. Iliescu et W. Marxgut, Tübingen 1992; AA.VV., *latin vulgaire - latin tardif IV*, Actes du IV^e Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Caen, 2-5 septembre 1994), éd. par L. Callebaut, Hildesheim-Zürich-New York 1995; AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif V*, Actes du V^e Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Heidelberg, 5-8 septembre 1997), éd. par H. Petersmann et R. Kettmann, Heidelberg 1999; AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif VI*, Actes du VI^e Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Helsinki, 29 août - 2 septembre 2000), éd. par H. Solin, M. Leiwo, H. Halla-aho, Hildesheim-Zürich-New York 2003; AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif VII*, Actes du VII^{ème} Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Séville, 2-6 septembre 2003), éd. par C. Arias Abellán, Sevilla 2006; AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif VIII*, Actes du VIII^{ème} Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Oxford, 6-9 septembre 2006), éd. par R. Wright, Hildesheim-Zürich-New York 2008; AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif IX*, Actes du IX^e Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Lyon, 2-6 septembre 2009), éd. par F. Biville, M.-K. Lhommé, D. Vallat, Lyon 2012. Non sono ancora stati pubblicati gli atti del X Convegno tenutosi nel settembre del 2012 a Bergamo.

latina.³ È importante ricordare che il sistema della lingua latina non muta nell'arco di tutta la sua storia poiché rimangono le strutture fondamentali delle declinazioni e delle coniugazioni. Ciò che cambia invece è il lessico, la semantica, lo stile e alcuni elementi sintattici; per valutare quindi le eventuali evoluzioni, o involuzioni, della lingua si devono analizzare questi aspetti e in particolare si devono cercare dei fattori che abbiano favorito e velocizzato il mutamento, di per sé inevitabile, della lingua. Se la scuola svedese ha avuto il merito di aprire la via ad una rivalutazione del latino tardo, tuttavia anche nell'opera di Löfstedt, pur essendo presenti una ventina di pagine dedicate agli autori cristiani, manca un'accurata analisi del fattore cristianesimo e del latino dei cristiani. Questo tipo di analisi è stata effettuata quando, a partire dagli anni Trenta dello scorso secolo, si è cominciato a notare che i cambiamenti che riguardano il cosiddetto latino tardo sono più evidenti rispetto a quelli che interessano le altre epoche, in particolare gli autori tardo-antichi sembrano scrivere in una lingua che si allontana molto da quella di Cicerone, considerato il modello ufficiale per il latino classico. Alcuni importanti studi hanno fatto emergere per esempio gli innumerevoli *hapax* presenti nei testi di Tertulliano, un autore che si colloca nella prima fase dell'epoca tarda.⁴ Si è cominciato quindi a chiedersi se non ci siano stati dei fattori che abbiano velocizzato il naturale decorso della lingua, e che in qualche modo abbiano anche segnato in maniera irreversibile. Il saggio di Schrijnen, *I caratteri del latino-cristiano antico*⁵, pubblicato in olandese nel 1932 e tradotto in italiano nel 1977, ha dato inizio ad un filone di studi, tuttora fecondo, all'interno del quale si riconosce al cristianesimo un ruolo centrale nello spingere la lingua a sviluppare le possibilità latenti. Le indicazioni dello studioso olandese sono state raccolte dall'allieva Christine Mohrmann, la quale ha sviluppato e approfondito la tesi del suo maestro attraverso una serie innumerevole di studi su lemmi o strutture specifiche del latino cristiano.⁶ La Mohrmann ha dato vita a quella che tuttora è chiamata Scuola di Nimega, all'interno della quale si continuano a ricercare nuove conferme alla tesi centrale secondo cui il cristianesimo ha

³ Cfr. LÖFSTEDT, *Il latino tardo* cit.

⁴ Cfr. H. HOPPE, *Sintassi e stile di Tertulliano*, trad. it., Brescia 1985 (ed. orig. Leipzig 1903); P. DE LABRIOLLE, *Salvator*, "Alma", 14 (1939), pp. 23-26; M.A.H. HOPPENBROUWERS, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nimega 1961; R. BRAUN, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962; I. MAZZINI, *Forme nominali con «in» privativo in Tertulliano: «imbonitas»*, "Quaderni urbinati di Cultura Classica", 9 (1970), pp. 149-154; D. MICHAÉLIDÈS, *Sacramentum chez Tertullien*, Paris 1970; R. UGLIONE, *Gli hapax tertulliani di matrice fonica*, "Bollettino di studi latini", 25 (1995), pp. 529-541; M. WELLSTEIN, *Nova verba in Tertullians Schriften gegen die Häretiker aus montanistischern Zeit*, Leipzig 1999.

⁵ Cfr. J. SCHRIJNEN, *I caratteri del latino-cristiano antico*, trad. it, Bologna 1977 (ed. orig. Nijmegen 1932).

⁶ Cfr. C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, voll. 4, Rome 1961²: l'opera raccoglie in quattro volumi tutti i più importanti contributi della studiosa olandese.

avuto un effetto dirompente sulla lingua latina. Questa tesi è stata osteggiata al suo apparire, soprattutto perché il breve saggio di Schrijnen, essendo un lavoro pionieristico, ha aperto la breccia, ma non era corredato da un'adeguata analisi atta a provare la validità della tesi di fondo. La dimostrazione a partire dai testi è avvenuta grazie al lavoro della scuola olandese, quindi ad oggi le critiche degli studiosi sono per lo più concentrate sul ridimensionamento della tesi generale piuttosto che sulla sua negazione, oppure sull'approfondimento di singoli aspetti. In questo senso ha lavorato negli ultimi trent'anni lo spagnolo Olegario García de La Fuente, che, a partire dall'idea che il cristianesimo è stato un fattore dirompente per la lingua, ha posto l'accento su un particolare tipo di latino cristiano, dal quale tutti gli altri dipenderebbero: il latino biblico, vero nucleo innovativo per la lingua. Grazie allo studioso ed ai suoi numerosi allievi oggi sono svariati gli studi sul lessico e sulla sintassi del latino biblico e sul loro influsso sul latino in generale e sulle lingue romanze in particolare.⁷

La mia indagine verte propriamente su due momenti distinti ma connessi nella formazione del latino cristiano: la fase delle traduzioni bibliche e quella tertulliana. Tesi di fondo è valutare in che modo la filosofia, ovvero l'altro grande fattore dirompente dell'epoca, si sia relazionata con il cristianesimo attraverso la lingua. Prima però di passare all'analisi specifica è il caso di approfondire le due posizioni sopraccitate e i loro esiti principali, dando uno sguardo anche ai loro limiti e proponendo in modo più articolato il mio punto di vista sul ruolo del cristianesimo rispetto alla lingua latina.

Scuola di Nimega

Joseph Schrijnen espone, pressoché immutate, le sue teorie fondamentali sul cristianesimo latino nel saggio *I caratteri del latino cristiano antico*⁸ e nell'articolo *Le latin chrétien devenu langue commune*⁹, usciti a due anni di distanza. Fin dalle prime pagine del saggio lo studioso dichiara di aderire alla corrente tedesca della linguistica che si sviluppa all'inizio del Novecento presso l'Università di Heidelberg e che si basa sul

⁷ Cfr. O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Introducción al latín bíblico y cristiano*, Madrid 1990 (opera riedita con alcune correzioni con il titolo *Latín bíblico y latín cristiano*, Madrid 1994); ID., *Antología del latín bíblico y cristiano*, Madrid 1990; AA.VV., *Latinitas bíblica et christiana: studia philologica varia in honorem O. García de la Fuente*, coord. por F. Sojo Rodríguez, Madrid 1994: il volume raccoglie alcuni importanti contributi della scuola spagnola.

⁸ Cfr. SCHRIJNEN, *I caratteri del latino-cristiano* cit.

⁹ Cfr. J. SCHRIJNEN, *Le latin chrétien devenu langue commune*, "Revue des Études Latines", 12 (1934), pp. 96-116.

metodo di ricerca storico-culturale. Secondo i linguisti di quell'epoca c'è una forte interdipendenza tra fattori spirituali e sociali; quindi, se da un lato la lingua si è prestata alla religione come mezzo di espressione, dall'altro la religione, con il suo impianto spirituale, ha modificato la lingua. A partire da questa concezione generale Schrijnen ipotizza che la necessità da parte del cristianesimo di esprimersi nella lingua latina abbia modificato la lingua stessa, sviluppando delle possibilità latenti, ampliando il lessico e risemantizzando alcuni termini già esistenti. Queste innovazioni hanno dato vita al latino cristiano, definito *Sondersprache* o *langue spéciale*, perché nato all'interno di un piccolo nucleo della società. Esso si è formato grazie alle spinte sociali e alla necessità di una parte della comunità di esprimere concetti nuovi, una nuova sensibilità. I fautori di tale cambiamento sono stati *in primis* i traduttori della Bibbia, quindi Tertulliano che ha contribuito a formare la lingua colta dei cristiani. Lo studioso poi espone in modo schematico le peculiarità di questa *lingua speciale*, suddividendole in quattro gruppi che comprendono novità sia lessicali che sintattiche: cristianismi integrali e parziali, cristianismi diretti e indiretti. I cristianismi integrali sono termini che compaiono solo in autori cristiani (es.: *honorifico, negator, imperturbabilis*, etc.); i cristianismi parziali invece sono di uso normale nella letteratura cristiana, ma trovano delle occorrenze anche in autori pagani. Più interessante però è la distinzione tra cristianismi diretti e indiretti. I primi infatti designano idee, costumi ed istituzioni cristiane e sono neologismi costruiti spesso sui calchi dal greco, ma anche a partire da termini già esistenti in latino (es. *trinitas, incarnatio, salvator, confessor, eucharistia, evangelium, pascha, baptisma, martyr, beatitudo, conditor*, etc.). I cristianismi indiretti invece non designano elementi prettamente cristiani, ma sono termini che sotto l'influsso del cristianesimo vengono formati o ridefiniti (es. *aspernamentum, habitaculum, nativitas, eremus* etc.). Schrijnen poi cerca di valutare la natura di codesto nuovo impianto e riconosce due caratteri fondamentali alla lingua dei cristiani: una certa propensione per il latino volgare, caratterizzato da una minor fissità rispetto al latino classico, e l'influsso di grecismi ed ebraismi, dovuto per lo più alle traduzioni bibliche. Lo studioso inoltre ripete più volte come sia un errore sostenere che Tertulliano sia il padre del latino cristiano, in quanto egli ha contribuito a rendere colta la lingua della Bibbia, ma non l'ha creata dal nulla.¹⁰

¹⁰ È necessario ricordare che le tesi di Schrijnen erano state in parte anticipate, ma non esposte in modo così perentorio, da alcuni studiosi sul finire del '900: Cfr. H. GÖLZER, *Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de Saint Jérôme*, Paris 1884; M. BONNET, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890; F. OZANAM, *Comment la langue latine devint chrétienne*, in Id., *Oeuvres complètes II*, Paris 1893.

L'ipotesi dello studioso olandese però non è stata accolta con favore da tutta la comunità scientifica e fin dal suo primo apparire ha generato innumerevoli discussioni. I primi a muovere delle critiche sono stati Löfstedt¹¹ e Marouzeau¹²: l'uno nega che esistano dei veri neologismi ed ammette solo le trasformazioni, inoltre attribuisce a Tertulliano un ruolo centrale; l'altro non concorda con l'etichetta "latino cristiano", ma preferisce "latino dei cristiani". Concordano con quest'ultimo De Ghellick¹³ e López Silva¹⁴; in particolare lo studioso spagnolo preferisce parlare di "influenze cristiane" all'interno del latino tardo e ritiene che la Scuola di Nimega abbia sottolineato troppo la componente volgare di queste influenze. Anche Vineis nega che si possa parlare di *Sondersprache* perché secondo lui pochi tecnicismi, per lo più relegati all'ambito liturgico, non sono sufficienti; il fenomeno sarebbe da interpretare come uno sviluppo di possibilità latenti della lingua e la trasposizione nello scritto di formule del parlato.¹⁵ Più recentemente è tornato sul tema anche Fredouille, cercando di ridimensionare la tesi della scuola olandese. Dal suo punto di vista le differenze tra latino tardo e cristiano sono minime, esclusi i "biblismi"; inoltre anche il latino tardo non si differenzia in modo netto dal latino classico e riprende strutture già presenti nel latino arcaico, le quali erano rimaste sopite. I cosiddetti "cristianismi" secondo Fredouille non giustificano l'idea di una lingua speciale perché compaiono anche in autori pagani; inoltre, per quanto riguarda il lessico, i nuovi significati assunti da alcuni lemmi non escludono il senso precedente. Ciò che rende "strano" un testo cristiano sono le immagini e le metafore bibliche, ma queste non sono sufficienti a far sì che esso risulti incomprensibile all'orecchio pagano. Secondo lo studioso francese, l'errore di fondo consiste nell'aver confuso l'ambito della lingua in senso proprio con l'ambito dell'espressione di una ideologia o di una istituzione. Egli quindi ritiene che si debbano distinguere da un lato la lingua intesa come insieme di fonetica, morfologia e sintassi, e dall'altro la lingua come espressione di un pensiero. Nel primo caso la lingua cosiddetta dei cristiani non esiste perché le modificazioni rilevate non sono altro che elementi da inserire all'interno di quelle del latino tardo, a sua volta non totalmente contrastante con il latino classico. Nel secondo caso può esistere un latino attraverso il quale si esprime l'ideologia

¹¹ Cfr. E. LÖFSTEDT, *Syntactica*, Lund 1933.

¹² Cfr. J. MAROUZEAU, *Introduction au latin*, Paris 1954.

¹³ Cfr. J. DE GHELICK, *Latin chrétien ou langue latine des chrétiens*, "Les Études Classiques", 8 (1939), pp. 472-473.

¹⁴ Cfr. X. A. LÓPEZ SILVA, *El influyo del látin de los cristianos en la evolución general de la lengua latina*, "Ianus. Revista philologica romanica", 4 (2003) [rivista elettronica: www.romaniaminor.net/ianua].

¹⁵ Cfr. E. VINEIS, *Studio sulla lingua dell'Italia*, "L'Italia dialettale", 34 (1971), pp. 136-248; 36 (1973), pp. 287-372; 37 (1974), pp. 154-166.

cristiana, ma esso non rappresenta una evoluzione della lingua in senso stretto.¹⁶ Infine una critica al concetto di “latino dei cristiani” è stata mossa da Coleman durante il primo convegno *Latin vulgaire – latin tardif*. Egli ritiene che il latino cristiano inteso come *Sondersprache* sia una finzione dei filologi moderni poiché viene inteso come qualcosa di unitario quando in realtà esso comprende il latino biblico (fatto in parte di una componente volgare), il latino ecclesiastico (stereotipato), il latino liturgico (più rigido) e il latino patristico (spesso colto e letterario). Questo rende impossibile racchiudere dentro una dicitura unica il cosiddetto latino cristiano.¹⁷

Dall’idea generale di una *Sondersprache* è poi nato il lavoro svolto nella Scuola di Nimega, diretta dalla Mohrmann, prima e più importante allieva di Schrijnen; all’interno di questa scuola si sono fatte indagini specifiche sui singoli termini, sono state individuate strutture sintattiche prettamente cristiane e si è cercato di definire anche lo stile del latino dei cristiani. Ciò ha determinato un rafforzamento della tesi iniziale, in quanto essa è stata corredata da una serie di dati testuali che le hanno permesso di restare valida tutt’oggi, anche se i detrattori, come esposto brevemente sopra, non mancano. La vastissima produzione della Mohrmann è stata raccolta in una miscellanea intitolata *Études sur le latin des chrétiens*, uscita nel 1961 e suddivisa in quattro volumi che riguardano il latino dei cristiani, il latino liturgico e il latino medievale. Inoltre sono state fondate due collane che ospitano saggi specialistici: *Latinitas Christianorum Primaeva* e *Graecitas Christianorum Primaeva*. Rispetto all’impostazione del suo maestro la studiosa olandese si è occupata anche del latino medievale, mentre ha lasciato fuori dal suo campo d’indagine, a parte dei riferimenti cursivi, il latino biblico, considerato parte del latino ecclesiastico. Si è inoltre occupata in modo approfondito dello stile del latino cristiano dedicando importanti studi soprattutto ai *Sermones* di Agostino.

Ma quando è possibile parlare di una lingua speciale? In realtà è difficile definire in senso proprio cosa renda una lingua speciale, di gruppo, perché c’è il rischio di confonderla con le lingue tecniche. Tuttavia per chiarire questo concetto si può affermare che le lingue tecniche sviluppano solamente un linguaggio specifico, ma spesso la loro applicazione rimane limitata e non va ad influire sugli altri ambiti; una lingua speciale invece subisce una differenziazione lessicologica (neologismi e risemantizzazioni),

¹⁶ Cfr. J.-C. FREDOUILLE, “*Latin chrétien*” ou “*latin tardif*”?, “Recherches augustiniennes”, 38 (1996), pp. 5-23.

¹⁷ Cfr. R. COLEMAN, *Vulgar latin and the diversity of christian latin*, in AA.VV., *Latin vulgaire – latin tardif I* cit., pp. 37-52.

sintattica, morfologica e stilistica, che diventa poi d'uso comune.¹⁸ L'idioma dei cristiani ha propriamente questi caratteri e il suo effetto viene avvertito fin dai primi secoli poiché illustri testimoni come Lattanzio e Agostino percepiscono il loro esprimersi come differente rispetto a quello degli autori classici.¹⁹

Le innovazioni del latino cristiano si possono valutare in base ai fattori che le hanno scatenate, agli influssi subiti, ma soprattutto ai modelli seguiti. In generale si può parlare di neologismi, grecismi, ebraismi²⁰ e volgarismi, i quali hanno operato sia a livello lessicale che sintattico. Tali innovazioni possono essere così riassunte:

- *Cristianismi lessicologici diretti*: appartengono a questo gruppo termini che designano “cose” cristiane, ovvero elementi concreti legati alla liturgia, al culto o alla Scrittura. La fonte principale per questa serie di lemmi è la Bibbia ed in essi si possono riconoscere gli influssi del greco e dell'ebraico (per via indiretta attraverso la traduzione dei LXX) che vengono trasferiti attraverso dei calchi. Appartengono ai grecismi termini come *apostolus*, *apostata*, *baptisma*, *cathechumenus*, *carisma*, *diaconus*, *ecclesia*, *epiphania*, *eucharistia*, *episcopus*, *evangelium*, *martyr*, *monachus*, *monasterium*, *orthodoxus*, *presbyter*, *propheta*, etc. Questi termini entrano fin da subito nel lessico cristiano, a parte alcune eccezioni come *epiphania*, *monachus*, *monasterium*, *orthodoxus* che risalgono al IV secolo e sono legati ad istituzioni, figure o festività introdotte in uno sviluppo successivo della storia della Chiesa. Questi lemmi, come si può notare anche dall'abbondanza delle aspirazioni consonantiche (*ch,ph,th*), sono calchi diretti dal greco poiché non si reperiva nessun termine corrispettivo in latino. Quando poi la loro diffusione aumentò, non si sentì comunque più la necessità di trovare termini di origine latina per sostituirli perché sarebbe risultata comunque una forzatura. Esistono poi una serie di ebraismi, o più correttamente semitismi (poiché derivano sia dall'ebraico che dall'aramaico) che, passati come calchi nel greco della Bibbia dei LXX, automaticamente passano come calchi in latino. Fanno parte di questi lemmi parole come *seraphim*, *cherubim*, *manna*, *Messias*, *hosanna*, *amen*, *phariseus*, *israelita*, etc.

¹⁸ Cfr. L. CALLEBAT, *Langages techniques et langue commune*, in AA.VV., *Latin vulgaire – latin tardif II* cit., pp. 45-56.

¹⁹ Cfr. AUG. *De civ. Dei* 10,21; LACT. *Div. Inst.* V 1.

²⁰ Cfr. G. CIFOLETTI, *Influssi ebraici sulle traduzioni greche e latine della Bibbia*, in AA.VV., *Il plurilinguismo nella tradizione letteraria latina*, a cura di R. Oniga, Roma 2003, pp. 199-211.

- *Cristianismi lessicologici indiretti*: fanno parte di questo gruppo i termini che indicano concetti astratti legati alla verità di fede, alla salvezza e alla redenzione. In genere sono parole di origine latina coniate a partire da un termine già esistente il cui significato viene ampliato. Ecco alcuni esempi: *salus* acquista il significato di “salvezza dell’anima” e da essa si formano *salutare*, *salvator*, *salvus*, *salvatio*, *salvare* così che non è necessario ricorrere al più profano *servator* che in genere si applicava a Giove; *lavacrum* e *tinctio* nei primi secoli indicano il battesimo anche se poi sono soppiantati dal grecismo *baptisma*, mentre per quanto concerne il verbo nei primi secoli si diffondono *tingere* e *regenerare*, poi sostituiti da *baptizare*; *sanctus* acquista il significato morale di “consacrato per la propria condotta di vita”, mentre nel latino classico aveva una accezione politica di inviolabilità e da esso derivano *sanctificare*, *sanctificatio*, *sanctificator*; *mediator*, per derivazione del greco μεσίτης, indica l’opera mediatrice di Cristo e da essa derivano *mediatrix*, *mediator*; il binomio *spiritus et caro*, che traduce i due termini greci πνεῦμα e σὰρξ, indica rispettivamente la parte vivificata dalla grazia divina e la parte corruttibile dell’uomo²¹ e da essi derivano *spiritualis* e *carnalis*, *spiritualiter* e *carnaliter* e l’aggettivo *carneus*; *figura* intesa come “allegoria” dà vita a *praefigurare* e *praefiguratio*, che indicano l’azione e la realtà nelle quali si annuncia un avvenimento futuro attraverso immagini allegoriche. Come si può notare in genere si parte dal ridefinire un singolo termine, dal quale poi si origina una famiglia di termini originali (sostantivi, aggettivi, avverbi, verbi) che veicolano solo il nuovo significato attribuito al termine-madre.

- *Cristianismi semantici (semasiologici)*: appartengono a questo gruppo tutti i termini al cui significato originale si aggiungono delle nuove sfumature. Indicano per lo più concetti astratti e sono in stretta relazione con i cristianismi lessicologici indiretti. Interessante per esempio è il caso di *paganus*, termine che esisteva già nel latino classico e si opponeva a *miles*, per differenziare colui che combatteva per lavoro, il soldato, dal civile, per utilizzare una terminologia moderna. In realtà nei primi secoli *paganus* subisce la concorrenza di altri termini quali *ethnicus*, che nasce dal calco greco, *nationes* e *gens* che, sempre per influsso del greco, indicano coloro che appartengono ad un altro gruppo, i barbari. I cristiani alla fine prediligono il termine *paganus* per indicare colui che non è cristiano perché, proprio dal suo rapporto classico con *miles*, nasce l’idea che il cristiano sia il

²¹ Queste due definizioni valgono per gran parte degli autori cristiani, anche se si tratta di una generalizzazione che non tiene conto per esempio di quanti danno un qualche valore alla componente carnale dell’uomo (Ireneo, Tertulliano) e di quanti si interrogano sul valore del νοῦς come terza componente dell’antropologia (Clemente, Origene etc.).

soldato di Cristo, colui che combatte per diffondere il Vangelo, mentre il pagano è colui che, non credendo, non combatte nelle fila di Cristo. In generale quindi si può affermare che *paganus* da semplice “civile” diventa “non cristiano”. Un altro termine la cui gamma dei significati viene notevolmente ampliata grazie all’apporto del cristianesimo è *pax*. Il lemma infatti diventa il contrario di *persecutio*; indica la concordia tra Dio e gli uomini e tra i cristiani stessi, soprattutto nel periodo in cui si distinsero alcune correnti di pensiero come eretiche; indica il segno della pace come gesto legato alla liturgia cristiana; si riferisce alla pace interiore intesa come equilibrio (in questo senso traduce εἰρήνη) e la pace armonica (in questo senso traduce *shalom*).

- *Cristianismi sintattici*: con questa dicitura si intende far riferimento a tutte le costruzioni sintattiche latenti nel latino classico, o che comunque non avevano avuto grande sviluppo, e che con il latino cristiano ritrovano vitalità, fino a soppiantare le costruzioni classiche. Per esempio spesso i cristiani prediligono l’utilizzo di aggettivi di pertinenza in luogo del genitivo, oppure ricorrono al genitivo nominale per specificare un nome invece di usare l’aggettivo. Altra particolarità è la costruzione dei *verba dicendi* con l’*ad* piuttosto che con il dativo, questo perché nel tradurre il testo biblico spesso ci si trovava di fronte alla necessità di riferirsi a personaggi biblici il cui nome non apparteneva a nessuna declinazione, quindi poteva risultare ambiguo esprimerlo in un dativo di per sé inventato.

Per riassumere, in generale si può affermare che la formazione dei neologismi opera secondo due criteri: il calco o la formazione vera e propria di un nuovo termine. Nel secondo caso si può affermare che nei neologismi cristiani troviamo delle linee di continuità. Sono numerosi i sostantivi in *-tor*, i nomi coattivi in *-tio*, gli aggettivi in *-bilis*, i verbi causativi in *-ficare*, gli avverbi in *-biliter*. Queste possono essere delle regole di massima, ma è necessario approfondire l’indagine ogni qualvolta ci si trovi di fronte a termini che appartengono ad uno di questi gruppi.²²

A mio avviso l’importanza dell’impostazione della Scuola di Nimega sta nel riconoscere che il cristianesimo, quale fattore sociale, ha velocizzato il cambiamento naturale della lingua tracciando le vie di questo mutamento. In particolare gli studiosi hanno notato una forte componente volgare (*rusticitas et simplicitas*) dovuta alla necessità di diffusione della nuova religione ed hanno così stabilito che nel latino tardo la componente volgare aumenta proprio perché aiutata dalle spinte del fattore cristianesimo.

²² Cfr. A. BLAISE, *Manuel du latin chrétien*, Paris 1955.

Ciò si riscontra sia nel latino delle prime traduzioni bibliche sia nella lingua dell'evangelizzazione dal III secolo in poi. La varietà del pubblico di destinazione infatti obbliga presbiteri, diaconi e predicatori ad adottare uno stile capace di arrivare a tutti. Esiste inoltre un apparente rifiuto delle norme dell'eloquenza classica, anche se a partire da Agostino si tenta di definire i caratteri di una eloquenza cristiana e si tenta di ritrovare già nelle Scritture le finalità dell'eloquenza ciceroniana. La difficoltà sembra essere quella di un delicato equilibrio tra la necessità di arrivare alle masse e quella di dare dignità anche alla forma dei contenuti cristiani, soprattutto in relazione alla *sapientia saecularis*.²³

*Scuola spagnola*²⁴

All'interno della Scuola di Nimega non si è mai preso in considerazione il latino biblico come qualcosa di separato dal latino cristiano, sebbene già Schrijnen avesse visto nelle traduzioni latine della Bibbia il germe della *Sondersprache*. Olegario García de la Fuente invece, proprio a partire dal lavoro della scuola olandese, spinge ancora più in là l'interpretazione affermando che il fulcro dell'innovazione è il latino biblico, ovvero il latino delle prime traduzioni della Bibbia, sul quale poi i Padri della Chiesa si formano.

“El latín bíblico constituye una entidad lingüística propia, que puede y debe estudiarse aparte. Sus diferencias con respecto al latín cristiano van desde el campo sintáctico hasta el campo léxico y semántico, sin olvidar naturalmente el campo estilístico, que refleja la mentalidad semítica de los autores de la Biblia, tan distinta de la mentalidad latina.”²⁵

Già Braun aveva denunciato, in un articolo del 1985, l'importanza delle traduzioni bibliche per la lingua latina e lo scarso interesse per esse da parte della Scuola olandese, sottolineando soprattutto il valore delle immagini veicolate dal testo sacro e dello stile.²⁶

²³ Cfr. I. MAZZINI, *Lingua e linguaggi dell'evangelizzazione nell'Occidente latino dal terzo secolo all'ottavo*, in AA.VV., *Evangelizzazione dell'Occidente dal terzo all'ottavo secolo. Lingua e linguaggi. Dibattito teologico*, a cura di I. Mazzini e L. Bacci, Roma 2001, pp. 9-74.

²⁴ Con l'espressione “Scuola spagnola” mi riferisco al gruppo di studiosi che lavora a partire dalla tesi sostenuta da García de la Fuente. Tale etichetta non è ufficiale, come nel caso della Scuola di Nimega, ma ritengo funzionale utilizzarla nella presente ricerca.

²⁵ GARCÍA DE LA FUENTE, *Latín bíblico* cit., p. 166.

²⁶ Cfr. R. BRAUN, *L'influence de la Bible sur la langue latine*, in AA.VV., *Le monde latin antique et la Bible*, éd. par J. Fontaine et C. Petri, Paris 1985, pp. 129-142.

Ancora prima di lui Reichkron²⁷, Ceresa-Gastaldo²⁸, Vineis²⁹ e Valgiglio³⁰ si erano occupati proprio del latino delle versioni bibliche. Lo studioso spagnolo e i suoi allievi tuttavia hanno compiuto una serie di studi capillari sul testo sacro arrivando alla conclusione che il latino cristiano ha le sue radici nel latino biblico. I Padri della Chiesa quindi avrebbero avuto a che fare con il latino biblico, fatto di neologismi e innovazioni, il latino classico attraverso il quale si erano formati, e il latino tardo, ovvero la lingua della loro epoca. Ma ciò che si trova di estraneo nella lingua dei cristiani proverrebbe, secondo questa scuola, dalle traduzioni delle Scritture, unico vero fattore dirompente nella lingua latina tarda.

I risultati più importanti del lavoro di García de la Fuente sono stati raccolti in due volumi, una introduzione ed una antologia di testi, pubblicati nel 1990. L'introduzione è poi stata ripubblicata con alcune correzioni nel 1994, mentre alcuni importanti contributi degli allievi di García de la Fuente sono stati pubblicati in una miscellanea dedicata al fondatore della scuola.³¹ È possibile riassumere le più importanti differenze che intercorrono tra il latino biblico e quello cristiano a seconda delle influenze che emergono: influenza semitica, influenza greca e influenza popolare.

- *Influenza semitica*: in campo sintattico è diffusa la metafora genealogica attraverso l'utilizzo del sostantivo *filius* seguito da un genitivo astratto per indicare una relazione intima tra due cose (*filius iniquitatis*, figlio ingiusto). Tale struttura serve a compensare la scarsità di aggettivi dell'ebraico. Esistono poi una serie di termini come *alma*, *facies*, *oculus*, *vultus* che vengono usati in qualità di pronomi personali, poiché in ebraico a volte manca il soggetto: *anima mea desideravit te in nocte* (Is. 26,9), “la mia anima (io) ti desiderava nella notte”. Allo stesso modo *anima*, *sermo*, *verbum* si trovano come pronomi indefiniti o reciproci: *anima* traduce l'ebraico *nefesh*, ma nel latino biblico può significare anche “qualcuno” o “nessuno” se accompagnata da una particella negativa; *verbum* e *sermo* traducono l'ebraico *dabar*, ma possono significare anche “qualcosa” o “niente” se accompagnati da una particella negativa. Alcuni verbi presentano delle costruzioni particolari: es. *confidere in* + abl. (2Cro. 16,12). Infine l'ordine consueto delle parole viene cambiato poiché qualsiasi inversione appare come un tradimento nei confronti della Parola

²⁷ Cfr. G. REICHENKRON, *Historische latein-altromanische grammatik*, Wiesbaden 1965.

²⁸ Cfr. A. CERESA GASTALDO, *Il latino delle antiche versioni bibliche*, Roma 1975.

²⁹ Cfr. VINEIS, *Studio sulla lingua dell'Italia* cit.

³⁰ Cfr. E. VALGIGLIO, *Le antiche versioni latine del Nuovo testamento. Fedeltà e aspetti grammaticali*, Napoli 1985.

³¹ Cfr. GARCÍA DE LA FUENTE, *Introducción al latín bíblico* cit.; ID., *Antología del latín bíblico* cit.; ID., *Latín bíblico* cit.; AA.VV., *Latinitas bíblica* cit.

rivelata. In campo lessicale compaiono molti sostantivi comuni nuovi: alcuni nascono come calchi dall'ebraico (*cherub, eden, rabbi, etc.*), altri come calchi dal greco (*gehenna, iubilatio, messias, pascha, satanas, etc.*), alcuni sono latinizzati (*saccus, siclus* = moneta), mentre altri si mantengono fedeli per assonanza all'originale (*hosanna, amen, alleluia, etc.*). Per quanto concerne il campo semantico alcuni termini acquistano nuove valenze veicolate dall'ebraico: *conditio*, “creazione” (*Ez. 28,15*); *sermo*, “cosa” (*Gn. 21,11*); *substantia*, “proprietà” (*2Re 20,13*) o “campanamento” (*ISm.14, 1,4*); *verbum*, “cosa” (*Gn. 20,8*); *voluntas*, “desiderio carnale” (*Jo. 1,13*); *cognoscere*, “soffrire” o “avere una relazione sessuale”. Lo stile è per lo più paratattico con un uso pleonastico dei *verba dicendi* che sono ripetuti spesso. È molto frequente la locuzione *factum est* (traduzione letterale dell'ebraico *wayyehi*) per introdurre le narrazioni e l'espressione “aprire gli occhi” nel senso di “rendersi conto di qualcosa” (es. Adamo ed Eva nel Paradiso e i discepoli di Emmaus durante la cena con Gesù). Tipico inoltre dello stile del latino biblico è il linguaggio carico di simboli e l'utilizzo di figure e immagini concrete per significare concetti astratti (es. agnello; il passaggio attraverso il Mar Rosso, etc.).

– *Influenza greca*: in campo sintattico il genitivo assoluto sostituisce il costrutto tipicamente latino dell'ablativo assoluto. Alcuni verbi cambiano le reggenze ed in questo senso il caso più evidente è quello del verbo *credere* che nel latino classico si costruisce con l'accusativo, mentre nel latino biblico con *in* + accusativo. Sono frequenti anche le perifrasi in luogo di verbi specifici come *habere fiduciam* al posto di *fidere* o *confidere* o la traduzione scomposta di un'unica parola greca come per esempio ἔκστασις che viene reso con *mentis excessus*. Anche nei confronti del greco sono molti i nuovi termini che si formano come calchi o risemantizzazioni: *extasis, ecstasis* (*Gn. 2,21*), *architechtonari* (*Es. 31,4*), *episcopus* (*Tit. 1,17*), *ethnicus* (*Mt. 5,47*), *evangelium* (*Mc. 1,1*), *haeresis* (*Apoc. 15,5*), *paracletus* (*Jo. 14,16*), *phantasma* (*Mt. 14,26*), *plasmare* (*Ps. 73,17*), *cataplasmare* (*Is. 38,21*).

– *Influenza popolare*: in campo morfologico sono molti i metaplasmi di declinazione, di genere, di numero, di coniugazione o di diatesi. Questo tipo di cambiamenti è tipico di una lingua che in qualche modo scivola verso uno stile più popolare, in quanto diventa meno rigida e ingloba le variazioni del parlato. A livello sintattico c'è un aumento dell'uso delle preposizioni rispetto ai casi semplici perché c'è la necessità di esplicitare la funzione

del complemento. Si riscontra una maggior presenza di superlativi e di verbi composti (*concreare, praeordinare, reaedificare, superaedificare, tabefacere* etc.) perché permettono di caricare di tensione il tono e hanno una maggiore pienezza fonica. In generale inoltre si preferisce lo stile paratattico poiché nel parlato l'abbondanza di subordinate rende difficile la comprensione per gli ascoltatori.

Dalla brevissima lista di occorrenze riportata è possibile dedurre che il latino biblico, essendo una lingua di traduzione, risente inevitabilmente dell'influsso delle lingue originarie, ovvero direttamente del greco, indirettamente dell'ebraico. Tuttavia esiste anche una componente popolare o volgare dovuta a due fenomeni distinti: la necessità cristiana di essere compresi da più strati sociali e la tendenza del latino di quest'epoca ad avvicinarsi al latino parlato. Tale tendenza può essere valutata in modo negativo, come hanno spesso fatto i linguisti definendo il latino tardo “volgare”, oppure in modo neutro o addirittura positivo se si valuta la lingua come un sistema mobile, destinato a cambiare, e se si riesce a far emergere la vivacità della lingua di questi secoli dovuta all'incontro di più fattori. Come è avvenuto per la filosofia di quest'epoca, per la quale spesso si è parlato di eclettismo in senso negativo, svalutando la produzione filosofica perché paragonata ad una più sistematica filosofia classica, così è avvenuto per la lingua, non considerata ricca, seppur espressione di svariate tendenze, ma confusa e barbara perché meno rigida del latino classico.

Una critica a questo tipo di impostazione che esalta il latino biblico come lingua speciale viene da López Silva, studioso spagnolo che non ha aderito alla scuola di García de la Fuente, il quale afferma che alla base di questo procedimento c'è un errore che inficia la scientificità filologica delle ricostruzioni; egli infatti ritiene che il campo della traduzione sia ingannevole e in qualche modo l'ideale di letteralità che sta alla base delle traduzioni non le renda portatrici di innovazioni linguistiche.³²

Per concludere vorrei esporre la mia posizione in merito alle questioni emerse dall'esame degli studi sopraccitati, in modo che il lavoro seguente sia letto nell'ottica di una prospettiva critica ben precisa. Personalmente concordo con l'impostazione della Scuola di Nimega e ritengo che si possa parlare di un latino dei cristiani in quanto lingua speciale. Tuttavia vorrei far presente che questo non significa considerare i primi cristiani come una

³²Cfr. LOPEZ SILVA, *El influjo del latín* cit.

setta chiusa ed esclusa dalla vita pubblica romana. A conferma di ciò vorrei citare un passo della *Lettera a Diogneto* in cui si afferma che i cristiani si distinguono dagli altri cittadini solo per la loro condotta moralmente più retta:

“I cristiani infatti non si differenziano dagli altri uomini né per territorio né per lingua o abiti. Essi non abitano in città proprie né parlano un linguaggio inusitato; la vita che conducono non ha nulla di strano. [...] Abitano nelle città greche e barbare, come a ciascuno è toccato, e uniformandosi alle usanze locali per quanto concerne l'abbigliamento, il vitto e il resto della vita quotidiana, mostrano il carattere mirabile e straordinario, a detta di tutti, del loro sistema di vita.”³³

Dal testo è chiaro che i cristiani non vivevano separati dal resto della comunità, ma erano integrati; quindi l'espressione “latino dei cristiani” non indica una lingua settaria riservata a pochi, ma una lingua che, grazie al lavoro di una parte della comunità, si modifica fino a diventare d'uso comune.

Per quanto concerne invece l'impostazione della Scuola spagnola ritengo che essa abbia contribuito ad approfondire la questione individuando effettivamente il vero motore del cambiamento della lingua latina, soprattutto se si considera il campo stilistico e la quantità di nuove immagini che la Bibbia trasmette al mondo greco-romano. È opportuno però a mio avviso fare un'ulteriore specificazione poiché si parla del latino biblico come di una lingua che, essendo propria della traduzione di un testo sacro, si fissa subito. In realtà la storia delle prime traduzioni della Bibbia è una storia di continue revisioni, di traduzioni parziali, successivamente completate in quanto servivano alla liturgia, e di un lavoro fatto per lo più da “volontari”. Solo intorno al IV-V secolo, con l'apparizione dei primi breviari, e definitivamente nel IX con la diffusione della *Vulgata*, il testo sacro si fissa e diventa immobile. Il latino biblico dunque continua a formarsi mentre già gli autori cristiani più importanti scrivono le loro opere, ed alcuni di essi, come Tertulliano e Cipriano, sono testimoni di alcune delle versioni bibliche che circolavano. Quindi se da un lato il testo biblico è sicuramente propulsore e veicolo di diffusione del cambiamento, dall'altro esso stesso nei primi secoli cambia e si modifica. Proprio a partire da questa considerazione e dal fatto che i cristiani non vivessero come emarginati della società ho ritenuto possibile operare un'indagine volta a verificare se e in che modo il latino biblico-cristiano nella sua formazione abbia risentito dell'influenza della filosofia, anche in modo indiretto a partire dal greco. La presente ricerca però non si struttura come una indagine linguistica fine a se

³³ *Ad Diogn.* V 1,4. Trad. it. di M. B. Artioli in *A Diogneto*, a cura di M. B. Artioli, Bologna 2008, pp. 63-64.

stessa, ma a partire dall'analisi del lessico ha lo scopo di verificare quali immagini del divino sono state delineate e quale peso abbiano avute le categorie filosofiche.

Per concludere riporto un passo tratto da un saggio di Simone Deléani che, appoggiando la tesi di fondo della Scuola di Nimega, riassume esaurientemente un punto di vista che condivido:

“Le christianisme a enrichi et transformé la langue latine au point qu'on peut parler d'un “latin chrétien”. L'irruption d'une pensée nouvelle, étrangère à la mentalité gréco-romaine, a provoqué la création d'un vocabulaire et de moyens d'expression nouveaux. Le texte fondateur, la Bible, reconnu comme inspiré, a contribué grandement, par ses versions latines anciennes, à cette révolution linguistique. Il ne faut pas pour autant minimiser le rôle de la tradition antique: les premiers théologiens de langue latine ont suivi les traces de Lucrèce, Cicéron et Sénèque. Comme eux, ils ont été de véritables créateurs, et non de simples techniciens, car ils ont insufflé à la langue, et notamment aux mots qu'ils ont forgés avec les mêmes procédés que leurs prédécesseurs, la puissance de leur réflexion. Hommes de leur temps, les écrivains chrétiens ont su tirer parti des ressources nouvelles d'une langue qui avait évolué et ne cessait d'évoluer. Écrivains engagés, ils visent à l'efficacité et façonnent la langue qu'ils utilisent avec la plus grande liberté, mais cette liberté s'accorde à l'esthétique tardive, très différente de l'esthétique classique.”³⁴

1.2 Le traduzioni bibliche

Dopo aver esposto le criticità della linea interpretativa che ho fatto mia è opportuno chiarire l'origine e la natura delle traduzioni bibliche attraverso le quali si è diffuso il latino biblico.

Vetus Latina è l'espressione con la quale si indicano le traduzioni latine della Bibbia che circolavano in Occidente prima che si imponesse la *Vulgata* di Girolamo. Essa è sostituita da *Old Latin* negli studi in lingua inglese o da *Vieille Latine* negli studi in lingua francese. È necessario tuttavia preliminarmente fare un chiarimento terminologico poiché *Vetus Latina* è un termine comunemente accettato dagli studiosi, ma non totalmente appropriato; infatti in esso è sottesa l'idea che prima di Girolamo ci fosse un'unica traduzione latina del testo greci. In realtà le versioni che circolavano erano molte, anche se raggruppabili in quattro matrici principali. Proprio l'enorme quantità di versioni in circolazione spinse Papa Damaso a chiedere a Girolamo di proporre una nuova traduzione

³⁴S. DELÉANI, *Les caractères du latin chrétien*, in AA.VV., *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del Terzo Millennio*, a cura di F. Dal Covolo e M. Sodi, Città del Vaticano 2002, pp. 3-25, qui p. 25.

che canonizzasse il testo e lo rendesse stabile e fisso. Non è del tutto appropriato nemmeno il termine “pregeronimiane” con il quale a volte si suole etichettare queste traduzioni, poiché sembrerebbe che tutte queste versioni fossero antecedenti a Girolamo; in realtà, soprattutto a partire dai manoscritti pervenutici, i più antichi dei quali sono datati IV secolo, sappiamo che la *Vulgata* si impose nell'arco di qualche secolo e le altre versioni continuarono a circolare fino al IX secolo. Fu solo in epoca carolingia che il testo geronimiano fu accolto in maniera massiva e poi a partire dal 1500 fu chiamato *Vulgata*. Per utilizzare un termine corretto quindi si dovrebbe parlare di *Veteres Latinae*, ma poiché anche i più grandi centri di studio continuano ad utilizzare il termine al singolare, per omogeneità, anche in questa ricerca si è deciso di mantenere la dicitura più diffusa.

È opportuno segnalare che la *Vetus Latina* non si oppone in modo netto alla *Vulgata* in quanto Girolamo non tradusse l'intera Bibbia dall'ebraico e dal greco, ma in alcuni casi si limitò a revisionare i testi che circolavano e per alcuni libri non fece nemmeno in tempo a compiere questo tipo di lavoro.³⁵ Egli stesso inoltre afferma che in alcuni casi scelse di mantenere la formula presente nella *Vetus Latina* piuttosto che correggerla con una più appropriata poiché oramai era troppo radicata nel linguaggio usuale.

Le prime testimonianze che riguardano l'apparizione delle traduzioni latine della Bibbia risalgono tutte al II-III secolo. Intorno al 178 in un documento che regola la comunità di Lione compaiono alcune citazioni bibliche in latino. Nel 180 i martiri di Scilli chiamati a testimoniare la loro fede di fronte ad un giudice affermano di possedere una copia delle epistole paoline; poiché l'origine dei martiri era umile, gli studiosi hanno supposto che essi possedessero una versione latina delle lettere. È però Tertulliano che a partire dal 190 testimonia l'esistenza di alcune versioni latine bibliche a Cartagine; egli comunque traduce direttamente dal greco i passi che cita, e le sue traduzioni vengono considerate parte della *Vetus Latina*. Intorno al 230 Cipriano invece riporta nell'*Ad*

³⁵ La *Vulgata* di Girolamo è un'opera che impegna il suo autore per molti anni e di alcuni libri vengono fatte anche più traduzioni: tra il 382 e il 385 Girolamo si trova a Roma e fa una revisione dei *Vangeli* a partire dai modelli latini che circolavano (mss. *b* e *ff*) con l'aiuto di un manoscritto greco e revisiona i *Salmi*, ma di questa revisione non ci rimane alcun documento; dopo il 387 a Betlemme traduce la Bibbia di Origene, in particolare *Salmi*, *Giobbe*, *Proverbi*, *Cantico dei Cantici*, *Ecclesiaste*, *Cronache 1-2*; successivamente traduce dall'ebraico, servendosi però dell'aiuto delle versioni greche di Aquila e Simmaco, *Profeti*, *Samuele 1-2*, *Libri dei Re 1-2*, *Giobbe*, *Esdra, 1-2*, *Cronache 1-2*, *Proverbi*, *Ecclesiaste*, *Cantico dei Cantici*, *Pentateuco*, *Ester*, *Giosuè*, *Giudici*, *Ruth*; alla fine traduce, con l'aiuto delle versioni latine, *Tobia* e *Giuditta*; non è pervenuto nessun manoscritto della *Vulgata* contenente *Siracide*, *Sapienza di Salomone*, *Maccabei 1-2*, *Baruch*, *Epistole di Geremia*; sicuramente Girolamo non ha tradotto le *Lettere di Paolo*, le *Lettere Cattoliche*, gli *Atti degli Apostoli* poiché questi libri sono stati rivisti, a partire dalla versione latina, dal circolo romano dei pelagiani e da Rufino il Siriaco.

Fortunatum e nei *Libri III ad Quirinum* (comunemente chiamati *Testimonia*) ampi passi biblici tanto che gli studiosi hanno convenuto che avesse a disposizione un florilegio in latino suddiviso per temi. Esistevano anche *Testimonia* in greco, ovvero raccolte di passi biblici suddivisi per temi e sottoposti a continue modifiche e annotazioni sull'esempio dei *targumin* aramaici. Come si può facilmente notare, le traduzioni all'inizio provengono soprattutto dall'Africa Settentrionale dove la latinizzazione della Chiesa fu più precoce rispetto al mondo occidentale. Tuttavia anche in Europa circola una traduzione latina della *Lettera ai Corinzi* di Clemente Romano, all'interno della quale ci sono molti passi biblici tradotti, ma è con Novaziano nel 250 che compaiono i primi grandi stralci di traduzione ed infine nel IV secolo con Lucifero di Cagliari ed Agostino ci si trova di fronte ad un testo biblico interamente tradotto. L'inizio del lavoro di traduzione quindi è collocabile nel II secolo per quanto riguarda la zona africana, nel III secolo per quanto concerne l'area europea. Tale differenza è dovuta al fatto che nei pressi di Roma l'*intelligenza* continua a servirsi della lingua greca; inoltre la liturgia non viene totalmente tradotta in latino prima del IV secolo. Nella zona dell'Africa invece la necessità di comunicare in latino è più impellente e ciò determina anche uno sviluppo più veloce della letteratura cristiana latina.

Il testo alla base della traduzione è in greco: la versione dei LXX con alcune revisioni provenienti dalla traduzione di Luciano per l'Antico Testamento, la versione cosiddetta Occidentale per il Nuovo Testamento.³⁶ Soprattutto per quanto concerne l'Antico Testamento però la situazione è controversa perché varia da libro a libro e in più di un caso la traduzione latina è testimone di un testo greco non più esistente. In ogni caso per entrambi i Testamenti si tratta delle versioni greche che circolavano nel II secolo, le quali erano differenti da quelle che circolavano nel IV secolo; è sempre opportuno quindi tenere presente che i traduttori avrebbero potuto avere di fronte un testo lievemente diverso da quello che noi oggi ritroviamo nei manoscritti pervenutici. Nel mondo guideocristiano ci fu inoltre una rivoluzione anche nel modo in cui venivano trasmessi i testi in quanto si passò dai *volumina* (rotoli) ai *codices*. Ciò, portando alla circolazione del testo sacro che prima veniva custodito all'interno delle sinagoghe, facilitò la diffusione del messaggio cristiano e la conversione di nuovi adepti.

Per quanto riguarda il contenuto effettivo delle traduzioni le fonti principali sono due: le citazione di passi biblici nelle opere dei Padri della Chiesa e negli scritti medievali³⁷

³⁶ La dicitura "Occidentale" per il testo del Nuovo Testamento è impropria perché veicola una connotazione geografica che in realtà non c'è. Si tratta semplicemente del testo greco in circolazione intorno al II secolo.

³⁷ Per gli scritti medievali si tratta per lo più di testi liturgici poiché erano gli unici all'epoca che riportavano il testo della *Vetus* anziché quello geronimiano.

e i manoscritti, anche se frammentari. Di notevole interesse, poiché molto cospicue e lunghe, sono le citazioni che si trovano nelle opere di Cipriano, Lucifero di Cagliari, Ticonio, Girolamo (non cita quasi mai la sua traduzione dall'ebraico), Agostino e alcuni florilegi come il *Liber de divinis scripturis*. Esse tuttavia, in quanto citazioni utilizzate per scopi argomentativi e spesso riportate a memoria, possono presentare delle variazioni che sono correggibili attraverso un confronto con le opere di commento alla Bibbia, più fedeli nel riportare il testo sacro, come quelle di Rufino e Pelagio.³⁸ L'importanza delle citazioni patristiche risiede più che nella esattezza del testo riportato, nella possibilità di localizzarlo geograficamente e temporalmente. I manoscritti più antichi riportano singoli libri e si deve attendere il VII secolo per avere un manoscritto completo di tutta la Bibbia. Essi sono spesso frammentari o palinsesti, divisi in *codices* raggruppati in *bibliothecae*. Anche se datata rimane ancora fondamentale la ricostruzione dei manoscritti fatta da Lowe³⁹; utile inoltre il breve resoconto fatto da Gribomont⁴⁰ e quello più dettagliato di Petitmengin⁴¹. I manoscritti in tutto sono 93, tra i quali 26 palinsesti. Essi sono divisi in *minores*, che risalgono al massimo al V secolo, e *maiores*, datati a partire dal VI secolo. Di particolare importanza sono alcuni manoscritti bilingui del Nuovo Testamento che permettono di ricostruire anche il testo greco occidentale.⁴² La scrittura con la quale sono stati redatti è l'onciale in contrapposizione alla capitale rustica con la quale venivano trascritti i manoscritti di opere pagane; tale scelta testimonia la volontà di differenziarsi anche a livello di forma rispetto al mondo pagano. Di notevole interesse il fatto che spesso nei manoscritti si possono leggere dei commenti *a latere*, testimonianza che la Bibbia non viene intesa come un testo immobile, ma come un libro aperto a continue interpretazioni e correzioni nella traduzione. I manoscritti inoltre testimoniano un primo tentativo di suddividere il testo dei singoli libri in *capitula* accompagnati da *tituli*.⁴³

Lo scopo per il quale all'inizio si intraprese la traduzione del testo biblico fu di carattere liturgico; infatti anche se la completa traduzione della liturgia avvenne solo nel

³⁸ Cfr. H.-J. FREDE, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel*, Fribourg 1981; ID., *Kirchenschriftsteller. Aktualisierungsheft 1984*, Fribourg 1984; ID., *Kirchenschriftsteller. Aktualisierungsheft 1988*, Fribourg 1988: lo studioso fornisce un catalogo delle citazioni bibliche e delle sigle con le quali vengono identificate presso il Vetus Latina Institut di Beuron. Questi tre studi occupano rispettivamente i volumi 1.1, 1.1A e 1.1B della serie *Vetus Latina*.

³⁹ Cfr. E.A. LOWE, *Codices Latini Antiquiores*, Oxford 1934.

⁴⁰ Cfr. J. GRIBOMONT, *Les plus anciennes traductions latines*, in AA.VV., *Le monde latine* cit., pp. 43-65.

⁴¹ Cfr. P. PETITMENGIN, *Les plus anciens manuscrits de la Bible latine*, in AA.VV., *Le monde latine* cit., pp. 89-123.

⁴² *Codex Bezae* per i Vangeli e gli Atti; *Codex Laudianus* per gli Atti; *Codex Claromontanus* per le epistole paoline; *Codes Veronensis* per i Salmi.

⁴³ Cfr. PETITMENGIN, *Les plus anciens manuscrits* cit.

IV secolo, nelle zone periferiche si sentì ben prima la necessità di leggere le sacre Scritture in latino per facilitare la comprensione di tutti. La liturgia inoltre assunse fin da subito una formula simile a quella odierna; infatti essa ruotava intorno a due momenti principali: la lettura della Bibbia e l'eucaristia. La lettura era un momento talmente importante che, come si può leggere nella *Tradizione apostolica*, la sua funzione era regolata e il suo officiante era investito direttamente dal Vescovo.

È quindi chiaro perché ben presto si cerchi di tradurre il testo sacro. La stessa preoccupazione l'avrà anche Agostino qualche anno dopo, quando nei suoi sermoni dovrà rivolgersi ad una parte della popolazione che parla il punico e deciderà di sacrificare il bel parlato per risultare comprensibile a più persone. L'idea che sottende questo tipo di atteggiamento è quella dell'ecumenismo volto a convertire più persone possibile, in contrapposizione per esempio all'atteggiamento degli ebrei che considerano sacro non solo il contenuto della Scrittura, ma anche la lingua stessa e i rotoli in cui le Scritture sono riportate; è per questo che le frange più intransigenti dell'ebraismo non considerarono mai positivamente la traduzione dei LXX che divenne la Bibbia in greco per i cristiani più che per gli ebrei. È evidente anche che le traduzioni, seppur fatte da più persone e in modo non sistematico, non furono frutto di una iniziativa privata, ma nacquero all'interno delle comunità cristiane anche se all'inizio non ci fu un progetto coerente di latinizzazione della Chiesa. In qualche modo è possibile dire che le traduzioni furono il frutto dell'incontro di due necessità: quella della Chiesa di rendersi comprensibile e quella dei fedeli di capire. Questo aspetto è fondamentale per comprendere il tenore delle traduzioni e per cercare di eliminare l'idea che esse siano state l'opera di persone incolte e sprovviste dei requisiti minimi per tradurre un testo greco comunque non facile perché ricco di semitismi.

Ho già accennato alla vastità del repertorio di documenti che va a confluire nella *Vetus Latina*; tuttavia gli studiosi del Vetus Latina Institut di Beuron hanno ritenuto di poter riconoscere quattro versioni principali che circolavano nei primi secoli, su cui poi vennero fatte correzioni o variazioni. Esiste un testo africano più antico che corrisponde al testo riportato da Cipriano (K), un testo africano più recente, riportato da Ticonio (C), un testo europeo più antico, testimoniato da Lucifero di Cagliari (D) ed un testo europeo più recente (I) all'interno del quale si possono riconoscere dei sottotipi, il Milanese (M) e l'agostiniano (A).⁴⁴ Accanto a questi gruppi recentemente se ne sono riconosciuti almeno

⁴⁴ Le sigle riportate sono quelle con cui questi testi sono classificati dal Vetus Latina Institut. Per un approfondimento sulle principali versioni latine in circolazione cfr. H. F. VON SODEN, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, in AA.VV. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, hrg. von H. Harnack und C. Schmidt, Leipzig 1909; P. W. HOOGERP, *Etude sur le*

altri due di importanti, un testo spagnolo (S) ed un'altra revisione del testo africano. Per quanto riguarda il testo spagnolo si tratta dell'insieme delle versioni che circolavano nella penisola iberica e che mantennero alcune varianti specifiche a causa dell'isolamento geografico. Un'ulteriore revisione del testo africano invece è stata riconosciuta di recente da una studiosa di storia del cristianesimo antico, Paola Marone, la quale ha confrontato le citazioni bibliche delle due versioni dell'*Adversus donatistas* di Ottone di Milevi. Nella prima redazione della sua opera il vescovo riporta un testo simile a quello di Ticonio, ma nella seconda stesura modifica tutte le citazioni probabilmente per meglio opporsi ai suoi avversari. Secondo la studiosa questo testimonia un lavoro di revisione del testo biblico in circolazione da parte di Ottone, quindi i testi africani principali sarebbero tre.⁴⁵ Si è spesso tentato di reperire delle differenze tra la versione africana e quella europea (chiamata impropriamente *Itala*⁴⁶), ma in realtà esse non presentano delle peculiarità tali da poterle effettivamente confrontare sinotticamente. È possibile solo dire che le versioni europee sono spesso più corrette ed omogenee, ma nascono comunque dall'unione di una tradizione orale e di una revisione del testo africano, quindi le differenze che presentano rispetto al testo africano sono dovute solamente alla diversa tradizione orale. Ad oggi gli studiosi hanno cessato di intraprendere questo tipo di indagine poiché la discussione sulla presunta differenza tra i due tipi di testi è diventata sterile.⁴⁷

Lo stile delle versioni latine della Bibbia è votato ad una forte letteralità poiché si ritiene che il testo sacro sia qualcosa di inviolabile e imm modificabile. Si tenta di mantenere anche l'ordine delle parole in quanto si pensa che anche in esso risieda un significato ben preciso; è Girolamo stesso a dire che in esso si nascondono i *mysteria*. Questa tendenza fa sì che nel latino biblico ci siano molti calchi dal greco e indirettamente dall'ebraico perché a volte, per tradire il meno possibile il significato, invece di utilizzare una traduzione vera

latin du Codex Bezae Cantabrigiae (k) des Évangiles, Wageningen 1930; B. M. METZGER, *The Early Versions of the New Testament*, Oxford 1977; E. VALGIGLIO, *Le antiche versioni latine del Nuovo Testamento* cit.; B. M. METZGER, *The text of the New Testament*, Oxford 1992.

⁴⁵ Cfr. P. MARONE, *L'esegesi biblica di Ottone di Milevi*, Roma 2008; ID., *Optatus and the african Old Latin*, "TC: a Journal of biblical textual criticism", 13 (2008) [rivista elettronica: <http://purl.org/TC>].

⁴⁶ Cfr. AUG. *De doctr. Christ.* 2,15: "in ipsis autem interpretationibus, Itala ceteris preaferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae". Su questo passo si sono fondate le congetture circa l'esistenza di un testo europeo, preferito da Agostino, in contrapposizione ad un testo africano, e chiamato *Itala*. In realtà è verosimile che il testo europeo nasca da una revisione di un testo africano a non da un'altra traduzione.

⁴⁷ Alcuni degli studi che riguardano propriamente la cosiddetta *Itala*, seppur superati nell'impostazione generale, rimangono comunque validi nelle analisi specifiche: cfr. L. ZIEGLER, *Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus*, München 1879; H. RÖNSCH, *Itala und Vulgata*, München 1965 (ed. orig. Marburg und Leipzig 1867); W. SÜSS, *Studien zur lateinischen Bible. Augustinus Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache*, "Historische Vierteljahresschrift", 27 (1932), pp.1-39; VINEIS, *Studio sulla lingua dell'Itala* cit.

e propria si crea un neologismo per assonanza in modo tale da allontanarsi il meno possibile dall'originale. Un'altra tendenza è quella di scegliere termini che non siano troppo inficiati dal paganesimo, come nel caso di *salvator* preferito a *servator*. La necessità iniziale infatti è quella di distinguersi il più possibile dai profani, anche se fin dalla predicazione di Paolo di Tarso è possibile notare l'inclinazione verso la filosofia come terreno comune per comunicare e farsi comprendere dai pagani. Ciò in particolare è evidente nel discorso all'Areopago e nel riferimento al Dio ignoto. I Padri della Chiesa successivamente svilupperanno l'inculturazione del messaggio cristiano nella filosofia partendo dall'idea che l'unico modo per diffondere il proprio messaggio anche tra le *élites* fosse quello di utilizzare un linguaggio simile, ovvero quello filosofico.

Per quanto concerne la letteralità è opportuno richiamare brevemente le tecniche di traduzione nell'antichità. Nella letteratura pagana la traduzione è libera perché c'è la necessità di tradurre in modo letterario, quindi c'è un'esigenza estetica che impedisce di tradurre letteralmente. Inoltre la traduzione deve essere un'opera originale, nella quale il traduttore, oltre a rendere il testo di partenza, compie delle scelte stilistiche personali. Un esempio chiaro di questa tecnica di traduzione è la versione latina del *Timeo* fatta Cicerone. In essa Cicerone si prende molte libertà per cercare di produrre un testo il cui contenuto sia platonico, ma la forma sia ciceroniana. In generale i traduttori antichi ritenevano che si facesse un torto all'originale tentando di tradurlo pedissequamente. Lo stesso principio vale per le traduzioni di testi patristici, anche qui la resa è libera e lascia spazio all'intervento del traduttore. Un esempio è il *Commento al Cantico dei Cantici* di Filone di Carpsia, in cui l'autore interviene in modo libero sul testo biblico. Le traduzioni della Bibbia quindi sono il primo caso in cui la traduzione si fa letterale perché il testo veicola la Parola di Dio. Girolamo invece compie una scelta che in qualche modo concilia le due tendenze in quanto traduce letteralmente, ma senza sacrificare la comprensibilità e l'estetica del testo.⁴⁸ La stessa tendenza si ritrova nei testi tradotti dal circolo di Vivario tra VI e VII secolo. È interessante notare il diverso approccio ad uno stesso testo da parte di Cicerone e Calcidio: se da un lato Cicerone traduce in modo assai libero, dall'altro Calcidio si attiene al testo platonico; Calcidio quindi, essendo cristiano, considera la traduzione in modo diverso rispetto al pagano Cicerone. Il cristianesimo perciò ha modificato anche l'idea di traduzione e di rapporto con un testo altrui.⁴⁹

⁴⁸ Cfr. HIER. *Ep.* 57: “non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu, absque Scripturis sanctis, in quibus et verborum ordo mysterium est”.

⁴⁹ Sul tema della traduzione nell'antichità cfr. A. CUENDET, *Cicéron et St. Jérôme traducteurs*, “Revue des études latines”, 11 (1933), pp 380-400; F. BLATT, *Remarques sur l'histoire des traductions latines*, “Classica

Come già accennato sopra all'inizio le traduzioni sono solo orali e tramandate a memoria, finché non vengono messe per iscritto. La trascrizione poteva avvenire in modo diretto o attraverso il lavoro di una *équipe*: un lettore del testo greco, un traduttore simultaneo ed un trascrittore del testo latino dettato.⁵⁰ Gli autori effettivi delle traduzioni non sono conosciuti, se si eccettua il caso della revisione di Ottato di Milevi. Essi quindi sono anonimi e soprattutto sono molti in quanto non essendoci stato un lavoro coordinato, si è cominciato con il tradurre brevi stralci per giungere a tradurre interi libri. Inoltre i testi hanno subito continue revisioni e miglioramenti fino al IX secolo, è quindi inesatto pensare di catalogare la lingua e lo stile di queste traduzioni in modo assoluto. Come sottolinea giustamente Gryson nel suo breve articolo sulla redazione del libro di Isaia, mentre chi si accinge a fare l'edizione critica di un qualsiasi testo antico deve cercare, a partire dalle varie versioni pervenute, di restituire un testo unico il più fedele possibile all'originale, lo studioso che deve curare l'edizione critica dei testi della *Vetus Latina* deve rendere conto di tutte le varianti e farle presenti perché un testo unico non è mai esistito.⁵¹

Il registro linguistico utilizzato è quello del *sermo cotidianus* o del volgare e ciò ha fatto pensare che i primi traduttori fossero di umili origini e semi-analfabeti. Questa opinione tuttavia ad oggi non trova nessun riscontro in quanto bisogna tenere conto che il latino del II secolo, l'epoca delle prime testimonianze sulle traduzioni, è una lingua ricca di cosiddetti volgarismi. Inoltre i traduttori avevano come scopo la diffusione del messaggio a più livelli, quindi in qualche modo dovettero scegliere un registro più basso per non risultare incomprensibili ai ceti inferiori. Tale tendenza fu in parte corretta nelle revisioni continue che subì il testo. Con una espressione di Gribomont, la Bibbia viene definita un "libro aperto" anche se questo sembra contrastare con il suo valore di sacralità e inviolabilità.⁵² In realtà la Bibbia è parola di Dio, e in quanto tale inviolabile, ma è anche il

et Mediaevalia", 1 (1938), pp. 217-242; R. PONCELET, *Cicéron traducteur de Platon*, "Revue des études latines", 25 (1947), pp. 178-196; A. RONCONI, *Del tradurre i testi liturgici*, "Atene e Roma", 4 (1969), pp. 1-20; A. TRAINA, *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma 1970; A. TRAGLIA, *Note su Cicerone traduttore di Platone e di Epicuro*, in AA.VV., *Studi filosofici e storici in onore di Vittorio de Falco*, Napoli 1971, pp. 305-340; A. CERESA GASTALDO, *A proposito dell'edizione di antiche versioni latine di testi patristici greci*, "Vetera Christianorum", 10 (1973), pp. 47-50; H. A. W. HOPPENBROUWERS, *La technique de la traduction dans l'Antiquité d'après la première version latine de la Vita Antonii*, in AA.VV., *Mélanges Christine Mohrmann. Nouveau recueil offert par ses anciens élèves*, éd. par. Utrecht 1973, pp. 80-95.

⁵⁰ Cfr. CERESA GASTALDO, *A proposito dell'edizione di antiche versioni latine* cit.; HOPPENBROUWERS, *La technique de la traduction dans l'Antiquité* cit.

⁵¹ Cfr. R. GRYSOON, *Les anciennes versions latines du livre d'Isaïe. Signification et voies d'une recherche*, "Revue Théologique de Louvain", 17 (1986), pp. 22-37.

⁵² GRIBOMONT, *Les plus anciennes traductions* cit., in AA.VV., *Le monde latine* cit., pp. 43-65, qui p. 58.

libro di tutti i fedeli, non facente capo ad un solo autore, quindi nel tempo ci si sentì autorizzati a limare le imperfezioni e a correggere i punti più oscuri.

Per chiarire il tenore dello stile delle traduzioni riporto di seguito i risultati di alcuni importanti studi sul lessico biblico.

Un'interessante indagine è quella di Vincenzo Loi sulla terminologia battesimale pubblicata nel 1969. In greco esistono due termini per indicare il sacramento del battesimo: βάπτισμα e λουτρόν. Il primo viene reso in latino con il calco *baptisma* o con *tinctio*. *Tinctio* è un termine di origine volgare che compare spesso in Cipriano, ma ben poco successivamente. Esistono anche *intinctio* e *tingo* che compaiono in Tertulliano e che sono attestati anche nei passi della *Vetus Latina* quali traduzioni rispettivamente di βάπτισμα e βαπτίζω. Tertulliano preferisce *tingere* perché ha un suono più latino e meno popolare rispetto a *baptizare*, che con la sua terminazione in *-zare* rivela il suo registro basso. Tuttavia nei testi della *Vetus Latina* posteriori e nella *Vulgata* ricorrerà sempre più il termine *baptisma* e i suoi derivati. Λουτρόν invece, che compare in riferimento al battesimo in alcuni testi paolini, viene reso con il calco *lavacrum*, il quale ha un'origine volgare, che però non viene più avvertita perché viene utilizzato in molti autori di poesia e prosa letteraria. L'uso tecnico di questo termine rimane per tutta l'età patristica. Anche in questi esempi si può notare come i traduttori siano attenti non solo a rendere il significato, ma anche alla coerenza della lingua. Inoltre le varie occorrenze rimangono in uso contemporaneamente per un po' di tempo finché una non prende il sopravvento, segno della vivacità e della mobilità della lingua in questa fase.⁵³

È opportuno riportare le indagini compiute da Edoardo Vineis in un lungo articolo datato, ma ancora imprescindibile. Egli compie uno studio lessicale sulla lingua dell'*Itala*, dando a questo termine un'accezione larga, ovvero intendendo tutte le versioni escluse quelle riportate dai manoscritti *k*, *e* e *h* che appartenerebbero ad una tradizione africana. La conclusione generale a cui giunge è che la lingua dell'*Itala* è ricca di volgarismi perché segue le tendenze del latino tardo, inoltre egli ritiene che ci sia una maggior vivacità a livello morfologico piuttosto che sintattico, in quanto le modificazioni sintattiche sarebbero solo passive, ovvero direttamente dipendenti dalla versione greca già contaminata dall'ebraico. Egli cataloga le peculiarità in questo modo: metaplasmi di declinazione o classe; metaplasmi di genere; metaplasmi di coniugazione; metaplasmi di diatesi; variazioni sintattiche. Tra le innumerevoli variazioni segnalate è interessante notare la

⁵³ Cfr. V. LOI, *Note sulla terminologia battesimale latina*, in AA.VV., *Studia classica et orientalia Antonino Pagliaro oblata III*, Roma 1969, pp. 67-84.

variazione di genere in *verbum* che in alcuni casi diventa *verbus*. Secondo lo studioso tale scelta nasce dall'esigenza di rendere al meglio il *λόγος* greco, ma anche dall'attenzione nei confronti del significato; infatti il termine *λόγος* indica anche la seconda persona della Trinità, quindi risultava sconveniente tradurlo con un termine neutro.⁵⁴

Oltre agli studi citati vorrei richiamare all'attenzione un breve articolo del 1973 di Innocenzo Mazzini sull'occorrenza di due termini nelle *veteres latinae*: *moechatio* e *hauritorium*. *Moechatio* traduce il greco *μοιχεία* e significa "adulterio". Esso compare solo nel codice *Corbeiensis* e sostituisce *adulterium*, che sarebbe la traduzione più corretta per *μοιχεία*, ma che non rende il suono dell'originale, e *peccatum* che è troppo generico. L'autore della traduzione inoltre non ricorre a *moicheia* che sarebbe un vero calco perché troppo estraneo alla forma dei sostantivi latini. *Moechatio* invece con la terminazione in *-tio* ha un aspetto meno estraneo al latino. Questa scelta quindi garantisce la letteralità ma anche una certa purezza della lingua. Come fa notare Mazzini questa attenzione alla coerenza di un termine con la lingua latina denota una certa preparazione letteraria del traduttore. Il livello linguistico è di carattere volgare e ciò è confermato dal fatto che *moechus* e *moechari*, da cui *moechatio* trae la sua radice, sono utilizzati in autori che scendono a toni bassi e che si servono di questi termini in contesti dal tono dimesso. Il termine non si diffonde ampiamente nella letteratura cristiana, anche perché compare solo nel codice *Corbeiensis*, tuttavia ci sono tre occorrenze nelle quali esso assume significati più specifici: in Agostino indica l'adulterio dell'uomo in contrapposizione a *fornicatio* che indica il tradimento da parte della donna; nello Pseudo-Cipriano indica l'incontinenza di coloro che professano castità; nello Pseudo-Primasio indica il peccato di colui che non dà completamente l'amore e l'obbedienza che deve. Considerazioni simili si possono fare per *hauritorium* che traduce il termine greco *ἄντλημα*. Poiché non esiste una traduzione latina efficace, in tutte le occorrenze i traduttori ricorrono al termine *hauritorium* il quale appartiene al registro volgare, cosa che si deduce dalla corposità fonica tipica dei termini di uso corrente. Questi due esempi riportati da Mazzini chiariscono in che modo operano i traduttori, ovvero ricorrendo a dei calchi, a volte inventando nuove parole, a volte recuperandole dal parlato. È però fondamentale notare che le scelte non sono né casuali né superficiali, ma denotano una precisa ricerca e volontà.⁵⁵

⁵⁴ Cfr. VINEIS, *Studio sulla lingua dell'Italia* cit.

⁵⁵ Cfr. I. MAZZINI, *Due esempi di traduzione biblica pregeronimiana: "moechatio" ed "hauritorium"*, "Vetera Christianorum", 10 (1973), pp. 319-325.

Infine vorrei riportare i risultati di uno studio sui salmi di Colette Estin pubblicato nel 1985. La studiosa confronta le due traduzioni che Girolamo fece del *Libro dei Salmi*. La prima risulta essere una *emendatio*, ovvero una revisione del testo latino precedente, mentre la seconda una vera e propria *translatio*. È interessante valutare le scelte che Girolamo compie nella revisione perché in questo lavoro si attesta una versione latina più antica. Girolamo si trova di fronte un testo che ricalca l'ordine delle parole del testo greco che a sua volta ricalca l'ordine delle parole del testo ebraico: poiché i pronomi personali e possessivi in ebraico sono suffissi, in latino e in greco seguono il verbo, anche se la forma classica prevederebbe che essi fossero davanti al verbo. Spesso la singola parola viene resa in latino con delle perifrasi, a volte nate dalla scomposizione della parola greca, a volte totalmente inventate: ἔκστασις = *excessus mentis*; *habere auditorium* = *fidere*.⁵⁶

Da questi brevi esempi è chiaro che i traduttori oscillarono tra due tendenze opposte, l'assoluta fedeltà al testo di partenza e la necessità di non snaturare troppo il latino. A volte le loro scelte andarono nella direzione della letteralità estrema, altre volte predilessero una certa coerenza con le forme latine. In ogni caso il loro lavoro accentuò la naturale evoluzione della lingua e ne seguì le sorti in quanto la scelta frequente di un registro basso, oltre che essere dettata da un bisogno ecumenico, seguiva le linee tracciate dal latino tardo.⁵⁷

Le edizioni critiche di questo immenso patrimonio sono tre, di cui una ancora incompleta. La prima edizione risale al 1700 ed è opera di Pierre Sabatier, il quale raccolse in tre volumi l'insieme di tutte le citazioni bibliche che andavano a comporre il testo.⁵⁸ Intorno agli anni Venti dello scorso secolo poi il monaco Denk mise insieme tutte le citazioni patristiche del Sabatier e altre citazioni reperite successivamente, le quali sono diventate patrimonio del Vetus Latina Institut di Beuron. Dal 1949 in questo istituto si è

⁵⁶ Cfr. C. ESTIN, *Les traductions du Psautier*, in AA.VV., *Le monde latine cit.*, pp. 67-88.

⁵⁷ Per una analisi generale sulla storia delle prime traduzioni latine, oltre ai testi già citati nelle note precedenti, cfr. P.-M. BOGAERT, *La Bible latine des origines au moyen âge*, "Reveu théologique de Louvain", 19 (1988), pp. 137-159, pp. 276-314; J. K. ELLIOTT, *The translations of the New Testament into latin: the Old Latin and the Vulgate*, in AA.VV., *Aufstieg und Niedergang in der Römischen Welt*, II 26.1, hrg. von W. Haase und H. Temporini, Berlin-New York 1992, pp. 198-245; ma anche cfr. G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne I*, Paris 1948; J. DANÉLOU, *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*, trad. it., Bologna 1991 (ed. orig. Paris 1978); G.Q.A. MEERSHOEK, *Le latin biblique d'après Saint Jérôme*, Utrecht 1966; B. FISCHER, *Das Neue Testament in lateinischer sprache*, in AA.VV., *Die alte Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare*, Berlin 1972, pp. 1-92; AA.VV., *Lectures et relectures de la Bible*, éd. par J.-M. Auwers et A. Wénin, Louvain 1999; C. BUZZETTI, *Presenza plurale e simbolo unificante. Il latino nella storia delle traduzioni della Bibbia*. "Rivista liturgica", 2 (2005) [rivista elettronica: www.rivistalituristica.it]; M. CIMOSA, *Guida allo studio della Bibbia latina. Dalla Vetus latina, alla Vulgata, alla Nova Vulgata*, Roma 2008.

⁵⁸ Cfr. P. SABATIER, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*, Rheims-Paris 1739-1743 (rist. München 1976).

cominciata la nuova edizione critica dell'intera Bibbia (nelle antiche traduzioni latine), che nasce dal confronto tra i manoscritti e le citazioni patristiche. L'immensa opera riporta il testo biblico suddiviso in versetti; per ogni versetto viene riportata la versione dei LXX, secondo il testo dell'edizione critica moderna, le versioni latine con le varianti più importanti in ordine cronologico e la versione di Girolamo. Nella parte inferiore della pagina poi vi sono una breve descrizione dei manoscritti e un elenco delle citazioni patristiche in cui si trova il versetto in questione. L'opera che tutt'oggi stanno continuando gli studiosi che lavorano per questo Istituto è fondamentale, ma richiede molto tempo perché il materiale da visionare è enorme e le competenze richieste sono molteplici: dalla filologia alla storia del cristianesimo, dalla liturgia alla conoscenza dell'epoca medievale. Aggiornamenti continui sul lavoro che si sta svolgendo al Vetus Latina Institut si possono trovare nel sito www.vetuslatina.org. Con questo Istituto collabora il Centre de la Bible Latine dell'Università du Louvain, all'interno del quale lavora il Prof. Robert Gryson, che ha curato l'edizione del *Libro di Isaia*. Ad oggi i libri pubblicati sono i seguenti e nella seguente numerazione: 2: *Genesi*;⁵⁹ 11/1: *Sapienza*;⁶⁰ 11/2: *Siracide*;⁶¹ 12: *Isaia*;⁶² 24/1: *Lettera agli Efesini*;⁶³ 24/2: *Lettere ai Filippesi e ai Colossesi*;⁶⁴ 25/2: *Lettere ai Tessalonicesi, a Timoteo, a Tito; a Filemone, agli Ebrei*;⁶⁵ 26/1: *Lettere cattoliche*⁶⁶. Per quanto riguarda l'edizione della traduzione latina dei Vangeli esiste un'edizione critica pubblicata tra gli anni Quaranta e Sessanta dello scorso secolo a partire però dall'analisi di trenta manoscritti e non delle citazioni patristiche.⁶⁷

⁵⁹ Cfr. *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 2: *Genesis*, hrg. von B. Fischer, Freiburg 1951

⁶⁰ Cfr. *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 11/1: *Sapientia*, hrg. von W. Thiele, Freiburg 1977.

⁶¹ Cfr. *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 11/2: *Sirach*, hrg. von W. Thiele, Freiburg 1987.

⁶² Cfr. *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 12: *Esaias*, hrg. von R. Gryson, Freiburg 1987.

⁶³ Cfr. *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 24/1: *Epistula ad Ephesios*, hrg. von H. J. Frede, Freiburg 1962-64.

⁶⁴ Cfr. *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 24/2: *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses*, hrg. von H.J. Frede, Freiburg 1966-71.

⁶⁵ Cfr. *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 25/2: *Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos*, hrg. von H.J. Frede, Freiburg 1975.

⁶⁶ Cfr. *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 26/1: *Epistulae Catholicae*, hrg. von W. Thiele, Freiburg 1956-69. Di seguito riporto l'elenco dei libri che saranno editi secondo la numerazione dei volumi: 3: *Esodo, Levitico*; 4: *Numeri, Deuteronomio, Giosuè, Guidici, Ruth*; 5: *Libri dei Re 1-4*; 6: *Paralipomeni 1-2, Esdra, Nehemia, Esdra 3-4*; 7: *Tobia, Giuditta, Ester, Giobbe*; 9: *Salmi*; 10: *Proverbi, Ecclesiaste* (attualmente curato dal Prof. Anthony Forte, allievo del Prof. Thiele), *Cantico dei Cantici*; 13: *Geremia, Ezechiele*; 14: *Daniele, 12 Profeti*; 15: *Maccabei 1-2*; 16: *Matteo*; 17: *Marco*; 18: *Luca*; 19: *Giovanni*; 20: *Atti degli apostoli*; 21: *Ai romani*; 22: *Ai Corinti I*; 23: *Ai Corinti II e ai Galati*; 26.2: *Apocalisse*.

⁶⁷ Cfr. A. JÜLICHER - W. MATZKOW - K. ALAND, *Itala: Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, Berlin 1938-1963 (I: *Matthäus-Evangelium*, Berlin 1938; II: *Marcus-Evangelium*, Berlin 1940; III: *Lucas-Evangelium*, Berlin 1954; IV: *Johannes-Evangelium*, Berlin 1963).

CAPITOLO SECONDO

CICERONE: DAL *DEUS ARTIFEX* AL *DEUS MOLIENS*

2.1 Il *Timaeus* di Cicerone

Il *Timeo* platonico è il dialogo più letto, commentato e studiato nella tarda-antichità sia dagli autori pagani che dagli autori cristiani: per i primi è un dialogo che riunisce teologia, cosmologia, antropologia ed etica ed è funzionale al progetto, che via via nei primi secoli dell'epoca volgare si fa largo, di unificare il pensiero platonico e quello aristotelico poiché il Demiurgo ben si concilia con l'immagine del Primo Motore Immobile inteso come divinità unica, non come causa motrice accanto agli altri tre tipi di cause; per i secondi rappresenta una sorta di Bibbia laica nella quale si può facilmente cogliere l'idea di un dio che plasma il cosmo.¹ È noto che già nell'Accademia antica i dibattiti circa il valore da dare al racconto mitico di Timeo erano accesi e le posizioni oscillavano tra il letteralismo e l'allegorismo. Le varie interpretazioni che nei secoli si avvicendano sembrano però man mano allontanarsi dagli intenti di Platone, dimenticando due assunti fondamentali: le idee sono paradigmi superiori al Demiurgo, che non è altro che un mediatore che plasma la *χώρα* già esistente; il racconto di Timeo è un racconto mitico, quindi verosimile e non epistemico. Questo dialogo viene letto sia in ambiente greco che latino e, di esso, considerato un testo fondamentale, vengono redatte due traduzioni latine: la traduzione parziale di Cicerone (I sec. a.C.)² e la traduzione, più ampia, ma sempre parziale, corredata da commento, di Calcidio (IV-V sec. d.C.)³. Le due traduzioni sono

¹ Per un'analisi approfondita della fortuna del *Timeo* platonico nella tarda-antichità e delle varie interpretazioni che di esso furono date cfr. M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Leiden 1976-1978; AA.VV., *Der Platonismus in der Antike*, hrg. von H. Dörrie, M. Baltes, F. Mann, Stuttgart 1987-2008; AA.VV., *Il Timeo. Egesi greche, arabe, latine*, a cura di F. Celia, A. Ulacco, Pisa 2012.

² Cfr. M. TULLI CICERONIS *Scripta quae manserunt omnia*, XLVI: *De divinatione, De fato, Timaeus* edidit R. Giomini, Lipsiae 1975. L'esistenza di questa traduzione nell'antichità è confermata solo da Nonio, Servio e Prisciano. Per quanto concerne il titolo originario esso è *Timaeus*, corredata dal sottotitolo *De universitate* desunto da un'*inscriptio* del X secolo che riprende alcuni passi della traduzione in cui Cicerone utilizza questo termine. Alcuni codici umanistici ed edizioni antiche aggiungono diversi sottotitoli i quali però non sono da considerare autentici.

³ Cfr. CALCIDIO, *Commentario al "Timeo" di Platone*, a cura di C. Moreschini, Milano 2003. La figura di Calcidio è immersa nell'oscurità poiché di lui non si sa quasi nulla in quanto nessun autore cristiano lo nomina mai. Le uniche informazioni si ricavano dalla prefazione alla sua traduzione nella quale dedica l'opera ad Ossio (o Osio). Alcuni studiosi hanno individuato nel Vescovo di Cordova questo dedicatario, quindi Calcidio sarebbe stato il suo arcidiacono e sarebbe vissuto nella prima metà del IV secolo. Sulla scia degli studi di Waszink invece altri interpreti hanno riconosciuto nel dedicatario un funzionario imperiale di Milano, dunque Calcidio sarebbe vissuto in questa città intorno alla fine del IV secolo e avrebbe fatto parte del circolo di letterati neoplatonici e cristiani attivi all'epoca. Questa ipotesi sarebbe confermata anche dallo stile e dal lessico utilizzati nella traduzione e nel commento. Tuttavia secondo Dillon un cristiano ortodosso

molto diverse perché Cicerone è un pioniere nel tentare di rendere in latino il linguaggio filosofico greco, Calcidio invece vive in un'epoca in cui il mondo latino oramai ha vinto la sua battaglia con la cultura greca la quale viene fruita solo da un'élite. Mentre Cicerone rende l'opera platonica con molta elasticità, Calcidio fa una traduzione aderente al testo greco, permettendosi poche libertà. Infine Cicerone vive prima dell'avvento del cristianesimo, mentre Calcidio è un cristiano convertito. Tuttavia considerando la produzione di Cicerone è fondamentale tenere sempre aperto il confronto con l'opera calcidea, più nota e apprezzata, per dare risalto ad alcune scelte ciceroniane apparentemente azzardate.

La traduzione di Cicerone è parziale e va da 27d a 47b con alcune lacune importanti: da 29d3 a 29d5; da 37c3 a 38b5; da 38c1 a 38c4; la più ampia da 43b4 a 46a5. Queste mancanze sono dovute tutte alla lacunosità delle fonti, a parte la prima che risponde ad un preciso intento dell'autore che esporrò nel prosieguo dell'analisi. Per quanto concerne il resto della traduzione gli interpreti credono che essa possa non essere mai stata redatta e che Cicerone abbia appositamente tradotto solo una parte del dialogo, in conformità con quanto egli stesso scrive nel *De finibus*, e cioè che spesso traduceva solo passi delle opere greche.⁴ L'Arpinate potrebbe aver tradotto questa parte del dialogo per servirsene successivamente in altre opere, anche se sembra difficile dar conto di questa ipotesi poiché Cicerone era un ottimo conoscitore del greco e non avrebbe dovuto aver bisogno di prepararsi una traduzione.⁵ L'ipotesi più plausibile, perché confermata dal prologo, è che questa traduzione parziale dovesse rientrare all'interno di un più ampio progetto sui φυσικά. Nel prologo Cicerone scrive di aver incontrato Nigidio Figulo, un neopitagorico, e di aver discusso con lui *carneadeo more*, e di aver trascorso del tempo con Cratippo, un peripatetico. Gli interpreti quindi pensano che Cicerone progettasse di scrivere un dialogo sulla fisica i cui personaggi sarebbe stati Nigidio, Cratippo e Cicerone stesso, e il discorso di Timeo (considerato all'epoca un pitagorico), tradotto in latino, sarebbero stati parte integrante dell'esposizione di Nigidio.⁶ Questa interpretazione ha fatto

alla fine del IV secolo non avrebbe potuto occuparsi in modo così dettagliato di un testo pagano e le osservazioni linguistiche di Waszink non sarebbero sempre pertinenti. In ultima analisi sembra che questa figura sia destinata a rimanere avvolta nel mistero. Calcidio traduce il testo platonico dall'inizio fino a 53c1, mentre il commento è relativo alla sezione compresa tra 31c e 53c. La pratica di suddividere il testo in sezioni e sottoporle a esegesi è tipica delle impostazioni medioplatoniche.

⁴ Cfr. Cic. *Fin.* 1,7.

⁵ Cfr. F. BOLDREY, *Il bilinguismo di Cicerone: scripta graeca latina (Fam. 15,4)*, in AA.VV., *Il plurilinguismo nella tradizione letteraria latina*, a cura di R. Oniga, Roma 2003, pp.131-150.

⁶ Ritennero che Cicerone avesse tradotto l'intero dialogo Perionius, Clark e Jones: J. PERIONIUS, *Ex Platonis Timaeo particula Ciceronis de universitate libro respondens*, Parisiis 1540; A. CLARK, *The descent of manuscripts*, Oxford 1918; D. M. JONES, *Cicero as translator*, "Institute of classical Studies University of

propendere per una datazione bassa dell'opera (45 a.C.) in quanto Cicerone nell'ultima parte della sua vita si era interessato di argomenti di fisica e aveva progettato di riprendere le esposizioni delle scuole classiche in materia, con l'intento di recuperare la dimensione trascendente che le filosofie ellenistiche avevano misconosciuto.⁷

La traduzione è definibile, con un termine moderno, libera, in quanto non rende alla lettera il testo greco e spesso medesimi lemmi greci sono resi con parole diverse. Soprattutto questa scarsa omogeneità di lessico ha alimentato l'ipotesi che Cicerone fosse in grande imbarazzo nel tradurre il greco filosofico perché il latino era uno strumento inadeguato. A questo proposito è opportuno innanzi tutto cercare di chiarire il concetto di traduzione nell'antichità e poi rivedere, attraverso un breve *status quaestionis*, l'immagine di Cicerone traduttore.

Nell'antichità molti autori latini si cimentarono con la traduzione di passi di testi greci, sia in poesia che in prosa, passi che spesso venivano inseriti come citazioni nelle opere originali. Lo scopo era arricchire la propria opera con il contributo dell'elevata cultura greca, e non tanto rendere fruibile in latino il patrimonio culturale greco, in quanto, almeno fino al II secolo d.C., gli intellettuali romani erano completamente bilingui. L'ideale del *vertere* era dunque *aemulari*, ossia attraverso la traduzione si volevano imitare i modelli greci, non mancando però di declinarli secondo lo stile romano. Ciò ha indotto alcuni interpreti a parlare di "traduzione artistica", indicando con tale dicitura l'idea che la traduzione dovesse risultare un'opera originale nella quale il traduttore poteva inserire il suo stile ed il suo pensiero, senza preoccuparsi della fedeltà all'originale.⁸ Cicerone stesso parla della sua tecnica di traduttore nel *De finibus: nec tamen exprimi verbum e verbo*

London", 6 (1959), pp. 3-44. L'ipotesi della traduzione parziale è avvalorata tra gli altri da Hermann, Hirzel, Thiaucourt, Fries, Atzert, Lörcher: C. F. HERMANN, *De interpretatione Timaei Platonis dialogi a Cicerone relictis*, Göttingen 1842; R. HIRZEL, *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften I*, Leipzig 1877; C. THIAUCOURT, *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron*, Paris 1885; C. FRIES, *Untersuchungen zu Cicero Timaeus*, "Rheiner Museum", 55 (1900), pp. 23-97; C. ATZERT, *De Cicerone interprete Graecorum*, Göttingen 1908; A. LÖRCHER, *Das Fremde und das Eigene in Cicero Buches De Finibus bonorum et malorum und den Accademica*, Halle 1911. Solo Hochdanz ipotizzò che il frammento potesse essere di un allievo di Cicerone: F. HOCHDANZ, *Quaestiones criticae in Timaeum Ciceronis e Platone transcriptum*, Nordhausen 1880.

⁷ Concordano per una datazione alta tra gli altri Thiaucourt, Giomini, Kumaniecki, Lévy: THIAUCOURT, *Essai sur les traités philosophiques* cit.; R. GIOMINI, *Ricerche sul testo del "Timeo" ciceroniano*, Roma 1967; K. KUMANIECKI, *Cicerone*, trad. it., Roma 1972 (ed. orig. Warszawa 1959); C. LÉVY, *Cicero and the Timaeus*, in AA.VV., *Plato's Timaeus as a cultural icon*, ed. by G. Reydams-Schils, Notre Dame-Paris 2002, pp. 95-110. Propendono per una datazione bassa e considerano la traduzione un lavoro giovanile Hermann, Fries (utilizza il confronto linguistico), Jones, Lambardi: HERMANN, *De interpretatione* cit.; FRIES, *Untersuchungen* cit.; JONES, *Cicero as translator* cit.; N. LAMBARDI, *Il "Timaeus" ciceroniano. Arte e tecnica del vertere*, Firenze 1982.

⁸ Cfr. A. MICHEL, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris 1960; A. TRAINA, *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma 1970; LAMBARDI, *Il "Timaeus"* cit.

*necesse erit, ut interpretes in disertis solent, cum sit verbum quod idem declaret, magis imitatum. Equidem soleo etiam, quod uno Graeci, si aliter non possum, idem pluribus verbis exponere. Et tamen puto concedi nobis oportere ut Graeco verbo utamur, si quando minus occurrat Latinum.*⁹ E la questione viene ribadita anche nel *De oratore* in cui egli afferma che colui che si accinge a tradurre non deve rendere *verbum verbo*, ma deve ornare il suo latino *optimis verbis usitatis*, creando dei neologismi che comunque abbiano un sapore romano.¹⁰

Nelle opere di Cicerone sono presenti diversi passi tradotti tratti dai dialoghi platonici nei quali si può notare lo sforzo dell'Arpinate sia di creare un linguaggio tecnico filosofico latino, sia di rendere in modo artistico e personale il pensiero di Platone: *Apologia* (*Tusc.* I 97); *Fedro* 115c-116a (*Tusc.* I 103); *Fedro* 245c-246a (*De resp.* VI 27-28); *Epistola VII* 326b-c (*Tusc.* V 100). Accanto a questi passi ci sono le traduzioni parziali del *Protagora* e del *Timeo*. Ci sono però anche dei passi tradotti letteralmente: *Fedro* 279 (*De orat.* 41); *De rep.* 562c (*De rep.* 1,66-67). Sono presenti anche molti passi tratti dalle opere di Epicuro i quali sono resi in modo sempre molto letterale, quasi pedissequo.¹¹ Questo particolare testimonia il fatto che Cicerone se avesse voluto, sarebbe stato in grado di tradurre letteralmente, quindi nel caso della traduzione di testi platonici egli compie una scelta razionale e non dettata dalla presunta povertà espressiva del latino. Alcuni interpreti hanno inoltre abbozzato una spiegazione circa il diverso trattamento riservato ai testi di Epicuro rispetto a quelli di Platone: Cicerone, com'è noto, non apprezzava la filosofia del Giardino quindi non sarebbe ricorso alla traduzione artistica nella resa dei passi di Epicuro perché non lo avrebbe ritenuto sufficientemente degno di un tale sforzo; il pensiero platonico invece avrebbe meritato una resa artistica e attraverso di esso il latino stesso si sarebbe arricchito.¹²

La traduzione del *Timeo*, rispetto alle altre approntate da Cicerone, è molto cospicua e permette di fare valutazioni più profonde circa la natura e la complessità del lavoro dell'Arpinate. La critica ottocentesca era solita sovrapporre il testo platonico e

⁹ Cic. *Fin.* 3,15.

¹⁰ Cfr. Cic. *Orat.* I 155: "Postea mihi placuit, eoque sum usus adulescens, ut summorum oratorum Graecas orationes explicarem, quibus lectis hoc adsequerem, ut, cum ea, quae legeram Graece, Latine redderem, non solum optimis verbis uterem et tamen usitatis, sed etiam exprimerem quaedam verba imitando, quae nova nostris essent, dum modo essent idonea". Riferimenti alla sua tecnica di traduzione si trovano anche in *Opt. Gen.* 14 e 23, ma soprattutto nell'*Epistola 57* di Girolamo.

¹¹ Cicerone traduce anche altre opere greche: *Aratea*, due orazioni *Sulla corona* di Demostene, *Contro Ctesifonte* di Eschine, *Economico* di Senofonte.

¹² A. TRAGLIA, *Note su Cicerone traduttore di Platone e Epicuro*, in AA.VV., *Studi filologici e storici in onore di Vittorio Falco*, Napoli 1971, pp. 307-340.

quello ciceroniano e spiegare le divergenze ricorrendo all'ipotesi di un'inserzione esegetica e quindi di una fonte secondaria. Spesso si riconobbe la supposta fonte secondaria in Posidonio.¹³ Il primo a dedicare uno studio cospicuo a questo testo fu Hermann¹⁴, seguito all'inizio del Novecento da Fries¹⁵. Dopo gli studi, tra gli altri, di Van den Bruwaene¹⁶, Buechner¹⁷, e Michel¹⁸, si è diffusa l'idea che Cicerone non fosse solo un collazionatore di pensieri altrui, ma un attento lettore e conoscitore delle fonti; quindi delle scelte che nel *Timeo* si discostano dalla lettera si è cercato di dar conto svelando i presupposti teoretici celati. Boyancé¹⁹ inoltre riconobbe il legame tra l'esegesi ciceroniana e quella che era nata direttamente nell'Accademia e che continuava a svilupparsi. Gli studiosi quindi negli anni hanno cercato di far emergere le peculiarità di questa traduzione piuttosto che utilizzarla solamente per ricostruire una possibile altra tradizione del testo greco, o il resoconto di una particolare esegesi. Le divergenze tra testo greco e testo latino infatti spesso sono riconducibili a specifiche scelte letterarie dell'Arpinate. Come accennato però la critica si è soffermata per lo più sulla ricerca della versione originale usata da Cicerone o sulla esegesi seguita dallo stesso. Una valutazione autonoma, anche se negativa, del lavoro di traduzione fu data a metà del secolo scorso da Poncelet²⁰. Una prima rivalutazione di questa traduzione fu fatta da Michel²¹, i risultati del quale furono assunti negli studi di Lambardi²²; mentre Lévy²³ più recentemente ha cercato di far emergere il contenuto teoretico della traduzione, sorvolando sulla questione del latino filosofico. Prima di inoltrarci nell'analisi testuale è opportuno approfondire quali furono i motivi che spinsero Poncelet a negare valore alla traduzione ciceroniana e con quali argomenti gli studiosi successivi confutarono la sua interpretazione.

Poncelet negli studi dedicati a Cicerone e alla nascita del latino filosofico parte dall'idea che le analisi di tipo lessicale non abbiano valore nel caso della traduzione ciceroniana poiché non c'è costanza nel rendere un termine greco con uno latino. Egli

¹³ Cfr. FRIES, *Untersuchungen* cit.; ATZERT, *De Cicerone interprete* cit.: entrambi ipotizzano attraverso Schmekel l'esistenza di un commento posidoniano al *Timeo*.

¹⁴ Cfr. HERMANN, *De interpretatione* cit.

¹⁵ Cfr. FRIES, *Untersuchungen* cit.

¹⁶ Cfr. M. VAN DEN BRUWAENE, *La théologie de Cicéron*, Louvain 1937.

¹⁷ Cfr. K. BUECHNER, *Cicero*, Wiesbaden 1962.

¹⁸ Cfr. MICHEL, *Rhétorique et philosophie* cit.

¹⁹ Cfr. P. BOYANCÉ, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles 1970.

²⁰ Cfr. R. PONCELET, *Cicéron traducteur de Platon*, in "Revue des études latines", 25 (1947), pp. 178-196; Id., *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris 1957.

²¹ Cfr. MICHEL, *Rhétorique et philosophie* cit.

²² Cfr. N. LAMBARDI, *Appunti critici sulla problematica del Timaeus ciceroniano*, in AA.VV., *Cultura e ideologia da Cicerone a Seneca*, a cura di L. Baldini Moscadi, Firenze 1981, pp. 11-36; Id., *Il "Timaeus"* cit.

²³ Cfr. LÉVY, *Cicero and the Timaeus* cit.

quindi analizza le strutture morfologiche e sintattiche e rileva alcuni limiti espressivi del latino, i quali renderebbero vano ogni tentativo di creare un latino filosofico. Tali limiti sarebbero rappresentati dallo scarso utilizzo del participio, dall'assenza degli articoli e dei termini composti, dall'abbondanza dell'uso delle subordinate relative e dalla scarsità del lessico astratto. Secondo Poncelet Cicerone nella sua traduzione avrebbe tentato di aggirare questi limiti attraverso alcuni stratagemmi che però non sarebbero altro che dei palliativi; tra gli altri si annoverano come palliativi la *variatio sermonis* e l'utilizzo di due termini per tradurre un unico lemma greco con il risultato di giungere ad una approssimazione linguistica che allude al vero significato più che ad un'espressione rigorosa del pensiero astratto. Cicerone quindi non avrebbe alcuna finalità artistica nella sua traduzione, ma sarebbe costretto dalla povertà del latino a ricorrere a parallelismi, simmetrie e perifrasi. Anche l'incapacità di trovare un'unica resa latina per i termini greci sarebbe segno dell'insofferenza di Cicerone nell'usare un mezzo espressivo limitato come il latino ed avrebbe come risultato l'impossibilità di creare una lingua tecnica.

Questa impostazione è stata in parte corretta dallo studio di Michel sullo stile ciceroniano in rapporto alla retorica e all'epoca in cui visse, la quale era caratterizzata da un certo sincretismo anche lessicale. Cicerone infatti rifiuta il tecnicismo del linguaggio, in polemica in particolare con gli stoici, e utilizza la *variatio sermonis* con lo scopo di unificare i termini filosofici delle varie scuole. Egli inoltre è attento allo stile filosofico poiché ritiene che la persuasione del lettore passi anche attraverso degli stratagemmi linguistici che investono più l'emotività del destinatario che la sua razionalità. Michel concorda con Poncelet nel definire allusivo, più che definitorio, il linguaggio di Cicerone, tuttavia riconosce in questo carattere una peculiarità che dà ricchezza, e non un limite.

Seguendo le indicazioni di Michel, Lambardi riconosce nella traduzione di Cicerone delle finalità artistiche e retoriche, e non ritiene che Cicerone cercasse di costituire una lingua filosofica tecnica. Per questo egli non semplifica le strutture e non rende in modo univoco le voci greche, perché il suo lavoro non ha solo una funzione semantica, ma formale. Lambardi inoltre riconosce come l'impostazione ponceletiana dipenda implicitamente da concezioni psicolinguistiche che legano la lingua ad un unico dominio concettuale. Queste posizioni sarebbero state superate dagli studiosi che hanno dato priorità alle strutture linguistiche piuttosto che a quelle mentali e hanno visto nella lingua una capacità infinita di cambiamento perché in essa riposano delle possibilità latenti. Lambardi ritiene che lo studio di Poncelet si basi sul pregiudizio infondato che il

latino sia inferiore al greco e non dia il giusto valore agli artifici retorici di cui si serve Cicerone, leggendo invece la traduzione del *Timeo* solo nell'ottica del tentativo di costruire una lingua tecnica.

Più recentemente si è occupato della traduzione Lévy il quale afferma che essa non dovrebbe essere letta soltanto nell'ottica ossessiva della formazione del latino filosofico, ma in essa si dovrebbe cercare una interpretazione filosofica, al di là del lessico e della resa. In particolare nelle scelte compiute da Cicerone egli riconosce il tentativo di superare il materialismo delle scuole ellenistiche per recuperare una forma di trascendenza; tale tentativo secondo lo studioso francese si può considerare fallito perché il platonismo dell'epoca aveva oramai conglobato in sé troppi elementi che non venivano nemmeno più percepiti come estranei, soprattutto termini e concetti presi dallo stoicismo. Lévy quindi ipotizza che il dialogo sulla fisica, all'interno del quale doveva trovare posto la traduzione del *Timeo*, sarebbe stato la prima opera medioplatonica.

Da questo breve resoconto è possibile desumere come il testo ciceroniano, anche se poco studiato, racchiuda molteplici spunti di riflessione; il fatto che si tratti di una traduzione non impedisce che essa testimoni un pensiero originale; d'altro canto la sua natura di traduzione artistica permette di indagare la genesi del latino filosofico, con tutti i limiti intrinseci che una tale operazione ha.

Questa indagine si pone sulla scia dei lavori di Lambardi e Lévy, pertanto si è valutata la resa del testo platonico come oscillante tra due poli in continua tensione: il polo dell'arte e il polo della tecnica. Cicerone infatti traduce in modo per lo più libero, tuttavia, analizzando di volta in volta le sue scelte è possibile notare che da un lato tenta di rispondere a delle esigenze artistiche, mentre dall'altro mira a costruire un linguaggio tecnico. Egli infatti, seguendo l'ideale antico di traduzione, non vuole semplicemente traslare in un'altra lingua il pensiero di Platone, ma cerca di riscrivere i concetti platonici in una forma latina adeguata, in modo tale che ne risulti un'opera in qualche modo originale. Tuttavia spesso sente anche la necessità di ricorrere all'uso di alcuni tecnicismi che rendano con fedeltà la terminologia platonica. È così possibile trovare luoghi in cui un termine greco viene reso con un'endiadi o perché un'unica parola latina non sarebbe in grado di renderne la pregnanza semantica, oppure perché c'è la necessità di creare un chiasmo o una simmetria per puri motivi stilistici. Un esempio del primo caso si ha nella resa di *κατὰ νοῦν* (36d) con *ex sua mente et voluntate* (8,26), mentre *ἔμφορον* (46d8) viene reso con *intelligentis sapientisque* per creare un parallelismo nel testo latino con la

coppia che lo precede *intelligentiae sapientiaeque* (14,50-51) traduzione di νοῦ καὶ ἐπιστήμης (46d7).

Il *Timaeus* ciceroniano si presenta come *oratio continua* ossia viene eliminata la battuta di Socrate che divide in due il racconto timaico (lacuna 29d3 a 29d5). Nella prima parte del discorso si definiscono i limiti della questione, quindi si stabilisce che il mondo è stato generato e colui che lo ha generato ha guardato al modello eterno perché il cosmo fosse quanto più possibile simile ad esso; inoltre si aggiunge una specificazione circa il rapporto tra l'oggetto e la natura del discorso sull'oggetto, stabilendo che, essendo il cosmo una realtà in divenire, il discorso che lo riguarda può essere solo verosimile. Nella seconda parte invece Timeo procede con la narrazione della nascita del corpo e dell'anima del cosmo. L'eliminazione della battuta di Socrate cambia la prospettiva del racconto; infatti dove Platone ricorre al racconto mitico per esprimere qualcosa che non si può cogliere razionalmente, Cicerone fa un'esposizione dogmatica sulla cosmogenesi, credendo in questo modo di eliminare ciò che rende il racconto di Timeo solo verosimile, e non comprendendo che in realtà la forma del mito è un modo per cogliere la trascendenza, altrimenti non coglibile attraverso la conoscenza umana.

Il tema che interessa questa ricerca è l'immagine del divino quale emerge dalle scelte lessicali di Cicerone; in particolare saranno analizzate le rese di: δημιουργός, ὁ συνισταῖς συνέστησεν, ποιέω, γεννάω. Accanto a queste voci ci saranno dei cenni anche a γίγνομαι e ἀπεργάζομαι.

2.2 Δημιουργός

Il termine δημιουργός compare sei volte nella sezione interessata e Cicerone ricorre a sei rese differenti:

a) *is qui aliquod munus efficere molitur* (4,10-11) [28a6]²⁴

b) *artifex* (6,17) [29a3]

c) *effectricem* (37,13) [40c 1-2]

d) *effector* (40,9) [41a7]

e) *genitorem et effectorem* (47,20) [42e9]

f) *efficientes* (51,25) [46e4]

²⁴ Tra parentesi tonda è indicato il riferimento al testo ciceroniano, mentre tra parentesi quadra è segnato il riferimento al testo platonico.

Prima di analizzare nello specifico le rese ciceroniane è opportuno ricordare che in greco il termine δημιουργός si riferisce sia all'artigiano che possiede una τέχνη sia al legislatore che dà ordine e regge il governo della πόλις.²⁵

a) *Quocirca si is, qui aliquod munus efficere molitur, eam speciem, quae semper eadem est, intuebitur atque id sibi proponet exemplar, praeclarum opus efficiat necesse est.*²⁶

ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργός πρὸς τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ, τοιοῦτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν.

Cicerone inizia la sua traduzione con il quesito attraverso il quale si distingue ciò che non ha generazione ed è sempre da ciò che diviene senza mai essere. Ciò che appartiene al primo genere è oggetto del pensiero (νοῦς), mentre ciò che appartiene al secondo dell'opinione (δόξα); quest'ultimo inoltre si genera a partire da una causa. Il demiurgo nel dare forma deve tenere di fronte a sé come modello da imitare ciò che non muta mai se vuole che la riproduzione sia necessariamente bella. Platone in questa sede si riferisce al demiurgo in modo generico pensando ad un qualsiasi artigiano che si accinga a produrre qualcosa, e non ancora al personaggio specifico del racconto mitico. L'esistenza di un artigiano del mondo infatti non è ancora stata dimostrata perché non si è ancora stabilito se il mondo γέγονεν o sia *ab aeterno*. La questione viene affrontata poco oltre definendo il mondo generato e quindi derivato da una causa. Per questo in alcune traduzioni moderne si è optato opportunamente per l'utilizzo dell'articolo indeterminativo di fronte al sostantivo che rende δημιουργός. Cicerone rende il termine unico con una perifrasi abbastanza articolata senza, in questo caso, evidenti motivi stilistici, la quale si può tradurre "colui che si prepara a compiere un dovere / a fare un dono". I termini rilevanti sono *molitur* e *munus*.

Molitur, presente del verbo deponente *molior*, può significare costruire, prepararsi, ma ha anche il valore negativo di ordire o macchinare. Nel senso di costruire il termine può specificare l'infinito generico *efficere*, quindi i due verbi in italiano potrebbero essere

²⁵ Cfr. L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin 1994².

²⁶ Cfr. CALC. *Comm.* 20: "operi porro fortunam dat **opifex** suus; quippe ad immortalis quidam et in statu genuino persistentis exempli similitudinem atque aemulatione formans operis effigiem honestum efficiat simulacrum necesse est".

tradotti con quest'unico lemma e in essi sarebbe racchiusa l'azione del demiurgo, ovvero di colui che fabbrica artigianalmente un'opera.²⁷ In questo senso tradurrebbe in modo adeguato il termine greco che si riferisce appunto ad un artigiano.²⁸ Il verbo può altresì avere anche il senso di prepararsi a fare qualcosa e quindi utilizzato con valore modale giustificerebbe la presenza dell'infinito *efficere*.²⁹ In questo caso la scelta di questo verbo sottintenderebbe una distanza temporale tra il progetto di costruire qualcosa e la costruzione vera e propria. Al demiurgo quindi sarebbe implicitamente data una forma di soggettività legata ai processi psicologici della progettualità e della scelta.³⁰ Infine il verbo può avere il senso machiavellico di ordire, veicolando l'idea che il demiurgo sia un fabbricante malvagio che non ha come scopo quello di produrre qualcosa che imiti la perfezione, ma qualcosa di artificioso e illusorio.³¹

Il sostantivo neutro *munus* può assumere il senso di prodotto, dovere, dono o spettacolo. Nel senso di prodotto il termine ben si concilierebbe con il primo significato dato a *molitur efficere* e insieme i tre termini racchiuderebbero l'idea del demiurgo come artigiano. Tuttavia *efficere munus* nella lingua latina, e anche in Cicerone, di norma indica il compiere un dovere; l'idea di dovere veicola una certa forma di necessità quindi il demiurgo sarebbe in qualche modo costretto a costruire il mondo e rientrerebbe stoicamente nella catena dell'*εἰμαρμένη* a cui egli stesso ha dato vita. *Munus* può inoltre significare dono, quindi l'artigiano, attraverso la sua opera, farebbe un regalo ed anche in questo caso la sua figura assumerebbe una connotazione soggettivistica perché il fare un dono presuppone un atto di scelta volontario.³² Tale resa inoltre si armonizza con l'idea di prepararsi veicolata dal *molitur*.³³ Infine *munus* può assumere il valore di spettacolo, rappresentazione fittizia, e in questo senso si accorda con l'idea di macchinazione definendo il demiurgo come un malvagio burattinaio che ordisce uno spettacolo ingannatore e illusorio.

Nella traduzione compaiono altri quattro termini derivati da *molior*, segno che la scelta di Cicerone non è priva di significato; la prima occorrenza si trova nel momento in

²⁷ Cfr. Cic. *Nat. deor.* I 151: "nulla opera molitur". Cicerone utilizza il termine *molior* nel senso di costruire.

²⁸ Cfr. LAMBARDI, *Il "Timaeus"* cit., p. 107.

²⁹ Cfr. Cic. *Nat. deor.* I 2; I 19; I 23; I 51; II 133: Cicerone in questi passi usa *molior* per esprimere il piano laborioso che si cela dietro la generazione del cosmo. Poiché c'è una certa vicinanza tra il lessico usato nel *Timaeus* e quello usato nel *De natura deorum* si può dare una preferenza a questa valenza rispetto alle altre analizzate.

³⁰ Cfr. LÉVY, *Cicero and the Timaeus* cit., pp. 100-101.

³¹ Cfr. Cic. *Cat.* 1,5: "aliquam perniciem rei publicae molientem". Cicerone utilizza *molior* nel senso di ordire.

³² Cfr. Cic. *De resp.* 5,5; *Orat.* 2,38.

³³ Cfr. LÉVY, *Cicero and the Timaeus* cit., p. 101.

cui Platone ha appena ridato la parola a Timeo che si appresta a raccontare quale ragione abbia spinto il Demiurgo a dar origine al mondo e Cicerone, rendendo il periodo greco in modo libero, parla dell'indagare l'origine delle cose e della *molitionem novam* (9,17). *Molitio* significa costruzione e qui si riferisce al cosmo, ma poiché è anticipato dal verbo *machinatus sit*, (che rende ὁ συνιστὰς συνέστησεν) può veicolare l'idea negativa della macchinazione già adombrata nel precedente *munus moliri*. La seconda occorrenza di un termine derivato da *molior* si trova quando Platone afferma che il mondo è corporeo, quindi visibile e tangibile, e dio non può che averlo fatto di fuoco e terra. Cicerone traduce *mundum efficere moliens deus* (13,20), ancora una volta i verbi *molior* ed *efficio* vengono accostati, ma questa volta il primo non può che significare prepararsi, incominciare, perché rende l'ἀρχόμενος greco. Poco oltre Platone per introdurre l'idea che il mondo debba essere sferico, afferma che colui che lo ha costruito lo ha reso un'unità perfetta non fatta di parti. Cicerone esplicita il soggetto della frase, che in greco è sottinteso, rendendolo con l'endiadi *effector mundi et molitor deus* (17,19) e racchiudendo nei sostantivi il significato del verbo greco reggente ἐτεκτήνατο [33b1]. Questa volta vengono accostati due sostantivi formati dalla radice dei verbi *efficio* e *molior* ed è l'idea del costruire artigianale ad essere espressa. Pur potendo leggere anche in questo passaggio l'aspetto negativo del dio che ordisce, è più ovvio pensare che Cicerone, come in molti altri casi in questa traduzione, sdoppi il termine in un'endiadi che crea un chiasmo e una ripetizione che ha ragioni stilistiche più che teoretiche. La possibilità di una doppia lettura, positiva e negativa, si può reperire anche nel *molitus est* (21,23) attraverso il quale rende in modo libero il periodo greco perché trasforma due subordinate in una principale. Platone sta per descrivere come il Demiurgo ha dato origine all'anima del mondo e Cicerone introduce la narrazione dicendo che questo (*id*, riferito all'anima) è stato costruito/ordito nel modo che ora verrà esposto. Anche il termine *munus* compare un'altra volta alla fine della traduzione quando la filosofia viene definita il dono degli dèi al genere mortale. Cicerone rende il greco δωρηθὲν con *concessu et munere*. Anche in questo caso per ragioni stilistiche l'Arpinate duplica l'unico lemma greco, ma ciò che interessa è che il valore di *munus* qui non può essere che quello di dono. Pur nella consapevolezza che Cicerone non ricerca in questa traduzione solo il tecnicismo lessicale, è opportuno ritenere che il senso di *munus* da privilegiare anche nell'occorrenza precedente sia quello di dono. In seguito alle osservazioni fin qui fatte si può affermare che la prima traduzione di δημιουργός con *is qui aliquod munus efficere molitur*, pur dovendo rendere un termine generico non ancora

riferito al personaggio specifico del racconto mitico di Timeo, si colora di una sfumatura positiva e personale e si legge come “colui che si appresta a compiere un dono”. Dal punto di vista teoretico questa resa veicola l’idea che l’azione demiurgica sia soggetta ad una qualche forma di volontà, in questo caso benigna, e di progettualità che pone una distanza temporale tra il pensiero e l’azione.

<p>b) <i>Atqui si pulcher est hic mundus et si probus eius artifex, profecto speciem aeternitatis imitari maluit.</i>³⁴</p>	<p>εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίων ἔβλεπεν.</p>
--	--

Platone ha appena stabilito che il mondo, essendo nato, deve avere una causa che lo abbia generato, la quale viene rinvenuta nel Demiurgo. Ci si chiede quindi quale sia il modello seguito dall’artigiano per modellare il mondo, se sia un modello eterno o generato, e si conclude che se il mondo è bello e il suo artigiano è buono allora egli deve aver imitato ciò che è immutabile ed eterno. Cicerone rende il termine δημιουργός con il corrispettivo latino *artifex*, il quale traduce in modo chiaro almeno uno dei due significati veicolati dalla parola greca. *Artifex* infatti, derivando da *ars*, significa artigiano, ovvero colui che costruisce con le sue mani e detiene una tecnica specifica. In questo caso la traduzione sembra non presentare elementi rilevanti, tuttavia compaiono due termini ai quali si deve prestare attenzione. L’artigiano viene definito *probus*, aggettivo che traduce il greco ἀγαθός, e che dà al testo una coloritura tutta romana. *Homo probus* infatti era l’ideale di uomo romano dedito ai suoi doveri e moralmente integerrimo; tuttavia l’aggettivo, se ben si addice ad un uomo, sembra troppo umano per essere attribuito a colui che ha carattere divino e che fa da mediatore tra il mondo sensibile e il mondo delle idee. In questo caso sarebbe stato più opportuno l’aggettivo *optimus* (come si trova in Calcidio) che esprime il senso della perfezione divina. Nella traduzione inoltre l’artigiano preferisce (*maluit/maluerit*) imitare il modello eterno; il doppio utilizzo ravvicinato di un verbo di volontà, anche se depotenziato a livello di preferenza, aggiunge un ulteriore aspetto soggettivistico alla figura del Demiurgo ciceroniano, che, rispetto a quello platonico, il quale necessariamente imita il modello eterno, sembra avere la facoltà di scegliere e alla fine fa ricadere la sua preferenza sul modello immutabile piuttosto che su quello generato.

³⁴ Cfr. CALC. *Comm.* 21: “nam si est – ut quidam est – pulchritudine incomparabili mundus, **opifexque et fabricator** eius optimum, perspicuum est, quod iuxta sinceræ atque immutabilis proprietatis exemplum mundi sit instituta molitio”.

L'aggettivo *probus* e il verbo *malo* danno entrambi un tono di romanità alla figura dell'artigiano, aggiungendo poi la prospettiva teoretica della soggettività. È importante notare che a poca distanza il Demiurgo viene definito *quasi parens, fabricator e aedificator*. Queste espressioni traducono rispettivamente ποιητὴν καὶ πατέρα, τεκταινόμενος e αἰτίων. La resa della dittologia ποιητὴν καὶ πατέρα con *quasi parentem* verrà analizzata successivamente. La resa di τεκταινόμενος con *fabricator* è opportuna perché il termine greco è seguito da ἀπεργάζομαι e Cicerone racchiude nel sostantivo anche il senso del verbo che non traduce. Da notare che *fabricator* ritorna anche in Apuleio nel *De Platone et eius dogmate*, proprio in riferimento al divino. La resa in senso ampio di αἰτίων con *aedificator* è plausibile e si conferma anche nella scelta del traduttore italiano che aggiunge il termine “artefice” pur non essendo presente nel greco.³⁵ *Aedificator* raccoglie in sé sia il senso della costruzione che quello della fondazione della città, quindi Cicerone scegliendo questo termine recupera l'altra funzione svolta dal Demiurgo, ovvero quella di magistrato.

c) *Iam vero terram altricem nostram, quae traiecto axi sustinetur, diei noctisque effectricem eandemque custodem, antiquissimam deorum omnium voluit esse eorum, qui intra caelum gignerentur.*³⁶

γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν, ἰλλομένην δὲ τὴν περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτὸς τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασιν.

Platone distingue gli astri erranti da quelli immobili ed afferma che la Terra è la custode e la produttrice del giorno e della notte. Cicerone traduce φύλακα καὶ δημιουργὸν con *effectricem et custodem*, egli quindi inverte i due termini. In questa sede non ci si riferisce all'artigiano, ma si parla della terra, è interessante comunque sottolineare la resa ciceroniana con *effectricem* perché tale scelta lessicale tornerà in riferimento al Demiurgo anche nelle due occorrenze che saranno analizzate al punto d) e al punto e). Il termine deriva dal verbo *efficio*, composto di *facio*, quindi indica una produzione, ma anche colei che produce degli effetti, nello specifico l'alternanza del giorno e della notte, ossia una causa.

³⁵ Cfr. PLATONE, *Timeo*, trad. it. di F. Fronterotta, Milano 2006².

³⁶ Cfr. CALC. *Comm.* 33: “*terram vero matrem et altricem omnium terrenorum animantium constrictam limitibus per omnia vadentis et cuncta continentis poli diei noctisque custodem locavit, antiquissimam et eximiae dignitatis deam ex eorum numero qui intra mundi ambitum continentur deorum*”.

d) *Vos, qui deorum satu orti estis, attendite. Quorum operum ego parens effectorque sum, haec sunt indissoluta me invito.*³⁷

Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ γεγόμενα ἅλτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος.

Il Demiurgo si rivolge agli dèi generati e parla di se stesso come δημιουργός πατήρ, termini che Cicerone rende con *parens effectorque*. Innanzi tutto egli divide i due termini rendendoli due sostantivi, invece che un sostantivo e un'apposizione come nel greco, e poi li inverte. Il termine πατήρ viene reso con *parens* invece che con il calco *pater* come avviene in altri punti della traduzione. Δημιουργός invece, in sintonia con la resa analizzata al punto c), viene tradotto con il neologismo *effector* che è un termine aulico e tecnico che meglio si adatta al tono solenne del discorso. Attraverso di esso inoltre emerge l'idea del produrre degli effetti, quindi dell'essere causa di qualcosa, e non solo dell'artigianalità dell'azione. Questo termine serve a porre una distanza ontologica tra gli dèi generati e il Demiurgo, inteso come principio causativo del tutto, e dunque attraverso questa figura si attua il tentativo di recuperare una certa forma di trascendenza. Questo tipo di lettura apre le porte alle successive interpretazioni medioplatoniche nelle quali la figura del Demiurgo non sarà solo quella di un mediatore al di sotto dei paradigmi delle idee, ma il principio unico del tutto, di cui le idee saranno pensieri.

e) *Itaque cum accepissent inmortalis principium mortalis animantis, imitantes genitorem et effectorem sui particulas ignis et terrae et aquae et animae mundo, quas rursus redderent, mutuabantur [...]*³⁸

[...] καὶ λαβόντες ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζώου, μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν, πυρὸς καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι μόρια ὡς ἀποδοθησόμενα πάλιν [...]

Dopo il discorso del Demiurgo gli dèi generati utilizzano i quattro elementi per dar vita al mondo e nel fare ciò cercano di imitare il loro padre e generatore. Cicerone rende il termine unico δημιουργόν con l'endiadi *genitorem et effectorem* sia per motivi stilistici che teoretici. Appena prima infatti nel testo gli astri vengono definiti figli (παῖδες) del padre

³⁷ Cfr. ivi 35: "Dii deorum quorum **opifex** idem paterque ego, opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia".

³⁸ Cfr. ivi 38: "Immortali sumpto initio mortalis animantis ex mundi materiis igni terraque et aqua cum spiritu faenus elementarium mutuati". Calcidio non traduce μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν.

(πατρός) e Cicerone utilizza il termine *parentis*. Nella resa di δημιουργός egli vuole esplicitare il rapporto di paternità del Demiurgo rispetto agli astri, senza però ripetere il termine appena utilizzato per rendere *pater*. Ma dal punto di vista teoretico egli ha anche la necessità di esplicitare, come nel punto d), l'idea che l'artigiano sia la causa generante del tutto. Il termine *genitor*, derivando da *gigno*, significa colui che genera, che dà vita, e solo in senso stretto il padre.

<p>f) <i>Quocirca nobis sic cerno esse faciendum, ut de utroque nos quidam dicamus genere causarum, separatim autem de iis, quae cum intellegentia sunt efficientes pulcherrimarum rerum atque optumarum.</i>³⁹</p>	<p>ποιητέον δὴ κατὰ ταῦτα καὶ ἡμῖν· λεκτέα μὲν ἀμφοτέρα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὄσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοί.</p>
--	---

Platone afferma che si devono cercare innanzi tutto le cause prime delle cose le quali operano con costanza e producono necessariamente cose belle e perfette. Il termine δημιουργοὶ non si riferisce alla figura del Demiurgo, ma alle cause prime, (quindi interessa in senso lato la questione che si sta analizzando in questa sede) e viene reso con il participio presente *efficientes*. È interessante notare che anche in questa occasione, in cui il testo parla delle cause prime vere e proprie, Cicerone ricorre ad un termine che deriva dal verbo *efficio*, quindi ritiene che esso racchiuda il significato di causare.

Oltre alle sei ricorrenze del sostantivo δημιουργός ci sono tre occorrenze verbali per le quali Cicerone sceglie tre rese differenti. Nel primo caso si sta parlando del fatto che il mondo è stato originato secondo il modello immutabile, e δεδημιούργηται viene reso con *effectus est* (7,23) [29a7-b1]; nel secondo caso Cicerone traduce il passo che riguarda l'unicità del mondo, ribadisce che esso è stato fatto secondo il paradigma e rende δεδημιουργημένος con *factus est* (12,6) [31a 4]; nell'ultima occorrenza δημιουργίαν viene reso con *gignatis* (41,2) [41c 4-5] e il soggetto dell'azione è rappresentato dagli dei generati che, secondo l'ordine del padre, devono mettersi all'opera per generare le cose mortali. Le prime due rese, pur essendo diverse, si assomigliano perché *efficio* è un composto di *facio*, quindi nei due verbi è racchiuso un significato simile, ovvero quello di

³⁹ Cfr. ivi 43: “Nobis quoque igitur in eundem modum faciendum est et de utroque causarum genere disserendum, sed separatim quidam de optimis, quae cum intellectu prudentiaque cuncta honesta et bona **moliuntur**”.

causare. Nella terza resa invece si ricorre a *gigno* che significa generare, dar vita, e che in questo caso si applica agli dei generati e non all'azione demiurgica. Come emerso nel punto d) l'utilizzo di termini differenti rivela la volontà di distinguere ontologicamente il livello dell'azione del Demiurgo da quello degli dei generati.

Prima di passare all'analisi della seconda serie di termini è significativo ritornare alla questione emersa al punto b) circa la presenza nella traduzione di due occorrenze di un verbo servile che non trovano corrispondenza nel greco. Esse infatti non rappresentano l'unico caso in cui Cicerone opera questa scelta e nei passi che ora illustrerò il verbo servile aggiunto non sarà *malo*, ma *volo*, il quale, oltre a collegarsi al concetto prettamente romano di *voluntas*, connota in modo fortemente soggettivistico la figura del Demiurgo.

Nella prima occorrenza (17,23) [33b] Platone spiega come il Demiurgo dia al cosmo la forma sferica perché è quella più congeniale a lui e permette al vivente di contenere tutti gli altri viventi. Cicerone aggiunge il verbo *vellet* dando l'idea che il Demiurgo sia mosso da *voluntas*, quindi esprima un atto morale quando stabilisce che forma dare al cosmo. È importante notare tuttavia che in questo passo c'è l'ampliamento più cospicuo operato dall'Arpinate nella sua traduzione, dunque l'aggiunta potrebbe essere legata più alla necessità di spiegare il termine greco σφαιροειδής che non ad un motivo esegetico.⁴⁰

La seconda occorrenza (35,23) [40a] si trova in un passo in cui si narra della nascita della stirpe divina e al verbo ἐποίηι, reso con *efficere*, viene aggiunto *vellet*; il Demiurgo ciceroniano quindi sceglie di dar vita agli dei mosso da un atto di volontà.⁴¹

La terza aggiunta (36,6) [40b] si trova in un passo in cui Platone afferma che il Demiurgo ha dato ai pianeti solo il movimento rotatorio e quello traslatorio, ma Cicerone non traduce la finale in cui si esprime lo scopo di questa riduzione di movimenti, ovvero il raggiungimento della massima perfezione. Egli attraverso questa omissione e con l'aggiunta del verbo *voluit* attribuisce all'azione demiurgica un valore di provvidenzialità oltre che di causalità.⁴²

⁴⁰ Cfr. Cic. *Tim.* 17, 23-25: “a quo enim animanti omnis reliquas contineri vellet animantes, hunc ea forma figuravit, qua una omnes formae reliquae concluduntur”.

⁴¹ Cfr. *ivi* 35, 22-24: “cumque eum similem universi naturae efficere vellet ad volubilitatem rotundavit”.

⁴² Cfr. *ivi* 36, 6-7: “quinque autem reliquis motibus orbum eum voluit esse et expertem, immobilem et stantem”.

La quarta occorrenza si ha poco oltre (37,15) [40c] nel passaggio in cui si dice che il Demiurgo volle (*voluit*) che la terra fosse la produttrice e la custode del giorno e della notte.⁴³

Come si può notare tutti i passi riguardano la forma o la funzione del cosmo e degli altri pianeti, ovvero degli dei generati, perciò il Demiurgo ciceroniano sembra dotato di *voluntas* in relazione all'ordinamento e al funzionamento dell'universo. Questa caratterizzazione è importante perché accentua la componente soggettivistica del divino, il quale essendo definito in più passi *probus*, è evidentemente dotato di una *bona voluntas* e non ricade nella catena della necessità perché è libero di scegliere la generazione dei suoi figli.

2.3 Ὁ συνιστὰς συνέστησεν

L'espressione ὁ συνιστὰς συνέστησεν è reperibile in tre passi ed appartiene prettamente al linguaggio platonico. Si tratta dell'unione di due voci verbali, un participio presente ed un indicativo aoristo, del medesimo verbo, συνίστημι, che significa istituire o costituire. Anche in questo caso Cicerone sceglie tre diverse rese:

- a) *qui machinatus sit* (9,16) [29e1]
- b) *deus in fingendo* (11,15) [30c 3-4]
- c) ---- (16,8-11) [32c7]

Come si può facilmente notare egli scivola da una perifrasi carica di significato ad un'espressione più concisa, fino alla mancanza totale di un termine che traduca l'espressione. In seguito indagheremo anche le scelte che Cicerone opera quando deve rendere altre voci del verbo συνίστημι.

a) *Quaeramus igitur causam, quae impulerit eum, qui haec machinatus sit, ut originem rerum et molitionem novam quaereret.*⁴⁴

Λέγωμεν δὴ δι' ἣντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν.

⁴³ Cfr. *ivi* 37,12-16: "iam vero terram altricem nostram [...] diei noctisque effectricem eandemque custodem, antiquissimam deorum omnium voluit esse eorum qui intra caelum gignerentur".

⁴⁴ Cfr. *CALC. Comm. 22*: "Dicendum igitur, cur rerum **conditor fabricatorque** geniturae omne hoc **instituentum** putaverit".

Timeo ha appena ripreso la parola e introduce la sua narrazione riferendo la necessità di indagare quale sia la ragione che ha spinto colui che ha prodotto il divenire e l'universo. Cicerone rende i complementi oggetto γένεσιν e τὸ πᾶν con il generico dimostrativo *haec* ed aggiunge la subordinata finale in cui afferma che lo scopo di tale indagine è trovare l'origine e il fondamento delle cose. Egli rende l'espressione ὁ συνιστὰς συνέστησεν attraverso la perifrasi *qui machinatus sit*, dunque, oltre a rompere la fluidità e la concisione dell'espressione greca, la colora di una sfumatura che non avrebbe, come è confermato dalla traduzione italiana di Fronterotta che rende pressoché letteralmente “colui che ha prodotto [...] ha prodotto”⁴⁵. Il deponente *machinor* ha il significato neutro di costruire, ordinare, ma significa anche macchinare in modo machiavellico per scopi malvagi. Come accennato al punto a) del precedente paragrafo, il fatto che esso sia vicino al sostantivo *molitio*, che per altro non traduce nessun termine greco, potrebbe avvalorare la lettura secondo la quale il Demiurgo ciceroniano è un dio malvagio, quasi un'anticipazione di una figura gnostica. Il verbo *machinor* compare anche al termine della traduzione come resa libera di μεμηχάνηται, ma in questo passaggio la lettura negativa è meno plausibile perché si parla del fatto che, avendo percepito attraverso gli occhi l'alternanza del giorno e della notte, gli uomini hanno colto il modo in cui gli astri hanno ordinato (*machinatae sunt*) il tempo in giorni, mesi e anni.

b) *Hoc posito quod sequitur videndum est, cuiusnam animantium deus in fingendo mundo similitudinem secutus est.*⁴⁶

Τούτου δ' ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἐφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τίτι τῶν ζῴων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς συνέστησεν.

Platone ha appena definito il cosmo un'opera perfetta, dotata di pensiero e guidata dalla provvidenza perché fatta da un artigiano che eccelle per bontà; si chiede dunque quale sia il modello che il Demiurgo ha seguito per produrre il mondo. Cicerone esplicita il generico ὁ συνιστὰς con *deus* e rende συνέστησεν con il gerundio *in fingendo*. La scelta non è priva di conseguenze, infatti esplicitare l'epiteto di divinità nei confronti del Demiurgo veicola e favorisce l'idea che l'artigiano non sia un semplice tramite tra le idee e la χώρα, ma abbia un ruolo ontologicamente superiore. Questa lettura era già possibile a

⁴⁵ PLAT. *Tim.* 29e. Trad. it. di F. Fronterotta in PLATONE, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Milano 2006², p. 185.

⁴⁶ Cfr. CALC. *Comm.* 23: “Hoc ita posito quae sequuntur expedienda sunt: ad cuius animantis similitudinem **constituerit** eum suus **conditor**”.

partire dal testo greco il quale in più occasioni si riferisce all'artigiano con il termine θεός, sebbene si possa considerare in chiave metaforica. Il verbo *finco* di norma è considerato il calco di πλάσσω, e ciò è confermato dalla traduzione dell'unica occorrenza che compare nel testo greco (46,9) [42d7]. In questo caso ci si riferisce al compito che il Demiurgo dà agli dei generati di plasmare i corpi mortali; si parla dunque di una generazione di rango inferiore rispetto a quella operata dal Demiurgo, quindi Platone utilizza un verbo diverso rispetto a quelli che sceglie quando si riferisce all'azione demiurgica. Cicerone tuttavia non limita l'utilizzo del verbo *finco* e dei suoi composti all'attività degli dei inferiori, ma spesso, come nel caso analizzato sopra, si riferisce all'attività del Demiurgo stesso. Un ulteriore esempio si ha con *ecfinxerat* (34,7) che traduce il greco ἀπηργάζετο [39e3] nel passaggio in cui si parla della generazione del tempo da parte dell'artigiano, e con *effingere* (35,1) che traduce δεῖν [39e9].

c) *Earum autem quattuor rerum, quas supra dixi, sic in omni mundo partes omnes conlocatae sunt, ut nulla pars huiusce generis excederet extra atque ut in hoc universo inessent genera illa universa.*⁴⁷

Τῶν δὲ δὴ τετάρων ἐν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἢ τοῦ κόσμου σύστασις. ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατος τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἕξωθεν ὑπολιπών, τάδε διανοηθεῖς [...]

Cicerone non traduce l'intero periodo “ἐκ γὰρ ... ὑπολιπών” quindi non rende nemmeno l'espressione in esame. Il periodo greco eliminato tuttavia non fa che esplicitare ed elencare nel dettaglio gli elementi citati sopra, quindi di per sé non aggiunge nulla al testo. Cicerone quindi con ogni probabilità non ritiene il passaggio necessario per l'intelligibilità del testo e non lo traduce per motivi di snellezza. Non è ipotizzabile che egli avesse difficoltà con l'espressione in analisi, poiché non evita solo essa, ma l'intera frase, bensì piuttosto che preferisse alleggerire il racconto.

A completamento dell'analisi della resa di questa espressione è necessario indagare le altre occorrenze del verbo συνίστημι. Oltre ai tre casi sopra analizzati, il termine ricorre altre otto volte. In due casi il termine non viene tradotto; in tre occorrenze la frase viene stravolta quindi un confronto puntuale non è possibile, in due casi il termine viene reso con

⁴⁷ Cfr. ivi 25: “Igitur quattuor illa integra corpora et sine ulla delibatione ad mundi continentiam sumpta sunt. Ex omni quippe igni et item totis illis reliquis, aere aqua terra, constructus est nulla vel corporis vel potentiae parte derelicta contemptaque”. Calcidio fa diventare *mundus* soggetto di *constructus est*, quindi non traduce l'espressione in esame.

efficio; ma è l'ultima occorrenza la più interessante poiché συνιστάντι viene reso con la perifrasi *ille procreator mundi deus*. Il passaggio descrive il modo in cui sono uniti il corpo e l'anima dell'universo. Il termine di maggior rilievo è *procreator* perché è un neologismo ciceroniano, che deriva dal verbo *procreo*, che a sua volta è un composto di *creo*. Le implicazioni filosofiche dell'utilizzo di un tale termine sono evidenti in quanto anche nella successiva speculazione teologica cristiana il verbo *creo* sarà utilizzato per indicare la *creatio ex nihilo*, in contrapposizione al generare di γεννάω. Anche in questo caso le intenzioni di Cicerone non si spingono così in là, tuttavia questa scelta veicola l'idea che il Demiurgo sia qualcosa di più di un semplice tramite. A conferma che in Cicerone non esiste ancora la distinzione tra creare e generare quale sarà esplicitata dal cristianesimo nell'epoca dei Grandi Concili, sta il fatto che poco oltre il termine *procreatum* traduce γεννηθέντων ed in due passi precedenti *procrevit* rende ἐγεννήσατο e γεγονώς. È tuttavia evidente che la traduzione dell'Arpinate dà una maggior rilevanza ontologica alla figura dell'artigiano, anche se il passaggio di livello non è ancora totalmente completo e consapevole.

2.4 Ποιέω

Il verbo ποιέω nel testo platonico è assai presente in relazione all'agire del Demiurgo, anche se nel linguaggio del filosofo ateniese non ha pregnanza tecnica, ma indica in modo generico il fare. Il verbo diventa speculativamente interessante nel momento in cui i LXX traducono la Bibbia in greco ed utilizzano questo verbo per indicare l'agire creativo di Dio nel racconto di *Genesi*, sebbene la traduzione più appropriata avrebbe richiesto il verbo κτίζω. È dunque importante valutare in che modo Cicerone rende questo lemma quando è riferito all'azione demiurgica, soprattutto perché in seguito vedremo le scelte fatte dai traduttori latini della Bibbia e il tipo di immagine divina che esse veicolano.

Nel lungo passo tradotto sono reperibili dodici occorrenze voci del verbo ποιέω nella traduzione delle quali si può riscontrare una duplice tendenza da parte dell'Arpinate. Cicerone infatti oscilla tra una traduzione neutra attraverso il generico *efficio* ed una serie di traduzioni *ad sensum* fino all'estremo della mancanza totale di un termine corrispondente al lemma greco.

L'utilizzo dei generici *efficio* e *facio* ricorre quattro volte:

- a) *efficit* (13,25) [31c4]
- b) *effecit* (20,8) [34b3]
- c) *effecisset* (22,9) [35b1]
- d) *esse faciendum* (51,22) [46e2]

Per quanto concerne la prima e la quarta occorrenza i termini non si riferiscono al Demiurgo, ma rispettivamente al legame capace di creare una proporzione e all'uditorio del discorso di Timeo, il quale deve distinguere nella sua indagine le cause intelligenti dalle concause meccaniche e necessarie.

Nella seconda occorrenza indagata il verbo ἐποίησεν si riferisce al momento in cui il Demiurgo costituisce il corpo dell'universo liscio e circolare. Si tratta di un fare artigianale nei confronti di qualcosa di corporeo. La traduzione con *effecit* risulta appropriata ed in linea con la traduzione italiana di Fronterotta che rende con il generico *fece*.⁴⁸

Il terzo lemma si trova nella descrizione dell'origine dell'anima del mondo; è interessante sottolineare che Platone utilizza in questo frangente termini differenti rispetto al passo in cui narra la nascita del corpo del cosmo. Il termine in questione non si riferisce propriamente all'agire nei confronti dell'anima, ma esprime l'idea che dei tre generi (divisibile, intermedio, indivisibile) il Demiurgo ne abbia fatto uno. Cicerone traduce in modo abbastanza lineare ed opportunamente utilizza il generico *effecisset* perché si tratta di un fare non tecnico.

Per quanto concerne le rese *ad sensum*, delle otto occorrenze due sono quelle significative: ποιητὴν καὶ πατέρα [28c3] tradotto con *quasi parentem* (6,10) e ἐποίησεν ὁ ποιῶν [31b2] reso con *deus* (15,15).

a) *Atque illum quidem quasi parentem huius universitatis invenire difficile et, cum iam invenerit, indicare in vulgus nefas*.⁴⁹

τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

⁴⁸ Cfr. PLAT. *Tim.* 34b 3 (trad. it. di F. Fronterotta, p. 197).

⁴⁹ Cfr. CALC. *Comm.* 21: “ Igitur **opificem genitoremque** universitatis tam invenire difficile quam inventum impossibile digne profari”.

Il passo citato è celebre perché su di esso si fondarono le riflessioni sulla teologia negativa e sull'impossibilità di definire in modo positivo la divinità. La resa della dittologia ποιητὴν καὶ πατέρα con *quasi parentem*, “per così dire genitore”, è significativa perché Cicerone omette il termine ποιητὴν e rende il secondo termine con un calco depotenzializzandolo attraverso il *quasi*. Platone in questo passo afferma che il costruttore e il padre di questo universo è difficile da trovare, ed una volta trovato è impossibile comunicarlo a tutti. Cicerone quindi sembra voler già rendere la difficoltà dell'esprimere la natura di questa divinità non attribuendogli il termine “padre”, ma “per così dire padre”, ovvero intendendo che la paternità è solo un'immagine insufficiente per spiegare la figura del Demiurgo. Anche in questo caso quindi egli, dimentico del fatto che si è all'interno di un racconto mitico, ritenendo la trattazione dogmatica, non può attribuire in modo definitorio l'epiteto di padre al Demiurgo. Egli inoltre non comprende che il rapporto tra il padre-Demiurgo e il figlio-universo in Platone è paradigma di tutte le paternità, quindi non può essere definito una “per così dire paternità”, ma il modello di paternità. Sembra inoltre che per l'omissione del termine ποιητὴν non ci siano motivi stilistici né concettuali, tant'è vero che poco oltre il Demiurgo è definito *fabricator* e *artifex*, termini che, come analizzato in precedenza, indicano il fare artigianale, il produrre.⁵⁰

b) *Quorum ne quid accideret atque ut hic mundus esset animanti absoluto simillimus, hoc ipso, quod solus atque unus esset, idcirco singularem deus hunc mundum atque unigenam procreavit.*⁵¹

ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὁμοιον ἦ τῷ παντελεῖ ζῳῷ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενῆς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται.

Cicerone altera il periodo greco, non traducendone una parte e ponendo *deus*, che traduce ὁ ποιῶν, soggetto della coordinata avversativa il cui soggetto greco sarebbe οὐρανός. Ancora una volta il termine ἐποίησεν non viene tradotto perché l'intero periodo è saltato, e il generico ὁ ποιῶν acquista un contorno netto con l'esplicitazione dell'epiteto *deus*.

Per quanto concerne le altre sei occorrenze *ad sensum* è da sottolineare solamente che Cicerone ricorre a diversi tipi di verbi per rendere il generico ποιέω (*iungo*, *compello*,

⁵⁰ Cfr. LÉVY, *Cicero and the Timaeus* cit., p. 101.

⁵¹ Cfr. CALC. *Comm.* 24: “Ut igitur exemplari, cuius aemulationem mutuabatur, etiam in numero similis esset, idcirco neque duo nec innumerabiles mundi sed unicum **a deo** factus est”.

torquor et vector, ampligo, rotundo, destruso), tendenza che si può spiegare in due modi: da un lato una forma di *variatio sermonis* e dall'altro il tentativo di definire un termine forse troppo ambiguo.

2.5 Γεννάω

Il termine γεννάω significa *generare*, sia in riferimento alla madre che al padre, e in senso ampio riguarda una generazione separata dall'idea della nascita. Nel testo platonico preso in esame ci sono dodici occorrenze del verbo e dei suoi derivati.⁵² Cicerone dimostra anche in questo caso una notevole varietà di rese, la quale più che dimostrare l'imbarazzo dell'Arpinate, sembra testimoniare da un lato l'esigenza di *variatio sermonis* e dall'altro la sperimentazione linguistica di colui che si trova a dover rendere in latino il linguaggio tecnico filosofico.

Elenco di seguito le occorrenze del termine in questione, le rese e le omissioni ciceroniane:

- a) ---- (4,13-14) [28b1]
- b) ---- (5,7-9) [28c2]
- c) *effectum est* (15,4) [32c1]
- orta sunt* (30,16) [38e5]
- nata sunt* (34,6) [39d7]
- d) *dedit* (20,7) [34a8]
- e) *procreavit* (21,16) [34b9]
- f) *procreatum est* (27,5) [37a2]
- g) *orti sunt* (37,7-8) [40d5]
- h) *genuit* (40,7) [41a6]
- i) ----- (41,18-19) [41b8]
- l) *orientur* (41,9) [41d2]

Le rese che saranno analizzate di seguito nello specifico sono quelle più significative in relazione al tema della presente ricerca.

⁵² Cfr. *Lexicon I Plato*, ed. by R. Radice, Milano 2003: limitatamente alla porzione di testo tradotta da Cicerone sono indicate undici occorrenze del lemma γεννάω. Manca l'indicazione di γεννήσας [41a6], termine di cui viene indicata solo l'occorrenza in 37c7, passo che corrisponde ad una delle lacune della traduzione; inoltre manca ἀγέννητα [41b8].

c) <i>Itaque et ob eam causam et ex iis rebus numero quattuor mundi est corpus effectum.</i> ⁵³	καὶ διὰ ταῦτα ἕκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη [...]
--	---

L'azione del Demiurgo nei riguardi del mondo in questo passo viene resa con il verbo *efficio* in accordo con quanto avviene in alcune rese del termine δημιουργός. Come analizzato precedentemente, questa scelta viene operata anche nei confronti di alcune occorrenze del verbo ποιέω. Tuttavia se in quel caso l'utilizzo del generico *efficio* poteva essere opportuno, in questo caso la traduzione sembra affievolire il senso dell'opera generatrice del Demiurgo.

e) <i>Sic deus ille aeternus hunc perfecte beatum deum procreavit.</i> ⁵⁴	διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.
--	---

f) <i>Quo nihil est ab optimo et praestantissimo genitore melius procreatum.</i> ⁵⁵	[...] ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων.
--	--

In entrambi i casi Cicerone ricorre al verbo *procreo* il quale, come accennato sopra, essendo un composto di *creo*, potrebbe facilitare un'interpretazione di tipo creazionistico; è da notare che poco oltre l'Arpinate traduce γένεσιν con *creati sunt*. Tuttavia il verbo *procreo* viene utilizzato anche da Lucrezio nel senso di generare, quindi come equivalente del greco γεννάω. Dunque in Cicerone non c'è una lettura creazionistica del testo platonico, ma la traduzione può aver facilitato l'accostamento tra la figura dell'artigiano e quella del Dio rivelato della tradizione giudaico-cristiana.

h) <i>Quando igitur omnes et qui moventur palamque se ostendunt et qui eatenus nobis clarantur, qua ipsi volunt, creati</i>	ἐπεὶ δ' οὖν πάντες ὅσοι τε περιπολοῦσιν φανερώς καὶ ὅσοι φαίνονται καθ' ὅσον ἂν ἐθέλωσιν θεοὶ γένεσιν ἔσχον, λέγει
---	--

⁵³ Cfr. CALC. *Comm.* 25: “atque ita ex quattuor supra dictis materiis praeclaram istam machinam visibilem [...] **fabricatus est**”.

⁵⁴ Cfr. *ivi* 26: “ideoque summe beatum, divina potentia praeditum **genuit**”.

⁵⁵ Cfr. *ivi* 29: “praestantior a praestantissimo autore **facta**”. Nel periodo tradotto da Calcidio il participio *facta* si riferisce all'anima.

*sunt tum ad eos is deus, qui omnia
genuit, fatur haec [...]*⁵⁶

πρὸς αὐτοὺς ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας
τάδε [...]

Nel passo viene introdotto il discorso del Demiurgo agli dei generati e ci si riferisce all'artigiano come a colui che ha generato ogni cosa. Tale resa è in linea con il termine *genitor* che compare nelle rese di δημιουργός. Questa è l'unica occasione in cui il verbo *gigno* non viene utilizzato come calco per tradurre γίγνομαι. In questo caso la resa non apre ad interpretazioni che amplino i contorni della figura delineata nel testo platonico. Il Demiurgo infatti in questo frangente appare come colui che genera, ovvero che causa e dà vita all'universo intero, senza implicazioni creazionistiche e senza operare il livellamento ontologico tra il Demiurgo e le idee.

Prima di riassumere le osservazioni sorte sulla base dell'analisi operata è opportuno completare l'esame del testo ponendo brevemente l'attenzione su altri due termini rilevanti per la problematica affrontata in questa sede.

Tra i verbi legati all'area semantica della generazione il più usato nel testo platonico è γίγνομαι dalla radice del quale deriva anche il sostantivo γένεσις (nascita, origine). Cicerone nelle molteplici traduzioni offre un'elevata omogeneità di resa. Infatti nella maggior parte dei casi il verbo viene reso in modo molto appropriato con il calco *gigno*. Il termine latino assume dunque un valore tecnico perché indica ciò che è generato, ovvero il genere di cose in divenire, contrapposto alla realtà che sempre è senza mai mutare. Tra le altre rese presenti, anche se in numero molto inferiore, ci sono *orior*, *nascor* e *genero*. Quest'ultimo deriva da *genus*, che discende dal greco γενός, a sua volta derivato di γίγνομαι, quindi indirettamente anche questa resa si allinea a quelle citate sopra. Il sostantivo γένεσις invece viene reso con *origo* o con *ortus*, entrambi declinazioni di *orior*.

Cicerone utilizza due volte il termine *inchoo* che significa in senso stretto "iniziare a costruire, a svolgere", ma in senso più ampio "generare".

Nella prima occorrenza (11,18) [30c4-7], ricercando la causa delle cose, ovvero ciò a somiglianza di cui il Demiurgo ha modellato il mondo, si stabilisce che essa non può essere tra le cose note ai viventi, in quanto sono tutte cose che appartengono ad un genere o che sono generate (*inchoata*). Ciò che è generato a sua volta deve avere una causa generante, quindi si rinvia a una nuova indagine.

⁵⁶ Cfr. ivi 35: "his igitur omnibus, qui vel videntur in convexis caelestibus flammanti corpore vel non videntur, natis atque altis divinitatemque obtinentibus **conditor** universitatis deus observanda iubet".

Nel secondo caso (21,4) [34c] Platone ha appena spiegato l'origine del corpo dell'universo e comincia ad illustrare la genesi dell'anima del mondo. Prima però specifica che anche se nell'ordine espositivo il corpo viene prima dell'anima, in realtà è quest'ultima ad essere più antica per nascita e per virtù. Il Demiurgo quindi *inchoavit* l'anima affinché facesse da *προτέραν καὶ πρεσβυτέραν* (*dominum atque imperantem*) al corpo. Cicerone utilizza per la seconda volta il verbo *inchoo* piuttosto che ricorrere ad *efficio*, *procreo*, *gigno* o *genero* che sono i termini che ha utilizzato più volte nella traduzione. Tale scelta è interessante perché nei passi analizzati *inchoo* non traduce alcun termine greco specifico, ma risulta essere un'aggiunta. Esso racchiude anche il senso dell'iniziare e dell'essere intenzionati a, quindi veicola ancora una volta l'idea che l'artigiano abbia progettato e voluto generare il cosmo.

* * *

Riassumiamo ora i contorni della figura del Demiurgo ciceroniano quale emerge dalla traduzione approntata dall'Arpinate.

Innanzitutto la figura dell'artigiano nel testo platonico rientra nei "generi" delle cose che sono, accanto alle idee eterne e immutabili, paradigmi universali, al mondo sensibile generato a somiglianza del modello ideale, e alla *χώρα*, il ricettacolo in cui avviene la generazione del mondo. Egli genera le cose a somiglianza delle idee modellando la *χώρα*, quindi in qualche modo è il *trait d'union* fra gli altri tre "generi" e la sua funzione è quella di risolvere il problema della partecipazione delle cose alle idee, pur salvaguardando la trascendenza delle seconde. La sua capacità è artigianale, in quanto detiene la *τέχνη* per modellare il ricettacolo, ma anche politica, poiché, come un magistrato nei confronti della sua città, ordina il cosmo e lo sottopone a determinate leggi. Egli è un padre buono il cui operato non può che risolversi nella generazione di qualcosa di bello. Nel dialogo platonico è il protagonista del racconto mitico, un racconto verosimile che non può avere valore epistemico, ma soprattutto l'unico racconto che l'uomo è in grado di fare riguardo la nascita del cosmo. L'immagine del Demiurgo dunque deve essere considerata come una metafora che non rimanda tanto ad una divinità personale, quanto alla funzione ontologica e cosmologica della causa efficiente.⁵⁷ L'artigiano nel racconto ha un grado

⁵⁷ Cfr. F. FRONTEROTTA, *Introduzione*, in PLATONE, *Timeo* cit., pp. 9-90; F. FERRARI, *Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel Timeo*, in AA.VV., *Plato physicus*, a cura di C. Natali e S. Maso, Amsterdam 2003, pp. 81-94.

ontologico inferiore rispetto alle idee, che sono i paradigmi universali, ma superiore rispetto al cosmo sensibile.

Cicerone nella sua traduzione si mantiene in parte fedele all'immagine platonica del Demiurgo, in parte in alcuni frangenti i contorni di tale immagine si ampliano, a volte per una precisa volontà dell'Arpinate, in altri casi la sua scelta veicola in modo inconsapevole una determinata lettura dell'immagine del divino, immagine che i fruitori successivi svilupperanno ulteriormente cogliendo le suggestioni della traduzione.

Il Demiurgo ciceroniano è caratterizzato, come il Demiurgo platonico, da una evidente componente di artigianalità che Cicerone esplicita soprattutto quando lo definisce un *artifex* e quando traduce l'azione di Demiurgo attraverso il verbo *ingere*, il quale veicola l'idea di una manipolazione artigianale. A rafforzare questa caratterizzazione incorrono anche i verbi *iunxit*, *fabrico* ed il generico *facio* con cui spesso viene reso ποιέω.

Oltre alla funzione di artigiano il Demiurgo ha anche quella di magistrato che regola e regge l'Universo come fosse una città. Cicerone lo definisce *aedificator*, ma soprattutto esprime la sua attività attraverso il verbo *condo*, il quale significa prettamente fondare, in riferimento alla città. Esso inoltre sarà un verbo importante nella successiva speculazione teologica perché verrà considerato la resa più adeguata per κτίζω. Entrambi i verbi infatti, essendo legati all'idea della fondazione, racchiudono insieme i concetti di progettazione e realizzazione, e per i cristiani diventeranno i più adeguati per indicare la *creatio ex nihilo*.

Nel Demiurgo ciceroniano però diventa più evidente anche un'altra funzione, ovvero quella della causalità efficiente, la quale secondo alcuni interpreti moderni è già presente anche nel testo platonico e rappresenterebbe la soluzione all'interpretazione metaforica della figura dell'artigiano-magistrato.⁵⁸ Cicerone definisce il Demiurgo un *effector* ed utilizza molteplici volte il verbo *efficio* che racchiude il senso del causare. L'Arpinate quindi rende manifesta la funzione causativa del Demiurgo, il quale solo all'interno del racconto mitico riveste i panni dell'artigiano-magistrato, ma in realtà fuor di metafora indica la causa efficiente che dà ordine alla χώρα stabilendo il legame di partecipazione tra le idee universali e immutabili e le cose sensibili particolari e in perenne mutamento. Tuttavia la traduzione ciceroniana, attraverso l'annullamento della dimensione dialogica e di quella mitica, fa sì che la figura del divino perda in parte la funzione di mediatore ed inizi una scalata ontologica che nei secoli successivi la porterà a diventare

⁵⁸ Cfr. FRONTEROTTA, *Introduzione*, in PLATONE, *Timeo* cit.; FERRARI, *Causa paradigmatica e causa efficiente* cit.

principio unico, superiore ai paradigmi ideali, che saranno depotenziati a livello di pensieri del divino, nel tentativo di recuperare una forma di trascendenza che le scuole ellenistiche avevano eliminato.

Se da un lato la figura del Demiurgo si eleva ontologicamente e quindi si allontana dalla dimensione dell'umano, dall'altro lato i caratteri che la traduzione ciceroniana accentua in modo più netto rispetto alla versione platonica sono quelli umani della paternità, della volontà e della bontà. Il Demiurgo viene presentato come un padre probo che istruisce i suoi figli e dà loro in dono (*munus*) l'universo. Egli è mosso da una *bona voluntas* e racchiude in sé una tensione soggettivistica poiché tra la progettazione e l'azione sembra esserci una distanza temporale nella quale si opera una scelta. Il divino poi si prende cura e mantiene l'ordine dell'universo rivelando una componente provvidenzialistica.

Non sono a mio avviso sviluppabili le suggestioni che nel corso dell'analisi sono emerse circa la figura di un dio maligno che ordisce (*molior, machinor*) contro gli uomini generando uno spettacolo ingannevole (*munus*); il Nostro infatti espone in modo molto netto il carattere di bontà del divino e lo pone in relazione con la perfezione dell'universo. Tuttavia credo sia importante tenere comunque presenti queste ambivalenze di significato, non tanto per quanto concerne la figura del divino in Cicerone, quanto per gli sviluppi che tale figura subirà soprattutto nell'ambito dello gnosticismo.

Per concludere Cicerone nel disegnare il suo Demiurgo opera una romanizzazione della figura, ma soprattutto, oltre a mantenere i caratteri platonici dell'artigiano-magistrato, sviluppa due tendenze che nei secoli successivi diventeranno le due possibili soluzioni al problema dello smarrimento dell'uomo: da un lato tenta un recupero della dimensione trascendente elevando il Demiurgo a principio primo, e non più intermedio, nell'ordine causale, dall'altro accorcia la distanza tra l'umano e il divino tracciando un Demiurgo con una forte componente soggettivistica e provvidenzialistica.

CAPITOLO TERZO

VETUS LATINA: DAL DEUS FACIENS AL DEUS CONDITOR

Il Dio della tradizione giudaico-cristiana si definisce nella relazione che instaura con le creature che a Lui sono sottoposte. Tale relazione prevede due momenti fondamentali: la nascita del mondo e dell'uomo ad opera del divino Creatore e le cure di cui Egli fa oggetto in particolare l'uomo. Nel Primo Testamento l'agire divino si attua nella storia, in particolare del popolo di Israele; nel Nuovo Testamento invece Dio opera attraverso Gesù, suo Figlio, e risana con l'umanità quel rapporto che per prima la coppia edenica aveva infranto facendo penetrare il peccato nel mondo. L'atto creativo di Dio viene dato per assodato negli scritti neotestamentari, mentre si consolida lentamente nei libri veterotestamentari. Dio infatti è definito creatore, non a partire dall'atto creativo, bensì dal fatto che interviene nella storia, dunque il ruolo storico ha una priorità ontologica sul ruolo creazionistico. A parte i due racconti di *Genesi*, negli scritti pre-esilici ci sono solo alcuni cenni al Dio Creatore attraverso i quali però si esplicita l'idea che, se Dio governa la storia, governa anche la natura della quale deve essere dunque il padre generatore.¹ L'azione di Dio nella storia e l'azione nell'attività creatrice sono perciò strettamente connesse, e ciò è confermato dall'utilizzo dei medesimi verbi ebraici, perché creare il mondo e l'uomo significa creare e governare anche la storia. L'agire nella storia inoltre connota in modo personale la divinità perché il solo atto creativo non è sufficiente per definire il dio come personale: solamente l'intervento diretto nella storia, prima d'Israele, successivamente di tutta l'umanità, dipinge una divinità personale, la quale esplicita questa connotazione attraverso la parola.

Nel testo ebraico del Primo Testamento sono cinque i termini che propriamente indicano la creazione: *qnn*, *p'l*, *'sh*, *jsr*, *br*. *Qnn* è usato sia in riferimento propriamente alla creazione che al rapporto tra Dio e Israele. È evidente che sia il testo ebraico che la traduzione dei LXX, che per lo più rende il termine con *κτάνομαι*, non percepiscono il senso di creare, ma di procurarsi. I LXX in due casi traducono con *κρίζω* ma il valore che essi danno in *Genesi* a questo verbo è diverso dal valore che gli attribuiscono negli altri libri del Primo Testamento: qui infatti, e più in generale in tutto il Pentateuco, esso indica un fare materiale, mentre solo nei libri successivi, tradotti ad una distanza significativa di tempo, esso indica l'atto con cui Dio progetta la creazione, ovvero un agire noetico. *P'l* compare

¹ Cfr. *Jer.* 5, 22-24; 18, 1-6; 27,5; 31, 35-36; *Ez.* 28,13.

una volta in riferimento al creatore. ‘*Śh* indica il creare o fare in senso generale e ad esso è associata l’idea che ci sia una materia preesistente sulla quale lavorare (corrisponde in modo molto preciso a ποιέω). Tale idea è centrale nel termine *jsr*, il quale è associato al greco πλάσσω. *Bara’* invece è tra i termini quello il cui significato concreto è andato completamente perduto. Esso nel Primo Testamento indica esclusivamente l’agire creativo di Dio, un agire che si differenzia totalmente da qualunque tipo di azione umana. Negli scritti rabbinici e pseudo-epigrafi, accanto a questi termini, per indicare la creazione divina si ricorre spesso all’immagine di Dio come costruttore e fondatore di una città. In generale la creazione, com’è concepita nel Primo Testamento, è un concetto che si può applicare solo alla divinità perché in essa Dio compie un atto di potenza assoluta mosso da una volontà personale e libera. Nell’atto creativo Dio non è limitato da nulla e quindi è l’Assoluto. La volontà e l’azione cosciente di Dio si esprimono adeguatamente nella parola attraverso la quale Egli crea e sulla quale si fonda l’idea della *creatio ex nihilo*. Tale dottrina non è presente in *Genesi* dove si parla di un’azione caotica preesistente che Dio riordina; tuttavia nel resto degli scritti veterotestamentari si esprime l’idea che Dio sia il primo e l’ultimo, ma soprattutto che non sia assoggettato a nulla di preesistente.²

Nella traduzione greca dei LXX l’agire creativo di Dio viene espresso attraverso ποιέω, soprattutto in *Genesi*, e κτίζω, il quale assume il valore di creare nei libri la cui traduzione risale ad un’epoca più tarda rispetto a quella di *Genesi*. I LXX non utilizzano mai δημιουργέω e i suoi derivati per indicare l’agire del creatore, termine che invece tra i pagani era spesso associato alle descrizioni della formazione del mondo. La scelta dei traduttori ha una precisa motivazione esegetica: il demiurgo infatti è un artigiano che plasma e forma a partire da una materia preesistente, mentre il Dio del Primo Testamento crea dal nulla. Essi dunque prediligono κτίζω perché in esso è racchiusa l’idea dell’atto decisionale che precede un qualsiasi fare. La differenza fra questi due termini risulta evidente in un passo di Filone Alessandrino nel quale si dice che Dio, quando generò (ἐγέννησας) il tutto, non lo rese solo visibile, ma creò (ἐποίησεν) ciò che prima non esisteva, quindi non fu un semplice demiurgo (δημιουργός), ma anche un creatore (κτίστης).³

Nel Nuovo Testamento il concetto di creare è espresso per lo più attraverso κτίζω, mentre ποιέω ricorre poche volte e quasi mai in relazione al creare. L’idea della *creatio ex*

² Cfr. W. FOERSTER, s.v. Κτίζω, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, a cura di G. Kittel e G. Friedrich, ed. it. a cura di F. Montagnini, G. Scarpato, O. Soffritti, vol. VI, Brescia 1970, cc. 1235-1330.

³ Cfr. PHIL. ALEX. *Som.* 1,76.

nihilum emerge, quale sostrato, da una serie di espressioni, però non viene mai esplicitata come una dottrina.

Accanto ai termini citati finora fa la sua comparsa anche γεννάω che indica, sia nel greco dei pagani che in quello dei LXX e del Nuovo Testamento, il generare. Le occorrenze legate alla generazione divina sono poche rispetto a quelle di κτίζω e ποιέω, tuttavia sono rilevanti perché tra le altre cose viene detta generata la Sapienza in un passo (*Prov.* 8,25) ripreso nell'*Ecclesiastico* e il re in un passo del *Salmo 2* (*Ps.* 2,7) ripreso più volte nel Nuovo Testamento. Il concetto di generazione inoltre diventerà centrale nel momento in cui la speculazione teologica lo distinguerà ontologicamente da quello di creazione.

I testi sui quali si basa l'analisi che svilupperò in questo capitolo fanno parte del variegato gruppo che si riunisce sotto l'etichetta di *Vetus Latina*⁴. Si tratta delle prime traduzioni latine della Bibbia che iniziarono a diffondersi per scopi liturgici all'interno delle prime comunità cristiane. Tra I e II secolo il cristianesimo è una religione invisibile poiché i pagani la considerano una setta interna al giudaismo e i cristiani stessi non hanno ancora un'identità definita e indipendente rispetto a quella giudaica. Dopo la fine del giudaismo del Secondo Tempio, tra la guerra giudaica del 66-70 d.C. e la rivolta del 132-135 d.C., nascono due contendenti che lottano per la supremazia religiosa: il cristianesimo e il rabbinismo. Entrambe le correnti cercheranno, attraverso una progressiva differenziazione, di guadagnare lo scettro di erede legittimo del giudaismo. Il cristianesimo però, seguendo la via tracciata da Paolo, si allontana da Gerusalemme e si apre al confronto con i pagani, instaurando un clima di lotta nei confronti degli ebrei e ponendosi in contrapposizione ad essi piuttosto che in continuità. A conferma di ciò esiste l'insieme della letteratura che i Padri della Chiesa hanno prodotto avendo come bersaglio polemico proprio gli Ebrei, colpevoli di non aver riconosciuto il Messia e di averlo ucciso, ma soprattutto, non paghi del delitto, di rifiutare il riconoscimento del Figlio di Dio anche dopo la risurrezione.⁵ Nel confrontarsi con il paganesimo i cristiani seguono l'esempio del giudaismo ellenistico della diaspora che si era trovato di fronte ai medesimi problemi. Essi hanno la necessità di farsi riconoscere, poiché oramai si sono staccati dalla regalità del giudaismo, e di acquisire legittimità, soprattutto costruendo una storia antecedente a Cristo che da un lato faccia percepire la novità del messaggio cristiano, ma dall'altro sottolinei

⁴ D'ora in avanti VL.

⁵ Nel filone letterario anti-giudaico rientrano tra gli altri l'*Epistola di Barnaba*, alcune omelie di Melitone di Sardi tra le quali l'*Omelia sulla Pasqua*, il *Dialogo con Trifone* di Giustino, il trattato *Adversus Iudaeos* di Tertulliano

come esso prenda linfa da radici antiche. Per ottenere questa legittimazione i cristiani hanno bisogno di avere dei testi scritti di riferimento quindi fin dal I secolo il *corpus* letterario in cui confluiscono *Vangeli, Atti degli Apostoli e Lettere* si fa più folto. Alcuni di questi testi diventeranno successivamente canonici, ma in questa prima fase il testo rivelato non ha ancora quella fissità canonica che permetterà successivamente di dividere le testimonianze in autentiche ed apocrife.

Tra il I ed il II secolo anche le comunità cambiano la loro fisionomia. Nel I secolo la comunità è di tipo carismatico, ovvero legata a personalità dotate di una grande capacità di evangelizzare, e ha una struttura fluida in cui i poteri detti “residenziali” sono meno forti di quelli “itineranti”. All'inizio del II secolo la situazione muta e i ministeri “residenziali” acquistano più poteri e si strutturano gerarchicamente. Al di sopra di tutti c'è il vescovo che ha il dovere di guidare la comunità, poi ci sono i diaconi e i lettori: i primi svolgono per lo più una funzione di servizio, mentre i secondi leggono il testo biblico durante la liturgia. Con l'accentrarsi del potere nelle mani del vescovo anche le pratiche di costume e liturgiche subiscono una sorta di fissazione, quanto meno per quel che riguarda un nucleo centrale che rimane anche oggi. Il vescovo deve vigilare che non ci siano usanze pericolose dal punto di vista etico e che non penetrino dottrine insidiose, quindi nasce il concetto di eresia in contrapposizione ad una ortodossia; la liturgia invece si costituisce, al di là delle differenze locali, intorno a due momenti fondamentali: la lettura e l'eucaristia, rito che ha anche lo scopo di tenere vivo il ricordo del sacrificio di Cristo. Ad essa sono ammessi solo coloro che hanno ricevuto il battesimo, al quale si accede dopo una formazione che di norma dura tre anni. I non battezzati al momento dell'eucaristia escono dal luogo di culto. La fissazione di un'autorità preposta a regolare la comunità, di un rito di iniziazione e di alcune norme morali contribuirono a formare un'identità cristiana autonoma rispetto a quella giudaica, e capace di confrontarsi alla pari con la tradizione pagana. Un esempio della vita cultuale cristiana si trova nella *Prima Apologia* di Giustino:

“E nel giorno chiamato “del sole” ci si raduna tutti insieme, abitanti delle città e delle campagne, e si leggono le memorie degli apostoli o gli scritti dei profeti, finché il tempo consente. Quando il lettore ha terminato, il presidente dell'assemblea con un discorso ci invita ed esorta all'imitazione di quei begli esempi. In seguito, ci alziamo tutti insieme ed eleviamo preghiere; e, come abbiamo già detto, terminato di pregare, vengono portati pane, vino, e acqua e chi presiede l'assemblea eleva allo stesso modo al cielo preghiere e rendimenti di grazie con tutte le sue forze, mentre il popolo risponde dicendo amen; e si

effettua la distribuzione e spartizione degli elementi consacrati e per mezzo dei diaconi li si invia anche ai non presenti.”⁶

All'inizio i cristiani vivono all'ombra anche perché non hanno luoghi di culto visibili e hanno un carattere settario. Dal punto di vista liturgico e delle pratiche quotidiane i cristiani fanno proprie le abitudini pagane modificandole secondo la loro morale; tale processo è molto lento e si conclude con la codificazione completa del rito attorno al IV secolo. È importante notare che riti specifici come quello del matrimonio e quello funebre sono riti che i cristiani costruiscono sulla base dei medesimi riti pagani, innervandoli però di una precisa interpretazione teologica. Nell'arco di due secoli quindi i cristiani occupano i luoghi della religiosità pagana diventando una religione visibile fino a fissare un calendario delle festività cristiane al di sopra del tempo festivo pagano.

Il riconoscimento in una ritualità e in una tradizione è sentito in modo talmente forte da parte dei primi cristiani che si sente ben presto l'esigenza di tradurre in latino il testo rivelato per diffonderlo con più facilità. Come mostrato nel primo capitolo della presente ricerca le traduzioni all'inizio sono solo parziali, poi man mano vengono completate, riviste e perfezionate. Le testimonianze che possediamo oggi sono di due tipi: alcuni manoscritti, i più antichi dei quali risalgono al IV secolo, e le citazioni del testo biblico riportate dai Padri della Chiesa. Il carattere di queste traduzioni è molto letterale, tuttavia esse furono preziose perché in non pochi casi fecero da base per la traduzione di Girolamo, il quale sovente non fece altro che rivedere e correggere questi testi divenuti oramai tradizionali.⁷

La mia scelta dei testi da analizzare per far emergere la visione del divino nelle traduzioni latine della Bibbia è stata fatta secondo un criterio tematico e non lessicologico; ovvero non ho compiuto un'indagine atta a definire tutti i luoghi in cui comparivano i verbi greci κτίζω, ποιέω, γεννάω, πλάσσω e δημιουργέω e le loro rispettive rese in latino, ma ho condotto la mia indagine a partire dal luogo biblico in cui il tema della creazione è centrale, *Genesi*, e ho poi allargato lo spettro inserendo i passi di altri libri, correlati a questo in modo esplicito.

Quando si parla dell'immagine del divino nel cristianesimo si deve tenere conto di due assunti fondamentali: l'assoluto monoteismo professato dai cristiani e la loro fede nel dogma della Trinità. Il Dio dei cristiani come viene concepito in seguito alle riflessioni dei

⁶ IUST. 1 *Apol.* 67, 3-5. Trad. it. di G. Girgenti, in GIUSTINO, *Apologie*, Milano 1995, p. 71.

⁷ Cfr. G. FILORAMO, *Alla ricerca di un'identità cristiana*, in AA.VV., *Storia del cristianesimo*, I, a cura di G. Filoramo e D. Menozzi, Bari 2001, pp. 141-271.

Padri della Chiesa e alle discussioni dell'epoca dei Grandi Concili è uno e trino in quanto opera attraverso Gesù Cristo e lo Spirito Santo. Nei testi biblici l'idea della Trinità non viene espressa in modo dogmatico, tuttavia i passi in cui Cristo viene definito Figlio di Dio ed egli stesso Dio e quelli in cui lo Spirito Santo compare come veicolo dell'azione divina pongono le basi per la successiva definizione del dogma trinitario. Nel Vangelo di Matteo inoltre l'Evangelista pone in bocca a Gesù le seguenti parole: “Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre (πατρός) e del Figlio (υιού) e dello Spirito Santo (ἀγίου πνεύματος)”⁸. Matteo conclude il suo Vangelo ponendo al centro della riflessione non più Yahvè, ma un Dio unico che si fa trino nel suo operato. Nel Primo Testamento, soprattutto nei Libri Sapienziali, è la Sapienza a svolgere il ruolo di mediatrice nella creazione e nella reggenza del mondo, tanto che fin da subito i padri apostolici, interpretando il Primo Testamento in funzione della venuta di Cristo, riconobbero nella Sapienza il Cristo. Per disegnare dunque l'immagine del divino quale emerge dai testi biblici tradotti in latino è opportuno indagare i caratteri del Padre e del Figlio e il modo in cui si relazionano pur essendo la medesima unica divinità.

3.1 Dio dice, Dio fa, Dio crea (Gn. 1-2)

Dio instaura una relazione con l'uomo innanzi tutto dandogli la vita; in principio dunque non c'è relazione perché non ci sono due poli, è Dio stesso che fonda la possibilità della relazione perché istituisce il polo con cui relazionarsi. L'analisi dell'immagine di Dio nel cristianesimo parte in modo obbligato dal momento in cui Dio dà vita al mondo ed in particolare all'uomo, destinatario privilegiato della volontà divina.

Nel Libro della *Genesi*, com'è noto, si trovano i cosiddetti due racconti della creazione, sebbene in realtà non si tratti di due racconti sulla creazione, bensì di un unico racconto che nella seconda parte si focalizza sull'uomo e sulla necessaria nascita della donna per formare la prima coppia umana; tale duplicità dipende da due diverse tradizioni, una sacerdotale e l'altra jahvista, che sono confluite nel testo ebraico, anche se fin dall'antichità si è tentato di dar conto di tale anomalia cercando un significato recondito. Forse l'interpretazione più influente rimane quella di Filone d'Alessandria che vide nell'uomo creato e in quello plasmato rispettivamente l'uomo intelligibile e l'immagine, platonicamente intesa, di esso.

⁸ Mt. 28,19.

Il racconto inizia ἐν ἀρχῇ che, nelle principali testimonianze del testo latino, compreso quello della *Vulgata*, viene reso con *in principio*. Il termine deriva da *princeps* che a sua volta deriva dalla crasi tra *primus* e *capio*; esso perciò indica qualcosa che sta al di sopra, che è primo sia in ordine di tempo che di importanza. Il termine inoltre, in ambito retorico, indica l'esordio del discorso e da Cicerone esso viene utilizzato anche per indicare la causa o gli elementi costitutivi della natura.⁹ Ἀρχή in greco è una parola ampiamente utilizzata dai filosofi che attribuiscono al termine il valore di causa fondante l'intero universo. Nelle traduzioni latine pervenuteci il termine viene reso anche con *primordium* e *initium*. Nel primo caso il termine è composto da *primus* e *ordior* e indica ciò che sta all'inizio, al momento della fondazione dell'universo. Il termine compare anche in Lucrezio ad indicare gli elementi costitutivi della natura, ovvero, secondo il filosofo romano, gli atomi epicurei.¹⁰ *Initium* invece, essendo composto di *eo*, indica ciò che viene avanti per primo. È interessante notare che il termine all'ablativo, privo di preposizione, come lo troviamo nella traduzione biblica, è usato anche da Cicerone proprio per indicare l'origine del tutto. Le tre rese latine analizzate sono poco pregnanti rispetto al termine greco e in esse spicca l'idea dell'antiorità temporale di ciò che Dio fece ἐν ἀρχῇ, sebbene ciò avvenga nel giorno “uno”, ovvero in un momento fuori del tempo, in quanto il tempo viene creato da Dio successivamente alla distinzione tra il giorno la notte. La resa quindi non è errata, tuttavia risulta non coprire l'intera gamma dei significati del termine greco, il quale, soprattutto tramite le speculazioni filosofiche si era caricato di una pesantezza semantica notevole. È tuttavia importante notare che *principium* e *primordium*, anche se non assurgono in latino all'importanza che ἀρχή aveva avuto nel greco, sono utilizzati rispettivamente da Cicerone e da Lucrezio (coloro che per primi hanno tradotto in latino il linguaggio filosofico) in riferimento agli elementi costitutivi delle cose, alle cause che fondano il tutto e da cui tutto deriva. Quindi anche i primi traduttori latini della Bibbia sembrano non essere in grado di trovare un termine più appropriato ed approdano alle stesse soluzioni dei due filosofi.¹¹

Il testo continua affermando che Dio ἐποίησεν il cielo e la terra. Il termine viene reso letteralmente con *fecit* in tutti i documenti pervenuteci che vanno a formare il complesso della VL. Girolamo invece, traducendo il testo direttamente dall'ebraico in cui si trova il verbo *br'*, utilizza il verbo *creo*. La scelta di Girolamo non deve essere vista come

⁹ Cfr. Cic. *De fin.* 5,58.

¹⁰ Cfr. Lucret. *De rer. nat.* I 250-264.

¹¹ Cfr. AA.VV., *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, éd. par M. Harl, Paris 1994², pp. 86-87.

una forzatura poiché nella Bibbia il verbo *br'* è utilizzato esclusivamente per parlare dell'azione creatrice di Dio, quindi egli opportunamente lo traduce con *creare*; ma ciò non significa che in *Genesi* sia formulata la nozione della *creatio ex nihilo*, la quale farà la sua comparsa solo in testi posteriori. In questo caso si sta raccontando il mito della creazione dell'universo, la quale rappresenta l'inizio della storia del mondo. Anche la traduzione che si ritrova nei testi della VL è appropriata poiché essa è fatta sul testo greco della LXX nel quale l'ebraico *br'* è reso con ἐποίησεν. I traduttori latini dunque, fedeli alla lettera e non volendo forzare il senso del brano, si servono del verbo generico *facio*. Tale traduzione tuttavia non è priva di risvolti poiché, pur essendo utilizzato un termine scialbo, esso comunque veicola l'idea che l'agire di Dio in questo caso sia artigianale, un riordinare una terra ed un cielo informi e scuri.¹² Tant'è vero che questo primo verso (*in principio Dio creò il cielo e la terra*) è il titolo del racconto che inizia solo al verso successivo descrivendo una terra ἀόρατος e ἀκατασκεύαστος e le tenebre che coprono tutto. Nella VL i due termini corrispondono a *invisibilis* e *incomposita*, mentre Girolamo traduce con *inanis* e *vacua*. Anche in questo caso le differenze dipendono dal fatto che Girolamo traduce dall'ebraico dove in effetti trova due termini (*tohû* e *bohû*) che indicano la vuotezza, mentre le parole usate dai LXX indicano l'impossibilità di essere visti per mancanza di luce, e il disordine dovuto al fatto che Dio non ha ancora operato per riordinare l'abisso. Dio allora, descritto come un soffio (*spiritus*) che aleggia sopra le acque, dà inizio al mondo tramite la parola. Egli chiama ad essere la luce e la separa dal buio, dando origine al giorno e alla notte, e quindi alla successione temporale dei giorni. Nel testo greco alla luce è applicato ἐγένετο, che in latino viene reso con *facta est*. La resa è ambigua perché non è possibile affermare se *facta est* sia il perfetto passivo di *facio* o il perfetto di *fio*. Nel primo caso la traduzione suggerirebbe che il soggetto è la luce, la quale subisce l'azione di essere costituita, mentre l'artefice dell'azione, Dio, sembra passare quasi in secondo piano, pur però rimanendo presente come agente. Nel secondo caso la resa sarebbe più in linea con l'aoristo medio greco, poiché entrambi i verbi esprimono un'azione riflessiva dove il soggetto è colui che subisce l'azione, il cui agente scompare del tutto. Essendo nel contesto di una traduzione letterale si potrebbe essere autorizzati a prediligere l'opzione secondo la quale *facta est* deriva da *fio*, ma ciò implicherebbe fare il processo alle intenzioni, dunque la questione non è risolvibile. In entrambi i casi comunque l'attenzione si focalizza sul risultato poiché Dio in questo frangente non fa la luce, ma la chiama ad

¹² Nel successivo capitolo della presente ricerca si illustrerà il modo in cui alcuni pensatori interpreteranno questo versetto come la testimonianza dell'esistenza di una materia increata.

esistere. Egli crea attraverso la parola, non con un fare artigianale, quindi la conseguenza logica del fatto che *Dio disse sia la luce* è che la luce appaia, non che Dio faccia/crei la luce. Egli poi attribuisce il nome di giorno alla luce e quello di notte alle tenebre e da qui la narrazione della creazione segue il ritmo dei giorni che passano.¹³ L'espressione che si ripete sul finire della giornata e con la quale si sottolinea lo scorrere del tempo è καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί (*et facta est vespera et factum est mane*) (1,5). Anche in questo caso permane l'ambiguità nella resa, ma l'obiettivo dell'attenzione è diretto comunque verso i soggetti che subiscono l'alternanza. Dio dunque ha dato avvio al susseguirsi del giorno e della notte con la sua parola, senza un intervento fattivo diretto, ed ora il tempo scandito dai giorni si trova inserito in un moto perpetuo uniforme al quale non può opporsi e per il quale non necessita più di alcuna spinta. Tutto ciò avviene nella ἡμέρα μία, nel *dies unus*, in un giorno che non fa ancora parte della successione temporale che si avvia proprio grazie alla distinzione tra il giorno e la notte. Nel testo della VL esiste anche la variante *dies primus* che annullerebbe l'interpretazione appena esposta; tuttavia in difesa dei traduttori latini è da evidenziare che esiste una variante anche nel testo dei LXX che in alcune versioni presenta il termine πρώτη, il quale giustificerebbe la traduzione con l'aggettivo ordinale. Non è possibile sapere se coloro che tradussero utilizzando questo aggettivo avessero di fronte la meno diffusa versione dei LXX in cui compare il corrispettivo ordinale greco o se essi abbiano operato uno slittamento nel significato pensando che la successione dei giorni dovesse iniziare con il racconto di ciò che avviene nel primo giorno. A mio avviso, poiché la traduzione è caratterizzata da una forte letteralità, è più probabile che essi avessero di fronte la variante del testo greco.

Durante il secondo giorno Dio dà origine al firmamento; la narrazione comincia mostrando nuovamente Dio che chiama ad essere con la parola, ma al vs. 1,7 l'espressione è ribadita esplicitando che Dio ἐποίησεν/*fecit* il firmamento e divise le acque che, secondo le leggende degli antichi, stavano sopra il cielo da quelle che stavano sotto. La divinità da questo momento del racconto sembra alternare due diverse facce: da un lato la divinità assolutamente separata che origina le cose chiamandole cose all'esistenza, dall'altro un dio artigiano che si sporca le mani e fa le cose. Questo secondo risvolto si ricollega all'immagine del divino quale emerge dal cosiddetto secondo racconto della creazione in cui Dio plasma l'uomo dal fango.

¹³ In greco si trova il verbo καλέω che nella VL è tradotto sempre con *vocare*, mentre nella *Vulgata* si alternano *appellare* e *vocare*. Girolamo in questo caso risulta meno lineare nella resa, mentre i primi traduttori mantengono una costanza quasi pedissequa.

Nel terzo giorno Dio separa le acque che stanno sotto il cielo dalla terra e ordina alla terra di produrre germogli che a loro volta daranno dei semi. Nuovamente Dio dice e la terra si separa dalle acque e comincia a dare frutto. Dopo le parole del Signore il testo greco riporta per due volte καὶ ἐγένετο οὕτως, che dai latini viene tradotto con *sic factum est*. Si mantiene una certa costanza nella resa di γίγνομαι con *facio/fio* in questo caso usati impersonalmente; ciò indica che Dio con la sua parola ordina l'azione, la quale viene eseguita senza un vero e proprio soggetto agente. La terra e il mondo vegetale dunque non sono fatti dal Signore tramite un agire artigianale, ma vengono all'esistenza per volontà di Lui che manifesta i suoi pensieri tramite la parola. Nella descrizione del mondo vegetale che viene ad essere si afferma che la terra deve produrre germogli, semi e alberi che fanno i frutti. L'azione degli alberi che producono frutto in greco è espressa per due volte con il termine ποιῶν, reso anche da Girolamo con *faciens*. Questo manifesta ancora una volta quanto i primi traduttori seguissero il principio della resa *verbum verbo*, con il rischio a volte di impoverire il testo o dar adito a fraintendimenti.

Il quarto giorno Dio chiama all'esistenza gli astri che regolano le stagioni ed il corso di giorni e anni. Di nuovo Egli interviene fattivamente e ἐποίησεν/*fecit* il sole e la luna. Girolamo non ricorre nemmeno in questo caso al verbo *creo*. Il testo prosegue sottolineando che il maggiore dei due astri ha il ruolo di regolare il giorno, mentre il minore deve presiedere durante la notte. Nel testo greco compare il termine ἀρχὰς (1,16) che ha molteplici traduzioni nelle versioni della VL: *initium, inchoationem, principio, principatum, potestatem, ut praeesset*. L'ultima occorrenza è la stessa che compare anche nel testo della *Vulgata*. Il termine più interessante è *inchoatio* poiché è un termine molto raro nella letteratura latina e deriva dal verbo *inchoo* che significa dar origine secondo un'intenzione. Nella traduzione latina che riporta questo termine, quindi, è sottesa non solo l'idea che il sole e la luna regolino rispettivamente il giorno e la notte, ma anche l'idea che la loro presenza sia alla base dell'origine del giorno e della notte. In realtà nel racconto biblico l'alternanza di buio e luce, e dunque di notte e giorno, è la prima separazione che il Signore compie e si colloca nel giorno uno. Il sole e la luna servono solo ad illuminare i due momenti e a suddividerli ulteriormente definendo con il loro corso le varie fasi del dì e della notte. I primi traduttori traducendo ἀρχὰς in modo letterale con *inchoationem* attribuiscono ai due astri un fare che non compete loro, poiché è Dio che costituisce sia giorno e notte, sia i *luminaria*. In questo scivolamento di prospettiva si può leggere un retaggio legato alla tradizione pagana, recuperato anche nelle speculazioni filosofiche,

secondo il quale gli astri sarebbero degli dei inferiori con il compito di definire il corso del tempo.¹⁴

Durante il quinto giorno Dio dà vita agli animali che popolano il cielo e l'acqua. Anche in questo caso Egli chiama ad essere gli animali come è espresso al vs. 1,20, ma poi al vs. 1,21 si ripete la formula dicendo che il Signore ἐποίησεν/*fecit* una parte del genere animale. Girolamo torna in questo caso all'utilizzo di *creo*. Come si può notare, l'agire di Dio è sempre un dire a cui in alcuni casi si aggiunge un fare/creare che implica un coinvolgimento diretto da parte del divino. Ciò avviene anche il sesto giorno in cui Dio origina gli animali terrestri: Egli prima dice e poi fa le bestie. Girolamo di nuovo si allinea alla VL e traduce ἐποίησεν con *fecit*. La questione muta ancora in relazione alla nascita dell'uomo poiché finora si è parlato dell'azione del divino in terza persona, alternando il suo dire al fare. In relazione all'uomo invece è Dio in prima persona che dice “facciamo l'uomo”. Il verbo greco ποιήσωμεν traduce in modo letterale il plurale che si trova nel testo ebraico, il quale trova il suo motivo d'essere nel fatto che l'appellativo di Dio, *Elohim*, è un termine plurale. Tale fraintendimento è stato la base per molte speculazioni successive: per alcuni interpreti qui si può intravedere l'idea della Trinità; altri invece hanno immaginato che accanto a Dio ci fossero una schiera di dèi inferiori, secondo una gerarchia che può richiamare le successive gerarchie di stampo medioplatonico, ai quali era affidato il compito di intervenire nella creazione salvaguardando la trascendenza del divino. È evidente che tali interpretazioni si fondano su un errore di valutazione. Sia i primi traduttori che Girolamo traducono con *faciamus*, gli uni aderenti al greco, l'altro all'ebraico. L'uomo è fatto *ad imaginem et similitudinem nostram*: anche in questo caso il possessivo di prima persona plurale dipende dal fatto che il soggetto in questione è un termine che ha solo il plurale. Ciò conferma che Dio non era affiancato da schiere di angeli e dei inferiori, poiché non avrebbe avuto nessun senso dar vita ad un uomo, destinato ad avere potere su tutto il cosmo, ad immagine e somiglianza degli dei inferiori. Dio stesso annuncia che l'uomo avrà il dominio su tutti gli animali. Il termine utilizzato è ἀρχέτωσαν, lo stesso che compare ai vs. 1,16 e 1,18. Anche in questo caso la resa non è univoca: *habeant potestatem, dominantur, dominabuntur, principatum habebunt, principatum gerant, praesint*. L'ultima occorrenza si trova anche nel testo della *Vulgata* (al singolare). Diversamente da quello che è emerso precedentemente qui si utilizzano solo termini che riguardano l'aver il potere, il dominare, il presiedere; dell'uomo dunque non si dice che è

¹⁴ Cfr. AA.VV., *La Bible* cit., pp. 92-93.

inizio o principio del genere animale, come invece si può intendere del sole e della luna rispetto al tempo. Al vs. 1,27 il discorso ritorna indiretto e come per le precedenti creature anche per l'uomo è il narratore a descriverne la nascita. “Dio ἐποίησεν l'uomo, ἐποίησεν ad immagine di Dio, maschio e femmina ἐποίησεν.” Il testo greco risulta omogeneo nell'utilizzo di ποιέω e lo stesso vale per la *Vulgata* che traduce tutte e tre le volte con *creo*. Nella VL latina invece la seconda e la terza occorrenza sono rese con *fecit*, mentre nell'*incipit* del discorso si trovano una gamma di termini ambivalenti accanto a *fecit*: *finxit*, *figuravit*, *plasmavit*, *formavit*. Pur nella loro diversità questi verbi indicano tutti un fare manuale, un lavorare una materia già esistente. Nello specifico *ingere* è la traduzione corrente del verbo πλάσσω e ad esso può essere equiparato come sinonimo *plasmare*. *Figurare* e *formare* sono spesso in coppia e di norma esplicitamente legati al modellare una materia, come accade in Cicerone, che utilizza la coppia di termini proprio per indicare l'agire su una materia preesistente. È quanto meno curioso che nella VL, in cui il verbo ποιέω è sempre reso con *facio*, si presenti questa varietà di termini. L'ipotesi più plausibile è che coloro che hanno tradotto il testo abbiano voluto mantenere una certa omogeneità con il seguito del racconto; infatti nel cosiddetto secondo racconto della creazione ritornano gli stessi termini, sebbene il verbo greco da rendere sia πλάσσω. L'analisi del passo in questione sarà condotta nel prosieguo, tuttavia per ora sia sufficiente notare che i traduttori potrebbero aver deciso di distinguere l'agire del divino in relazione all'uomo rispetto al fare in relazione agli altri esseri: non volendo utilizzare il termine *facio* quindi sarebbero ricorsi ai termini utilizzati nel secondo capitolo di *Genesi*. Il narratore riprende poi le parole già pronunciate dal Signore secondo il quale l'uomo deve dominare sugli altri esseri viventi. Anche qui ritorna il termine ἄρχετε reso in molteplici modi (*habete potestatem*, *principamini*, *imperate*, *dominamini*), ma come sottolineato prima, nessuno di essi adombra l'idea che l'uomo sia principio e origine degli altri esseri.

Il primo capitolo si conclude con Dio che guarda quanto ἐποίησεν/*fecit*, si rende conto che è una cosa *bona valde* e così si chiude il sesto giorno.

Il secondo capitolo si apre con la consacrazione al riposo del settimo giorno e con una frase che, riallacciandosi ad 1,1, conclude il primo racconto della creazione (2,4a). Dio nel settimo giorno ha concluso ciò che ἐποίησεν/*fecit* e si riposa da ogni cosa che ἐποίησεν/*fecit*. Girolamo nella prima occorrenza mantiene il verbo *facio*, mentre nella seconda ricorre a *patrarat* che ha il significato di concludere, portare a termine. Il testo della VL riporta una anomalia che ancora una volta dimostra come i primi traduttori

fossero pedissequi, ma compissero anche delle scelte legate all'intelligibilità del testo, non solo alla sua perfetta aderenza linguistica. In 2,2 si dice che Dio nel settimo giorno (ἕκτῃ) portò a termine quello che fece; tale affermazione però sembra supporre che egli nel settimo giorno abbia comunque fatto qualcosa e successivamente si sia riposato. Per non incorrere in questo fraintendimento i primi traduttori hanno corretto il testo traducendo *sexto*, invece che *septimo*. Dio quindi nella loro versione, avrebbe concluso tutto nel sesto giorno e poi si sarebbe riposato. Girolamo traduce con *septimo*, segno che nel testo greco tradotto dalla VL non c'erano errori, ed anche nell'ebraico si riportava lo stesso numero. Al vs. 2,3 si trova scritto che Dio consacrò al riposo il settimo giorno perché in esso aveva cessato da tutto ciò che ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι/*inchoavit deus facere*. Come si può facilmente notare, il verbo ποιέω viene reso sempre con *facio*, mentre l'aoristo di ἄρχω viene tradotto con *inchoavit*. Dunque, come nei due casi analizzati ai vss. 1,16 e 1,18, si ricorre al verbo *inchoo*, il quale opportunamente esprime l'idea dell'iniziare, ma anche dell'essere principio. Dio dunque si riposa e cessa di compiere le cose per le quali è il principio generatore. Girolamo rende l'espressione con *creavit deus ut faceret* nella quale il generico “fare” ed il più pregnante “creare” vengono accostati quasi fossero sinonimi. Il primo racconto si conclude al vs. 2,4a con le seguenti parole: *hic est liber creaturae/generationis caeli et terrae cum factus esset/facta sunt*. *Creaturae/generationis* rende il greco γενέσεως, mentre *factus esset/facta sunt* traducono, come in tutti i casi precedenti, ἐγένετο. Il termine *liber* traduce βιβλος, ma non compare nella *Vulgata* poiché nel testo ebraico non c'era un termine corrispondente. Girolamo traduce l'intero periodo così: *istae generationes caeli et terrae quando creatae sunt*. Egli dunque rende γενέσεως con *generationes*, in linea con una parte dei documenti della VL, e ἐγένετο con *creatae sunt*. Per quanto riguarda le versioni riportate nella VL, *creaturae* è poco corretta, però testimonia la conoscenza da parte dei primi traduttori del verbo *creo*; mentre *generationis* è corretto per rendere una voce del verbo γεννάω il quale indica appunto la generazione.

Al vs. 2-4b inizia il secondo racconto della creazione che pone al centro la nascita della prima coppia umana. La narrazione prende le mosse dalla constatazione che quando Dio ἐποίησεν/*fecit* il cielo e la terra, non c'era ancora nessuna specie vegetale perché mancava chi la potesse coltivare. Così il Signore ἔπλασεν l'uomo *de limo terrae* (2,7). Il termine che ricorre più frequentemente nei documenti della VL è *finxit*, il quale è considerato la traduzione più corretta per rendere πλάσσω. Compiono tuttavia anche *plasmavit*, *formavit*, *figuravit*, *figulavit* e *fecit*. Girolamo, in sintonia con una di queste

traduzioni, riporta *formavit*. I termini sopra elencati si possono considerare tutti sinonimi che esprimono il medesimo concetto di un fare come manipolazione; tale idea ha alimentato l'interpretazione per cui il secondo racconto narrerebbe la nascita dell'uomo sensibile, inferiore a quello intelligibile. I primi traduttori però devono aver avvertito che questi cosiddetti due racconti della creazione potevano dar adito ad alcuni fraintendimenti, quindi sono ricorsi, almeno da alcune testimonianze, all'uso più generico, ed in linea con le scelte precedenti, di *fecit*. Nel prosieguo inoltre hanno aggiunto la formula presente nel primo racconto, ma non nel testo greco di questo racconto, *ad imaginem et similitudinem suam*. Tale aggiunta risponde con ogni probabilità all'intento di omologare il più possibile i due racconti in modo che non si potesse pensare che Dio avesse creato due uomini distinti gerarchicamente. Dio poi colloca l'uomo che ἔπλασεν/*finxerat* nel giardino dell'Eden. Anche in questa occorrenza, accanto al già citato *finxo*, si registrano *plasmō* e *formo*; quest'ultimo è riportato anche nella *Vulgata*. L'occorrenza del vs. 2,8 dunque non si discosta nella resa dall'occorrenza analizzata al vs. 2,7. Al vs. 2,15 ci si riferisce ancora all'uomo come a colui che il Signore ἔπλασεν/ἐποίησεν. Il testo greco ha come ricorrenza più diffusa il verbo πλάσσω, tuttavia alcuni documenti riportano anche ποιέω. A tale discrepanza fa eco una uguale discrepanza nel testo della VL poiché accanto a *fecerat*, traduzione più diffusa, ci sono anche *finxit* e *plasmavit*. In questo caso l'uso di *facio* può dipendere, come in precedenza, dalla volontà di non distinguere gli uomini dei due racconti, ma anche da un diverso testo greco di partenza; i primi traduttori infatti, che hanno avuto di fronte la versione dei LXX in cui compariva ἐποίησεν, sono stati del tutto autorizzati a tradurre con *fecerat*. Questo inoltre spiegherebbe le rese viste ai vss. 2,7 e 2,8: se per i traduttori anche questa creazione di Dio è definita attraverso il verbo ποιέω sul finire del racconto, la loro scelta di omologazione dei due racconti sarebbe ancora più giustificata. Nella *Vulgata* il termine, inserito in una relativa, non compare perché Girolamo non traduce l'intera subordinata.

Dopo aver dato il divieto di mangiare dall'albero della conoscenza, il Signore ἔπλασεν/*finxit* ogni genere di animale. Le testimonianze raccolte nella VL sono concordi nel rendere πλάσσω con *finxo*, mentre Girolamo ricorre al solito *formo*. Dio introduce tale azione con l'espressione ποιήσωμεν/*faciamus*. La spiegazione a questo plurale apparentemente incongruo sta, come visto sopra, nel fatto che in ebraico *Elohim* è un termine plurale.

Tra tutti gli animali creati dal Signore, Adamo non trova nessun aiuto che possa essergli simile, così Dio fece scendere su di lui ἔκστασιν/*soporem*. Il termine viene reso anche con *extasin* (esempio di calco), *stuporem*, *somnium* e *mentis alienationem*. La resa più curiosa è forse l'ultima perché cerca di rendere con termini latini l'idea dell'estasi, ovvero della fuoriuscita momentanea da sé. Mentre Adamo era in questo stato di incoscienza, Dio gli prelevò una costola e ἠκοδόμησεν/*formavit/aedificavit* la donna. Nel testo greco compare un verbo nuovo in relazione alla creazione, οἰκοδομέω, il quale è utilizzato di norma per indicare la costruzione di edifici. Accanto ai due termini sopra riportati, nella VL ci sono anche *finxit*, *fabricatus est*, *fecit* e *figuravit*. Girolamo sceglie *aedificavit*. Le rese si distinguono in tre gruppi: il gruppo composto da *formo*, *finjo* e *figuro*, che in qualche modo pongono la creazione della donna alla stregua di quella dell'uomo plasmato; il gruppo di cui fa parte solo *facio* che trova la sua ragione d'essere nella motivazione esposta sopra, ovvero all'interno di una volontà di omologazione dei due racconti; infine il gruppo con *aedifico* e *fabricor*, entrambi termini legati alla costruzione, soprattutto di edifici, ergo le traduzioni più opportune per il verbo greco οἰκοδομέω. Si può restringere ancora il campo sottolineando che *aedifico* ha anche il senso di fondare, significato che non è celato nel verbo greco, quindi la resa più consona rimane *fabricor* (anche se è un termine lievemente più generico rispetto a quello greco). La presenza di molteplici rese per un verbo dal significato così chiaro ed univoco a mio avviso ha come intento solo quello di non dar adito ad interpretazioni che possano scorgere un diverso livello ontologico tra la creazione dell'uomo a immagine e somiglianza e l'uomo plasmato, e a sua volta tra quest'ultimo e la donna. L'interpretazione può spingersi ancora più in là affermando che alcuni tra i primi traduttori si sarebbero loro malgrado fatti portatori di un'istanza femminista *ante litteram*, non distinguendo nei termini la creazione del maschio da quella della femmina e quindi conferendo ad entrambe pari dignità ontologica. Tale lettura si riallaccia nuovamente all'idea di omogeneità tra i due racconti, in quanto a 1,27 si dice che Dio ἐποίησεν l'uomo, maschio e femmina ἐποίησεν. Pertanto se nel primo racconto non c'è distinzione tra l'origine dell'uomo e quella della donna, non ha senso che ci debba essere nel secondo racconto.

Dall'analisi della traduzione dei primi due capitoli di *Genesi* emerge l'immagine di un Dio che fa l'universo intero tramite la Parola, ma anche attraverso un intervento diretto. Il suo è un agire nel senso di dare ordine a qualcosa di caotico. Nemmeno dalla resa latina pertanto emerge l'idea della *creatio ex nihilo*. I primi traduttori sono molto coerenti nel

rendere ποιέω quasi esclusivamente con *facio*, anche se in nome di una certa omogeneità tra i due racconti, in alcuni casi traducono anche πλάσσω e οἰκοδομέω con lo stesso generico *facio*. Nell'utilizzo dei termini derivati da *inchoo* per rendere quelli declinati su ἄρχω è possibile leggere un retaggio generalmente pagano, ma in modo specifico legato all'ambiente platonico, ovvero quello secondo il quale gli astri sarebbero degli dei inferiori preposti a mantenere l'ordine del tempo. Dio, inoltre, nei confronti del mondo animale e vegetale sembra intervenire una volta soltanto ἐν ἀρχῇ, per dare avvio alla generazione, la quale ha poi in sé la capacità di perpetuarsi tramite il comandamento a moltiplicarsi. Ciò vale anche per l'uomo, il quale però è un essere speciale come testimonia il fatto che Dio parla in prima persona quando annuncia la creazione dell'uomo. L'uomo infatti ha la capacità di mantenere viva la sua specie, ma ha anche compiti più importanti e divieti precisi, infranti i quali sarà necessario un nuovo intervento da parte del Signore, per ristabilire una sorta di ordine. In generale tutto il Primo Testamento testimonia i continui interventi del Signore nella storia dell'uomo, in particolare del popolo d'Israele.

La traduzione dei LXX è spesso considerata una traduzione viziata da presupposti platonici i quali vengono trasferiti in modo per lo più inconsapevole nella versione latina ove Dio risulta simile ad un demiurgo che dà ordine al mondo. La differenza sostanziale è che in questo caso il Signore è al di sopra di tutto, mentre nella filosofia platonica il Demiurgo era solo un intermediario tra le idee e la χώρα.

L'immagine del Dio che dà vita al mondo non è però relegata solo a *Genesi*, ma viene ripresa in molteplici altri passi, sia del Primo che del Nuovo Testamento. Essendo testi scritti a volte anche a molti secoli di distanza, presentano concezioni in parte mutate, anche se il punto di riferimento rimane sempre questo racconto. Con l'approfondimento della riflessione però si sente maggiormente la necessità di preservare la trascendenza di Dio, il quale comincia ad operare attraverso degli intermediari (Sapienza/Cristo) ed assume una struttura trinitaria.¹⁵

Per analizzare i molteplici passi biblici che citano esplicitamente il momento della creazione, ho ritenuto opportuno suddividerli in due gruppi tematici che corrispondono alle due fasi cruciali del racconto analizzato in *Genesi*: la creazione del cosmo e la creazione dell'uomo.

¹⁵ Cfr. P. BETTILOLO, *Nel monoteismo ebraico-cristiano. Creare, generare, fare: da Genesi ai primi secoli cristiani*, in AA.VV., *Antropogenesi. Ricerche sull'origine e lo sviluppo del fenomeno umano*, a cura di A. Pavan e E. Magno, Brescia 2010, pp. 105-116, qui pp. 105-107. Mi sono avvalsa di questo articolo per delineare un percorso che comprendesse alcuni dei luoghi principali in cui si definisce l'agire del divino in relazione al cosmo e all'uomo.

3.2 Cosmogenesi biblica

Sono molteplici i passi, sia nei testi più antichi del Primo Testamento che in quelli più recenti del Nuovo Testamento, che si collegano in modo esplicito e diretto al racconto della nascita del cosmo in *Genesi*. Tra i molti ho scelto di dare maggior rilievo ad alcuni passaggi tratti dai Libri sapienziali (*Job* 38,4-12; *Prov.* 8,22-31; *Sir.* 24,1-21; *Sap.* 7,21-8,1), al Prologo del Vangelo di Giovanni (*Jo.* 1,1-3) e a due Lettere paoline (*Col.* 1,15-17; *Hebr.* 1,2-3).

3.2.1 Primo Testamento

Giobbe (*Job* 38,4 -12)¹⁶

Nel libro di *Giobbe*, come è noto, è posta una delle domande fondamentali dell'uomo, ovvero da dove abbia origine il male, e soprattutto perché esso ricada su un uomo giusto come Giobbe. Poco prima dell'epilogo finale Dio interviene direttamente e mette a tacere definitivamente Giobbe facendogli notare che il suo errore risiede nel fatto di aver chiesto conto dell'agire di Dio senza rimettersi alla fede. Nell'accusare Giobbe di arroganza Dio elenca le sue azioni al momento della creazione e dunque ripercorre il racconto di *Genesi*.

“Dov'eri quando io ponevo le fondamenta (θεμελιοῦν/*fundarem/conderet/ponebam fundamenta/conderem fabricam caeli*) della terra?

Dillo se hai tanta intelligenza!

Chi ha fissato (ἔθετο/*posuit*) le sue dimensioni, se lo sai,

o chi ha teso (ἐπαγαγὼν/*superinduxit*) su di essa la misura.

Dove sono fissate (πεπήγασιν/*fixi sunt/confixi sunt/infrnaverunt*) le sue basi

o chi ha posto (βαλὼν/*misit*) la sua pietra angolare,

mentre gioivano in coro le stelle del mattino

¹⁶Il testo di *Giobbe* non è ancora stato edito dall'Istituto di Beuron, dunque per le rese latine mi sono avvalsa del *database* che lo stesso istituto ha messo a disposizione *on line*. Tale *database* è formato dall'insieme dei documenti raccolti da Sabatier e fotografati. Si tratta dell'insieme di piccoli fogli in cui Sabatier aveva annotato per ogni verso tutte le varianti tratte sia dai manoscritti che dalle citazioni patristiche. La raccolta è completa ed esaustiva poiché in ogni foglio fotografato è riportata la fonte. Ovviamente rispetto all'edizione definitiva stampata manca l'apparato critico ordinato e catalogato e non c'è la suddivisione tra le varianti più diffuse (che vanno a formare il testo unico della VL) e le occorrenze meno citate. Pur essendo un materiale ancora allo stato di appunti è comunque molto utile e ordinato, dunque servendosi di esso è possibile fare un'analisi puntuale e sicura dei testi.

e plaudivano tutti i figli di Dio?

Chi ha chiuso (ἔφραξα/*conclisit/ponit/clausit/confracti*) tra due porte il mare,
quando erompeva uscendo dal seno materno,
quando lo circondavano di nubi per veste
e per fasce di caligine folta?

Poi gli ho fissato un limite
e gli ho messo un chiavistello e porte
e ho detto: «Fin qui giungerai e non oltre
e qui s'infrangerà l'orgoglio delle tue onde».

Da quando vivi hai mai comandato (συντέταχα/*constitui*) al mattino
e assegnato il posto all'aurora,
perché essa afferri i lembi della terra
e ne scuota i malvagi?.”¹⁷

La descrizione inizia con dei tratti molto tecnici, per poi aprirsi all'immagine poetica del mare chiuso in strette fasce come un neonato e dell'aurora che sbatte via i malvagi dalla terra come la polvere da un tappeto. La creazione del cosmo viene descritta come la costruzione di un edificio (secondo Ravasi il riferimento è al Tempio di Gerusalemme)¹⁸ e ricorre il verbo θεμελιόω che indica il porre le fondamenta, la base su cui deve poggiare l'edificio. Il testo latino nelle varianti *fundarem/ponebam fundamenta*, rimane aderente alla metafora edilizia, mentre l'utilizzo di *condo* appiattisce i riferimenti poetici del testo per ribadire l'idea che l'atto creativo di Dio è un progettare dal nulla. I traduttori in queste rese sono più attenti a rispettare la dottrina della creazione quale si era andata sviluppando, piuttosto che il linguaggio e la ricercatezza del testo originale. Pur con questo tentativo il testo latino però non riesce a tradire del tutto gli intenti del passo, perché la metafora edilizia continua nei versetti successivi e viene mantenuta nelle rese latine. Il brano mostra un Dio immenso e onnipotente, creatore di ogni parte del cosmo (anche quelle più piccole nominate nei versetti non citati) e fautore di una stabilità assoluta dovuta al progetto che sta dietro la realizzazione. Egli inoltre è assolutamente libero e il suo progetto è talmente grande che l'uomo non può osare nessun tipo di interrogazione. Nella parte conclusiva del brano compare il termine *constituo*, che ritornerà molte volte nei passi

¹⁷Tutte le traduzioni dei brani biblici utilizzate, se non diversamente indicato in nota, sono tratte da *La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di F. Vattioni, Bologna 1985.

¹⁸Cfr. G. RAVASI, *Giobbe*, Roma 1979, p. 747.

analizzati in seguito. Esso ha due valenze: una prima valenza più concreta legata al costruire, ed una seconda valenza, più astratta, che si rifà allo stabilire, al prendere una decisione. È questa seconda sfumatura che emerge in questo passo e dimostra come l'uomo non possa prendere nessuna decisione rispetto all'ordinamento del mondo, mentre Dio, dotato di una potenza superiore, può decidere e dirigere il cosmo. È interessante anche il riferimento alle stelle e ai figli di Dio che sono creature che assistono alla creazione, ma non intervengono in nessun modo. Viene dunque ribadita l'assoluta unicità del creatore, che non è affiancato da dèi minori.

Proverbi (Prov. 8,22-31)¹⁹, *Siracide* (Sir. 24,1-21)²⁰, *Sapienza* (Sap. 7,21-8,1)²¹

Nei testi che analizzerò di seguito il tema della creazione fa un ulteriore passo in avanti, poiché fa la sua comparsa la Sapienza, quale collaboratrice di Dio all'origine del mondo. Il primo testo che intendo analizzare è tratto dai *Proverbi* e la mia analisi prende le mosse da qui per due motivi: la prima motivazione risiede nel fatto che in questo testo si ritrova una delle personificazioni della Sapienza; il secondo motivo è che questo testo si collega in modo evidente ad alcuni passaggi del *Siracide* e della *Sapienza* (due testi nei quali si trovano altrettante personificazioni della Sapienza).

Prima di inoltrarci nell'analisi dei passi scelti è opportuno ricordare che i *Proverbi* sono tra i libri che Girolamo ha tradotto dall'ebraico, quindi il confronto con la sua resa può essere molto proficuo.

Il libro dei *Proverbi* non è un testo organico, ma nasce come agglomerato di varie tradizioni confluite tutte in un unico testo. Esso si può suddividere in sei parti: istruzioni di un padre (1-9); proverbi di Salomone (10-22,16); parole dei sapienti (22,17-24,22); proverbi di Salomone (25-29); proverbi di Agur, numerici e di Lemuel (30,1-31,9); poema alfabetico (31,10-31). Le parti originarie del testo sono quelle intitolate a Salomone (periodo antecedente all'esilio), alle quali poi si sono aggiunti i proverbi dei sapienti e quelli legati alle figure mitologiche di Agur e Lemuel, depositari della sapienza straniera. La parte conclusiva è stata aggiunta come appendice erudita in cui si loda la donna tramite un poema che segue l'ordine dell'alfabeto, mentre nell'introduzione un padre istruisce un figlio e la Sapienza stessa interviene direttamente. Com'è facile intuire i passi che

¹⁹ Il libro dei *Proverbi* non è ancora stato edito dall'Istituto di Beuron, quindi per l'analisi dei passi mi sono avvalsa del *database* messo a disposizione dal medesimo Istituto.

²⁰ Cfr. *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 11/2: *Sirach*, hrg. von W. Thiele, Freiburg 1987.

²¹ Cfr. *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 11/1: *Sapientia*, hrg. von W. Thiele, Freiburg 1977.

interessano questa ricerca si trovano nella prima parte. Essa appartiene al genere delle “istruzioni”, il quale era molto diffuso nella cultura egiziana. È databile intorno al V sec. a.C. e rappresenta il primo insegnamento completo sulla sapienza e sul suo ruolo nella creazione di Dio; infatti solo negli scritti post-esilici il ruolo della sapienza si fa più chiaro, mentre nella letteratura pre-esilica essa è considerata solo una facoltà umana.

Al vs. 1,20 la σοφία/*sapientia/prudentia* è descritta come un'arringatrice di piazza le cui parole sono riportate ai vss. 1,22-32: essa ammonisce l'uomo che non segue i suoi consigli e osa disdegnarla, poi profetizza per lui la morte e la salvezza per coloro che porgeranno l'orecchio alle sue parole. La parola ritorna al padre che ammonisce il figlio contro le cattive compagnie e l'arroganza dell'uomo che crede di poter vivere senza Dio. Nel suo lungo discorso il padre si riferisce al Signore dicendo che Egli ha fondato (ἐθεμελίωσεν/*fundavit*) la terra con la sapienza e consolidato (ἠτοίμασεν/*stabilivit/fecit/paravit/praeparavit/firmavit*) i cieli con la prudenza (3,19) Egli dunque introduce il concetto della sapienza quale collaboratrice di Dio durante la creazione. L'agire creativo anche in questo caso non è più reso con ποιέω/*facio*, ma con il verbo θεμελιόω che nella traduzione latina diventa *fundō*. Il discorso del padre continua opponendo alla figura della sapienza quella di una donna straniera, la quale fa deviare l'uomo dalla retta via, fino a quando la sapienza, simile ad un profeta, riprende la parola e, dopo aver descritto il bene che viene dal seguirla, illustra il suo ruolo nella creazione. Essa afferma che il Signore l'ha creata (ἔκτισεν/*possedit/condidit/creavit/generatus/natam/formata ab utero/adfuit/sophiam conditem*) all'inizio (ἐν ἀρχῇ/*initium/in principio/in primordio*) della sua attività; essa è stata costituita (ἐθεμελίωσέν/*ordita sum/fundatum/generatus/formavit/creavit/constitutus/natus est/procreatum*) fin dal principio; è stata generata (ποιῆσα/*concepta eram/constitueram/eram disponens/natam sum/genui/genita sum*) prima degli abissi; prima che il Signore fissasse le basi dei monti essa fu generata (γεννῶ/*parturiebar/eram disponens/genuit/gignit/generavit*); essa era con Dio come architetta (ἀρμόζουσα/*cuncta componens/disponitur et paratur/cuncta creando disponit*), quando Egli non aveva ancora fatto (ἐποίησεν/*fecerat*) la terra e i campi, quando fissava (ἠτοίμαζεν/*praeparabat/pararet/facti sunt/faciebat/suspenderet/pararet*) i cieli, quando condensava (ἰσχυρὰ ἐποίει/*firmabat/faceret/confirmatas ponebat/firmas ponebat/faceret validas*) le nubi, quando fissava (ἐτίθει/*librabat*) le sorgenti dell'abisso, quando disponeva le fondamenta (ἰσχυρὰ ἐποίει/*adpendebat fundamenta*) della terra. La sapienza dunque è stata generata prima di tutte le altre creature e ha poi avuto un ruolo

attivo nella creazione perché era presente, come colei che armonizza e mette ordine, in tutti i momenti in cui il Signore dava origine al cielo e alla terra. Girolamo traduce *possedit* perché riprende la traduzione greca di Aquila e di Simmaco, mentre i primi traduttori rendono con *condo/creo* perché traducono κτίζω. L'accorgimento di Girolamo è dovuto al fatto che nella sua epoca era diffuso l'errore di Ario secondo il quale Cristo, identificato con la sapienza, era stato creato. Anche i primi traduttori però sembrano rivelare questa difficoltà perché utilizzano anche *genero* e *adsum*: il primo distingue la creazione dalla generazione, il secondo invece segnala la presenza della sapienza, ma non chiarisce come essa sia venuta in essere. *Formata ab utero* è una resa molto libera che richiama l'immagine del Dio artigiano di *Gn. 2,7*, ma anche del Dio ostetrico di *Job 38,8*. Il tempo in cui avviene tutto ciò è lo stesso indicato in *Genesi* e i traduttori ricorrono alle medesime soluzioni probabilmente per omogeneità con quella traduzione. La sapienza ribadisce di essere stata originata da Dio e ancora le rese latine dimostrano una vasta gamma di possibilità dalla scelta più poetica di Girolamo (*ordita sum*) ai già utilizzati *fundo*, *creo*, *genero*, *formo*, *constituo*. La scelta di *fundo* è in linea con la traduzione di *Prov. 3,19*, però pone sullo stesso livello il cosmo e la sapienza, entrambi creati. La scelta di *genero* e *constituo* invece pone una distanza ontologica tra cosmo e sapienza. La conferma che si sentiva la necessità di diversificare ontologicamente la nascita della sapienza da quella del cosmo è confermata dalla resa di ποιῆσαι, per la quale non si ricorre al solito *facio*, ma ai meno compromettenti *gigno*, *concipio* e *constituo*. L'immagine della sapienza come architetta viene esposta tramite verbi che indicano il riordino, ma anche con l'esplicitazione dell'azione creativa.

Nel prosieguito del suo discorso la sapienza illustra il ruolo di educatrice degli uomini che le è stato affidato. Essa perciò svolge la funzione di mediatrice tra Dio e il creato, ma soprattutto tra Dio e gli uomini, perché solo seguendo i suoi consigli è possibile giungere a Dio.

Nei passi analizzati la sapienza viene personificata, ma non è facile capire se questo sia solo un artificio letterario oppure se essa possa essere considerata un attributo divino o ancora di più un'ipostasi distinta. La personificazione della sapienza²² viene utilizzata come artificio letterario negli scritti giudaici solo dopo l'esilio, ossia in un periodo in cui il politeismo non costituiva più una minaccia. Da ciò però si sviluppa una dottrina che trova le sue radici proprio in questo testo e che sarà ampliata prima nel *Siracide* e poi nel *Libro*

²² Riporto di seguito i passi in cui si può trovare la personificazione della Sapienza: *Job 28,23-28*; *Prov. 1,22-32*; *3,19-20*; *8,1-36*; *Sir. 24*; *Sap.7,22-8,1*.

della Sapienza. Infine un ulteriore passo in avanti sarà compiuto nel Nuovo Testamento, in cui Cristo diventerà la sapienza stessa. Uno dei primi a esplicitare questa simbiosi fu Giustino che, proprio basandosi sul brano tratto dai *Proverbi*, dimostrò come il Primo Testamento testimoniava già l'attività cosmologica di Cristo (λόγος e sapienza) e dunque la sua natura divina. Tale procedimento aveva come scopo quello di rendere accettabile sia ai giudei che ai filosofi greci l'idea di un Figlio di Dio, senza ripiegarsi su un rapporto quale quello che si trovava nei miti greci.²³

È dunque conveniente continuare l'analisi prendendo in considerazione alcuni passi del *Siracide*²⁴ in cui la dottrina della sapienza trova nuova linfa, sebbene tali passi ci siano pervenuti solo nella traduzione latina di Girolamo. L'edizione di Beuron segnala infatti come non sia possibile ricostruire per tutti i passi del libro la versione antecedente alla traduzione di Girolamo, poiché non esistono manoscritti completi e non sempre le citazioni patristiche completano le mancanze. È tuttavia utile procedere con quest'analisi perché, seppur parlando di una traduzione posteriore al periodo da me considerato, può risultare fecondo cercare di definire in modo completo come sia stata interpretata in lingua latina la dottrina della sapienza.

Il testo del *Siracide* inizia affermando che la sapienza è stata creata (ἐκτίσται/*creata est*) *prior omnium*, che la sua fonte è il *verbum dei* e che essa opera attraverso le leggi eterne. Quest'ultima affermazione è forse uno dei punti più originali del testo, perché per la prima volta la sapienza viene messa in relazione diretta con la legge poiché proprio attraverso quest'ultima essa opera nel mondo. Il testo continua ponendo alcune domande retoriche: chi conosce la radice della sapienza e chi conosce i suoi disegni (πανουργεύματα/*astutias*) e le sue leggi? *Unus est altissimus creator omnipotens rex potens*, Egli ha creato (ἐκτίσεν/*creavit*) la sapienza, l'ha vista e l'ha misurata, l'ha diffusa sopra ogni cosa e l'ha donata a tutti coloro che lo hanno amato. Nel testo è chiaro che la sapienza è con Dio fin dall'origine, tuttavia, rispetto al brano dei *Proverbi*, qui si sottolinea maggiormente lo *status* di creatura della sapienza rispetto a Dio che è *unus creator*. La sapienza è attributo di Dio perché egli è detto σοφός (termine che nel testo latino non ha un corrispettivo, mentre si aggiungono gli appellativi *altissimus creator omnipotens rex potens*), è una qualità del mondo perché Dio l'ha diffusa su tutte le cose, è stata donata agli

²³ Cfr. E. PRINZIVALLI, M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani*, Brescia 2012, p.56.

²⁴ Il testo (conosciuto anche con il titolo *Ecclesiastico*) fu redatto in ebraico, ma non fa parte del canone giudaico, mentre per i cattolici è diventata canonica la versione greca. Esso è stato composto da Ben-Sira, un giudeo amante della legge (da lui assimilata alla sapienza) e della tradizione, presumibilmente intorno al 190 a.C. Non si presenta come un libro omogeneo e i vari argomenti sono composti in modo disorganico, tuttavia al suo interno si trova narrata la nascita della sapienza, la quale parla in prima persona.

uomini che l'hanno saputa accogliere, tuttavia rimane una creatura ed il suo ruolo, pur essendo importante, non la innalza a fianco di Dio.

Ai vss. 24,1-21 la sapienza prende la parola e dichiara di essere uscita dalla bocca dell'Altissimo, quindi essa è stata creata fin dal principio, tramite un dire divino, ed è destinata a durare in eterno. Inoltre il suo creatore le ha ordinato di prendersi cura del popolo di Israele. Il Signore viene definito per due volte con il termine κτίστης (24,8) che in latino viene reso con *creator* e *qui creavit/genuit*. In questa fase dunque l'agire di Dio è esplicitamente un creare dal nulla seguendo un progetto, una volontà (κτίζω). Al tempo di Girolamo oramai il termine corrispondente era diventato *creo*, ma nei secoli precedenti si era soliti usare *condo* che, come il termine greco, racchiude in se l'idea del progetto separato dall'aspetto materiale della produzione. Purtroppo non è dato sapere come questa espressione sia stata resa dai primi traduttori, ma è verosimile che tali espressioni siano state rese con voci del verbo *condo*, poiché in altri passi, che analizzeremo in seguito, ciò avviene con una certa regolarità. Il Signore ἔκτισεν/*creavit* la sapienza πρὸ τοῦ αἰῶνος/*ab initio*, ἀπ' ἀρχῆς/*ante saeculum* (24,9), e ἕως αἰῶνος/*aeternitatem*. Le espressioni latine manifestano l'idea che la sapienza ci fosse prima del tempo (dei secoli) e dunque sia stata creata in un istante fuori dall'alternanza dei giorni. Ciò che più conta in questo brano sono le assonanze con il Prologo giovanneo, e l'idea che la sapienza sia intimamente unita a Dio, ma allo stesso tempo distinta da Lui. Le caratteristiche che vengono attribuite alla sapienza, in Giovanni saranno del Verbo/Gesù Cristo.

La figura della sapienza diventa ancora più centrale nel libro *Sapienza di Salomone*²⁵ in cui si possono distinguere tre blocchi tematici: il ruolo della sapienza nel destino dell'uomo (1-5); l'origine della sapienza (6-9); l'opera della sapienza nella liberazione dall'Egitto (10-19). Il testo, scritto in greco, non è stato né tradotto né rivisto da Girolamo, che non lo considerava alla pari dei libri in ebraico. Abbiamo dunque a disposizione solo la versione dei primi traduttori, pubblicata dall'Istituto di Beuron.

Il testo inizia con un'esortazione a mantenersi lontani dal peccato poiché esso rappresenta la morte e Dio non ha originato (ἐποίησεν/*fecit*) la morte (1,13). Egli ha creato (ἔκτισεν/*creavit*) l'universo per l'esistenza (1,13-14). In questo versetto si può sentire l'eco di *Es.* 3,14 in cui Dio viene definito “Colui che è”; infatti se Egli si definisce attraverso l'esistenza, non può che donare l'esistenza e l'immortalità. La morte, e dunque il male,

²⁵ La *Sapienza di Salomone* è un libro deutero-canónico scritto in greco, che però Girolamo non considera alla stregua della rivelazione in ebraico. Salomone è un autore fittizio che dà lustro al testo, mentre il vero autore è un ebreo ellenizzato di Alessandria. Egli cita i passi biblici dalla versione dei LXX, ma non nomina mai Filone. Presumibilmente l'opera è databile intorno alla seconda metà del I sec. a.C.

vengono dall'uomo. Il discorso continua illustrando l'inutilità della vita dell'empio e si conclude ribadendo che Dio ha creato (ἔκτισεν/*creavit*) l'uomo immortale in quanto lo ha fatto (ἐποίησεν/*fecit*) a immagine della sua natura (2,23).

Il discorso prosegue insistendo sulla contrapposizione tra gli empi e i giusti, con una parentesi sulla possibile morte prematura di quest'ultimi: secondo l'autore essa non contraddice la bontà divina poiché ciò che conta è che si viva nella sapienza, non che si viva per molti anni.²⁶ I sovrani, più di tutti gli altri, devono vivere nella sapienza e Salomone si appresta a descriverne l'origine ed il modo in cui va cercata. Egli infatti afferma che nemmeno i re nascono forniti di sapienza, ma devono imparare a cercarla. Anch'egli, discendente del primo essere plasmato di creta (γηγενοῦς ἀπόγονος πρωτοπλάστου/*ex genere terreno illius qui prior finctus est*) (7,1), fu formato di carne (ἐγλύφην σὰρξ/*figuratus sum caro*) (7,1), ma dovette pregare per ricevere la sapienza. Il testo latino ricalca nella terminologia *Gn.* 2,7, mentre il testo greco non presenta assonanze lessicali. Come visto in precedenza, è possibile che i traduttori nella resa siano stati più attenti ad utilizzare i termini che si erano oramai abituati a sentire nella versione latina, che non a tradurre letteralmente.

Una volta presa la sapienza come sposa Salomone è in grado di descriverla ed elogiarla: la sapienza è artefice di tutte le cose (τεχνίτης/*artifex*) (7,21) e per questo chi la possiede conosce anche ciò che è nascosto. Egli fa un elenco in cui compaiono ventuno attributi della σοφία, tra i quali spiccano spirito intelligente (πνεῦμα νοερόν/*spiritus intellectus*), unico (μονογενής/*unicus*), molteplice (πολυμέρς/*multiplex*) (7,22), libero (ἀκόλυτον/ ---) e capace di pervadere tutti gli spiriti in grado di accoglierla (διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν/*qui capiat omnes spiritus intellegibiles*) (7,23). Viene poi illustrato il suo rapporto con il Signore: essa è emanazione della sua potenza (ἀτμίς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως/*vapor virtutis Dei*), un effluvio della sua gloria (ἀπόρροια τῆς δόξης/*emanatio claritatis*) (7,25), riflesso della luce perenne (ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου/*candor lucis aeternae*), uno specchio dell'attività divina (ἔσοπτρον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας/*speculum Dei maiestatis*) e immagine della sua bontà (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ/*imago bonitatis illius*) (7,26). Essa è unica e capace di cambiamento pur rimanendo se stessa, entra nelle anime atte ad accoglierla e forma (κατασκευάζει/*constituit*) (7,27) gli amici di Dio, inoltre governa (διοικεῖ/*disponit*) (8,1) in modo provvidente ogni cosa.

²⁶ Cfr. SEN. *De brev.*: l'idea cardine del testo senecano è la medesima espressa nel testo biblico in quanto la vita viene valutata in base a come la si vive, non alla sua lunghezza. Seneca approfondisce la questione e la pone in chiave stoica affermando che la morte non può essere prematura perché ognuno vive quanto gli spetta.

Il modo in cui viene descritta la sapienza, soprattutto nella prima parte in cui si elencano i suoi attributi, eccede talvolta, dando l'idea che si stia parlando di Dio, più che della sapienza. Nella seconda parte invece è centrale il rapporto che la lega al divino.

Il termine *artifex* rende in modo efficace il greco *τεχνίτης* poiché entrambe le parole si riferiscono a colui che possiede un'arte. La sapienza è definita *τεχνίτης/artifex* anche al vs. 8,6; è altresì interessante che il vocabolo greco, reso in egual modo in latino, venga utilizzato anche in relazione a Dio al vs. 13,1. Definire la sapienza “artigiana” è in linea con ciò che verrà detto nei versetti successivi nei quali si esplicita il suo ruolo di intermediaria; mentre per quanto concerne Dio, l'appellativo di artigiano lo riporta all'immagine delineata in *Genesi*, la quale però rischia di compromettere la sua assoluta trascendenza.²⁷ Pur svolgendo un'attività artigianale, la sapienza è uno *spiritus* dotato di *intellectus*, unica e molteplice, dotata di libertà. Questi vocaboli, accanto ai non citati onnipotente e onniveggente, si addicono maggiormente alla descrizione di Dio che al suo intermediario. L'essere unica e molteplice poi apre la strada alla possibilità di pensare qualcosa in modo unitario, ma che allo stesso tempo può esprimersi nella molteplicità, concetto che sta alla base dell'idea di trinità. Definire la sapienza libera inoltre significa poter pensare che operi in modo volontario, indipendentemente dagli ordini divini. A mio avviso nell'utilizzo di questi aggettivi non c'è contraddizione poiché se si pensa alla sapienza come ad un attributo divino, essa coincide con Dio, è della sua stessa natura, dunque a lei competono gli stessi appellativi divini.

Dal vs. 7,23 ci si apre alla descrizione del rapporto tra Dio e la sapienza, ovvero si indaga la sapienza quando è distinta da Dio, poiché solo tra due si dà relazione. Essa ha il compito di catturare (e qui il testo latino con *capio* risulta più forte del testo greco) le intelligenze di coloro che la sanno capire. Lo può fare perché è *vapor virtutis Dei*: l'immagine, sia nel greco che nel latino, è più concreta rispetto al termine usato nella traduzione italiana (emanazione) e richiama all'immagine di Dio quale spirito fatto d'aria che aleggia sopra gli abissi prima della creazione. La parola successiva invece richiama alla mente l'idea che la sapienza sgorgi da Dio per straripamento. Dio dunque sarebbe un essere sovrabbondante da cui la sapienza esce senza però nulla togliere all'onnipotenza divina. L'autore continua descrivendo il rapporto Dio-sapienza attraverso altre tre metafore: la sapienza è riflesso (*candor*), specchio (*speculum*), immagine (*imago*) rispettivamente della luce perenne, dell'attività divina e della bontà di Dio. Questi paragoni

²⁷ Cfr. *Hebr.* 11,10: il termine *τεχνίτης* (di cui *τεχνίτις* è il femminile) in endiadi con *δημιουργός*, viene riferito nuovamente a Dio.

chiariscono che la sapienza sgorga da Dio come un raggio del sole ed opera come mediatrice; infatti essa non agisce mossa da una sua volontà, ma come uno specchio non fa altro che riflettere l'ἐνέργεια divina. In quanto mediatrice intercede presso gli uomini in favore di Dio e *constituit* coloro che saranno φίλους θεοῦ ed infine si fa provvidenza divina governando il mondo. Il termine latino *disponit* risulta depotenziato rispetto al διοικεῖ greco, poiché richiama più il riordinare che il detenere il potere; tuttavia in entrambi i casi l'azione della σοφία è provvidente.

Salomone, dopo aver illustrato quali sono le qualità della sapienza, riporta la preghiera fatta a Dio perché gli concedesse la σοφία: nel pregare Dio afferma che egli si è servito della sapienza quando κατασκευάσας/*constituit* l'uomo (9,2) ed essa era con Lui quando ἐποίησεν/*faceres* il mondo (9,9). Ancora una volta viene ribadita l'azione della sapienza durante la creazione, il suo essere presente fin da principio, il suo essere onnisciente perché della stessa natura di Dio. Il testo latino usa i già citati *constituo* e *facio* riferibili a Dio in quanto si serve della sapienza.

La breve parabola così delineata attraverso i testi (e la loro traduzione latina) che hanno fondato la dottrina della sapienza si può riassumere nel modo seguente: la sapienza svolge un ruolo di mediatrice, pur rimanendo allo *status* di creatura, e ciò si capisce dal fatto che essa è *artifex* e *disponit* il mondo secondo giustizia, ma è anche *vapor virtutis Dei, speculum* e *imago*. Essa poi è anche della stessa natura di Dio, sebbene quando operi sia distinta da Lui, poiché come Dio è *spiritus, intellectus, unicus* e *multiplex*. È evidente che i passi tratti dalla *Sapienza* risentono in modo netto dell'influsso filosofico e ciò emerge anche nella resa latina perché la Sapienza qui oscilla tra l'essere attributo divino e un'ipostasi distinta.

3.2.2 Nuovo Testamento

Nel Nuovo Testamento il tema della creazione è sempre connesso alla figura e al ruolo di Cristo Gesù, Figlio di Dio e uomo. Egli man mano assume su di sé i caratteri che erano stati della sapienza e diventa della stessa natura di Dio, ma allo stesso tempo distinto da Lui nel suo agire nella creazione e nella cura prestata agli uomini fino al farsi uguale a loro e morire per loro.

Le discussioni su quale fosse la reale natura di Cristo si sono sviluppate fin dagli albori della storia del cristianesimo e hanno dato vita, in taluni casi, anche a dottrine che

saranno in seguito decretate eretiche. Sommarariamente è possibile dire che i tipi di cristologia che si sviluppano sono due: una concezione “bassa” di Cristo, ritenuto un uomo, mandato da Dio, con dei carismi eccezionali; una concezione “alta” di Cristo, ritenuto un angelo superiore agli altri o addirittura il λόγος incarnato. Uno sviluppo di questa seconda tendenza può essere considerato il docetismo che dà così tanto valore alla dimensione divina di Cristo, da affermare che egli ha assunto solo apparentemente le sembianze umane.²⁸ La concezione alta di Cristo fu il partito vincente, consolidata soprattutto dal *Vangelo di Giovanni* e dalle *Lettere paoline*. E proprio da questi testi sono tratti i brani che analizzerò, poiché solo nell'orizzonte di un Cristo della stessa natura di Dio ha senso interrogarsi circa il modo in cui egli sia intervenuto nella creazione.

*Vangelo di Giovanni*²⁹ (Jo. 1,1-18)

Il Prologo del *Vangelo di Giovanni* è il testo fondante la cristologia del λόγος. Com'è noto, in esso Cristo-λόγος viene definito Dio e si mostra come Egli fosse presente presso Dio durante la creazione.

“In principio (ἐν ἀρχῇ/in principio) era il Verbo (λόγος/verbum/sermo),

il Verbo era presso Dio

e il Verbo era Dio.

Egli era in principio presso Dio:

tutto è stato fatto (ἐγένετο/facta sunt/creata sunt) per mezzo (δι' αὐτοῦ/per ipsum) di Lui,

e senza di Lui nulla è stato fatto (ἐγένετο/factum est/creatum est) di tutto ciò che esiste (γέγονεν/factum est/creatum est)”.

Il testo ha richiami scritturistici espliciti a *Genesi* poiché, come il racconto dell'origine, anch'esso prende le mosse ἐν ἀρχῇ e la parola di Dio è creatrice, e ai libri sapienziali; sono forti però anche le influenze filosofiche in quanto definire Cristo λόγος

²⁸ Cfr. PRINZIVALLI – SIMONETTI, *La teologia* cit., pp. 31-40: l'idea di una cristologia bassa seguita dallo sviluppo di una cristologia alta viene da questo studio nel quale si disegna in modo chiaro l'evolversi della dottrina cristologica.

²⁹ Cfr. A. JÜLICHER - W. MATZKOW - K. ALAND, *Itala: Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, IV: *Johannes-Evangelium*, Berlin 1963. Oltre a questa edizione, che per alcuni versi si considera superata, ho consultato il *database* dell'Istituto di Beuron. Per quanto concerne i Vangeli Girolamo non tradusse il testo, ma revisionò solamente le traduzioni che circolavano, apportando tra l'altro pochi cambiamenti.

(invece di ricorrere per esempio alla già citata σοφία) lancia un ponte di comunicazione *in primis* con lo stoicismo alla base del quale c'è un λόγος che permea tutto di sé, ma anche con il platonismo, nel linguaggio del quale il termine si riferisce all'attività divina. È evidente che l'intento di Giovanni è quello di porre le basi per un piano di comunicazione tra il mondo ellenistico e quello giudaico. La traduzione latina utilizza *in principio* che era la variante più diffusa per tradurre il testo di *Genesi*. Per quanto concerne λόγος la traduzione più attestata è *verbum*, ma esiste anche la variante *sermo*. Gli interpreti hanno ravvisato in questa scelta l'indicazione dell'origine umile dei traduttori. In realtà anche Tertulliano quando cita il Prologo di Giovanni utilizza *sermo* ed egli non può essere considerato un esponente della cultura bassa. È altresì interessante notare che *sermo* significa discorso tra più persone, mentre *verbum* indica la parola. Nell'utilizzo di *sermo* dunque si pone l'accento sul carattere relazionale del dire di Dio e, dal momento che questo brano identifica il λόγος con Cristo Gesù (*Jo.* 1,17), si esprime la dimensione di relazionalità del Figlio di Dio; tale relazione si esplicita *in primis* con il Padre, successivamente facendo da mediatore tra il Padre e gli uomini. Il testo oltre a definire la dottrina dell'incarnazione, mette in risalto la preesistenza di Gesù in Dio e il suo ruolo cosmico. Giovanni non ricorre al verbo ποιέω quando parla della creazione del mondo, invece i traduttori latini rendono γίγνομαι con *facio/fio*, in sintonia con quanto già ritrovato in *Genesi*. In alcuni testimoni si ritrova anche *creo* che esplicita la natura del cosmo in relazione a Dio.

*Epistola ai Colossesi*³⁰ (*Col.* 1,15-17)

L'*Epistola ai Colossesi* è centrale per il tema che si affronta in questa ricerca perché in essa si trova esplicitata la cristologia della preesistenza, e per la prima volta Cristo viene definito capo del corpo della Chiesa. Proprio quest'ultimo tema fa parte degli indizi che hanno portato i critici, dopo il XIX sec., a ritenere l'epistola pseudoepigrafa. La ricerca tuttavia negli anni ha imparato a considerare autentiche non solo le lettere scritte di pugno da Paolo, ma anche quelle di chiara ispirazione paolina. Questa epistola dunque è da

³⁰Cfr. *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 24/2: *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses*, hrg. von H. J. Frede, Freiburg 1966-71. Per quanto concerne l'epistolario paolino Girolamo non tradusse nessuna epistola e non revisionò la traduzioni in circolazione poiché il lavoro di revisione fu compiuto da un gruppo di cui non si conoscono i componenti. Le varianti del testo della *Vulgata* rispetto alle traduzioni antecedenti sono più significative rispetto a quanto avviene per i Vangeli.

considerare autentica nel senso allargato del termine. Essa è in stretto collegamento con l'*Epistola agli Efesini*, di cui è l'ispiratrice, ed è databile intorno al 70 d.C.

A causare la lettera è il cosiddetto errore di Colossi, ovvero lo sbaglio che gli abitanti della città rischiano di commettere lasciandosi suggestionare. Le ipotesi su quale sia l'origine dell'errore a cui ci si riferisce sono molteplici e così sintetizzabili: origine pagana (filosofia ellenistica; religioni misteriche; gnosticismo precristiano); origine giudaica (correnti apocalittiche, correnti mistiche); origine gnostica-cristiana; origine sincretistica (fusione di elementi cristiani, giudaici, gnostici, pagani). Come si può notare il ventaglio delle possibilità è ampio e non è possibile dare una soluzione, anche se l'accento che si pone sull'idea del Cristo come unico mediatore sembra dare maggior peso all'ipotesi dell'origine giudaica. Il tema principale della lettera invece è il modo in cui si articola la fede: accogliere la testimonianza di Gesù, resistere alle lusinghe di altri, testimoniare con la propria vita il cambiamento. Alla base di questa struttura c'è una concezione forte di Cristo che viene definita nei versetti che mi accingo ad analizzare, per valutare se anche la resa latina riesca ad esprimere una cristologia alta.³¹

Secondo la suddivisione proposta nel commento di Aletti, il passo in oggetto fa parte dell'*exordium* ed è un'espansione cristologica in cui si afferma che Cristo

“è immagine (εἰκὼν/*imago*) del Dio invisibile,
 primogenito (πρωτότοκος/*primogenitus/unicus*) di ogni creatura
 (κτίσεως/*conditionis/creaturae*),
 perché in lui (ἐν αὐτῷ/*in illo*) furono create (ἐκτίσθη/*condita sunt/creata
 sunt/constituta sunt/facta sunt*) tutte le cose,
 quelle nei cieli e quelle sulla terra,
 le visibili e le invisibili, tanto i troni, le signorie, i principati, che le potenze,
 tutte le cose sono state create (ἐκτίσται/*condita sunt/creata sunt/constituta
 sunt/facta sunt*) da lui (δι’ αὐτοῦ/*per illum*) e per lui (εἰς αὐτὸν/*in illo*),
 ed egli stesso è prima di ogni cosa, e tutte le cose sussistono
 (συνέστηκεν/*constant/consistunt/constituta sunt*) in lui.”³²

³¹Cfr. *Lettera ai Colossesi*, introduzione, versione, commento di J.-N. Aletti, Bologna 2011, p. 39: lo studioso suddivide la lettera secondo criteri retorici e mostra come in Col.1,21-23 siano riassunti i temi che saranno sviluppati nell'epistola.

³² Col. 1, 15-17. Trad. it. di J.-N. Aletti, in *Lettera ai Colossesi* cit. p. 85.

Questo è un brano innico di ispirazione sapienziale, in cui si alternano attribuzioni (*immagine, primogenito di ogni creatura* [1,15]) e designazioni che giustificano le attribuzioni (*in lui furono create tutte le cose, tutte le cose sono state create da lui e per lui* [1,16], *egli è prima di ogni cosa, tutte le cose sussistono in lui* [1,17]). Ciò su cui l'autore focalizza l'attenzione è Cristo come unico mediatore tra Dio e il creato, al di sopra di tutte le schiere angeliche. Dio, in quanto autore della creazione non viene nemmeno nominato, e i verbi che indicano la sua azione sono al passivo, sia in greco che in latino; inoltre si gioca sulla ripetizione delle preposizioni *per* e *in* al fine di chiarire il rapporto tra Cristo e creature.

Cristo è *imago* del Dio invisibile e *primogenitus/unicus* di ogni creatura (1,15). Spesso si è pensato che queste due attribuzioni richiassero il testo di *Gn.* 1,26-27 in cui si dice che Adamo fu creato ad immagine di Dio. In realtà alla base del testo paolino non c'è il contesto adamitico, ma quello sapienziale, in particolare il passo tratto dalla *Sapienza* (7,26) in cui la σοφία è detta immagine della bontà divina. L'essere immagine in entrambi i casi non ha il senso di essere la parte visibile di qualcosa di invisibile, ma di essere la manifestazione di Dio attraverso la partecipazione alla creazione.³³ L'attribuzione "primogenito di ogni creatura" può indicare molti aspetti: Cristo ha la stessa origine delle creature; Cristo è il primo di una serie di creature; Cristo non è anteriore alle altre creature, ma superiore; Cristo preesiste alle altre creature. La posizione più insidiosa è quella in cui si legge la creaturealità di Cristo, che è primo e superiore rispetto alle altre creature, ma pur sempre creato. Sia il testo greco che quello latino non parlano di creazione, ma di generazione che avviene prima della creazione e pone Cristo su un piano superiore rispetto alle altre creature, tant'è vero che egli ha una funzione mediatrice fin dal momento della nascita degli altri esseri. La traduzione latina riporta come variante meno diffusa *unicus* che sottolinea la superiorità di Cristo, ma non chiarisce la diversa tipologia di nascita rispetto al resto del creato. È utile notare che della sapienza invece si dice che fu creata in principio (*Sir.* 24,9); essa quindi è anteriore, ma il legame che la lega a Dio è sempre quello tra il creatore e una sua creatura.

Il rapporto di mediazione anticipato dalle attribuzioni del vs.15, viene spiegato al vs. 16 in cui si dice che tutto fu creato in lui, da lui e per lui. Il testo greco usa tre preposizioni differenti che servono ad esprimere in modo sempre più chiaro, in una sorta di *climax*, che Cristo era presente e attivo durante la creazione. Nel testo latino queste

³³ È da escludere un richiamo al concetto platonico di immagine poiché in Platone essa partecipa all'idea in modo imperfetto e a Cristo non si può attribuire un grado di imperfezione.

sfumature si perdono, ma rimane la funzione unificante di Cristo che dà senso a tutto l'atto creativo poiché tutte le cose sussistono in lui. In tale sussistenza si legge un richiamo al panteismo stoico che riteneva il divino diffuso in tutto il cosmo come un principio unificante. Non è però una novità la ripresa di questo elemento stoico, poiché era stato inglobato già dalla riflessione giudaica. Le traduzioni latine di συνέστηκεν sono più deboli rispetto al greco perché rendono meno evidente il fatto che l'agire di Cristo si attui sull'insieme delle creature, inoltre non esprimono il concetto dell'unità. Per quanto concerne i verbi il greco usa κτίζω, anche al vs. 15, mentre il latino ha diverse rese anche se la più diffusa e la più corretta è *condo*; il termine infatti, come il corrispettivo greco, racchiude l'idea del progettare svincolata dalla manualità materiale. *Constituo* e *facio* sono depotenziati, anche se *constituo* ha un maggior grado di astrattezza, ma *facio* si richiama al testo di *Genesi*. *Creo* invece fa parte di un gruppo di traduzioni più tarde, già influenzate dalla *Vulgata*.

Per concludere è opportuno notare che l'elenco degli esseri celesti è un elenco di potenze, ovvero di esseri che esercitano un potere, ed ha lo scopo di rafforzare l'idea che Cristo debba essere l'unico mediatore, al di sopra di tali potenze. Come si è potuto dimostrare lo sfondo è sapienziale, anche se il testo aggiunge che tutto è stato creato per Cristo, cosa che non si dice mai della sapienza. Tale elemento può essere interpretato in due modi: Cristo è il fine della creazione oppure la creazione è sottomessa a Cristo. Il testo latino però non recepisce questo salto di livello perché utilizza di nuovo la preposizione *in* con valore strumentale. Sebbene lo sfondo di questo brano sia sapienziale, tuttavia non si identifica la sapienza con Cristo, cosa che verrà fatta dagli interpreti successivi, ma si cerca di combattere ogni altra forma di mediazione, che non sia quella del Cristo.

*Epistola agli Ebrei*³⁴ (*Hebr.* 1,2-3)

L'*Epistola agli Ebrei* fu giudicata, fin dall'antichità, non scritta direttamente da Paolo soprattutto per la lingua e lo stile troppo eleganti e per lo sviluppo di alcuni temi non propriamente paolini; fu comunque annoverata tra gli scritti paolini perché l'influenza dell'apostolo risulta evidente. Essa dunque può essere considerata autentica nel senso ampio che abbiamo visto nel paragrafo precedente. L'autore sconosciuto redige la lettera tra il 60 e il 70 d.C. Si dimostra assai colto sia per la ricercatezza del linguaggio sia per la

³⁴ Cfr. *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 25/2: *Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos*, hrg. von H. J. Frede, Freiburg 1975.

fine arte retorica. Si rivolge agli Ebrei convertiti preoccupati per le persecuzioni e scrive un testo di carattere omiletico destinato alla lettura in pubblico. Lo sfondo culturale sul quale si muove il testo sembra rifarsi, secondo alcuni interpreti, a Filone d'Alessandria e al platonismo, riprendendo l'idea che il vero mondo è solo quello celeste di cui quello terreno è immagine imperfetta e interpretando allegoricamente la vicenda di Melchisedeke.³⁵ Un altro filone interpretativo invece nega questa vicinanza poiché quando si parla di mondo celeste ci si riferisce al contesto escatologico e l'interpretazione allegorica non nega l'intervento di Dio nella storia. Secondo questa interpretazione lo sfondo su cui si muove la lettera è il giudaismo ellenistico, ma con una certa fedeltà agli elementi tradizionali del cristianesimo primitivo.³⁶

L'epistola inizia in modo inconsueto rispetto alle lettere paoline perché non c'è il cosiddetto preambolo. Tale anomalia è stata la base per pensare che il passo fosse interposto e che il vero *incipit* fosse andato perduto; in realtà il tono molto solenne e letterariamente ricercato dei primi versetti conferma il carattere omiletico del testo.³⁷ I primi tre versetti sono concisi, ma ricchi di suggestioni per la nostra ricerca, inoltre si collegano in modo esplicito al passo dell'*Epistola ai Colossesi* analizzato in precedenza.³⁸

“Dio, che aveva già parlato (*λαλήλας/locutus eram*) nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato (*ἐλάλησεν/locutus est*) a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito (*ἔθηκεν/posuit/proposuit/constituit*) erede (*κληρονόμον/heredem*) di tutte le cose e per mezzo (*δι' οὗ/per quem*) del quale ha fatto (*ἐποίησεν/fecit/instituit/constituit*) anche il mondo.

Questo Figlio, che è irradiazione (*ἀπαύγασμα/splendor/lumen*) della sua gloria e impronta (*χαρακτήρ/imago/figura/character/forma*) della sua sostanza (*ὑποστάσεως/substantiae*)

e sostiene (*φέρων/ferens/portans/gerens*) tutto con la potenza della sua parola,

³⁵ Cfr. A. STROBEL, *La lettera agli Ebrei*, trad. it., Brescia 1997 (ed. orig. Göttingen 1991), pp. 21-25: ipotizza che l'autore della lettera fosse stato discepolo dello stesso Filone.

³⁶ Cfr. R. WILLIAMSON, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leiden 1970; B. LINDARS, *La teologia della Lettera agli Ebrei*, trad. it., Brescia 1993 (ed. orig. Cambridge 1991).

³⁷ Cfr. STROBEL, *La lettera agli Ebrei* cit., p. 27: ipotizza che il testo della lettera sia un'omelia basata sul *Sal.* 110; LINDARS, *La teologia* cit., p. 54: non riconosce una dipendenza così forte dal *Sal.* 110, ma testimonia che molti passi della lettera lo riecheggiano.

³⁸ Cfr. LINDARS, *La teologia* cit., p. 147: ritiene l'esordio della lettera agli Ebrei uno sviluppo del passo dell'*Epistola ai Colossesi* (1, 15-17)

dopo aver compiuto (ποίησόμενος/*facta/faciens*) la purificazione dei peccati si è assiso alla destra della maestà nell'alto dei cieli essendo divenuto tanto superiore agli angeli quanto il nome che ha conseguito è più eccelso del loro”.

Il passo esordisce richiamando la figura del Dio di *Genesi* che, fin dalla creazione, si relaziona con il cosmo attraverso la parola; Egli dunque non è solo causa e principio del tutto, ma un polo che sta in continua relazione con le sue creature. Tale relazione rivelativa si è palesata al tempo dei profeti, e continua tuttora con la rivelazione finale che è quella compiuta per mezzo di Cristo. Si tratta di una parola che non deve essere vista come un principio che permea tutto in modo panteistico, ma come un sempre rinnovato modo di interpellare gli uomini da parte di Dio. Il Figlio, che dall'autore non viene identificato in modo esplicito con il Gesù storico per motivi cautelativi, è colui in vista del quale il mondo è stato creato, ma è anche un agente attivo della creazione. Il greco ἔθηκεν ha sia il significato di collocare, anche in senso figurativo, sia quello di costituire (in tal senso si avvicina a ποιέω). Le due rese latine più presenti sono *posuit*, che valorizza il primo significato del verbo greco, e *constituit*, che invece si rifà alla seconda sfumatura. *Proposuit* non ha molte ricorrenze nei testi che compongono la VL, tuttavia è interessante perché significa porre dinnanzi, quindi il Figlio sarebbe al di sopra di tutti per l'eredità del padre; ma esso vuol dire anche offrire, termine in cui si può intravedere la morte sacrificale del Figlio per la redenzione dell'umanità. Interessante però risulta *constituit* perché esso rivela il rapporto tra Dio e il Figlio, il quale ancora una volta non si basa su un atto creativo, ma costitutivo, che pone Cristo al di sopra di tutte le creature. Il testo continua ponendo l'attenzione sul ruolo del Figlio nella creazione: il verbo greco utilizzato è ποιέω, chiaro riferimento al testo di *Genesi* dei LXX, poiché, come si è visto nei passi analizzati nei paragrafi precedenti, i testi più recenti, sia del Primo che del Nuovo Testamento, sono soliti utilizzare κτίζω per l'atto creativo. La resa latina ricorre al solito debole *facere*, al quale affianca *instituere* e *constituere*. Entrambi i termini hanno la funzione di limitare il concetto del fare manuale, pur rimanendo fedeli al testo greco. Dopo aver illustrato il ruolo escatologico e quello cosmico del Figlio, l'autore descrive la sua natura attraverso due immagine, l'irradiazione e l'impronta, di chiara eco sapienziale. Il termine più interessante è χαρακτήρ la cui resa imbarazza i traduttori latini come si può notare dal calco *character*. Il termine greco ha una forte valenza concreta, perché indica l'impronta stampata (usato per

indicare anche i sigilli imperiali sulle monete), che viene limata nel latino *imago*, il quale riprende il termine utilizzato anche per descrivere la sapienza. Le rese *figura* e *forma* invece sono più fedeli al testo greco, ma passibili di fraintendimenti per la loro sfumatura concreta. L'idea che Cristo sia della stessa natura di Dio in latino viene reso in modo più adeguato con il termine *imago*, da non considerare però in senso platonico.

In questo passo si esplicita il ruolo cosmico del Figlio, il quale preesiste e ha un ruolo attivo nella creazione. Lo sfondo sapienziale poi apre all'identificazione della sapienza creatrice, attributo di Dio, con il Figlio, figura di mediazione distinta dal Padre. Ciò però non significa che nella *Lettera agli Ebrei* si parli della preesistenza di Gesù e che ci sia una dottrina dell'incarnazione forte come quella del Prologo di Giovanni. Questo brano deve essere letto come uno dei passi che veicolano e aiutano l'assimilazione della sapienza a Cristo e la formazione della dottrina dell'incarnazione. La resa latina riesce a veicolare il ruolo cosmico del Figlio e la sua differenza rispetto alle altre creature attraverso l'uso di *constituit* in riferimento al Figlio e *fecit* in riferimento al cosmo. L'azione mediatrice si esplicita nel *per quem* che ha funzione strumentale; mentre l'accostamento alla sapienza è veicolato dal termine *imago*, che compare proprio in relazione al rapporto tra Dio e la sapienza in *Sap. 7,26*.

3.3 Antropogenesi biblica

Nei primi capitoli di *Genesi* si racconta la nascita dell'uomo che si differenzia dal resto del cosmo perché il Signore fin da subito gli concede il potere su tutto il creato. Come analizzato al paragrafo 3.1 di questo capitolo, ci sono due cosiddetti racconti della creazione che descrivono in due modi diversi l'origine dell'uomo: l'uomo creato e l'uomo plasmato. Analizzerò in modo separato i passi biblici che si riferiscono a questa duplice "nascita". Per quanto concerne l'uomo creato i brani di riferimento sono tratti dalla *Lettera ai Colossesi* e dalla *Lettera agli Efesini*. I riferimenti all'uomo plasmato invece sono tratti dalla *Sapienza* e da *Giobbe*. Come si evince da questo scarso elenco, l'uomo a immagine e somiglianza viene privilegiato negli scritti paolini, mentre i testi veterotestamentari riportano maggiori riferimenti all'uomo plasmato.

Accanto ai testi appena elencati, per quanto riguarda l'uomo creato si può brevemente citare anche *I Cor. 11,7-10*, passo nel quale l'uomo, immagine (*imago*) di Dio, si dice non sia stato creato (*conditus est/ creatus est*) per la donna, ma che la donna derivi

dall'uomo. Inoltre può essere di un qualche interesse notare che in *Mt* 19,4 viene esplicitamente citato *Gn.* 1,26-27 e compare il verbo ἐποίησεν, reso in latino con *fecit*. La citazione è inserita in una interrogativa diretta che esordisce chiedendo perché il creatore (ὁ κτίσας/ *qui fecit*) abbia fatto un maschio ed una femmina. Questi due passi riportano una dinamica che emergerà nell'analisi degli altri due passi, in quanto nel Nuovo Testamento il greco utilizza perlopiù κτίζω in riferimento all'agire creativo di Dio, mentre le traduzioni latine oscillano tra il rendere questo termine al meglio (*condo/constituo*) o il rifarsi al testo di *Genesi* (*facio*).

3.3.1 L'uomo creato

Epistola ai Colossesi (*Col.* 3,9-11)

Nell'*Epistola ai Colossesi*, dopo aver in apertura illustrato la superiorità di Cristo rispetto alle altre potenze celesti e la sua funzione di mediatore, è sviluppato il tema principale che riguarda la fedeltà al Vangelo. In seguito si dice quale deve essere l'agire etico del cristiano, prima nelle sue linee generali, poi con precisi precetti domestici. Il passo che interessa questa ricerca si trova appunto nella sezione dedicata all'etica cristiana e rappresenta il motivo per il quale il cristiano deve mutare il suo comportamento. Infatti:

“Vi siete svestiti dell'uomo vecchio con le sue azioni,
e vi siete rivestiti del nuovo, che, per accedere alla conoscenza, non cessa di essere rinnovato a immagine (εἰκόνα/*imaginem*) del suo creatore (τοῦ κτίσαντος/*qui creavit/qui condidit/creatoris*).

Là non c'è né greco, né giudeo, né circoncisione, né incirconcisione, barbaro, scita, schiavo, uomo libero, ma Cristo che è tutto in tutti.”³⁹

L'immagine dell'uomo che si riveste e si rinnova è tipicamente paolina e ha un forte richiamo battesimale. Il precetto che l'autore qui vuole dare è che si devono abbandonare le antiche prescrizioni e si deve rinascere attraverso il messaggio di Cristo. L'uomo nuovo e l'uomo vecchio non sono in totale antitesi, hanno in comune la natura umana; ma l'uomo nuovo rinasce ad immagine del suo creatore, quindi si fa più simile a Dio rispetto all'uomo

³⁹ *Col.* 3,10 (trad. it. di J.-N. Aletti, p. 197).

vecchio perché accetta la nuova rivelazione.⁴⁰ Il testo greco utilizza κτίζω che i traduttori latini rendono attraverso *condo* e attraverso *creo*. L'utilizzo di *condo* compare nei testimoni più antichi e mostra che in una prima fase si cercò un termine che non si rifacesse al fare manuale e racchiudesse l'idea del progettare. *Creo* invece compare nei testimoni più recenti, in parte successivi alla *Vulgata*, e, come visto in precedenza, veicola l'idea che prima della creazione non ci fosse nulla. Rispetto al testo di *Gn.* 1,26-27, a cui questo passo si rifà, si nota un cambiamento nell'utilizzo dei verbi: nel testo di *Genesi* troviamo perlopiù ποιέω/*facio*, mentre qui l'origine dell'uomo perde qualsiasi riferimento ad una attività manuale e diventa creazione attraverso un atto intellettuale.

*Epistola agli Efesini*⁴¹ (*Eph.* 4,20-24)

La *Lettera agli Efesini* è stata fin da subito annoverata tra i testi paolini e ritenuta assolutamente autentica. Solo in epoca contemporanea alcuni studiosi hanno messo in dubbio l'autenticità dello scritto, tuttavia ancora non si è giunti ad una soluzione definitiva, anche se la maggior parte dei critici propende per la pseudoepigraficità. Nonostante ciò la lettera risente di una forte influenza paolina e in essa compaiono sia termini che temi tipici dell'Apostolo (tra gli altri la dottrina della Chiesa come corpo di Cristo). Essa però rappresenta una fase più evoluta delle dottrine paoline e il linguaggio utilizzato la accosta alla letteratura apostolica. Presumibilmente è databile negli anni 70-80 d.C. In essa sono rilevabili diversi tipi di influssi: apocalittica giudaica (tema del mistero e della rivelazione, della comunità celeste e dei figli della luce); stoicismo (tema del panteismo e del cosmo come un corpo); gnosticismo (soteriologia e mito dell'uomo primordiale); concezione, assai diffusa nell'antichità, del Dio cosmico rappresentato come un uomo gigantesco. Molto probabilmente nell'*Epistola agli Efesini* questi riferimenti si compenetrano in un fenomeno di osmosi che rende difficile tracciare i confini tra uno sfondo culturale ed un altro.⁴²

Il tema principale della lettera è la necessità da parte della Chiesa cristiana di essere ecumenica e rappresentare l'unione tra pagani e giudei che hanno deciso di rivestirsi della nuova fede. Diventare uomo nuovo in questo testo significa mutare sia a livello ontologico che etico e quest'uomo che rinasce è la comunità cristiana riunita in nome di Cristo. Nella

⁴⁰ Cfr. *Lettera ai Colossesi* cit., pp. 198-200.

⁴¹ Cfr. *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 24/1: *Epistula ad Ephesios*, hrg. von H. J. Frede, Freiburg 1962-64.

⁴² Cfr. *Lettera agli Efesini*, introduzione, versione, commento di R. Penna, Bologna 1988, pp. 43-49.

lettera poi sono molti i richiami a non ricadere nell'uomo vecchio e a non riprendere le antiche prescrizioni della Legge.

Il passo che intendo analizzare rappresenta un punto chiave nello svolgimento della lettera perché si colloca nella sezione parenetica, ma funge da *trait d'union* con la prima sezione teologica, perché ribadisce che bisogna rivestirsi del nuovo.

“Ma voi non così avete appreso il Cristo,
se davvero ne avete sentito parlare
e in lui siete stati istruiti,
secondo la verità che è in Gesù,
a deporre l'uomo vecchio,
che si corrompe nelle brame ingannevoli
secondo il precedente modo di vivere,
a rinnovarvi invece nello spirito della vostra mente
e a rivestire l'uomo nuovo,
creato (κτισθέντα/*conditus est/constitutus est/creatus est/formatus est*) da Dio.
nella giustizia e santità della verità.”⁴³

Il riferimento al passo della *Lettera ai Colossesi* è evidente poiché ritorna l'opposizione tra uomo vecchio e uomo nuovo. L'uomo nuovo anche in questo frangente è colui che aderisce all'insegnamento del Cristo e la nuova creazione è rappresentata dal battesimo. Come è emerso in altri passi analizzati, i testi del Nuovo Testamento tendono ad utilizzare il verbo κτίζω. Le rese latine seguono un *iter* simile anche in questo frangente, poiché i testimoni più antichi utilizzano *condo*, mentre i più recenti *creo*. Accanto a queste due rese si trovano anche *constituo* e *formo*: il primo si richiama ad un atto di potenza e volontà, mentre il secondo (poco attestato) sembra rifarsi a *Gn. 2,7*. Secondo alcuni interpreti in questo passo si scorgerebbe un riferimento allo gnosticismo e al mito dell'uomo primordiale che, caduto nelle tenebre, risale alla luce e salva anche le altre anime perdute.⁴⁴ Tale interpretazione però ad oggi non riscuote più nessun interesse da parte degli studiosi perché si è dimostrato che tale mito fa la sua comparsa solo più tardi, con il manicheismo, che rielabora elementi dello gnosticismo precedente e del cristianesimo.⁴⁵

⁴³ *Eph. 4,24*. Trad. it. di R. Penna, in *Lettera agli Efesini* cit., p. 202.

⁴⁴ Cfr. tra gli altri H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, “Beiträge zur Historischen Theologie”, 6 (1930), Tübingen, pp. 12-130.

⁴⁵ Cfr. *Lettera agli Efesini* cit., pp. 46-48.

Il testo latino segue in parte quanto già affermato per *Col.* 3,10, anche se qui il distacco da *Genesi* è meno forte in quanto ci si rifà all'uomo plasmato con l'utilizzo di *formo*.

3.3.2 L'uomo plasmato

Giobbe (*Job* 33,4-6; 34,13-15)

Nel libro di *Giobbe* esistono due passi che si rifanno in modo significativo all'immagine dell'uomo plasmato quale è descritta in *Gn.* 2,7. Entrambi i passi si collocano all'interno del discorso di Elihu che risponde alle accuse di Giobbe nei confronti di Dio cercando di dimostrare che Dio è giusto e punisce l'uomo solo per correggerlo e portarlo alla salvezza.

Nel primo passo Elihu cerca un piano di comunicazione con Giobbe, pur ribadendo la sua distanza dall'accusatore di Dio. Il piano comune è il riconoscimento della medesima origine: entrambi sono stati plasmati da Dio e vivificati dal suo soffio.

“Lo spirito (*πνεῦμα/spiritus*) di Dio mi ha creato (*ποίησάν/fecit/creavit/esse plasmatum*)

e il soffio (*πνοή/spiraculum/inspiratio*) dell'Onnipotente mi dà vita.

Se puoi, rispondimi,

preparati davanti a me, sta' pronto.

Ecco, io sono come te di fronte a Dio

e anch'io sono stato tratto (*δηρτίσμεθα/formatum sum*) dal fango.”

Al vs. 4 il testo greco ricorre all'utilizzo di *ποιέω*, che non è il termine che si utilizza nel secondo racconto della creazione a cui qui si fa riferimento perché si parla del soffio di Dio e del fango. Nella traduzione latina si possono notare tre tendenze: con *facio* si vuole rimanere fedeli al greco e alle rese operate nel primo racconto della creazione; con *creo* si vuole utilizzare un verbo meno compromettente e più in linea con quanto la riflessione sull'agire di Dio aveva maturato; con *plasmo* invece il traduttore vuole rimanere fedele a *Gn.* 2,7, a cui questo brano si rifà esplicitamente.

Al vs. 6 viene utilizzato διαπτίζω, un verbo che in *Genesi* non compare e che traduce un termine ebraico che significa strizzare, pizzicare: viene richiamata l'immagine dell'uomo modellato dal fango, ma sembra che l'azione di Dio sia più lieve, quasi un tocco appena percettibile. Il testo latino riporta invece un termine già usato nella traduzione di *Gn. 2,7, formo*, che fa dell'agire di Dio una manipolazione del fango.

Nel secondo passo Elihu tenta di smontare la dimostrazione di Giobbe secondo la quale Dio sarebbe ingiusto.

“Chi mai gli ha affidato (ἐποίησεν/*constituit/fecit*) la terra,
 e chi ha disposto (ὁ ποιῶν/*posuit super orbem quem fabricatus erat/reficit/*
fabricare) il mondo intero?
 Se egli richiamasse il suo spirito a sé
 e a sé ritraesse il suo soffio,
 ogni carne morirebbe all'istante
 e l'uomo ritornerebbe alla polvere”.

Le domande retoriche del vs. 13 servono per chiarire che Dio non è governato da nessuno, Egli è il principio unico da cui tutto dipende. Il testo greco utilizza il verbo ποιέω e la resa latina ritorna ancora una volta alle scelte fatte nella traduzione di *Genesi* e la scelta di *fabrico/fabricor* ne è una testimonianza perché questo verbo compare proprio nel racconto della nascita dell'uomo plasmato, anche se in riferimento alla donna e come traduzione di οἰκοδομέω. Dopo aver stabilito che la sovranità di Dio è unica, Elihu dimostra che l'intero creato rimane in vita per la volontà del suo Creatore che continua ad immettere il suo soffio vitale. Se solo Dio volesse smettere di vivificare le sue creature, esse ritornerebbero ad essere fango. Dio dunque è impegnato in un atto continuo di creazione. La volontà che muove l'agire di Dio è chiara nel testo greco che utilizza il termine βούλησις, mentre il latino esprime solo l'azione del ritirare, ma non l'elemento della volontà.

Sapienza (Sap. 15,8-11)

Il passo estratto dal libro della *Sapienza* si trova nella sezione che riguarda l'idolatria; in particolare l'autore accusa di follia coloro che credono di poter racchiudere la

divinità in una statuetta da adorare. Per spiegare l'errore dell'idolatria nel testo si ricorre all'immagine del vasaio che utilizza il medesimo materiale per modellare vasi per ogni destinazione (anche la più indecente) e le statuette che dovrebbero rappresentare il suo Creatore. Egli così disconosce Colui che lo plasmò e lo vivificò con il suo soffio. La differenza tra l'azione di fabbricazione di Dio e quella dell'uomo sta nel fatto che l'uomo è mortale e con il suo soffio non può dar vita a nulla, perché egli ha preso in prestito quell'alito da Dio, ed un giorno dovrà renderglielo.

“Quindi con odiosa fatica [il vasaio] plasma (πλάσσει/*fingit*)
 con il medesimo fango un dio vano,
 egli che, nato (γενηθεῖς/*factus fuerat*) da poco dalla terra,
 tra poco ritornerà là da dove fu tratto (ἐλήμφθη/*acceptus est*),
 quando gli sarà richiesto l'uso fatto dell'anima sua.
 Ma egli non si preoccupa di morire
 né di avere una vita breve;
 anzi gareggia con gli orafi e con gli argentieri,
 imita i lavoratori del bronzo
 e ritiene un vanto plasmare cose false.
 Cenere è il suo cuore, la sua speranza più vile della terra,
 la sua vita più spregevole del fango,
 perché disconosce il suo creatore (πλάσαντα/*qui se finxit*),
 colui che gli ispirò (ἐμπνεύσαντα/*inspiravit*) un'anima attiva (ψυχὴν
 ἐνεργοῦσαν/*animam quae operatur*)
 e gli infuse (ἐμφυσήσαντα/*insufflavit*) uno spirito vitale (πνεῦμα ζωτικόν/*spiritum
 vitalem*).”

Il testo greco si richiama a *Gn. 2,7*, visto l'uso continuo di πλάσσω che il traduttore latino rende in modo adeguato con *fingo*. Ma ricorrono anche γέννω e λαμβάνω, ed è quest'ultimo il termine nuovo perché dell'uomo si dice che è stato tratto, anche con una certa veemenza, dalla terra. Il Dio che ha operato una tale nascita deve essere dotato quindi di una forte volontà e di molta potenza. La resa latina risulta abbastanza appropriata per rendere la violenza del gesto.

* * *

Per concludere è opportuno riassumere i tratti che Dio assume nelle traduzioni latine, tratti che in parte ricalcano ciò che emerge dal testo greco, ma che in alcuni casi subiscono delle mutazioni.

Nel primo racconto di *Genesi* Dio è fondamento e causa di tutte le cose, anche del tempo, perché la sua azione si pone *in principio/in primordio*, termini che non indicano solo una precedenza temporale, ma anche una superiorità ontologica. Ciò è confermato nella conclusione del secondo racconto in cui si dice che Dio è il principio (*inchoatio*) di ciò che ha fatto. L'azione di Dio in questa prima fase è ambivalente: un fare generico (*facio*), ma con connotazioni artigianali, ed un chiamare all'esistenza tramite la parola (*dico*), quindi un generare noetico. Accanto a Dio fanno la loro comparsa gli astri che oltre ad esercitare una forma di potere, fungono da cause (*inchoo*) per l'alternanza temporale. In questo frangente riemerge un retaggio del mondo pagano, e in particolare dell'ambiente platonico, in cui gli astri erano considerati degli dei minori. Il diverso *status* dell'uomo rispetto al resto del cosmo si mostra perché è Dio in prima persona che narra della sua nascita e gli concede il potere su tutto il creato. L'azione di Dio rispetto all'uomo è di due tipi: un fare simile a quello con cui viene creato il cosmo (*facio*) e un manipolare artigianale che assimila questo Dio al demiurgo platonico (*tingo, figulo, formo, plasmo*). Per quanto concerne la donna, invece, nel primo racconto essa viene originata insieme all'uomo attraverso un fare (*facio*), mentre nel secondo racconto si utilizza una metafora edilizia (*aedifico, fabricor*). Come si può notare, il Dio di *Genesi* non crea esplicitamente dal nulla, ma per lo più sembra manipolare e costruire sulla base di una materia già esistente. Le uniche eccezioni sono rappresentate dai momenti in cui egli chiama le cose ad essere e le origina con un atto noetico. La sua immagine tuttavia in questa fase rimane simile a quella di un artigiano e si accosta alla figura del demiurgo platonico.

Nei testi posteriori a *Genesi* questa immagine si arricchisce di nuovi elementi e in parte muta. Ritorna la metafora edilizia in *Giobbe*, questa volta in riferimento al cosmo (*fundo*), ma l'agire di Dio perde in parte la connotazione artigianale per diventare un progettare, un atto intellettuale (*condo*). Dio rimane principio assoluto e unico creatore del mondo, però viene affiancato dalla sapienza che opera con lui durante la creazione e permette di salvare la trascendenza di Dio. Lo status della sapienza non è del tutto chiaro in quanto essa è detta creata (*creo, condo*), generata (*genero, gigno*), fondata (*fundo*), formata

(*formo*), costituita (*constituo*), concepita (*concipio*). È evidente che essa è superiore a tutte le altre creature perché collabora con Dio alla loro nascita, ma nel linguaggio latino emerge una qualche difficoltà a definirne l'origine. Da un lato non la si vuole innalzare a fianco di Dio perché si rischierebbe di negare l'unicità del divino, dall'altro però non è nemmeno possibile che essa sia della stessa natura delle altre creature, quindi per spiegarne l'origine si ricorre ad una terminologia che ne accentui l'origine noetica. Essa in ultima analisi può essere definita un attributo divino, insieme identificandosi con Dio come sua connotazione, e distinguendosi da Lui come sua potenza, perché è *spiritus intellectus*, *unicus*, *multiplex*, ma anche *vapor*, *emanatio*, *candor*, *speculum* e *imago* di Dio. Dunque essa scaturisce da Lui per un effetto di sovrabbondanza più che per una vera e propria creazione.

Nella riflessione che emerge dal Nuovo Testamento il ruolo della sapienza sembra essere occupato da Cristo che funge da *mediator* tra Dio e il cosmo fin dall'origine. Infatti per lui (*per illum*) e in lui (*in illo*) esiste tutto ciò che c'è. Egli però, da quanto emerge dal testo latino, non è il fine per il quale il cosmo è stato creato. È della stessa natura (*substantia*) di Dio (*imago*, *splendor*, *lumen*, *forma*, *character*, *figura*), ma superiore (*primogenitus*) a tutte le altre creature perché egli è stato generato (*genero*) e non creato. Rispetto a quanto avviene per la sapienza, in riferimento a Cristo non si usano mai i verbi *condo* o *creo*, ma solo *genero*.

Per quanto riguarda l'uomo la sua origine, rispetto a quanto emerge dal racconto di *Genesi*, mantiene la componente di artigianalità (*plasmo*, *formo*, *fabricor*, *fingo*), ma si arricchisce, come avviene per il cosmo, di una dimensione noetica (*condo*, *creo*).

Rispetto al racconto di *Genesi* dunque la riflessione posteriore matura l'idea, anche a livello linguistico, della *creatio ex nihilo*, pur mantenendo dei riferimenti all'artigianalità, vista l'influenza esercitata da *Genesi*. Dio inoltre viene affiancato nell'atto creativo prima da un suo attributo, la sapienza, la cui origine però risulta difficile da definire, e poi da Cristo che assume su di sé i tratti della sapienza, ma di cui non si dice mai che è creato perché egli stesso è Dio.

CAPITOLO QUARTO

TERTULLIANO: TRA *DEUS FACIENS* E *DEUS FIGULATOR*

4.1 *Deus* nell'opera di Tertulliano

“La teologia di Tertulliano è attraversata dalla riflessione sul Padre. Da un capo all'altro delle sue opere, spesso motivate dalle controversie del tempo e non prive di sapore polemico, è possibile cogliere un costante richiamo al Dio “Creatore” e “Padre” che costituisce il centro della fede cristiana e il criterio supremo dello stile di vita dei credenti all'interno di un mondo pagano e talora ostile”.¹

Questo è l'*incipit* di uno studio recente sull'immagine di Dio nell'opera di Tertulliano che affronta in particolare lo *status* di Padre del divino. In queste poche parole però sono condensati alcuni motivi fondamentali che è necessario tenere sempre a mente quando si affronta il pensiero del Cartaginese. In primo luogo la centralità di Dio Creatore e Padre nella riflessione teologica che ha inevitabilmente ricadute etiche sullo stile di vita dei credenti. In secondo luogo l'importanza delle controversie che animavano il periodo in cui visse Tertulliano e sulle quali egli non mancò mai di intervenire. Il Nostro fu sempre impegnato nella difesa di quello che egli considerava il cristianesimo più genuino sia nei confronti di un mondo pagano ostile, sia nei confronti dei dibattiti interni, in particolare sullo statuto di Dio e di Cristo. Molte delle sue opere sono scritte contro “qualcuno” che egli ritiene eretico perché espone teorie che, spesso inficcate da elementi provenienti dalla filosofia, non si attengono alla lettera del testo biblico, ma cercano di far emergere significati nascosti. Tale aspetto polemico che pervade tutta l'opera del Cartaginese è il terzo motivo da tenere presente poiché, a seconda dell'avversario che si trova ad affrontare, Tertulliano tende ad enfatizzare alcuni aspetti della questioni discusse, cadendo apparentemente in contraddizione.

Negli anni molti sono stati gli studi che si sono occupati da diversi punti di vista della teologia di Tertulliano e in particolare dell'immagine di Dio e del suo rapporto con il Figlio.

Tra gli studi oramai divenuti classici sull'argomento si colloca l'opera di D'Alès, pubblicata nel 1905, che si presenta come una sorta di monografia su Tertulliano.² In essa vengono esposti tutti i temi principali che attraversano gli scritti tertulliani in una sorta di

¹ D. SCORDAMAGLIA, *Dio Padre nella teologia di Tertulliano*, Bologna 2011, p. 9.

² Cfr. A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905.

costruzione piramidale al cui vertice sta Dio che, attraverso l'azione del Figlio, crea gli angeli e l'uomo. Dopo aver esposto come Dio sia l'origine del tutto, l'autore mostra quale debba essere l'itinerario etico del cristiano e come il punto di riferimento debbano essere le Scritture. In questo senso egli dedica un capitolo all'esegesi biblica e al ruolo della Chiesa, soprattutto in relazione al potere imperiale. Per concludere espone il punto di vista di Tertulliano su temi specifici come quello del matrimonio, del peccato e della penitenza. L'ultima parte dello studio è dedicata alla fase montanista del pensiero tertulliano con particolare riferimento alla centralità che assume il Paraclete. Rispetto al tema affrontato nella presente ricerca sono fondamentali i paragrafi dedicati alla definizione di Dio. D'Alès mostra come l'aspetto più importante per Tertulliano sia salvaguardare l'unicità di Dio in particolare contro il politeismo pagano, contro il dualismo da un lato di Ermogene, che ipotizza l'esistenza di una materia eterna, e dall'altro di Marcione, che individua l'origine del male nel Dio creatore malvagio del Primo Testamento opposto al Dio Redentore buono del Nuovo Testamento, e contro la gnosi di Valentino che ipotizza un panteismo idealista in cui tutte le distinzioni sono annullate. Lo studioso francese mostra come Tertulliano, pur partendo dalla necessità di pensare un Dio unico, cerchi di dar conto della Trinità e del rapporto con il Figlio, soprattutto nella polemica contro Prassea. Ciò che emerge è l'esistenza di una *ratio* e di un *sermo*, espressioni differenti del Figlio eterno e generato prima di tutte le creature. Questo studio ha il merito di affrontare in modo organico e completo l'intero panorama del pensiero di Tertulliano, fornendo un'esposizione ordinata e chiara dei suoi sviluppi principali. Tuttavia l'ampiezza dell'opera non permette un approfondimento delle argomentazioni usate da Tertulliano e del lessico impiegato.

In merito all'aspetto lessicale sono imprescindibili tutti i lavori che Braun ha dedicato a Tertulliano, i quali per acutezza interpretativa ed originalità delle soluzioni proposte rimangono ancora oggi insuperati e preziosi strumenti per chiunque si accosti all'opera del Cartaginese. In questa sede è opportuno approfondire ciò che emerge dallo studio classico di Braun, *Deus christianorum*³. In esso lo studioso si pone come obiettivo quello di indagare il lessico impiegato da Tertulliano nell'esposizione del suo pensiero. Nel tempo infatti molti hanno riconosciuto nel Nostro la fonte del latino dei cristiani, sia perché egli stesso spesso si interroga su quali siano i termini per esprimere determinati concetti, sia per i numerosi *hapax* presenti nelle sue opere. L'indagine del Braun, accurata e assai documentata, non si limita però ad elencare i termini usati da Tertulliano, ma ne esplicita la

³ Cfr. R. BRAUN, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962.

provenienza (lessico filosofico, giuridico, biblico, popolare, medico) e la portata concettuale, nonché gli eventuali antecedenti nel mondo pagano⁴. In particolare riguardo all'agire del divino in relazione al cosmo e all'uomo egli individua diversi concetti espressi dai molteplici lemmi usati: concetto di conformazione (*formo*), di costruzione (*aedifico, molior*), di produzione (*produco, profero, procedo*), di istituzione (*instituo, constituo*), di plasmazione (*plasma, fingo, figuro*) e di creazione (*facio, condo, estruo*). La lettura di Braun è importante perché valorizza le numerose sfaccettature del lessico di Tertulliano e i suoi debiti nei confronti del mondo pagano e della filosofia. Egli inoltre, in altri articoli pubblicati più recentemente, ha fatto emergere anche il rapporto che lega Tertulliano alle prime traduzioni latine della Bibbia, riconoscendo in esse la vera fonte dell'innovazione lessicale ad opera del fattore cristianesimo.⁵

All'interno degli studi classici su Tertulliano, trovano sicura collocazioni i volumi di Moingt sulla teologia trinitaria.⁶ Trattasi di uno studio copioso e documentato che analizza l'aspetto trinitario del Dio di Tertulliano, dedicando un volume alla sostanza di Dio ed un altro all'unità e alla processione del Verbo da Dio. Questo studio risulta utilissimo per l'ampia e completa documentazione che fornisce e per aver esplicitato le soluzioni che Tertulliano utilizza per spiegare il rapporto tra unità e trinità divine.

Per quanto concerne gli studi più recenti è interessante il volume di Osborn, il quale dimostra come Tertulliano debba essere considerato il primo teologo dell'Occidente in virtù della sua originalità interpretativa e del piglio ironico, anche se l'acredine polemica lo porta ad incappare in alcuni errori.⁷ Lo studioso inoltre ritiene interessante il suo materialismo di stampo stoico, che scalza l'opinione comune che il cristianesimo avesse come unico punto di riferimento la filosofia di ispirazione platonica.⁸

⁴ Molto interessanti sono i molteplici riferimenti che Braun evidenzia agli scritti di Cicerone (tra gli altri la traduzione del *Timeo* e il *De natura deorum*) e di Seneca.

⁵ Tra gli altri cfr. R. BRAUN, *L'influence de la Bible sur la langue latine*, in AA.VV., *Le monde latin antique et la Bible*, éd. par J. Fontaine et C. Petri, Paris 1985, pp. 129-142.

⁶ Cfr. J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, voll. 4, Paris 1966-1969.

⁷ Cfr. E. OSBORN, *Tertullian, first theologian of the West*, Cambridge 1997.

⁸ In realtà ciò era già stato dimostrato dall'ormai classico studio di Spanneut che evidenzia i debiti dei Padri della Chiesa nei confronti dello stoicismo: M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clement de Rome a Clement d'Alexandrie*, Paris 1957. Inoltre molti sono gli studi dedicati alle fonti filosofiche di Tertulliano, dai quali emergono i numerosi debiti nei confronti dello stoicismo, tra gli altri: J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972; C. MORESCHINI, *Tertulliano tra stoicismo e platonismo*, in AA.VV. *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, hrg. von A. M. Ritter, Göttingen 1979, pp. 367-379; R. BRAUN, *Tertullien et la philosophie païenne. Essai de mise au point*, "Bulletin de l'Association Guillaume Budé", 2 (1965), pp. 231-251, ripreso in AA.VV., *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre (1955-1990)*, Paris 1992, pp. 21-41.

Un altro studio che pone l'attenzione su Tertulliano facendo emergere la cifra teologica, ma anche quella letteraria della sua opera è quello di Uglione, in cui si raccolgono numerosi articoli che lo studioso ha dedicato al Cartaginese nel suo lavoro di ricerca.⁹ Egli pone l'attenzione *in primis* su alcuni nodi teologici legati alla figura di Cristo e al suo *status*, mostrando la rilevanza di alcune scelte lessicali; successivamente compie un'analisi fonetica sulle innovazioni morfologiche, semantiche e lessicali dimostrando i debiti di Tertulliano nei confronti soprattutto di Virgilio e Lucrezio. L'originalità di questo studio risiede nell'inserire Tertulliano nella tradizione della letteratura latina, dando rilievo ad aspetti linguistici che veicolano anche novità concettuali.

Un'analoga analisi che pone al centro dell'indagine la terminologia è quella di Chapot il quale, nel suo studio *Virtus veritatis* uscito nel 2002, argomenta come per Tertulliano la verità della Scrittura si imponga con una certa forza (*virtus*) e dimostri l'esistenza di Dio.¹⁰ Tale verità si esprime nel linguaggio e solo attraverso il linguaggio (e la retorica) essa può essere difesa; il Nostro quindi si cala volentieri nell'arena per combattere con le armi fornitegli dal linguaggio. Lo studioso però si spinge più in là nell'interpretazione mostrando la portata teologica di questa posizione, in quanto alla base c'è l'idea che le parole espresse nel testo rivelato coincidano con le cose. Cristo stesso dimostra, con la sua morte, che la sua predicazione è confermata dai fatti, dal suo esempio. Ma soprattutto Dio, creando attraverso il Verbo, dimostra l'unione tra l'azione e la Parola, che ritorna poi ad essere azione nell'Incarnazione. Secondo Chapot “[Tertullien] contribue par là à élaborer une théologie chrétienne du Verbe et de la parole”¹¹. Questo studio è importante perché compie un ulteriore passo in avanti rispetto alle indagini sul lessico tertulliano, mostrando come Tertulliano, oltre che servirsi del linguaggio, costruisca una sorta di teoria del linguaggio che supporta la posizione teologica della creazione attraverso il Verbo e dell'incarnazione.

Ultimo in ordine di tempo è il contributo di Scordamaglia, citato nell'*incipit* di questo paragrafo, nel quale si pone l'accento sulla funzione di Padre del Dio di Tertulliano.¹² Tale funzione si esplica nel rapporto con gli uomini narrato nel Primo Testamento e nel rapporto con il Figlio quale emerge dal Nuovo Testamento. Lo studioso pone l'accento in particolare sulla benevolenza del Padre, anche nel momento del martirio, interpretato come una terapia salutare inviata dal Dio-medico per sradicare la malattia del

⁹ Cfr. R. UGLIONE, *Tertulliano. Teologo e scrittore*, Brescia 2002.

¹⁰ Cfr. F. CHAPOT, *Virtus veritatis. Langage et vérité dans l'œuvre de Tertullien*, Paris 2009.

¹¹ Ivi, p. 305.

¹² Cfr. SCORDAMAGLIA, *Dio Padre* cit.

peccato e per permettere al martire di entrare in comunione con Dio. Nella conclusione lo studioso mostra come il Dio di Tertulliano sia il Dio dei cristiani vivo e presente nella storia, non il dio dei filosofi, sebbene il Cartaginese usi una strumentazione concettuale che viene dalla filosofia. Questo studio è importante per l'approfondimento che offre dell'immagine di Dio come Padre, ma ha il limite di sottovalutare l'apporto della strumentazione concettuale della filosofia, la quale non viene usata in modo asettico, ma influenza lo sviluppo del pensiero di Tertulliano. La dimensione benevola del Dio Padre inoltre è solo uno degli aspetti del *deus* del Nostro, accanto alla dimensione corporale¹³ e a quella di Principio assolutamente trascendente che opera attraverso la mediazione della Sapienza/Figlio. Inoltre lo studioso sembra fare del Dio paterno che punisce i figli per amore un aspetto che appartiene solo al pensiero cristiano, quando in realtà già in ambito stoico Seneca aveva tentato di spiegare l'origine dei mali che accadono ai virtuosi ricorrendo all'idea di una divinità che, come un padre, mette alla prova per saggiare la *vis virtutis* dei figli.¹⁴

A completare questi studi esiste un filone di ricerca che ha privilegiato la cristologia, analizzando la figura di Cristo e la sua relazione con Dio. Importanti risultati si trovano in un articolo di Orbe¹⁵, nello studio di Cantalamessa¹⁶ e nel più recente contributo di Alexandre¹⁷. Tertulliano è tra i primi ad approfondire il tema trinitario cercando di dare una soluzione alle difficoltà linguistiche e teoretiche, in particolare sul rapporto tra Dio e il Figlio. In generale sul tema della generazione del Verbo gli studiosi hanno individuato due soluzioni. La prima è stata proposta da Orbe e confermata da Cantalamessa, e, in base soprattutto al paragrafo 18 dell'*Adversus Hermogenem*, afferma che la generazione del Figlio avviene in tre fasi: una prima fase in cui il Figlio è coeterno a Dio, ma non distinto da Lui, una seconda fase in cui il Verbo è nato e creato, ma non esternato ed un terza fase in cui il Verbo proferito è distinto personalmente da Dio ed esternato con il fine di collaborare alla creazione. Tale interpretazione però porta a pensare che in Tertulliano ci sia una forma di subordinazionismo che mina l'autonoma sussistenza del Verbo. La seconda soluzione, sostenuta *in primis* da Braun e Moingt, riconosce invece un'unica fase

¹³ La corporeità di Dio diventa centrale anche in ambito etico e antropologico, poiché, accanto alla dimensione corporale assunta da Cristo, permette di valorizzare la componente carnale dell'uomo tanto da innalzarla all'onore della resurrezione.

¹⁴ Cfr. SEN. *De prov.*

¹⁵ Cfr. A. ORBE, *Elementos de teología trinitaria en el Adversus Hermogenem*, "Gregorianum", 39 (1958), pp. 706-746.

¹⁶ Cfr. R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo 1962.

¹⁷ Cfr. J. ALEXANDRE, *Le Christ de Tertullien*, Paris 2004.

nella generazione del Verbo, con un inizio in cui il Verbo è generato nel Padre e distinto da Lui pur essendo ancora interno a Lui ed un termine in cui il Verbo viene esteriorizzato ed espresso. Al momento la questione non ha ancora trovato una soluzione definitiva e le discussioni sull'argomento si sono arenate non essendo in grado di sviluppare proposte alternative.

L'esposizione sommaria degli studi più importanti che nell'arco di circa cento anni si sono occupati della teologia di Tertulliano e dell'immagine del suo Dio mi permette di far notare come la posizione del Nostro sia complessa e ricca di sfaccettature. Inoltre, per non cadere in facili semplificazioni, è opportuno tenere presente il suo statuto di letterato e filosofo, oltre che quello di teologo; l'aspetto linguistico è di primario interesse nelle sue opere, perché le scelte lessicali sono sempre il segno di precise scelte teoretiche. È centrale poi la componente polemica e irriverente, e l'assoluta libertà di pensiero, che lo porterà negli ultimi anni a staccarsi dalla Chiesa ufficiale. È difficile dare un'immagine definita del *deus* tertulliano poiché il Nostro la arricchisce di molteplici sfumature e soffermarsi su di un unico aspetto può essere fuorviante e limitativo. Anche l'azione di Dio, come ha fatto ben emergere Braun, è un'azione diversificata in base al destinatario. Tuttavia due sembrano essere i cardini attorno ai quali ruota la speculazione teologica di Tertulliano: l'unicità di Dio e il suo aspetto relazionale, che si esplica innanzi tutto nella forma trinitaria. Questi sono stati i motivi che mi hanno indotta a suddividere la trattazione sull'agire del Dio tertulliano in base ai destinatari di tale azione: cosmo e uomo. Per quanto concerne la cosmogenesi ho scelto di fermare la mia attenzione sull'*Adversus Hermogenem* e sull'*Adversus Praxean* perché sono le opere in cui Tertulliano tematizza il Dio unico e la Trinità. Per quel che riguarda l'antropogenesi mi sono occupata del *De anima* e del *De carnis resurrectione* perché sono i testi in cui si giunge a caratterizzare un Dio che in parte si discosta da quello delineato nell'atto della cosmogenesi.

4.2 Cosmogenesi nell'*Adversus Hermogenem* e nell'*Adversus Praxean*

L'*Adversus Hermogenem* è un'opera polemica che appartiene alla fase intermedia della produzione di Tertulliano, infatti è databile intorno al 205 d.C. L'opera si presenta come un'articolata invettiva contro Ermogene, considerato un platonico vicino alla corrente degli gnostici. Come hanno dimostrato gli studiosi, infatti l'eretico, rispetto agli altri gnostici combattuti anche dal Nostro, non inserisce nella sua dottrina il mito protologico e

non ritiene che ci sia un Demiurgo malvagio, accanto al Dio buono. Egli, influenzato, secondo quanto ci testimonia Tertulliano, soprattutto dalla filosofia, nega la *creatio ex nihilo* ed afferma che la materia *semper fuerit, neque nata neque facta*. Dio dunque *fecerit omnia ex materia*.

Tertulliano nei primi paragrafi della sua opera, dopo aver presentato Ermogene come un uomo dissoluto, sfrontato e libidinoso, spiega come egli dimostri che la materia è eterna. In primo luogo Dio non può creare dalla propria natura, perché o la creazione comporterebbe una divisione in parti, ma all'essere perfetto non compete la divisibilità, oppure se creasse dall'interezza del suo essere senza diminuzioni sarebbe contemporaneamente totalità e non totalità. Quindi Dio non crea da sé perché dovrebbe divenire, ma non può perché Egli è, oppure dovrebbe non essere, ma in tal modo non potrebbe agire. In secondo luogo il male non può essere originato da Dio, ma poiché esiste, è necessario che ci sia qualcosa che faccia da depositario per il male, e dunque la presenza di una materia *innata et infacta* è necessaria per salvaguardare l'assoluta bontà di Dio. Infine Dio è da sempre Dio e Signore, dunque ci deve essere qualcosa su cui da sempre Dio esercita la sua signoria, nella fattispecie la materia.

Tertulliano inizia la sua confutazione proprio dall'ultima argomentazione; egli afferma che Dio è il nome della sostanza, mentre Signore è il nome del potere, dunque questo secondo appellativo non riguarda l'essenza di Dio, ma una sua capacità. Tertulliano riprende implicitamente la distinzione aristotelica della predicazione relativa secondo la quale un padrone è detto tale solo relativamente ad uno schiavo, per cui Dio non è Signore per essenza, ma solo in relazione alle realtà su cui esercita il suo potere. Ma nel racconto di *Genesi* è presentato solo Dio con se stesso, Egli diventa Signore solo dopo aver creato l'uomo su cui può esercitare la sua signoria. Per concludere Tertulliano afferma che se la materia è innata allora deve essere libera e non sottoposta ad alcun Signore, perché solo ciò che dipende da qualcos'altro può essere sottomesso. L'esistenza della materia perciò non è giustificabile con l'appellativo di Signore attribuito a Dio (appellativo che tra l'altro egli non ha da sempre, ma che acquisisce solo dopo la comparsa del soggetto uomo su cui esercitare il potere).

Dopo aver smontato la terza argomentazione, ritenuta da Tertulliano la più fragile e facile da scardinare, egli passa al nocciolo centrale della dottrina di Ermogene: l'eternità della materia. Le critiche sono serrate e si susseguono in modo concitato, a volte riportando possibili obiezioni da parte dell'avversario. Tertulliano non segue un ordine preciso nella

confutazione, ma costruisce il discorso come se fosse una discussione *in itinere*, un combattimento serrato in cui la mossa successiva viene valutata in base alla reazione dell'avversario alla mossa precedente. È come se Ermogene fosse un enorme ciclope contro cui Tertulliano sferra colpi da ogni parte, nel tentativo di abbatterlo definitivamente.

Egli parte dal mostrare come la materia nella dottrina di Ermogene acquisti i caratteri che sono propri di Dio: eternità (dunque il non avere un inizio) e capacità creativa. Essa assurge al ruolo di Dio e, anche se Ermogene non professa come gli altri gnostici il diteismo, in realtà lo ripropone sotto un'altra forma perché rende la materia divina. Ma secondo la dottrina cristiana *Dio unum esse oportet, quia quod summum deus est; summum autem non erit nisi quod unicum fuerit; unicum autem esse non poterit cui aliquid adaequabitur; adaequabitur autem deo materia, cum aeterna censetur*.¹⁸ Negando l'unicità di Dio Ermogene lo rende bugiardo perché Dio stesso afferma che Egli è il primo¹⁹, ma se esiste da sempre anche la materia, Egli non può venire prima. La materia risulta equiparata a Dio anche perché ad essa l'eternità appartiene in sé, non le è stata donata da Dio. Tertulliano in questo senso mostra di condividere la dottrina della “partecipazione” secondo la quale le creature hanno per grazia divina ciò che Dio ha per natura. Ma se la materia ha da sempre l'eternità, allora è anch'essa divina. La divinità della materia inoltre la pone sullo stesso piano di Dio al quale non può essere inferiore, perché la divinità non ammette gradualità. Se Dio e la materia sono ugualmente eterni e divini però non si comprende come Dio abbia potuto modellarla e dominarla dandole la forma che Egli voleva. Tertulliano spinge ancora più in là la riduzione all'assurdo delle tesi di Ermogene in quanto, dopo aver dimostrato che la materia è equiparabile a Dio, afferma che essa diventa superiore a Dio perché Egli ne ha bisogno per creare il mondo. Ciò di cui ci si serve per fare qualcosa diventa superiore al soggetto agente, perché senza di esso non sarebbe possibile nessuna azione. Come dimostrato sopra, inoltre Dio non è sempre stato Signore, quindi nei confronti della materia non può aver esercitato nessun potere e non ha potuto purificarla per renderla degna del suo intervento. Egli ha permesso che il male esistesse perché non ha potuto soggiogare la materia ed eliminare il male che in essa era insito. Portando alle estreme conseguenze il ragionamento di Ermogene, Tertulliano arriva a sostenere che la dottrina della materia eterna invece di sollevare Dio dalla responsabilità del male, la fa ricadere su di Lui.

¹⁸ TERT. *Herm.* 4,3. Cfr. *Marc.* I 3, 2-5: Tertulliano argomenta in modo analogo per dimostrare l'unicità di Dio.

¹⁹ Cfr. *Is.* 44, 6.

Il Nostro interrompe il serrato attacco proponendo una possibile obiezione da parte dell'avversario: se Dio crea dal nulla deve dar origine anche al male, dunque esserne il diretto responsabile. Tertulliano riprende l'attacco ribadendo che se Dio crea dalla materia o tollera il male (*amicus*) o non è in grado di eliminarlo (*famulus*), ma si confà maggiormente a Dio il volere qualcosa piuttosto che l'essere costretto ad accettarlo o incapace di eliminarlo.

*Aut famulus erit mali deus aut amicus,
cum materiae malo conversatus, nedum
etiam de malo eius operatus.*

Dio verrà ad essere o servo o amico del male, essendosi trovato in rapporto con il male della materia e avendo anche operato, per di più, in virtù della natura malvagia di essa.²⁰

*Magis autem eum decuit ex voluntate
fecisse quam ex necessitate, id est ex
nihilo potius quam ex materia. Dignius
est deum etiam malorum auctorem
liberum credere quam servum.*

Ma a Dio si conviene maggiormente l'aver creato per volontà piuttosto che per necessità, vale a dire dal nulla piuttosto che dalla materia. È più dignitoso, infatti, ritenere Dio liberamente responsabile dei mali piuttosto che servo.²¹

Tertulliano è disposto a dichiarare che il male viene da Dio piuttosto che dalla materia, perché in tal modo egli vuole salvare l'onnipotenza divina, attributo ritenuto superiore alla bontà.

²⁰ TERT. *Herm.* 10,4. Trad. it. di C. Micaelli in TERTULLIANO, *Contro Ermogene*, a cura di C. Micaelli, Roma 2002, p. 67.

²¹ Ivi 14, 2-3 (trad. it. di C. Micaelli, p. 72).

La questione inerente all'origine del male prosegue da un altro punto di vista; infatti Tertulliano ora attacca l'idea stessa che il male possa risiedere nella materia perché essa condivide con Dio l'eternità, perciò entrambi potrebbero essere depositari del male. In realtà il male non può appartenere a nessuno dei due, se considerati eterni, perché il male secondo le Scritture deve avere una fine nel giudizio universale, e se ha una fine deve avere anche un inizio. Tertulliano non chiarisce in che modo il male venga ad esistere, ma per il momento ritiene sufficiente dimostrare l'inutilità di ipotizzare una materia increata per giustificare l'esistenza del male.

Come a voler considerare la questione da ogni angolatura Tertulliano rimane ancora sulla questione del male dando per assodato che esso sia dovuto alla materia. Ma se la materia è eterna, non può subire nessuna trasformazione, quindi le opzioni sono due: in un caso è del tutto malvagia, ma allora ci si deve chiedere da dove venga il bene; in un altro caso è duplice, in parte buona in parte malvagia, ma allora Dio non è responsabile né del bene né del male, perché tutto dipende dalla parte di materia utilizzata. Egli dunque è totalmente asservito alla materia. Poiché entrambe queste due opzioni sono inconcepibili, significa che il male non sta nella materia.

Per concludere Tertulliano afferma che

haec si ita sunt, nescio, qua possit evadere sententia Hermogenes, qui deum, quoquo modo de materia malum condidit, sive voluntate, sive necessitate, sive ratione, non putet mali auctorem. Porro si mali auctor est ipse qui fecit, plane socia materia per substantiae suggestum, exclusa iam causa materiae introducendae. Nihilominus enim et per materiam deus auctor mali ostenditur, si ideo materia praesumpta est, ne deus mali auctor videretur. Exclusa itaque materia, dum excluditur causa eius, superest, uti deum omnia ex nihilo fecisse constet. Videbimus an et mala,

stando così le cose, non vedo quale via d'uscita possa avere il pensiero di Ermogene, il quale non ritiene Dio autore del male, qualunque sia il modo in cui lo ha creato dalla materia: o per volontà, o per necessità, o per un motivo razionale. Pertanto, se il responsabile del male è il suo stesso creatore, certamente con la complicità della materia, che gli ha fornito la sostanza, ormai tu rendono il bisogno di chiamare in causa la materia: se la sua presenza è stata ipotizzata perché Dio non apparisse autore del male, Egli, nondimeno anche attraverso di essa è svelato come

cum apparuerit quae mala, et an mala interim ea, quae putas. Dignius enim de suo arbitrio produxit, haec quoque producendo de nihilo, quam de praeiudicio alieno, si de materia produxisset. Libertas, non necessitas, deo competit. Malo, voluerit mala a semetipso condidisse quam non potuerit non condidisse.

responsabile del male. Tolta dunque di mezzo la materia, in quanto è escluso il motivo della sua presenza, resta solo una certezza: che Dio ha creato dal nulla. Vedremo se ha creato o no anche il male, quando sarà chiaro che cosa sia il male, e vedremo anche nel frattempo, se il male sia ciò che tu credi. Sarebbe stato per Lui più dignitoso, infatti produrre il male per la propria libera volontà, creando anche questo dal nulla, piuttosto che sotto il condizionamento di altri, se lo avesse creato dalla materia. A Dio spetta la libertà, non la necessità. Preferisco che abbia voluto creare il male da Se stesso, piuttosto che non abbia potuto fare a meno di crearlo.²²

Il Cartaginese ha concluso la sua dimostrazione ed ora si accinge ad illustrare il suo punto di vista: Dio ha avuto come collaboratrice nella creazione la Sapienza, ossia il suo spirito.

Si necessaria est deo materia ad opera mundi, ut Hermogenes existimavit, habuit deus materiam longe digniorem et idoneiorem, non apud philosophos aestimandam, sed apud prophetas intellegendam, sophiam suam scilicet. Haec denique sola cognovit sensum domini. Quis enim scit quae sunt dei et quae in ipso, nisi spiritus, qui in ipso? Sophia autem spiritus. Haec illi

Se Dio ha bisogno di una materia per creare il mondo, come ha ritenuto Ermogene, Dio ne ha avuta una di gran lunga più degna e idonea, che non è da valutare secondo il metro dei filosofi, ma che deve essere compresa alla scuola dei profeti: si tratta evidentemente, della sua Sapienza. Questa sola, dunque, ha conosciuto il pensiero del Signore. Chi, infatti, conosce le cose di Dio e ciò che è

²²Ivi 16,3-4 (trad. it. di C. Micaelli, p. 76).

consiliarius fuit, via intelligentiae et scientiae ipsa est; ex hac fecit, faciendo per illam et faciendo cum illam.

in Lui, se non lo spirito che in Lui risiede? Ma la Sapienza è spirito: questa fu per Lui un consigliere, essa stessa è la via dell'intelligenza e della scienza, da questa ha creato, operando attraverso di essa e con essa.²³

A conferma della sua posizione Tertulliano riporta il passo dei *Proverbi* (*Prov.* 8, 27-31) in cui la Sapienza afferma di essere stata a fianco di Dio quando Egli dava origine al mondo. La Sapienza è una collaboratrice migliore rispetto alla materia perché non è inferiore a Dio, è stabile e ordinata ed è Dio stesso, non qualcosa di esterno a Lui. Essa è creata e generata prima dei secoli.

Denique ut necessariam sensit ad opera mundi, statim eam condit et generat in semetipso.

Quando dunque ne avverte la necessità per operare il mondo, subito la crea e la genera in Se stesso.²⁴

Ancora Tertulliano riporta un passo dei *Proverbi* (*Prov.* 8, 22-25) in cui la Sapienza descrive la sua nascita. È interessante notare che nel versetto biblico qui parafrasato compaiono i verbi *fundo* e *genero*, mentre la parafrasi del passo fatta da Tertulliano e appena citata riporta *condo* e *genero*. Tale anomalia ha indotto a riflettere sul tipo di generazione di cui si parla; infatti affermare che la Sapienza è stata creata significa ritenere che Dio prima di crearla non disponeva di essa. Tale conclusione è evidentemente errata, dunque si è stabilito che Tertulliano in questo frangente dà una sfumatura creazionistica all'origine della Sapienza, non perché la ritenga tale, ma perché il suo scopo è quello di dimostrare che se anch'essa ha un'origine, tanto più la deve avere la materia.²⁵ La questione è chiarita poco oltre nel momento in cui si dice che la Sapienza è originata quando si fa uso di essa, nel senso che essa esiste da sempre in Dio, ma è originata quando è utilizzata.²⁶ Ciò viene confermato anche nell'*Adversus Praxean* in cui si afferma che il verbo *condo* in questo caso non si riferisce alla *creatio ex nihilo*, ma ad una generazione;

²³ Ivi 18,1 (trad. it. di C. Micaelli, pp. 77-78).

²⁴ Ivi 18,3 (trad. it. di C. Micaelli, p. 78)

²⁵ Cfr. E. EVANS, *Tertullian's treatise against Praxean*, London 1948, p. 217; J. H. WASZINK, *Observations on Tertullian's treatise against Hermogenes*, "Vigiliae Christianae" 9 (1955), pp. 129-147, qui p. 139.

²⁶ Cfr. TERT. *Herm.* 20,2.

inoltre la Sapienza viene assimilata al Verbo il quale è distinto da Dio quando agisce, ma è della stessa natura di Dio.²⁷ La Sapienza dunque non è creata, ma, come la Parola, è espressione della forza di Dio.

Una volta dimostrato che Dio non ha bisogno della materia e che l'unica sua collaboratrice è la Sapienza, Tertulliano rivolge il suo impegno a riprendere i passi biblici che gli eretici compagni di Ermogene utilizzano a sostegno delle loro tesi e li riconduce al significato che egli ritiene più corretto.

La prima serie di passi riguarda l'espressione *in principio*. Tertulliano riporta i seguenti brani: *Gn.* 1,1; *Prov.* 8,22; *Jo.* 1,1. Secondo gli eretici tale espressione indicherebbe una sostanza a sé, ossia la materia. In realtà Tertulliano ritiene che essa indichi il momento e quindi abbia una valenza temporale o tutt'al più che indichi una gradualità d'importanza. La materia nei testi citati non è mai nominata, sono presenti solo l'autore dell'azione (Dio) e ciò che subisce la sua azione (creature). In altre occasioni il testo sacro riporta esplicitamente ciò da cui nasce qualcosa, basti pensare al modo in cui viene descritta la nascita delle piante dai semi. Il Nostro è consapevole che l'argomento *ex silentio* non è cogente, tuttavia è inserito in un discorso alla base del quale c'è l'idea che la Scrittura sia qualcosa di chiaro in cui gli elementi in concorso sono presentati senza possibilità di confusione. Dunque se Dio si fosse servito di una materia innata la questione sarebbe stata espressa e non lasciata all'ambiguità.

Anche l'espressione *la terra era invisibile e disordinata* nelle interpretazioni di Ermogene viene riferita alla materia caotica alla quale Dio dà l'ordine. Ma secondo Tertulliano non è chiaro perché, se Dio e materia esistono da sempre, solo ad un certo punto Dio sia entrato in contatto con la materia e le si sia avvicinato. Accanto alla terra invisibile, nel testo biblico si citano l'abisso e le tenebre, dei quali non si narra l'origine. Secondo gli eretici ciò starebbe a significare che questi due elementi esistevano da sempre. In realtà Tertulliano afferma che essi sono ciò che sta tra il cielo e la terra, come il contenuto di un involucro, e delle singole parti di qualcosa non si narra mai la nascita. A conferma di ciò basti pensare che si dice che l'uomo è stato creato, ma non si fa alcun accenno all'origine delle singole parti che lo compongono come il viso. Inoltre riprendendo il testo dei *Proverbi* (*Prov.* 8,24) la Sapienza dice di essere stata generata prima dell'abisso, dunque anche l'abisso ha un inizio.

²⁷Cfr. TERT. *Prax.* 7,3.

Per concludere l'attacco contro Ermogene Tertulliano ritorna sulla materia quale è pensata dall'eretico e fa emergere le contraddizioni insite anche nella definizione stessa di questo principio. La materia non è né corporea né incorporea perché ha in sé entrambi i caratteri. In particolare l'incorporeità sarebbe rappresentata dal movimento caotico da cui essa è afflitta prima di ricevere l'ordine divino. Non è né buona né cattiva perché, se fosse tutta buona non si spiegherebbe l'origine del male, se fosse totalmente cattiva non si capirebbe da dove provengono le cose buone; infatti anche se si ritenesse che è Dio ad operare il cambiamento nella natura etica della materia ci si dovrebbe chiedere perché nella sua infinita onnipotenza non ha modificato del tutto la natura malvagia della materia eliminando il male dal mondo. Della materia si dice che sta al di sotto di Dio, dunque le si attribuisce un luogo fisico, contravvenendo all'idea che ciò che è eterno è infinito.

Dopo aver demolito a suo avviso l'intero impianto delle dottrine di Ermogene, Tertulliano prima della chiusa finale anticipa una possibile obiezione: se Dio ha creato dal nulla, in che modo l'ha fatto? Egli ricorre ad un argomento di fede affermando che la *creatio ex nihilo* è insondabile in quanto Dio opera attraverso le sue potenze che sono invisibili e che rendono l'atto creativo di Dio non paragonabile alla plasmazione dalla materia.

Vides ergo, quemadmodum operatione dei universa consistunt, valentia facientis terram, intelligentia parantis orbem et sensu extendentis caelum, non apparentis solummodo nec adpropinquantis sed adhibentis tantos animi sui nisus, sophiam valentiam sensum sermonem spiritum virtutem, quae illi non erant necessaria ut adparendo tantummodo et adpropinquando praefectus fuisset. Haec autem, non materiae nescio quae sensualia sed ipsius, sunt invisibilia eius, quae secundum apostolum ab

Puoi vedere, dunque, come l'universo è stabile grazie all'opera di Dio, che con la potenza crea la terra, con l'intelligenza prepara il mondo e con il pensiero distende il cielo, e non si limita a manifestarsi né ad avvicinarsi, ma fa ricorso a così grandi strumenti del suo animo, quali la sapienza, la potenza, il pensiero, la parola, lo spirito, la forza: tutte queste cose non gli sarebbero state necessarie, se si fosse mosso soltanto apparendo ed avvicinandosi. Ma sono queste le sue realtà invisibili, che secondo l'Apostolo sono rese visibili fin

institutione mundi factis eius dalla fondazione del mondo attraverso le
conspiciuntur. sue opere.²⁸

Tertulliano descrive la creazione dal nulla come un atto assolutamente trascendente che nulla ha a che fare con un agire artigianale. Egli espone una teologia negativa più forte perché, oltre a non poter definire Dio poiché incapaci di conoscerlo, non si può nemmeno capire il modo in cui Egli agisce. Ciò che emerge è che si tratta di un agire che opera attraverso *sophiam, valentiam, sensum, sermonem, spiritum* e *virtutem*, dove *sensus* indica il pensiero e *virtus*, in senso prettamente romano, la forza più che un elemento etico. Si tratta dunque di un Dio capace valente e forte, tanto da portare all'esistenza, senza bisogno di alcun sussidio, tutto il cosmo dal nulla. Egli inoltre è mosso dalla sua sapienza ed opera attraverso degli elementi ineffabili come il pensiero, la parola e lo spirito. La conferma di una tale impostazione si può reperire anche nell'uso della terminologia impiegata da Tertulliano lungo tutto il trattato. Dio infatti risulta un *auctor, unus et unicus*, che *fecit et condidit*, in qualche caso *constituit et instituit* il mondo, mosso da una *voluntas* che esprime il senso di forza del divino. Scompare quasi del tutto il termine *artifex* e non sono mai usati *finjo, formo, plasmato*, nemmeno nella citazione di *Gn. 2,7*. Tertulliano in altre opere quando cita questo passo riporta il verbo *finxit*, qui invece ricorre al più neutro *fecit*, mitigando l'immagine dell'uomo plasmato. Il motivo di tale variazione è evidente in quanto, in un trattato in cui l'impegno del Nostro è tutto teso a dimostrare la *creatio ex nihilo* e l'inutilità di porre una materia increata, la descrizione della nascita dell'uomo come plasmazione dal fango avrebbe indebolito l'impianto argomentativo. Egli dunque abbassa i toni ed equipara la terminologia di *Gn. 2,7* a quella di *Gn. 1,26-27*.

Per entrare nello specifico dell'analisi terminologica è opportuno riportare almeno alcuni dei passi in cui compaiono i termini brevemente elencati sopra. Dio viene definito *auctor* in molti passi, tra i quali ho scelto di riportare i seguenti per esemplificare la portata del termine che si carica anche di una valenza etica legata alla responsabilità dell'azione.

Dicit salvum deo esse, ut et solus sit et primus et omnium auctor et omnium dominus et nemini comparandus.

Dici che a Dio viene conservato il privilegio di essere l'unico e il primo, il creatore dell'universo e il suo Signore, e di non essere paragonabile a nessuno.²⁹

²⁸ TERT. *Herm.* 45, 4-5 (trad. it. di C. Micaelli, pp. 119-120).

²⁹ Ivi 6,1 (trad. it. di C. Micaelli, p. 60).

Iam enim sine causa laboras, ne malorum auctor constituatur deus, quia et si de materia fecit, ipsi deputabuntur qui fecit, quatenus proinde fecit.

Porro si dei erit utrumque, videbitur deus etiam mali auctor; deus autem, ut bonus, auctor mali non erit.

Dio dunque è autore di tutto, ma non può essere definito autore del male perché Egli è infinitamente buono. Il termine era già stato usato dai pagani in relazione al divino e al principio supremo, ma nel lessico di Tertulliano, e poi degli altri autori cristiani, si colora di una connotazione specifica perché indica un Dio personale che crea dal nulla. Il termine è spesso associato agli appellativi *dominus* e *iudex*, termini ugualmente atti a definire un Dio personale.³² Il termine *auctor* è inoltre associato al verbo *facio* che nel testo compare innumerevoli volte e che indica l'azione creatrice di Dio. Riporto di seguito solo alcuni esempi in quanto le ricorrenze sono davvero troppe per essere analizzate tutte nello specifico:

Ergo, inquit, ex nihilo faceret, ut mala quoque arbitrio eius imputarentur?

Exclusa itaque materia, dum excluditur causa eius, superest, uti deum omnia ex nihilo fecisse constet.

Vanamente, invero, ti affanni, per evitare che a Dio sia attribuita la responsabilità delle cose cattive, perché, anche se le ha create dalla materia, saranno attribuite a colui che le ha create, in misura proporzionale al suo impegno creativo.³⁰

Se, pertanto, entrambe le sostanze apparterranno a Dio, Egli apparirà responsabile anche del male, ma, in quanto buono, non potrà esserlo.³¹

Dunque tu dici che avrebbe dovuto creare dal nulla, così che anche il male fosse imputato alla sua responsabilità?³³

Tolta dunque di mezzo la materia, in quanto è escluso il motivo della sua presenza, resta solo una certezza: che Dio ha creato tutto dal nulla.³⁴

³⁰ Ivi 14,2 (trad. it. di C. Micaelli, p. 72).

³¹ Ivi 16,2 (trad. it. di C. Micaelli, p. 75).

³² Cfr. BRAUN. *Deus christianorum*. cit., pp. 345-346: lo studioso segnala come un autore contemporaneo a Tertulliano, Minucio Felice, compia una distinzione tra *auctor*, riferito a Dio, e *machinator*, termine che indica colui che ordisce in senso malefico.

³³ TERT. *Herm.* 10,1 (trad. it. di C. Micaelli, p. 66).

³⁴ Ivi 16,4 (trad. it. di C. Micaelli, p. 76).

Come è emerso nel precedente capitolo, il verbo *facio* fin dalle prime traduzioni bibliche compare come corrispettivo di ποιέω. Tertulliano lo utilizza soprattutto nell'*Adversus Hermogenem*, nella consapevolezza che esso potrebbe veicolare concetti platonizzanti derivati dall'uso importante che del corrispettivo greco si fa nel *Timeo*. Egli però tenta di dare una definizione più precisa al termine inserendolo spesso in coppia con *nascor*. I due termini indicherebbero rispettivamente la generazione e la creazione, anche se Tertulliano non riesce a dare una distinzione precisa ai due processi. *Facio* nel trattato analizzato ha inoltre lo scopo di sostituire tutti quei termini legati ad una produzione artigianale (*formo, fingo, plasmo, figulo, figuro*) che potevano indurre a pensare che esistesse una materia increata. Accanto a questo verbo fa la sua comparsa anche *condo* che in modo più preciso indica la creazione dal nulla. Anche in questo caso le occorrenze sono molteplici, tra le quali ho scelto le seguenti:

Quid ergo dignius, ex necessitate eum condidisse, mala an ex voluntate? Siquidem, ex necessitate condidit, si ex materia, ex voluntate, si ex nihilo.

Quale alternativa è più dignitosa: che Dio abbia creato cose cattive per necessità o per la sua volontà? È evidente, infatti, che se ha creato dalla materia lo ha fatto per necessità, mentre se ha creato dal nulla lo ha fatto volontariamente.³⁵

Denique ut necessariam sensit ad opera mundi, statim eam condit et generat in semetipso.

Quando dunque ne avverte la necessità per operare il mondo, subito la [*scil.* sapienza] crea e la genera in Se stesso.³⁶

Agnoscat ergo Hermogenes idcirco etiam sophiam dei natam et conditam praedicari, ne quid innatum et inconditum prater solum deum crederemus.

Ermogene, dunque, riconosca che per questo anche la Sapienza di Dio è indicata come frutto di una nascita e di una creazione: affinché noi, all'infuori di Dio solo, non credessimo all'esistenza di qualcosa di innato e di increato.³⁷

³⁵ Ivi 14,1-2 (trad. it. di C. Micaelli, p. 72).

³⁶ Ivi 18,3 (trad. it. di C. Micaelli, p. 78)

³⁷ Ivi 18,4 (trad. it. di C. Micaelli, p. 79).

Di particolare interesse risultano gli ultimi due passi segnalati, poiché Tertulliano parla dell'origine della Sapienza. Come visto in precedenza, l'utilizzo di *condo* in questo frangente non significa che la Sapienza debba considerarsi creata, poiché nel prosieguo dell'analisi Tertulliano specificherà che essa ha un'origine nel momento in cui Dio decide di utilizzarla come sua collaboratrice, ma esiste da sempre in quanto parte di Dio. A conferma di ciò, come si può notare nel secondo passo citato, il verbo *condo* viene affiancato al verbo *genero*.

È interessante segnalare che fa la sua comparsa anche *molior*, termine di origine ciceroniana, che indica la costruzione del mondo a seguito di una deliberazione volontaria e che pone l'attenzione più sul pensiero che suscita la realizzazione.

Nonne etiam si materia optima fuisset, aequae indecorum sibi existimasset de alieno, licet bono? Factae satis itaque gloriae suae causa molitus est mundum, ut debitorem se alienae substantiae ostenderet, et quidem non bonae.

Anche se la materia fosse stata ottima, non avrebbe forse Dio giudicato ugualmente disonorevole per Sé, il creare da qualcosa di non suo, per quanto buono? È dunque proprio per la sua gloria che ha fabbricato il mondo, per dimostrarsi debitore nei confronti di una sostanza non sua, e per giunta non buona.³⁸

Haec est dei dextra et manus ambae, per quas operatus est atque molitus est.

Qui vi è la destra di Dio ed entrambe le mani, per mezzo delle quali ha operato e costruito.³⁹

Accanto a questo verbo che esprime l'idea della costruzione in base ad un progetto, ci sono anche due passi in cui l'azione di Dio è espressa attraverso il verbo *volō*.⁴⁰

Per concludere, l'immagine del divino quale emerge nell'*Adversus Hermogenem* descrive un Dio la cui azione non è quasi mai diretta, espressione di una notevole forza e di una *voluntas* che gli permette di creare senza il sussidio di nulla. L'unico aiuto che Egli riceve è quello della sua stessa Sapienza. Tertulliano per combattere l'eresia che

³⁸ Ivi 9,4 (trad. it. di C. Micaelli, p. 66).

³⁹ Ivi 45,2 (trad. it. di C. Micaelli, p. 119).

⁴⁰ Cfr. Ivi 8,1; 8,2.

considerava la materia increata limita il più possibile la terminologia legata al fare artigianale, e predilige i termini che indichino un fare ed una costruzione che sono espressione di un pensiero che opera solo grazie al fatto di essere formulato. Egli arriva perfino a mitigare la seconda creazione dell'uomo, riportando un testo biblico diverso da quello che cita in altre sue opere e modificando il verbo *tingo* con il più neutro *facio*.

Una situazione analoga si verifica nell'*Adversus Praxean*, opera matura di Tertulliano⁴¹, nella quale egli polemizza contro Prassea⁴² e tutti coloro che interpretano la Trinità in senso monarchico/modalista.⁴³ Essi infatti ritengono che l'unico modo per pensare il concetto di Trinità senza cadere nel politeismo sia quello di considerare Dio come assolutamente unico e superiore, tanto che Cristo e lo Spirito Santo non sarebbero altro da Dio stesso. Tertulliano invece si fa sostenitore della cosiddetta economia (*dispositio, dispensatio*), dottrina secondo la quale Dio è unico nella sostanza, ma triplice nelle manifestazioni. Cristo e lo Spirito dunque sarebbero della stessa sostanza del Padre, ma distinti da Esso nel grado, in quanto generati.

La polemica tra le due posizioni investì la Chiesa dei primi secoli in modo molto significativo, in quanto i monarchiani furono i primi ad opporsi alla dottrina adozionistica che negava la divinità di Cristo. Essi però, in difesa di tale assunto e dell'assoluta unicità di Dio, arrivavano a negare l'individuazione separata di Cristo e dello Spirito Santo.⁴⁴ I

⁴¹ Appartiene al periodo montanista di Tertulliano e ciò è evidente dai riferimenti diffusi al Paracleto e dal fatto che Tertulliano accusa i monarchiani, e in particolare Prassea, di aver influenzato papa Callisto affinché scomunicasse la setta catafrigia.

⁴² Gli studiosi hanno a lungo indagato sull'identità di Prassea, annoverato tra i monarchiani solo da Tertulliano, e non dall'autore dell'*Elenchos*. Le identificazioni più accreditate sono tre: secondo la prima Prassea sarebbe un soprannome (faccendiere, intrigante) dietro il quale si occulterebbe Papa Callisto; la seconda interpretazione riconosce in Prassea, Epigono, uno dei monarchiani nominati anche nell'*Elenchos*; la terza interpretazione, forse la più prudente e probabile, ritiene che egli si chiamasse proprio Prassea e fosse un seguace della scuola monarchiana. Secondo quest'ultima interpretazione egli avrebbe conosciuto la setta a Roma, poi, in seguito alla scomunica della setta stessa, si sarebbe spostato a Cartagine dove Tertulliano lo avrebbe conosciuto. Non è nominato tra i pensatori monarchiani perché in realtà sarebbe stato un personaggio minore, di scarsa importanza e solo Tertulliano lo avrebbe considerato così influente perché egli era poco informato sulla setta monarchiana e le vicende romane, e tale pensatore era l'unico con il quale era venuto in diretto contatto. Questo spiegherebbe perché Tertulliano è l'unico testimone che riporta dell'esistenza di Prassea.

⁴³ Monarchianismo è il termine antico usato anche da Tertulliano, mentre modalismo è il termine moderno. Il termine antico pone l'attenzione sulla superiorità di Dio rispetto al Figlio e allo Spirito, ma non ne chiarisce il rapporto, mentre il termine moderno indica che Figlio e Spirito sono solo "modi" della manifestazione di Dio.

⁴⁴ La storia del movimento monarchiano è complessa e interessa il II ed il III, secolo in quanto per un breve periodo il movimento fu accettato dalla Chiesa e quindi visse un momento florido ed ebbe modo di strutturarsi in maniera più articolata. In particolare la forma più raffinata è dovuta a Sabellio, personaggio di cui si conosce poco, ma di grande importanza perché ebbe l'appoggio di Papa Callisto. Egli professò una sorta di monarchismo nominalista in quanto salvava la Trinità affermando che Padre, Figlio e Spirito erano nomi diversi che designavano la stessa sostanza divina. Papa Callisto in particolare fu accusato dai sostenitori della dottrina del *Logos* di aver favorito il diffondersi di una posizione eretica. Per dettagli maggiori cfr. G. SCARPAT, *Introduzione*, in TERTULLIANO, *Contro Prassea*, a cura di G. Scarpato, Torino 1985, pp. 7-130, qui 14-

sostenitori della dottrina del Λόγος invece, tra i quali si può porre Tertulliano, anche se con i dovuti distinguo, pensarono di salvare il monoteismo e conciliarlo con l'immagine trinitaria ricorrendo all'idea dell'economia.⁴⁵

Il trattato tertulliano ha come obiettivo la difesa della dottrina trinitaria (e di conseguenza rappresenta un tentativo di inquadrare il problema trinitario), ma, a differenza di quanto succede nelle opere che il Cartaginese scrive contro le sette gnostiche, qui non si combatte contro forme di dualismo, ma contro un monoteismo assolutizzante. Ciò porta Tertulliano a camminare su un terreno scivoloso e ad usare termini che lo avvicinano ai tanto infamati gnostici. Egli stesso nell'opera mette in guardia da questo pericolo ed afferma che solo apparentemente le sue dottrine sono simili a quelle valentiniane perché queste si basano sulla menzogna e sono giovani, mentre egli fonda le sue argomentazioni sulle antiche scritture.⁴⁶

L'opera si apre con il consueto attacco satirico all'avversario, ma poi entra subito nel vivo della questione e sintetizza la dottrina dell'economia e dei teologi del Λόγος.

“Noi tuttavia come sempre, tanto più ora che siamo meglio ammaestrati dal Paracleto, maestro di verità, crediamo in un solo Dio, solo tuttavia con questa disposizione (*dispensazione*), da noi chiamata economia (*oikonomia*), che l'unico Dio ha anche un Figlio, la sua Parola (*sermo*), che da lui stesso derivò (*processerit*), per mezzo del quale tutto fu creato (*facta sunt*) e senza cui nulla fu creato (*factum est*).”⁴⁷

“Come se questo unico (*unus*) Dio non fosse anche così tutte le cose, perché tutto deriva dall'unità, per l'unità evidentemente della sostanza (*substantiae unitatem*), e tuttavia non fosse salvaguardato il mistero di quella economia che dispone l'unità nella trinità, prescrivendo (*dirigens*) Padre, Figlio e Spirito come tre persone, tuttavia tre non per

25; M. SIMONETTI, *Sabellio e il sabellinismo*, in AA.VV., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, pp. 217-238 (l'articolo è una rivisitazione di quello uscito nel 1980 in “Studi storico religiosi”).

⁴⁵ I termini latini usati da Tertulliano sono *dispositio* e *dispensatio*. Tali lemmi però ebbero scarsa fortuna nel lessico teologico latino (se si eccettua l'uso che ne fa Ippolito) e si preferì mantenere il termine, calco dal greco, *oikonomia*.

⁴⁶ Tertulliano usa molto spesso l'argomento della giovinezza delle dottrine degli eretici, le quali sono necessariamente invalidate dal fatto di essere nate dopo le Scritture.

⁴⁷ TERT. *Prax.* 2,1. Trad. it. di G. Scarpata in TERTULLIANO, *Contro Prassea*, a cura di G. Scarpata, Torino 1985, pp. 145-147.

la natura (*statu*) ma per il grado (*gradu*), non per la sostanza (*substantia*), ma per la forma (*forma*), non per la potenza (*potestate*), ma per la specificità (*specie*), ma di una solo sostanza, di una solo esistenza, di una solo potenza, perché Dio è unico, e derivando da lui questi gradi, forme e specificità sono distribuiti nelle persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.⁴⁸

Tertulliano dunque afferma che le tre persone della Trinità hanno la stessa origine, ed in questo è salvaguardata l'unità, ma sono distinte nel grado; la pluralità perciò non implica per forza divisione e quindi non rischia di cadere in una forma di politeismo. Essa inoltre non mina le basi della monarchia, ossia del potere dell'unico Dio. Tertulliano cita l'esempio del re e dei suoi ministri, attraverso i quali egli opera: essi non depotenziano il potere di comando del re, così come gli angeli non tolgono il primato a Dio. Cristo e lo Spirito allora operano in nome del Padre e sono *consortes substantiae Patris* (*Prax.* 3,5).

Dopo aver esposto la posizione di fondo Tertulliano si impegna a spiegare in che modo il Figlio sia generato dal Padre (*an sit et qui sit et quomodo sit*). L'esistenza del Figlio è confermata dalle Scritture che lo nominano come tale; il Nostro rifiuta tutte le interpretazioni allegoriche che usano degli stratagemmi per far vedere come, quando si nomina il Figlio, in verità non si parli altro che di Dio stesso. Egli si rifà al criterio della letteralità e della semplicità del testo biblico. Il Figlio perciò esiste e tra i vari passi biblici segnalati è interessante che Tertulliano si faccia testimone di una versione di *Gn.* 1,1 che si discosta da quelle solitamente citate. Egli afferma che secondo alcuni (anche a detta sua però la questione non è ben assodata) il testo di *Genesi* inizierebbe così: *In principio Deus fecit sibi Filium*. Il Figlio sarebbe generato fin dall'inizio; in realtà altre traduzioni di questa versione riportano il seguente testo: *in Filio fecit Deus caelum et terram*. Le due traduzioni del testo ebraico veicolano due idee opposte: nella prima il Figlio ha un inizio, pur essendo la prima delle creature; nella seconda invece il Figlio è presente nella creazione, ma di esso non è detto che abbia un'origine. Tertulliano parte da questa citazione per affermare che Dio in principio sembrava essere solo, ma in realtà Egli aveva con sé la sua *ratio* (λόγος), ossia la sua Parola, la quale era con lui prima di essere proferita, quando era ancora pensiero (*sensus*). La capacità razionale di Dio è altresì detta Sapienza e Tertulliano si rifà

⁴⁸ Ivi 2,4 (trad. it. di G. Scarpat, p. 147).

al testo dei *Proverbi* già ripreso nell'*Adversus Hermogenem* per sottolineare come all'inizio sia stata creata e generata la Sapienza.

Haec vis et haec divini sensus dispositio apud scripturas etiam in sophiae nomine ostenditur. Quid enim sapientius ratione Dei sive ratione? Itaque sophiam quoque exaudi ut secundam personam conditam: Primi Dominus creavit me initium viarum in opera sua, priusquam terram faceret, priusquam montes collocarentur; ante omnes autem colles generavit me, in sensu suo scilicet condens et generans. [...] Nam, ut primum Deus voluit ea quae cum sophia et ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas, rationem et sophiam, ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta iam quantum in Dei sensu.

Questa potenza e questa costituzione della divina mente si mostra nelle scritture anche sotto il nome di Saggezza. Poiché che cosa v'ha più saggio della ragione o parola di Dio? Ascolta, quindi, parlare anche la Saggezza, creata quale seconda persona: “Dapprima il Signore creò me, come l'inizio dei suoi piani per le sue opere, prima che egli creasse la terra, prima che le montagne fossero messe al loro posto, prima di tutti i colli egli generò me” naturalmente creandomi e generandomi nella sua stessa mente. [...] Perché, appena Dio volle produrre nella loro sostanza e forma esteriore quelle cose che con la saggezza, la ragione, la parola egli aveva ordinato in se stesso, egli emise per prima proprio la parola; la quale parola aveva in sé, come sue inseparabili compagne, la ragione e la saggezza, affinché fossero fatte tutte quelle cose per mezzo di essa parola, per mezzo della quale erano state pensate e ordinate, anzi già create in quanto erano nella mente di Dio.⁴⁹

La saggezza rappresenta la Parola quando è solo pensiero, in seguito la Parola è originata, quando Dio crea attraverso di essa la luce ed il resto del cosmo. La “nascita” del

⁴⁹Ivi 6,1-3 (trad. it. di G. Scarpat, p. 155).

Figlio perciò avviene al momento della creazione. Tale Parola è della stessa sostanza del Padre, perché entrambi sono corporei in quanto spirito e la Parola è il Figlio.⁵⁰ Rispetto a quanto avviene nell'*Adversus Hermogenem*, dove la Sapienza viene identificata con lo Spirito, qui per la prima volta essa è esplicitamente identificata con il Figlio (*secundam personam conditam*).⁵¹ In questo passo inoltre si dice che il Verbo proferito ha in sé la ragione e la Sapienza, dottrina che secondo gli interpreti risalirebbe a Filone di Alessandria. La dottrina del λόγος di Tertulliano dunque avrebbe un'origine filoniana, attraverso il canale dell'apologetica greca del II secolo.⁵²

Dio e Parola perciò sono distinti, ma intimamente uniti e per spiegare questo rapporto Tertulliano ricorre a tre metafore: quella della radice e del pollone, quella della sorgente e del fiume e quella del sole e del raggio. In tutte queste immagini i due elementi sono distinti, ma il secondo deriva e non può sussistere senza il primo. È a questo punto che Tertulliano distingue la sua dottrina dalla προβολή valentiniana perché il modo in cui Valentino fa derivare un Eone da un altro presuppone che essi siano assolutamente separati, tanto che il primo Eone è così lontano dal Padre da ignorarlo. La Parola/Figlio invece è distinta dal Padre, ma rimane ad Esso unita come il fiume alla sorgente, il pollone alla radice ed il raggio al sole.

L'argomentazione di Tertulliano prosegue citando *Gn* 1,26 e l'uso del plurale *facciamo* che per Tertulliano testimonia che Dio all'inizio si servì della collaborazione di Cristo. Il Figlio diventa l'esecutore del pensiero del Padre e Colui che porta a compimento la Sua volontà.⁵³

*Si te adhuc numerus scandalizat
trinitatis quasi non connexae in unitate
simplici, interrogo quomodo unicus et*

Se ti scandalizza ancora la pluralità della
Trinità, perché non ridotta in semplice
unità, io ti chiedo: come è possibile che

⁵⁰ Cfr. ivi 7,9.

⁵¹ L'esegesi dell'*Adversus Hermogenem* presenta delle forti assonanze con l'*Autolico* di Teofilo, mentre l'interpretazione che emerge nell'*Adversus Praxean* sembra derivare da Giustino (*Dialogo con Trifone*), Taziano (*Discorso ai Greci*) e Atenagora (*Supplica*), ma anche dal *Contro Noeto* di Ippolito. La dipendenza da Ippolito è tuttavia ancora materia di discussione.

⁵² Wolfson riconosce l'origine filoniana della dottrina del λόγος di Tertulliano: H. A. WOLFSON, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, I, Brescia 1978; Orbe invece nega che in Tertulliano il λόγος esista *ab aeterno* e spiega la generazione ricorrendo ai tre stadi del Verbo: A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesion del Verbo I,1*, Roma 1958, in ID., *Estudios Valentinianos*, 5 voll., Roma 1955-1961; Moingt nega gli influssi stoici della dottrina e la fa risalire ad Ireneo, anziché all'apologetica greca del II secolo: Moingt, *Théologie trinitaire* cit.; Moreschini ritiene innegabili gli influssi stoici e crede che la fonte più probabile per Tertulliano sia Teofilo di Antiochia piuttosto che Ireneo: C. MORESCHINI, *Introduzione*, in TERTULLIANO, *Opere dottrinali. L'anima, La resurrezione della carne, Contro Prassea*, Roma 2010, pp. 435-451.

⁵³ Anche l'esegesi di questo passo risente degli influssi di Giustino e Teofilo.

singularis pluraliter loquitur: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, cum debuerit dixisse: "Faciam hominem ad imaginem et similitudinem meam" utpote unicus et singularis.

un'unica e singola persona parli al plurale: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza", quando avrebbe potuto dire: "Faccio l'uomo a mia immagine e somiglianza", essendo unica e singola?⁵⁴

Gli eretici affermavano che fosse Dio ad essersi manifestato nella storia ed invece Tertulliano dimostra che è sempre Cristo che si manifesta, che conversa con gli uomini, li mette alla prova, patisce e muore.

Ipsium credunt Patrem et visum et congressum et operatum et sitim et esuriem passum – adversus prophetam dicentem: "Deus aeternus non sitiet nec esuriet omnino: quanto magis nec morietur nec sepelietur? - et ita unum Deum, id est Patrem, semper egisse quae per Filium gesta sunt.

"Essi (gli eretici) credono che proprio il Padre fu visto, conversò, operò e soffrì fame e sete, - in contrasto con il profeta che dice "l'eterno Dio non avrà mai sete e fame" (tanto meno egli morirà e sarà sepolto) – e che così sempre l'unico Dio, cioè il Padre, compì quelle cose che furono compiute per mezzo del Figlio".⁵⁵

Rimane da chiarire in che modo effettivamente il Figlio sia generato; infatti apparentemente potrebbe sembrare che *ratio* e *sermo* rappresentino rispettivamente λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός. In realtà il *sermo* è la *ratio* che da impersonale diventa personale, ma è distinto da Dio anche prima di essere proferito.

"La *Sophia* è già interlocutrice di Dio anche prima di essere profferita come *Sermo*; il *Sermo* non profferito è comunque un *secundus*; il pensare è un colloquiare anche nell'uomo. [...] È *Sermo* dunque anche il *Logos* non profferito; esso è indissolubile dalla *Ratio*."⁵⁶

Rispetto a quanto avviene nell'*Adversus Hermogenem* (*Adv. Herm.* 18), dove si dice che Dio prima della creazione aveva in sé la *ratio*, e nella *ratio* il *sermo*, distinto da Lui nel

⁵⁴ TERT. *Prax.* 12,1 (trad. it. di G. Scarpat, p.171).

⁵⁵ Ivi 16,7 (trad. it. di G. Scarpat, p. 191).

⁵⁶ SCARPAT, *Introduzione* cit. p. 69.

momento in cui viene preso da una forma di agitazione, nell'*Adversus Praxean* si aggiunge il *sermo* esternato. La *ratio* in ogni caso non è altro dal *sermo*, ma ha in sé il *sermo*.

Tertulliano non riesce però a chiarire in che modo il *sermo* pensato possa essere distinto da Dio, ma soprattutto non chiarisce come il Figlio *profertur* et *generatur* dal Padre. Se gli interpreti sono concordi nel riconoscere che il *sermo* è distinto dal Padre anche prima di essere proferito, tuttavia si dividono nell'individuare il momento nel quale tale distinzione avviene. Come esposto nel paragrafo 4.1 di questo capitolo secondo alcuni (Orbe/Cantalamesa) la prima fase vedrebbe una *ratio* impersonale e indistinta che si distingue da Dio solo in un secondo momento, mentre secondo altri (Braun/Moingt) ci sarebbe un unico atto con un inizio in cui il *sermo* è già distinto da Dio. La seconda interpretazione permetterebbe di salvaguardare la sussistenza indipendente del Figlio, obiettivo primario nella polemica contro Praxea. Tuttavia, sebbene la posizione di Tertulliano sia oscillante anche a causa di un uso non preciso della terminologia, a mio avviso nell'*Adversus Praxean* permane la difficoltà di conciliare l'unicità di Dio con la sussistenza indipendente del Verbo e nel tentativo di salvaguardare la prima, Tertulliano alla fine arriva ad affermare che il Figlio ha un'origine temporale e quindi ricade in una forma di subordinazionismo.

L'immagine del divino quale emerge dall'opera sembra essere quella di un Dio separato dal mondo perché opera sempre attraverso il suo Figlio, tanto che anche le manifestazioni divine raccontate nel Primo Testamento vengono lette come manifestazioni di Cristo. Nel tentativo di dare pari dignità al Figlio, Tertulliano rende Dio distante tanto quanto accadeva nei sistemi degli gnostici, anche se egli stesso evidenzia le differenze tra i due punti di vista. Rimane inalterato, rispetto all'*Adversus Hermogenem*, il ruolo della Sapienza, anche se in quest'opera è chiarito in modo più esplicito come essa diventi Figlio nel momento in cui si fa *sermo*, prima pensato e poi proferito. La terminologia utilizzata ricalca in parte quella dell'*Adversus Hermogenem* poiché ritornano verbi legati ad un agire indiretto: *generare, proferre, facere, fieri*.

Per concludere quando Tertulliano descrive l'azione di Dio in relazione alla nascita del cosmo tende a presentare una divinità trascendente, che opera in modo indiretto, fino ad arrivare a non operare affatto perché si serve del Figlio.

4.3 Antropogenesi nel *De carnis resurrectione*

La nascita dell'uomo viene indagata nello specifico in tre opere di Tertulliano, una delle quali purtroppo perduta: *De censu animae*, *De anima* e *De carnis resurrectione*. Ciò che sappiamo sul *De censu animae* ci viene riportato da Tertulliano stesso nell'esordio del *De anima* nel quale afferma che ha già dimostrato l'origine divina dell'anima in polemica contro Ermogene. Egli dunque riporta le conclusioni a cui è giunto e nel nuovo trattato intende chiarire lo *status* dell'anima e le sue facoltà.

Quia animam ex dei flatu, non ex materia vindicamus, muniti et illic divinae determinationis inobscurabili regula: et flavit, inquit, deus flatum vitae in faciem hominis, et factus est homo in animam vivam, utique ex dei flatu, de isto nihil amplius revolvendum.

Giacché rivendichiamo l'origine dell'anima dal soffio di Dio, non dalla materia, muniti anche in quella circostanza della regola inoscurevole di ciò che è determinato: e Dio – disse – soffiò un alito di vita sul volto dell'uomo, e l'uomo divenne anima viva: in ogni caso a partire dal soffio di Dio. A questo proposito non è necessaria alcuna ulteriore trattazione.⁵⁷

Come si può notare il passo biblico di riferimento è *Gn. 2,7* perché esso risulta il più utile nella dimostrazione dell'origine divina dell'anima. Tale passo è utilizzato anche del *De anima* poiché l'intento è quello di dimostrare che l'anima è corporea dunque l'immagine del soffio divino gioca un ruolo decisivo nell'argomentazione di Tertulliano che conclude la prima parte del trattato definendo l'anima un corpo aereo, *effigies* del corpo carneo.⁵⁸ L'azione di Dio nel dar vita all'anima e al corpo è, oltre che caratterizzata da un intervento diretto, un'azione di creazione e generazione. L'anima è detta *nata e facta*:

Et natam autem docemus et factam ex initii constitutione. Nec statim erravimus utrumque dicentes, quia scilicet aliud sit

Noi invece proclamiamo che essa è nata ed è fatta dato che stabiliamo che ha un inizio. Né abbiamo errato in alcun modo

⁵⁷ TERT. *An.* 3,4. Trad. it. P. Podolak in TERTULLIANO, *Opere dottrinali. L'anima, La resurrezione della carne, Contro Prassea*, a cura di C. Moreschini e P. Podolak, Roma 2010, p. 59.

⁵⁸ Cfr. *ivi* 9, 7-8.

natum, aliud factum, utpote «istud inanimalibus», illud animalibus competens.[...] Capit itaque et facturampro in esse poni, siquidem omne quod quoquo modo accipit esse generatur.

attribuendole entrambe le cose, poiché, naturalmente, altro è ciò che è nato, altro ciò che è fatto, dal momento che la seconda cosa riguarda gli esseri inanimati, la prima quelli animati. [...] E così è possibile che anche l'essere creato venga posto in essere, poiché tutto ciò che in qualsiasi modo riceve l'essere è generato.⁵⁹

Nel passo Tertulliano sta polemizzando con l'idea platonica dell'anima ἀγέννητος espressa nel *Fedro*. Egli afferma che l'anima è creata e generata perché viene “fatta” attraverso il soffio divino e poi viene generata. Non è chiaro come le due cose si distinguano in quanto il soffio di Dio è ciò che vivifica quindi non ha a sua volta bisogno di essere generato. In realtà Tertulliano sembra avere una percezione oscura della differenza che intercorre tra generazione e creazione, anche se stabilisce una valenza diversa ai due termini. In un altro passo dell'*Adversus Hermogenem*⁶⁰ egli pone una distinzione tra la generazione del Verbo e la creazione del cosmo, anche se essa ha come scopo la negazione della dottrina di Ermogene secondo la quale l'abisso di *Genesi* rappresenterebbe la materia increata.⁶¹

Nel *De anima* quindi Tertulliano tratta solo in modo cursorio l'antropogenesi, perché ritiene di aver già esaurito l'argomento nel *De censu animae* e si concentra sullo *status* dell'anima. È tuttavia interessante sottolineare i cenni che egli fa all'azione creatrice di Dio in relazione all'uomo perché sono in linea con la descrizione che si trova nel *De carnis resurrectione*.

Il *De carnis resurrectione* è un'opera del periodo montanista (composta presumibilmente fra il 211 e il 213) e fa parte, insieme all'*Adversus Marcionem* e al *De carne Christi*, della cosiddetta trilogia antimarcionita. L'opera si pone l'obiettivo di difendere la realtà della resurrezione dei corpi, contro l'interpretazione gnostica che leggeva tutti i riferimenti biblici connessi alla resurrezione in modo allegorico. Tertulliano si avvale delle conclusioni a cui era giunto nelle opere precedenti e basa la sua

⁵⁹ Ivi 4,1. Trad. it. di M. Menghi in TERTULLIANO, *L'anima*, a cura di M. Menghi, Venezia 1988, p. 47.

⁶⁰ TERT. *Herm.* 32, 2.

⁶¹ Cfr. BRAUN, *Deus christianorum* cit., pp. 331-332.

dimostrazione su due assunti: in primo luogo non esiste una materia increata depositaria del male, ed in secondo luogo Cristo ha assunto un corpo reale e non fittizio, dunque la carne non rappresenta la sede del peccato ed è degna di essere premiata, se meritevole, con la resurrezione. All'interno di questo impianto il Nostro si occupa dell'origine dell'uomo, per definire poi il ruolo etico ed escatologico della carne. Com'è sua consuetudine egli mescola elementi filosofici (per lo più tratti dallo stoicismo e in minor parte dal platonismo) a citazioni bibliche il cui contenuto di norma viene assunto letteralmente. Non mancano però nella sua produzione i frangenti in cui il Cartaginese si avvale dell'allegoresi; egli dunque non disdegna nessuno dei due metodi esegetici ed è possibile affermare che di norma ricorre al letteralismo quando vuole combattere alcuni errori (per lo più nati dalla correnti gnostiche) che a suo avviso sono dovuti ad una lettura fantasiosa del testo biblico. Per chiarire qual è il punto di vista in cui si colloca Tertulliano nell'opera in esame ritengo sia utile riportare un passo in cui egli polemizza con chi crede che le parole dei profeti debbano essere lette ad ogni costo in chiave allegorica:

“A causa di tali idee bisogna che, in primo luogo, io abbatta la loro idea preconcepita secondo la quale i profeti hanno parlato solo in maniera figurata: ma, se così fosse, non si potrebbero distinguere neppure le immagini, se cioè non fossero stati predicati anche dei fatti reali in base ai quali si possano delineare le immagini. E se tutto fosse figura, che ne sarebbe del fatto reale cui le figure fanno riferimento? Come si può porre davanti uno specchio se non c'è un volto? Dunque non tutto è immagine, ma ci sono anche delle verità, né tutto è ombra, ma ci sono anche dei corpi, in modo che tutti gli avvenimenti notevoli riguardanti il Signore stesso furono predicati in modo più chiaro alla luce. Infatti la vergine concepì nell'utero in modo non figurato, e partorì l'Emanuele, il Dio con noi, non in maniera figurata, anche se in senso figurato avrebbe ricevuto la potenza di Damasco e le spoglie di Samaria, ed in maniera manifesta sarebbe venuto in giudizio con gli anziani e i capi del popolo. [...] I profeti hanno parlato in entrambi i modi, salvo che la maggior parte delle loro parole possono essere difese nude, semplici e pure da ogni nebbia allegorica.”⁶²

⁶² TERT. *Res.* 20,1-7. Trad. it. di P. Podolak in TERTULLIANO, *La resurrezione della carne*, a cura di P. Podolak, Brescia 2004, p. 77.

Tertulliano dunque ritiene che nella Bibbia siano per lo più raccontati eventi da leggere in chiave reale, salvo ricorrere all'allegoresi quando il testo sembra alludere ad un significato simbolico.

Il trattato si pone fin dall'inizio in aperto contrasto con le principali correnti gnostiche (i cui capi sarebbero Marcione, Basilide, Valentino e Apelle) nelle quali, ipotizzando l'esistenza di un'altra divinità, si è costretti a concepire l'incarnazione di Cristo o in modo allegorico o attribuendo al suo corpo una qualità speciale. Se Cristo quindi non ha assunto un vero corpo, non ha senso parlare della risurrezione della carne. Ma Tertulliano stesso, citando i risultati a cui è giunto nel *De carne Christi*, afferma che l'incarnazione è avvenuta in un corpo reale e tale corpo è stato originato da Dio stesso. Ciò che rende le trattazioni degli eretici errate è il fatto di non essere condotte nel giusto ordine e di avvalersi di nozioni che appartengono al senso comune. Tertulliano non vieta l'utilizzo di tali nozioni e non nega il ruolo del *consensus omnium*, ma ci si deve avvalere di esso per fondare il vero.

“Nelle cose di Dio si può, sì, avvalersi delle nozioni comuni (*de communibus sensibus*), ma a testimonianza del vero, non per sostenere delle dottrine false, cioè seguendo l'economia salvifica di Dio, non opponendovisi. Alcune dottrine sono note naturalmente (*naturaliter*), come l'immortalità dell'anima è nota alla maggior parte degli uomini, come il nostro Dio è noto a tutti.”⁶³

Il Cartaginese qui si riferisce alla dottrina stoica delle κοινὰ ἔννοια ed in particolare si rifà alla dimostrazione ciceroniana dell'esistenza di Dio a partire dal *consensus omnium*.⁶⁴ Accanto a questa dimostrazione egli cita anche la conoscenza dell'esistenza di Dio per via naturale, sia attraverso la testimonianza del cosmo che attraverso quella dell'anima.

Poiché l'intento dell'autore è quello di difendere la carne, egli fonda la sua dimostrazione soprattutto su *Gn. 2,7* in cui è evidente il modo in cui Dio origina le due sostanze (corpo e anima) di cui l'uomo risulta formato. Il corpo viene plasmato dalla terra, mentre l'anima viene immessa in esso per vivificarlo, attraverso il soffio di Dio stesso.

⁶³ Ivi 3,1 (trad. it. di P. Podolak, p. 47).

⁶⁴ Cfr. Cic. *De nat. deor.* 1,44.

Rispetto al primo racconto della creazione, qui è più evidente in che modo le due sostanze vengano ad esistere e quale sia il ruolo diretto di Dio nel mescolarle.

Poiché gli eretici fondano le loro argomentazioni a partire dal biasimo nei confronti della carne, egli comincia con la lode della carne (*praeconium carnis*). Tale inno si articola in tre punti. In primo luogo la carne va lodata per la sua origine: la volontà di Dio. La carne non può essere depositaria del male perché essa è nata per volere di Dio, il quale non può aver originato qualcosa di malvagio. Anche le dottrine gnostiche contro cui combatte il Nostro ammettono che Dio sia responsabile dell'intera *figulationem* dell'uomo, quindi il Cartaginese parte dal riconoscimento di un assunto comune per poi affondare le dottrine degli avversari. Infatti se Dio è protagonista dell'origine intera dell'uomo, non ha senso ipotizzare l'esistenza di un altro dio inferiore e malvagio che gli si opponga dando vita alla materia. Tertulliano nega quindi la valenza dell'anticosmismo gnostico poiché il Dio buono in quanto superiore avrebbe potuto fermare l'azione del dio malvagio a lui sottoposto. Il Nostro procede con la difesa della carne affermando che esiste una differenza ontologica tra la carne ed il resto delle cose create da Dio, poiché la carne è ciò per cui tutto il resto viene originato. Tale differenza è manifesta perché la carne nasce da un intervento diretto di Dio (*caro autem et sermone dei constitit, ne quid sine sermone et amplius manu propter praelationem, ne universitati compararetur*)⁶⁵, mentre tutto il resto è chiamato ad essere da Dio, ma non viene toccato e vivificato direttamente dal suo soffio.

Minora enim quae fiebant eo, cui fiebant, si quidem homini fiebant, cui mox a deo addicta sunt. Merito igitur, ut famula iussu et imperio et sola vocali potestate universa processerant, contra homo, ut dominus eorum, in hoc ab ipso deo exstructus est, ut dominus esse possit, dum fit a domino. Hominem autem memento carnem proprie dici, quae prior vocabulum hominis occupavit: Et finxit deus hominem, limum de terra – iam homo, qui adhuc limus – et

Ciò che era creato era minore di colui per il quale era creato, se è vero che le cose sono state create per l'uomo, al quale poi sono state assegnate da Dio. Con ragione dunque, tutte le cose, destinate a servire, furono create con il volere, con il comando, e con il solo potere della voce di Dio, mentre l'uomo, il loro signore, fu creato da Dio stesso per questo, per poter essere, rispetto alle cose, signore, in quanto creato dal Signore. Ricorda che l'uomo è detto in

⁶⁵ TERT. Res. 5,6.

insufflavit in faciem eius flatum vitae, et factus est homo, id est limus, in animam vivam, et posuit deus hominem, quem finxit, in paradiso. Adeo. Homo figmentum primo, dehinc totus.

senso proprio “carne”, dato che essa ha ottenuto per prima il nome di “uomo”: E dio plasmò l'uomo, fango dalla terra – era già uomo quello che ancora era fango – e ispirò nel suo volto il soffio della vita, e l'uomo, cioè il fango, divenne un essere vivente, e Dio collocò l'uomo da lui plasmato nel paradiso. L'uomo dunque è in un primo momento ciò che è plasmato, poi diviene uomo intero.⁶⁶

Nello spiegare la diversa condizione della carne rispetto alle altre cose create, Tertulliano utilizza il verbo *fit* in relazione alle cose ed il verbo *exstruo* rispetto all'uomo. Si serve poi di alcune citazioni di *Gn 2,7* in cui compare il verbo *finxo* e conclude dicendo che l'uomo è *figmentum*. Tutte le rese dunque sono atte a sottolineare l'artigianalità della nascita dell'uomo e il fatto che Dio si sia sporcato le mani con il vile fango che poi viene riabilitato attraverso il suo soffio. È interessante il verbo *exstruo* perché non compare nelle traduzioni dei passi biblici, ma solo nei commenti ad essi ed indica l'accatastare il materiale che serve per una costruzione. È un termine dalla forte valenza concreta e dipinge l'immagine di Dio che raccoglie il fango per formare l'uomo con si fa con i castelli di sabbia.

In secondo luogo la carne deve essere lodata perché essa è testimone della forza di Dio il quale, partendo da un materiale vile come il fango, crea l'uomo che è superiore a tutte le altre creature.

Quid enim, si nullo amplius opere statim figmentum de contactu dei constitisset? Adeo magna res agebatur quod ista materia extruebatur. Itaque totiens honoratur, quotiens manus dei patitur, dum tangitur, dum decerpitur, dum deducitur, dum effingitur. Recogita

Che ci sarebbe di strano, se quell'opera plasmata, senza nessun ulteriore intervento, avesse preso consistenza anche solo in virtù del contatto con Dio? Tanto importante era la cosa che prendeva allora forma, mentre si plasmava quella materia! Essa è onorata

⁶⁶ Ivi 5,7-9 (trad. it. di P. Podolak, p. 51).

totum illi deum occupatum et deditum, manu sensu opere consilio sapientia providentia et ipsa imprimis adfectione, quae liniamenta dictabant. Quodcumque enim limus, exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus, quod et limus, et sermo caro, quod et terra tunc.

tante volte quante volte subisce l'azione della mano di Dio, mentre è toccata, separata, plasmata, ed effigiata. Considera che tutto Dio era occupato e dedito ad essa: con la sua mano, con la sua intelligenza, con la sua opera, con la sua saggezza, con la sua sua sapienza, con la sua provvidenza, e in primo luogo con il suo affetto, che Gli dettava i lineamenti dell'uomo. Qualsiasi forma impressa al fango, pensava che in essa Cristo si sarebbe fatto uomo, che sarebbe stato ciò che allora era il fango, e che il Verbo si sarebbe fatto carne, che era allora solo della terra.⁶⁷

Anche in questa sede Tertulliano si serve di termini quali *figmentum*, per indicare l'uomo plasmato, *deducitur* e *effingitur* in riferimento all'azione divina. La terminologia dunque è tutta tesa ad indicare un Dio coinvolto direttamente. Alla base di tale concezione è opportuno ricordare che in altre sedi Tertulliano, testimone di una dottrina corporeistica, afferma che anche Dio è corporeo, come l'anima e la carne, l'unica differenza sta nella tipologia di corpo differente. Tale impostazione è chiaramente di stampo stoico e lo conferma anche la terminologia che il Nostro utilizza quando deve parlare della compenetrazione di due corpi come la carne e l'anima. Egli utilizza i verbi *inseruit* e *immiscuit* e colloca la compenetrazione dei due corpi nella categoria stoica della mescolanza (μίξις) in cui ognuno dei due corpi solidi mantiene le sue caratteristiche peculiari.⁶⁸ Nell'atto della *figulatio* Dio è mosso, oltre che da *sapientia* e *providentia*, da *adfectio*. Tale sentimento di trasporto affettivo nei confronti della carne è dovuto al fatto che Dio sa che suo Figlio dovrà incarnarsi in un corpo umano ed è per questo che nel testo biblico si trova il plurale facciamo: Dio si rivolge direttamente al Figlio e lo rende protagonista dell'atto creativo. L'uomo che viene creato perciò è ad immagine e somiglianza di Dio e del Figlio, quindi si tratta di una somiglianza fisica. Tale punto ricade

⁶⁷ Ivi 6,2-3 (trad. it. di P. Podolak, p. 49).

⁶⁸ Cfr. Ivi 7,9.

sempre all'interno della concezione generale corporeistica che permette di interpretare l'assimilazione a Dio in senso letterale.⁶⁹

In terzo luogo la carne è degna di lode perché essa è il risultato del soffio di Dio sul fango. Tale soffio trasforma la vile materia in un essere vivente composto di carne ed anima. Dio, paragonato ad uno scultore, ha la capacità di valorizzare la materia di partenza trasformandola;

Obliteratus igitur et devoratus est limus in carnem. Quando? Cum factus est homo in animam vivam de dei flatu, vaporeo scilicet et idoneo torrere quodammodo limum in aliam qualitatem quasi in testam, ita et in carnem.

Dunque, il fango è stato cancellato divenendo carne. Quando? Quando l'uomo è divenuto un essere vivente in virtù del soffio di Dio. Ovviamente rovente e capace, per così dire, di trasformare il fango in un'altra sostanza, nella carne, quasi come si trasforma l'argilla in terracotta.⁷⁰

Se un qualsiasi artista è lodato perché da un materiale povero come l'avorio estrae la statua di un Dio, non si può negare a Dio la capacità di creare l'uomo da una materia di poco valore.

Deus vivus et deus verus quamcumque materiae vilitatem nonne de sua operatione purgasset et ab omni infirmitate sanasset? An hoc supererit, ut honestius homo deum quam hominem deus finxerit?

Il Dio vivo, il Dio vero non può, con la propria opera, purgare e sanare da ogni difetto una qualsiasi vile materia? Manca solo questo, che l'uomo plasmì la divinità con più onore di quanto la divinità plasma l'uomo?⁷¹

Inoltre Dio non avrebbe mai affidato il suo soffio ad un involucro indegno. Egli ha ritenuto la carne talmente degna del suo soffio che ha unito in due corpi in un'unione così stretta da rendere difficile capire chi sia sottoposto a chi.

⁶⁹ Cfr. TERT. *Marc.* II 5,5: la somiglianza è intesa come il libero arbitrio.

⁷⁰ TERT, *Res.* 7,3 (trad. it. di P. Podolak, p. 55).

⁷¹ Ivi 6,6 (trad. it. di P. Podolak, p. 53).

Collocavit autem an potius inseruit et inmiscuit carni? Tanta quidem concrezione, ut incertum haberi possit, utrumne caro animam an carnem anima circumferat, utrumne animae caro an anima adpareat carni.

La carne diventa il tramite dell'anima con il mondo ed è definita *ministra et fabula, consors et coheres*. Tutta la vita si svolge nella carne ed essa diventa *cardo salutis* perché anche luogo di espiazione e ritualità. Tutto l'apparato rituale si svolge avendo al suo centro il corpo che viene unto e lavato perché l'anima sia purificata. Dio dunque non può abbandonare all'oblio la carne non dandole la possibilità di risorgere.

Quam deus manibus suis ad imaginem dei struxit, quam de suo adflatu ad similitudinem suae vivacitatis animavit, quam incolatui fructui dominatui totius suae operationis preaposuit, quam sacramentis suis disciplinisque vestivit, cuius munditias amat, cuius castigationes probat, cuius passiones sibi adpretiat, haecine non resurget, totiens dei res? Absit, absit, ut deus manuum suarum operam, ingenii sui curam, adflatus sui vaginam, molitionis suae reginam, liberalitatis suae heredem, religionis suae sacerdotem, testimonii sui militem, Christi sui sororem, in aeternum, destituat interitum.

Ma l'ha collocata, o piuttosto l'ha inserita e mescolata alla carne? E per di più con una così stretta unione, che si può ritenere incerto, se è la carne a portare l'anima o l'anima la carne, se è la carne a obbedire all'anima o l'anima alla carne.⁷²

Quella carne che Dio ha creato con le proprie mani ad immagine di Dio, cui ha dato l'anima tramite il suo soffio a somiglianza della sua vitalità, che ha posto ad abitare, a godere dei frutti, a detenere il comando di tutta la sua creazione, che ha vestito dei suoi sacramenti e della sua disciplina, di cui ama la purezza, di cui apprezza i sacrifici, di cui ritiene preziosa la sofferenza: questa carne non risorgerà, che è per tanti aspetti opera di Dio? Non sia mai, non sia mai, che Dio abbandoni alla morte eterna l'opera delle sue mani, il prodotto del suo ingegno, il fodero del suo soffio, la regina della sua creazione, l'eredità della sua liberalità, la sacerdotessa della sua religione, il

⁷² Ivi 7,9 (trad. it. di P. Podolak, p. 55).

soldato della sua testimonianza, lo
sorella del suo Cristo.⁷³

Una volta concluso il *praeconium carnis* Tertulliano illustra la potenza di Dio per valutare se Egli sia in grado di far risorgere la carne. Infatti fin qui si è dimostrato che la carne è degna della risurrezione, ora però rimane da valutare se Dio abbia i mezzi per compiere questo risanamento. La risposta si trova già nella natura che testimonia la capacità di rinascita ciclica del giorno dalla notte e della primavera dall'inverno. Inoltre sia che si creda che Dio ha creato da una materia preesistente sia che si pensi che Egli ha creato dal nulla, in ogni caso può rifare ciò che ha fatto una volta; infatti se ha creato da una materia potrà richiamare a nuova vita la carne trasformandola di nuovo; se invece ha creato dal nulla, potrà ripetere questo suo atto riformando il corpo.

*Quo enim interest ex nihilo quid proferri
an ex aliquo, dum quod non fuit fiat,
quando etiam non fuisse nihil sit fuisse?
Sic et fuisse e contrario non nihil est
fuisse. Nunc etsi interest, tamen
utrumque mihi adplaudit. Sive enim ex
nihilo deus molitus est cuncta, poterit et
carnem in nihilum productam exprimere
de nihilo; sive de materia modulatus est
alia, poterit et carnem quocumque
dehaustam evocare de alio. [...] Ita
restitutionem carnis faciliorem credas
institutione.*

Che differenza c'è, se qualcosa viene creato a partire dal nulla o a partire da qualcos'altro, purché venga creato ciò che prima non esisteva, dal momento che anche non essere esistito equivale a non essere stato nulla? Così al contrario, anche l'essere esistito equivale all'essere stato qualcosa. Anche se c'è differenza fra le due teorie, entrambe depongono a mio favore. Se Dio ha creato tutto dal nulla, potrà ridar vita alla carne annichilita; se ha creato altre cose a partire dalla materia, potrà richiamare in vita la carne, ovunque essa si sia dissolta. [...] Devi credere la ricostituzione della carne più facile della sua creazione.⁷⁴

⁷³ Ivi 9,1-2 (trad. it. di P. Podolak, pp. 57-59).

⁷⁴ Ivi 11,8-10 (trad. it. di P. Podolak, p. 61).

La terminologia che Tertulliano utilizza nel descrivere l'antropogenesi disegna l'immagine di un Dio artigiano che manipola la materia. Egli parte dal racconto di *Gn. 2,7* che traduce servendosi del verbo *figo*. Tale termine ricalca il greco *πλάσσω* ed è utilizzato nel linguaggio filosofico per indicare l'azione ordinatrice di Dio. Accanto ad esso compaiono i suoi derivati *figmentum* e *figulus* ad indicare rispettivamente l'uomo e Dio. Egli inoltre ricorre spesso ad *exstruo* e qualche volta ad *aedifico*. Entrambi i termini racchiudono l'idea della costruzione. *Exstruo* viene impiegato esclusivamente per la nascita dell'uomo, mentre *aedifico* di solito ricorre nelle trattazioni sulla cosmogenesi. È possibile notare che l'impianto terminologico impiegato da Tertulliano risponde a due precise istanze: da un lato la natura dei suoi oppositori che erano soliti denigrare la carne e dall'altro il panorama filosofico di riferimento che prevedeva una forte componente corporeistica. Tertulliano dunque a partire dall'idea di matrice stoica che tutto è corpo, anche Dio e l'anima, si serve di un linguaggio che accentui tale aspetto e delinei un Dio che manipola e che si fa corpo che incontra altri corpi, prima dell'incarnazione di Cristo. Egli poi sottolinea la valenza positiva della carne in polemica con gli stoici e, descrivendone la nascita, definisce un Dio artigiano che crea con le mani più che con la parola. Nel rileggere anche il primo racconto della creazione egli arriva ad interpretare in senso fisico l'immagine e la somiglianza.

* * *

In conclusione Tertulliano non presenta un'immagine omogenea del divino, ma la sua impostazione prende sfumature differenti a seconda del bersaglio polemico che ha di fronte. Tuttavia è possibile delineare due grandi tendenze che si rispecchiano nelle argomentazioni e che determinano un cambiamento nell'uso del linguaggio impiegato.

In ambito cosmologico Tertulliano, intento a salvaguardare l'unicità di Dio e la Trinità intesa come unità nella distinzione, descrive un Dio trascendente, che agisce in modo indiretto attraverso il suo pensiero, la sua sapienza e la sua forza. Si tratta di una divinità che determina la sua azione attraverso la sua volontà, talmente forte da permetterGli di creare il mondo senza l'ausilio di un supporto materiale. L'esecutore della sua volontà è *in primis* Cristo e poi lo Spirito, il cui ruolo però viene evocato da Tertulliano più che indagato in modo esaustivo. Il Figlio, generato, è la Sapienza di Dio ed opera al posto del Padre eseguendo la sua volontà. Ciò determina però un ulteriore allontanamento

di Dio dal mondo e dall'uomo perché è sempre e solo Cristo che si relaziona con le creature, mentre Dio rimane in qualche modo isolato. Tertulliano scivola suo malgrado verso un'immagine che richiama quelle dei sistemi gnostici e platonizzanti in cui il divino era separato dal mondo da una serie gerarchica di elementi intermedi. A rendere tale posizione più difficile da sostenere c'è l'assunto corporeistico dal quale egli non si allontana mai.

La situazione muta in ambito antropologico in quanto Tertulliano è mosso dalla necessità di difendere il ruolo positivo, o almeno neutro della carne. Egli presenta un Dio artigiano che modella ed entra in contatto con l'uomo in modo diretto. Dio, anch'Egli corpo, non disdegna di offrire suo Figlio alla condizione carnea perché non la ritiene indegna. L'assunto corporeistico, dunque, nell'antropologia gioca a favore della posizione di Tertulliano, mentre nella cosmologia trinitaria rende la questione più ambigua.

Il Nostro perciò si fa portatore di due istanze tipiche della sua epoca: da una parte la necessità di salvaguardare la trascendenza divina, dall'altra l'esigenza in campo etico e antropologico di porre un collegamento diretto tra Dio e l'uomo. Ecco perché il *deus* tertulliano si può definire come oscillante tra il polo del *deus faciens* e quello del *deus figulator*.

CONCLUSIONE
***DEUS* TRA NECESSITÀ DI TRASCENDENZA ED ESIGENZA**
UMANA

Dopo aver cercato di delineare quali immagini del divino siano andate tracciandosi a partire dal lessico utilizzato nella traduzione latina del *Timeo* da parte di Cicerone, nelle prime traduzioni latine della Bibbia e nelle opere di Tertulliano, è opportuno far emergere quale sia il filo rosso che tiene uniti questi tre passaggi, e dunque che innerva la presente ricerca. Apparentemente il percorso della ricerca può sembrare spezzettato e fatto di tasselli il cui collegamento può apparire oscuro. È dunque necessario riprendere la questione dal punto di partenza e dai motivi che mi hanno spinto a scegliere questi tre momenti per delineare un percorso comune. Inoltre, riprendendo le conclusioni di ogni singolo capitolo, è mia intenzione far emergere in conclusione gli elementi che hanno in comune le tre immagini del divino che sono state delineate, ed il retroterra filosofico in parte comune che ha guidato le scelte operate dagli autori e traduttori considerati.

La ricerca si è aperta con un capitolo introduttivo di carattere storico-filologico che aveva come scopo quello di esporre uno *status quaestionis* circa il valore da attribuire al latino biblico-cristiano e la mia personale posizione in merito ai problemi dibattuti. Inoltre ho cercato di chiarire il tenore ed il valore delle traduzioni antiche ed il loro rapporto con le traduzioni bibliche; infatti, poiché in tutti e tre i capitoli successivi l'indagine aveva a che fare in modo più o meno diretto con il lavoro di traduzione, mi è sembrato opportuno definire i criteri secondo i quali operavano gli antichi traduttori, e tra loro i traduttori del testo biblico. Ho poi dedicato uno spazio all'origine in particolare delle prime traduzioni bibliche per mettere a fuoco due aspetti fondamentali: il superamento dell'idea che i primi traduttori fossero privi di spirito critico e la constatazione che il lavoro di traduzione fu anche un lavoro di continua revisione e miglioria. L'inquadramento filologico è servito a definire la cornice entro la quale si muove la presente ricerca, che non si sviluppa come un lavoro prettamente filologico, ma, a partire dal lessico, prosegue sul piano della concettualità filosofica. L'analisi compiuta nei tre capitoli successivi infatti prende in considerazione solo l'aspetto lessicale e semantico della lingua e non gli aspetti morfologici e stilistici. Le conclusioni del primo capitolo inoltre sono servite a porre la plausibilità del lavoro svolto nei capitoli d'indagine testuale; infatti è stato necessario affermare che il cristianesimo ha avuto un ruolo dirompente sulla lingua della sua epoca e che il nucleo

centrale di tale innovazione sono state proprio le traduzioni bibliche; tale conclusione, unita alle riflessioni sopra esposte circa la natura di tali traduzioni, ha permesso di ipotizzare che le traduzioni potessero essere inserite in un più ampio percorso di arricchimento della lingua latina, ad opera da un lato del cristianesimo, e dall'altro della filosofia, il cui lavoro era cominciato appena un secolo e mezzo prima soprattutto con Lucrezio e Cicerone, e continuato con Seneca. Si è ritenuto di poter quindi valutare in che modo il fattore cristianesimo ed il fattore filosofia abbiano interagito sul campo della lingua, in particolare in relazione al tema del divino. Le soluzioni lessicali prese nei due ambiti hanno inevitabilmente portato a definire un *deus* con dei caratteri specifici, alcuni dei quali però, come risulta dall'indagine dei capitoli successivi, comuni.

Il filo rosso che unisce i tre capitoli di analisi testuale poggia su alcuni fattori fondamentali. Innanzi tutto nei tre capitoli si ha a che fare con la necessità di tradurre in latino un testo scritto in greco che veicola una concettualità che non sempre è facile trasferire nel testo tradotto. Gli stratagemmi a cui si ricorre sono riassumibili in tre *modi operandi*: formazione di neologismi, risemantizzazione di termini già in uso e formazione di calchi foneticamente vicini all'originale. La presente ricerca si è concentrata soprattutto sui primi due casi per valutare in che modo le scelte operate in ambito filosofico siano ricadute in ambito teologico.

In secondo luogo il tema dell'agire del divino in relazione al cosmo e all'uomo è centrale in tutti i testi analizzati: la traduzione di Cicerone si occupa precisamente della cosmogenesi; il testo biblico ha al centro del suo interesse il rapporto di Dio con il mondo e con l'uomo, ed i testi da me selezionati si occupano principalmente di cosmogenesi e antropogenesi; Tertulliano nella sua vasta produzione si occupa di innumerevoli problematiche, ma al centro della sua riflessione si trova la relazione tra Dio e l'uomo. In polemica con alcuni eretici egli si trova a dar definizione dell'agire di Dio rispetto all'origine del cosmo e dell'uomo.

In terzo luogo esiste in tutti i testi analizzati un legame con la filosofia per lo più di stampo stoico-platonico. Cicerone nella traduzione del *Timeo* si mette in relazione diretta con il pensiero di Platone a cui a modo suo si sente vicino, anche se sembra che la sua posizione filosofica sia identificabile con quella di una certa Accademia scettica, piuttosto che con il pensiero originario di Platone. È noto però che Cicerone non era un pensatore sistematico e, al di là delle dichiarazioni di fedeltà ad un tipo di scuola filosofica, nei suoi scritti si possono ritrovare diffusamente elementi dello stoicismo. Egli inoltre vive in

un'epoca in cui i confini tra le varie scuole di pensiero erano meno netti e spesso gli elementi di una scuola confluivano, seppur con delle variazioni, nelle altre scuole (motivo per cui alla filosofia di quest'epoca è stata data l'etichetta di eclettica, termine che è poi stato variamente interpretato). Le traduzioni bibliche hanno un legame indiretto con la filosofia platonica, e nello specifico con il *Timeo*; infatti gli studiosi hanno dimostrato che la traduzione dei LXX di *Genesi* è improntata, per quanto concerne alcune scelte lessicali, al linguaggio platonico. Tale legame è stato mantenuto in parte dai traduttori latini. I testi posteriori a *Genesi* (sia in greco che in latino) in parte si allontanano da tale impostazione, in parte vi rimangono fedeli perché il testo di *Genesi* resta sempre il punto di riferimento principale sul tema dell'agire creativo di Dio. Tertulliano è spesso fortemente critico nei confronti del platonismo, filosofia che considera di riferimento per molti eretici da lui osteggiati. Egli privilegia una certa forma di stoicismo, ma nel delineare l'immagine del suo Dio e nel tradurre ed usare il testo biblico per le sue argomentazioni, riporta istanze ancora una volta di carattere stoico-platonico.

Infine i tre capitoli si strutturano tra loro in un percorso di cui Tertulliano rappresenta la sintesi. Egli infatti conosce gli scritti di Cicerone (anche se non è dato sapere se conoscesse la traduzione del *Timeo*) e ciò è dimostrato da alcune scelte lessicali che riportano termini conosciuti dall'Arpinate ed utilizzati soprattutto nelle sue opere. Egli inoltre conosce le prime traduzioni bibliche che circolavano in Africa Settentrionale, ma molto spesso traduce egli stesso direttamente dal greco. Rispetto a Cicerone e ai traduttori della Bibbia, Tertulliano utilizza il testo tradotto per argomentare le sue posizioni, quindi nelle sue opere al lavoro di traduzione si affianca un lavoro di speculazione. Infine egli si pone cronologicamente alla fine del percorso delineato, in una fase in cui il pensiero cristiano comincia a strutturarsi in modo più organico, tentando di definire delle problematiche sorte proprio dal testo biblico. Com'è noto, tale lavoro impegnerà i pensatori cristiani per alcuni secoli, i quali si serviranno anche delle categorie filosofiche per inculturare il messaggio rivelato e per fornire una base teoretica più solida, pur rimanendo sempre centrale il ruolo del testo biblico.

I tre nodi testuali su cui ho focalizzato la mia attenzione non presuppongono un legame diretto; ovvero nel corso della ricerca non ho voluto dimostrare a partire dai testi che i traduttori biblici o Tertulliano avessero una conoscenza diretta della traduzione ciceroniana poiché tale ipotesi non è, a mio avviso, verificabile. È invece dimostrato che Tertulliano conoscesse l'opera in generale dell'Arpinate ed è ipotizzabile che i primi

traduttori avessero almeno una conoscenza delle opere retoriche di Cicerone. Non è inoltre dato sapere quale circolazione abbia avuto la traduzione di Cicerone, anche se si può pensare che essa fosse stata scarsa nei primi secoli in quanto il testo non rientrò, com'era nel progetto originale, in un lavoro più ampio sulla fisica. È tuttavia riconosciuto il legame che intercorre tra l'immagine del divino quale emerge dalla traduzione e ciò che Cicerone espone in tre più note opere teologiche: *De natura deorum*, *Tusculanae* e *De fato*. Per lo scopo che sottende la presente ricerca la conoscenza diretta dei testi di Cicerone non è necessaria, in quanto il tentativo è quello di confrontare le immagini del divino che sono andate formandosi; inoltre è sempre da tener presente il fatto che le traduzioni bibliche furono revisionate continuamente, dunque nel tempo è possibile che i revisori siano venuti in contatto con alcuni elementi del pensiero ciceroniano.

Come è emerso dalle conclusioni dei singoli capitoli, l'immagine della divinità che va formandosi in questi primi secoli, sia in ambito filosofico pagano che nel pensiero cristiano antico, è caratterizzata da due elementi in parte contrastanti: si sente la necessità di recuperare una dimensione trascendente per il divino al fine di assicurarne la superiorità rispetto all'uomo e al cosmo, ma si percepisce anche il bisogno tutto umano di entrare in contatto con il divino, non però staccandosi con delle pratiche ascetico-filosofiche dalla dimensione umana, ma immaginando un dio che entra in diretto contatto con gli uomini.

Cicerone modifica in parte i contorni della figura del Demiurgo platonico innervandoli di elementi che non le appartenevano. Tale figura infatti assume a tratti i lineamenti di un dio personale dotato di una *bona voluntas*. Il suo agire è definito attraverso l'uso del verbo *molior* (declinato anche come sostantivo, *molitio*), termine che pone una distanza ontologica tra dio ed il cosmo, ma presuppone una progettualità nell'azione e dunque una volontarietà. Il termine, presente in tutta l'opera ciceroniana¹, viene utilizzato da Tertulliano nell'*Adversus Hermogenem*, e permette di delineare un Dio unico, superiore al tutto e capace di realizzare dal nulla il cosmo. L'atto di volontà con il quale dio origina il mondo, sia nel testo ciceroniano che in Tertulliano, è sottolineato dalla presenza di numerose occorrenze del verbo *volo*. La forte intenzionalità dell'atto creativo è confermata nel testo ciceroniano dall'utilizzo di *inchoo*, termine che si ritrova, variamente utilizzato, anche in *Genesi*. In particolare in *Gn. 2,3* esso testimonia che l'agire di Dio ha una forte componente intenzionale, che unita alla creazione attraverso la parola contribuisce a definire il Dio giudeo-cristiano come un Dio personale. Lo stesso termine è

¹ Cfr. R. BRAUN, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977², pp. 387-389.

attribuito in *Gn.* 1,16 anche agli astri, i quali vengono investiti del ruolo di divinità minori che apparteneva loro nel paganesimo, e in particolare nel *Timeo*.

Il divino quale viene declinato in quest'epoca dalla filosofia pagana e dal pensiero cristiano deve rispondere anche alla necessità di trascendenza. Cicerone attribuisce al Demiurgo una dimensione di trascendenza definendolo *effector mundi*. In ambito cristiano Dio viene affiancato dalla Sapienza o da Cristo che risultano essere dei collaboratori che si relazionano al cosmo, la cui origine però non sempre è del tutto chiara. Rispetto al cosmo entrambi sono definiti generati, costituiti, concepiti invece che creati o fatti. Tuttavia sia nei testi biblici che in Tertulliano compaiono posizioni altalenanti perché per esempio nel *Siracide* la Sapienza sembra essere creata e lo stesso vale anche per Cristo nell'*Epistola ai Colossesi*. Anche Tertulliano sente la necessità di porre una distanza ontologica tra i collaboratori di Dio e il cosmo, ma nelle sue argomentazioni, soprattutto nell'*Adversus Praxean*, a volte sembra suggerire che anche Cristo sia stato creato. Su questo versante la soluzione della filosofia quale è proposta da Cicerone mal si concilia con gli assunti del cristianesimo, in quanto l'Arpinate per recuperare la dimensione trascendente ricorre all'idea della causa impersonale del tutto; ma in ambito cristiano ciò non era possibile perché Dio doveva essere comunque inteso in senso personale, e non come una causa aristotelica, dunque l'unico modo per preservarne la trascendenza era farlo agire attraverso la Sapienza/Cristo. Anche nell'ambito della filosofia medioplatonica e neoplatonica si ricorrerà ad una gerarchia ontologica al di sopra della quale sta il primo principio assolutamente trascendente, tuttavia tale impostazione non emerge ancora negli scritti di Cicerone, anche se secondo Lévy la traduzione del *Timeo* può essere considerata la prima opera medioplatonica nel panorama latino.²

L'agire del divino in relazione al cosmo e all'uomo viene infine definito tramite l'immagine dell'artigiano e del costruttore. La traduzione di Cicerone attribuisce al Demiurgo un'azione di plasmazione (*fingo*) che nel testo di Platone appartiene solo agli dei inferiori. Sono inoltre numerosi i passi in cui l'Arpinate si mantiene fedele alla metafora platonica dell'artigiano, definendo il Demiurgo un *artifex*, ma traendo l'immagine fuor di metafora e donandole un certo spessore interpretativo. Tale immagine ritorna sia nel testo biblico che in Tertulliano, sempre però in relazione all'uomo e non al cosmo. Ciò mi ha indotto a pensare che soprattutto in Tertulliano ci sia una scelta consapevole nel distinguere il diverso modo di agire di Dio nei confronti del cosmo e dell'uomo. Se rispetto

² Cfr. C. LÉVY, *Cicero and the Timaeus*, in AA.VV., *Plato's Timaeus as a cultural icon*, ed. by G. Reydams-Schils, Notre Dame-Paris 2002, pp. 95-110, qui p. 108.

al cosmo Dio si serve di collaboratori ed agisce in modo indiretto attraverso la Parola, rispetto all'uomo Dio si fa artigiano (*formo, plasmo, fingo*). Il Demiurgo di Cicerone inoltre racchiude in sé anche l'immagine del costruttore edilizio (*aedifico*) e del fondatore di città (*fundo*). La prima sfumatura viene ripresa nel testo biblico in relazione alla creazione della donna, mentre Tertulliano non ama l'utilizzo di *aedifico*, anche se il termine compare nei suoi scritti in relazione all'origine del cosmo. L'aspetto della fondazione invece viene recuperato in ambito cristiano perché ben si concilia con la necessità di definire l'agire di Dio in modo indiretto. In tal senso centrale diventa l'utilizzo del verbo *condo*, almeno prima di essere soppiantato da *creo*.

Per concludere, la traduzione di Cicerone veicola l'immagine di un dio che ancora oscilla tra l'essere causa impersonale del tutto e l'essere un dio personale dotato di una *bona voluntas*. I contorni sfumati della figura del Demiurgo ciceroniano aprono però la via alle speculazioni medioplatoniche e neoplatoniche che si andranno a sviluppare nei secoli successivi in ambito latino. I primi traduttori della Bibbia si trovano in modo indiretto a contatto con degli elementi del platonismo che devono essere conciliati con l'immagine giudeo-cristiana del Dio personale creatore del mondo. In alcuni casi le loro scelte si avvicinano a quelle operate da Cicerone. Ciò non significa che tra i due tentativi si possa instaurare un contatto diretto, ma è plausibile pensare che essi, traducendo un testo biblico già intriso di elementi platonici, siano ricorsi a soluzioni a volte simili perché spinti da esigenze dettate dalla medesima *humus* culturale. Infine Tertulliano, sintesi dei due momenti precedenti, ha costruito l'immagine di un Dio che oscilla in modo evidente tra l'assoluta trascendenza e la capacità massima di avvicinarsi all'uomo e al suo destino mortale. Nel suo lavoro sono riconoscibili i debiti che egli ha con la filosofia di stampo stoico-platonico, e in particolare anche con l'opera di Cicerone, e l'assimilazione per lo più letterale del testo biblico.

La ricerca fin qui condotta dunque ha tentato di dimostrare, a partire da un tema specifico quale l'agire di Dio, come filosofia pagana e pensiero cristiano siano entrati in relazione sul piano del linguaggio ed abbiano in parte dato risposte comuni alle esigenze dell'epoca. Ovviamente ciò non vuol portare a facili assimilazioni o livellamenti, poiché i due ambiti mantengono delle specificità insuperabili; tuttavia si è tentato di far emergere gli elementi comuni che hanno portato alla definizione in ambito latino di un *deus* che da *artifex* si è fatto *moliens* e da *faciens* è divenuto *conditor* e *figulator*.

BIBLIOGRAFIA

Si elencano di seguito tutti i testi consultati, anche se non citati in nota

FONTI

VETUS LATINA

Edizioni critiche

P. SABATIER, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*, Rheims-Paris 1739-1743 (rist. München 1976).

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 2: Genesis, hrg. von B. Fischer, Freiburg 1951.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 11/1: Sapientia, hrg. von W. Thiele, Freiburg 1977.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 11/2: Sirach, hrg. von W. Thiele, Freiburg 1987.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 12: Esaias, hrg. von R. Gryson, Freiburg 1987.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 24/1: Epistula ad Ephesios, hrg. von H.J. Frede, Freiburg 1962-64.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 24/2: Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses, hrg. von H.J. Frede, Freiburg 1966-71.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 25/2: Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos, hrg. von H.J. Frede, Freiburg 1975.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 26/1: *Epistulae Catholicae*, hrg. von W. Thiele, Freiburg 1956-69.

ITALA

Edizione critica

A. JÜLICHER - W. MATZKOW - K. ALAND, *Itala: Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, Berlin 1938-1963 (I: *Matthäus-Evangelium*, Berlin 1938; II: *Marcus-Evangelium*, Berlin 1940; III: *Lucas-Evangelium*, Berlin 1954; IV: *Johannes-Evangelium*, Berlin 1963).

VULGATA

Edizione critica

Biblia sacra iuxta vulgatam versionem adiuvantibus B. Fischer Osb., I. Gribomont Osb., H.F.D. Sparks, W. Thiele recensuit et brevi apparatu instruxit R. Weber Osb., editio altera emendata, 2 voll., Stuttgart 1975.

BIBBIA DI ALESSANDRIA E NUOVO TESTAMENTO

Edizioni critiche

Septuaginta id est *Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* edidit A. Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart, duo volumina in uno, Stuttgart 2006.

Novum Testamentum graece et latine apparatu critico instructum edidit A. Merk S. J., editio undecima, Romae 1992.

Traduzione

La Bibbia di Gerusalemme, a cura di F. Vattioni, Bologna 1985.

Lettera agli Efesini, introduzione, versione, commento di R. Penna, Bologna 1988.

Lettera ai Colossesi, introduzione, versione, commento di J.-N. Aletti, Roma 2011.

CICERONE*Edizioni critiche*

M. TULLI CICERONIS *Scripta quae manserunt omnia*, XLVI: *De divinatione, De fato, Timaeus* edidit R. Giomini, Lipsiae 1975.

M. TULLI CICERONIS *Scripta quae manserunt omnia*, V: *Orator* recognovit P. Reis, Lipsiae 1932.

M. TULLI CICERONIS *Scripta quae manserunt omnia*, XXXIX: *De re publica librorum sex quae manserunt septimum* recognovit K. Ziegler, Lipsiae 1969.

M. TULLI CICERONIS *Scripta quae manserunt omnia*, XLIII: *De finibus bonorum et malorum libri quinque* recognovit Th. Schiche, Lipsiae 1976.

M. TULLI CICERONIS *Scripta quae manserunt omnia*, XLV: *De natura deorum* recognovit P. Plasberg, iterum edidit appendicem adiecit W. Ax, Lipsiae 1933.

M. TULLI CICERONIS *Scripta quae manserunt omnia*, XLVII: *Cato maior, Laelius* recognovit K. Simbeck; *De gloria* recognovit O. Plasberg, Lipsiae 1966.

Traduzione

M.T. CICERONE, *Il Timeo*, a cura di F. Pini, Milano 1978.

TERTULLIANO*Edizione critica*

QUINTI SEPTIMI FLORENTIS TERTULLIANI PRESBYTERI CARTHAGINIENSIS *Opera omnia*, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, I-II, Turnholti 1954.

Traduzioni

TERTULLIANO, *Contro Ermogene*, a cura di C. Micaelli, Roma 2002.

TERTULLIANO, *L'anima*, a cura di M. Menghi, Venezia 1988.

TERTULLIANO, *La resurrezione della carne*, a cura di P. Podolak, Brescia 2004.

TERTULLIANO, *Contro Prassea*, a cura di G. Scarpato, Torino 1985.

TERTULLIANO, *Opere dottrinali. L'anima, La resurrezione della carne, Contro Prassea*, a cura di C. Moreschini, P. Podolak, Roma 2010.

ALTRI AUTORI ANTICHI CITATI

AGOSTINO

Edizione critica

SANCTI AURELII AUGVSTINI, *Opera IV/1: De doctrina christiana*, cura et studio J. Martin; *De vera religione*, cura et studio K.D. Daur, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, XXXII, Turnholti 1962.

SANCTI AURELII AUGVSTINI, *Opera XIV/1: De civitate Dei I-X*, curaverunt B. Dombart et A. Kalb, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, XLVII, Turnholti 1955.

SANCTI AURELII AUGVSTINI, *Opera XIV/2: De civitate Dei XI-XXII*, curaverunt B. Dombart et A. Kalb, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, XLVIII, Turnholti 1955.

CALCIDIO

Edizione critica

Timaeus: a Calcidio translatus commentarioque instructus in societatem operis coniuncto P.J. Jensen edidit J. H. Waszink, Londonii-Leidae 1962.

Traduzione

CALCIDIO, *Commentario al "Timeo" di Platone*, a cura di C. Moreschini, Milano 2003.

A DIOGNETO

Edizione critica

A Diognete, introduction, edition critique, traduction et commentaire de H. I. Marrou, Paris 1951.

Traduzione

A Diogneto, a cura di M.B. Artioli, Bologna 2008.

FILONE ALESSANDRINO*Edizioni critiche*

PHILONI ALEXANDRINI *Opera quae supersunt* ediderunt L. Cohn et P. Wendland, voll. 7, Berolini 1896-1930.

Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, XIX: De somniis, introduction, traduction et notes par P. Savinel, Paris 1962.

Traduzione

FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Milano 2005.

GIROLAMO*Edizione critica*

SANCTI EUSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS PRESBITERI *Opera omnia*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, accurante J-P. Migne, XXII-XXX, Parisiis Lutetiae Parisiorum, 1845-1971.

GIUSTINO*Edizione critica*

JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, introduction, texte critique, traduction et notes par C. Munier, Paris 2006.

Traduzione

GIUSTINO, *Apologie*, a cura di G. Girgenti, Milano 1995.

LATTANZIO*Edizione critica*

L. CAELI FIRMIANI LACTANTI *Opera omnia: accedunt Carmina eius quae feruntur et L. Caecilli qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber, I/1: Divinae institutiones et*

epitome divinarum institutionum, recensuit S. Brandt, in *Corpus scriptorum Ecclesiasticorum latinorum*, XIX, New York 1965.

LUCREZIO

Edizione critica

LUCRETI *De rerum natura: libri sex* recognovit brevique adnotatione critica instruxit C. Bailey, Oxonii 1962 (1900¹).

PLATONE

Edizione critica

PLATONIS *Timaeus*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, Oxonii 1902.

Traduzione

PLATONE, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Milano 2006².

SENECA

Edizione critica

L. ANNAEI SENECAE *Opera quae supersunt* recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit Fridericus Haase, 3 voll., Lipsiae 1852-1853.

STRUMENTI

Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots, éd. par. A. Ernout – A. Millet, Paris 1932.

Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, éd. par A. Blaise, Strasbourg 1954.

Grande lessico del Nuovo Testamento, a cura di G. Kittel e G. Friedrich, ed. it. a cura di F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffritti, voll. 16, Brescia 1965-1992.

The Anchor Bible dictionary, ed. by D. N. Freedman, G. Herion, D. Graf, J. D. Pleins, A. Beck, voll. 6, New York 1992.

Dictionnaire encyclopedique de la Bible, éd. par P.-M. Bogaert, Turnhout 2002.

Lexicon I Plato, ed. by R. Radice, Milano 2003.

Lexicon zu den Schriften Ciceros: mit Angabe sämtlicher Stellen, hrg. von H. Merguet, Hildesheim 1961.

Index Tertullianus, éd. par G. Claesson, Paris 1974-1975.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

Latino biblico-cristiano, Traduzioni bibliche

AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif*, Actes du I^{er} Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Pécs, 2-5 septembre 1985), éd. par J. Herman, Tübingen 1987.

AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif II*, Actes du II^{ème} Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Bologna, 28 août - 2 septembre 1988), éd. par G. Calboli, Tübingen 1990.

AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif III*, Actes du III^{ème} Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Innsbruck, 2-5 septembre 1991), éd. par M. Iliescu et W. Marxgut, Tübingen 1992.

AA.VV., *latin vulgaire - latin tardif IV*, Actes du IV^e Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Caen, 2-5 septembre 1994), éd. par L. Callebat, Hildesheim-Zürich-New York 1995.

AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif V*, Actes du V^e Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Heidelberg, 5-8 septembre 1997), éd. par H. Petersmann et R. Kettmann, Heidelberg 1999.

AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif VI*, Actes du VI^e Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Helsinki, 29 août - 2 septembre 2000), éd. par H. Solin, M. Leiwo, H. Halla-aho, Hildesheim-Zürich-New York 2003.

AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif VII*, Actes du VII^{ème} Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Séville, 2-6 septembre 2003), éd. par C. Arias Abellán, Sevilla 2006.

AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif VIII*, Actes du VIII^{ème} Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Oxford, 6-9 septembre 2006), éd. par. Roger Wright, Hildesheim-Zürich-New York 2008.

AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif IX*, Actes du IX^e Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Lyon, 2-6 septembre 2009), éd. par F. Biville, M.-K. Lhommé, D. Vallat, Lyon 2012.

AA.VV., *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, a cura di E. Dal Covolo-M. Sodi, Città del Vaticano 2002.

AA.VV., *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, éd. par M. Harl, Paris 1994².

AA.VV., *Latinitas biblica et christiana: studia philologica varia in honorem O. García de la Fuente*, coord. por F. Sojo Rodriguez, Madrid 1994.

AA.VV., *Lectures et relectures de la Bible*, éd. par J.-M. Auwers et A. Wénin, Louvain 1999.

AA.VV., *Le monde latin antique et la Bible*, éd. par J. Fontaine et C. Petri, Paris 1985.

AA.VV., *Storia del cristianesimo*, I, a cura di G. Filoramo e D. Menozzi, Bari 2001.

A.W. ADAMS, *The Old-Latin version*, "Bible Translator", 3 (1954), pp. 101-105.

G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne I*, Paris 1948.

P. BETTILOLO, *Nel monoteismo ebraico-cristiano. Creare, generare, fare: da Genesi ai primi secoli cristiani*, in AA.VV., *Antropogenesi. Ricerche sull'origine e lo sviluppo del fenomeno umano*, a cura di A. Pavan e E. Magno, Brescia 2010, pp. 105-116.

A. BLAISE, *Manuel du latin chrétien*, Paris 1955.

F. BLATT, *Remarques sur l'histoire des traductions latines*, "Classica et Mediaevalia", 1 (1938), pp. 217-24.

D.S. BLONDHEIM, *Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina*, Paris 1925.

P.M. BOGAERT, *Les études sur les Septante. Bilan et perspectives*, "Revue théologique de Louvain", 16 (1985), pp. 174- 200.

P.M. BOGAERT- R.GRYSON, *Recherches sur la Bible latine*, Louvain 1987.

P-M. BOGAERT, *La Bible latine des origines au moyen âge*, "Revue théologique de Louvain", 19 (1988), pp. 137-159, pp. 276-314.

P.-M. BOGAERT, s.v. *Latin Version*, in AA.VV., *The Anchor bible Dictionary*, vol. VI, New York 1992, cc.799-803.

M. BONNET, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890.

S. BOSCHERINI, *Sulla lingua delle primitive versioni dell'Antico Testamento*, Firenze 1961.

R. BRAUN, *L'influence de la Bible sur la langue latine*, in AA.VV., *Le monde latin antique et la Bible*, éd. par J. Fontaine et C. Petri, Paris 1985, pp. 129-142.

C. BUZZETTI, *Presenza plurale e simbolo unificante. Il latino nella storia delle traduzioni della Bibbia*. "Rivista liturgica", 2 (2005) [rivista elettronica: www.rivistaliturgica.it].

L. CALLEBAT, *Langages techniques et langue commune*, in AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif II*, Actes du II^{ème} Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Bologna, 28 août - 2 septembre 1988), éd. par. G. Calboli, Tübingen 1990, pp. 45-56.

E. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente. Note storiche*, Roma 1984².

A. CERESA GASTALDO, *A proposito dell'edizione di antiche versioni latine di testi patristici greci*, "Vetera Christianorum", 10 (1973), pp. 47-50.

A. CERESA-GASTALDO, *Il latino delle antiche versioni bibliche*, Roma 1975.

G. CIFOLETTI, *Influssi ebraici sulle traduzioni greche e latine della Bibbia*, in AA.VV., *Il plurilinguismo nella tradizione letteraria latina*, a cura di R. Oniga, Roma 2003, pp. 199-211.

M. CIMOSA, *Guida allo studio della Bibbia latina. Dalla Vetus latina, alla Vulgata, alla Nova Vulgata*, Roma 2008.

R. COLEMAN, *Vulgar latin and the diversity of christian latin*, in AA.VV., *Latin vulgaire - latin tardif*, Actes du I^{er} Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Pécs, 2-5 septembre 1985), éd. par J. Herman, Tübingen 1987, pp. 37-52.

J. DANIÉLOU, *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*, trad. it., Bologna 1993 (ed. orig. Paris 1978).

J. DE GHELICK, *Latin chrétien ou langue latine des chrétiens*, "Les Études Classique", 8 (1939), pp. 472-473.

S. DELÉANI, *Les caractères du latin chrétien*, in AA.VV., *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del Terzo Millennio*, a cura di F. Dal Covolo e M. Sodi, Città del Vaticano 2002, pp. 3-25.

G. DEVOTO, *Storia della lingua di Roma*, Bologna 1940.

E. R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia: aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, trad.it., Firenze 1997² (ed. orig. Cambridge 1965).

H.R. DROBNER, *Patrologia*, trad. it., Casale Monferrato 1998 (ed. orig. Freiburg 1994).

J.K. ELLIOTT, *The translations of the New Testament into latin: the Old Latin and the Vulgate*, in AA.VV., *Aufstieg und Niedergang in der Römischen Welt*, II 26.1, hrg. von W. Haase und H. Temporini, Berlin-New York 1992, pp. 198-245.

C. ESTIN, *Les traductions du Psautier*, in AA.VV., *Le monde latin antique et la Bible*, éd. par J. Fontaine et C. Petri, Paris 1985, pp. 67-88.

B. FISCHER, *Das Neue Testament in lateinischer sprache*, in AA.VV., *Die alte Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare*, Berlin 1972, pp. 1-92.

W. FOERSTER, s.v. Κτίζω, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, a cura di G. Kittel e G. Friedrich, ed. it. a cura di F. Montagnini, G. Scarpata, O. Soffritti, vol. VI, Brescia 1970, cc. 1235-1330.

H. J. FREDE, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel*, Fribourg 1981.

H. J. FREDE, *Kirchenschriftsteller. Aktualisierungsheft 1984*, Fribourg 1984.

H. J. FREDE, *Kirchenschriftsteller. Aktualisierungsheft 1988*, Fribourg 1988.

J.-C. FREDOUILLE, *Langue philosophique et théologie d'expression latine (II^e-III^e siècles)*, in AA.VV., *La langue latine, langue de la philosophie*, éd. par P. Grimal, Rome 1992, pp. 187-189.

J.-C. FREDOUILLE, "Latin chrétien" ou "latin tardif"?, "Recherches augustiniennes", 38 (1996), pp. 5-23.

O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Antología del latín bíblico y cristiano*, Madrid 1990.

O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Introducción al latín bíblico y cristiano*, Madrid 1990.

M.T. GIBSON, *The bible in the Latin West*, Notre Dame 1993.

M.GILBERT, *Les additions grecques et latines à Siracide 24*, in AA.VV., *Lectures et relectures de la Bible*, éd. par J.-M. Auwers et A. Wénin, Louvain 1999, pp. 195-207.

H. GÖLZER, *Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de Saint Jérôme*, Paris 1884.

J. GRIBOMONT, *Les plus anciennes traductions latines*, in AA.VV., *Le monde latin antique et la Bible*, éd. par J. Fontaine et C. Petri, Paris 1985, pp. 43-65.

R. GRYSON, *Les anciennes versions latines du livre d'Isaïe. Signification et voies d'une recherche*, "Revue théologique de Louvain", 17 (1986), pp. 22-37.

J.C. HAELEWICK, *La version latine du livre d'Esther dans la première Bible d'Alcalá*, in AA.VV., *Lectures et relectures de la Bible*, éd. par J.-M. Auwers et A. Wénin, Louvain 1999, pp. 165-194.

M. HARL, *Sophonie 37b-13 selon la Septante et dans la tradition chrétienne ancienne*, in AA.VV., *Lectures et relectures de la Bible*, éd. par J.-M. Auwers et A. Wénin, Louvain 1999, pp. 209-229.

P.W. HOOGTERP, *Etude sur le latin du Codex Bobiensis (k) des Evangiles*, Wageningen 1930.

H. A. W. HOPPENBROUWERS, *La technique de la traduction dans l'Antiquité d'après la première version latine de la Vita Antonii*, in AA.VV., *Mélanges Christine Mohrmann. Nouveau recueil offert par ses anciens élèves*, éd. par. Utrecht 1973, pp. 80-95.

B. LINDARS, *La teologia della Lettera agli Ebrei*, trad. it., Brescia 1993 (ed. orig. Cambridge 1991).

E. LÖFSTEDT, *Syntactica*, Lund 1933.

E. LÖFSTEDT, *Il latino tardo. Aspetti e problemi*, trad. it., Brescia 1980 (ed. orig. Oslo 1959).

V. LOI, *Note sulla terminologia battesimale latina*, in AA.VV., *Studia classica et orientalia Antonino Pagliaro oblata III*, Roma 1969, pp. 67-84.

X.A. LÓPEZ SILVA, *El influyo del látin de los cristianos en la evolución general de la lengua latina*, "Ianua. Revista philologica romanica", 4 (2003) [rivista elettronica: www.romaniaminor.net/ianua].

E.A. LOWE, *Codices Latini Antiquiores*, Oxford 1934.

M. MARIN, *Orientamenti di esegesi biblica dei Padri*, "Vetera Christianorum", 26 (1989), pp. 247-274.

P. MARONE, *L'esegesi biblica di Ottato di Milevi*, Roma 2008.

P. MARONE, *Optatus and the african Old Latin*, "TC: a Journal of biblical textual criticism", 13 (2008) [rivista elettronica: <http://purl.org/TC>].

J. MAROUZEAU, *Introduction au latin*, Paris 1954.

I. MAZZINI, *Due esempi di traduzione biblica pregeronimiana: "moechatio" ed "hauritorium"*, "Vetera Christianorum", 10 (1973), pp. 319-325.

I. MAZZINI, *Lingua e linguaggi dell'evangelizzazione nell'Occidente latino dal terzo secolo all'ottavo*, in AA.VV., *Evangelizzazione dell'Occidente dal terzo all'ottavo secolo. Lingua e linguaggi, Dibattito teologico*, a cura di I. Mazzini e L. Bacci, Roma 2001, pp. 9-74.

G.Q.A. MEERSHOEK, *Le latin biblique d'après Saint Jérôme*, Utrecht 1966.

B.M. METZGER, *The Early Versions of the New Testament*, Oxford 1977.

B.M. METZGER, *The text of the New Testament*, Oxford 1992.

C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, voll. 4, Rome 1961².

J. NEVILLE BIRDSALL, *The recent history of New Testament textual criticism*, in AA.VV., *Aufstieg und Niedergang in der Römischen Welt*, II 26.1, hrg. von W. Haase und H. Temporini, Berlin-New York 1992, pp. 100-198.

E. NORELLI, *La Bibbia nell'antichità cristiana*, I, Bologna 1993.

F. OZANAM, *Comment la langue latine devint chrétienne*, in ID., *Oeuvres complètes II*, Paris 1893.

R. PENNA, *Le prime comunità cristiane*, Roma 2011.

P. PETITMENGIN, *Les plus anciens manuscrits de la Bible latine*, in AA.VV., *Le monde latin antique et la Bible*, éd. par J. Fontaine et C. Petri, Paris 1985, pp. 89-123.

G. L. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, trad. it., Bologna 1981 (ed. orig. London 1952)

E. PRINZIVALLI, M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani*, Brescia 2012.

A. QUACQUARELLI, *La Genesi nella lettura dei Padri antinicensi*, in ID., *Saggi patristici. Retorica ed esegesi biblica*, Bari 1971, pp. 279-305.

G. RAVASI, *Giobbe*, Roma 1979.

G. REICHENKRON, *Historische latein-altromanische grammatik*, Wiesbaden 1965.

- A. RONCONI, *Del tradurre i testi liturgici*, "Atene e Roma", 4 (1969), pp. 1-20.
- H. RÖNSCH, *Itala und Vulgata*, München 1965 (ed. orig. Marburg und Leipzig 1867).
- H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, "Beiträge zur Historischen Theologie", 6 (1930), pp. 12-130.
- J. SCHRIJNEN, *Le latin chrétien devenu langue commune*, "Revue des Études Latines", 12 (1934), pp. 96-116.
- J. SCHRIJNEN, *I caratteri del latino-cristiano antico*, trad. it., Bologna 1977 (ed. orig. Nijmegen 1932).
- M. SIMONETTI, *Roma cristiana tra II e III secolo*, "Vetera Christianorum", 26 (1989), pp. 115-136.
- F. STOLZ, A. DEBRUNNER, W.P. SCHMID, *Storia della lingua latina*, trad. it., Bologna 1970² (ed. orig. Berlin 1922).
- T. STRAMARE, *Il testo biblico in tensione tra fissità canonica e mobilità storica*, "Ricerche storico-bibliche", 13.1 (2001), pp. 133-151.
- A. STROBEL, *La lettera agli Ebrei*, trad. it., Brescia 1997 (ed. orig. Göttingen 1991).
- W. SÜSS, *Studien zur lateinischen Bible. Augustinus Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache*, "Historische Vierteljahresschrift", 27 (1932), pp. 1-39.
- V. VÄÄNÄNEN, *Introduzione al latino volgare*, trad. it., Bologna 1982³ (ed. orig. Paris 1981).
- E. VALGIGLIO, *Le antiche versioni latine del Nuovo testamento. Fedeltà e aspetti grammaticali*, Napoli 1985.
- E. VALGIGLIO, *Postille alla Lettera di Giacomo*, "Orpheus", 6 (1985), pp. 109-117.

E. VALGIGLIO, *Ποιητής (Ποιεῖν) nella Bibbia*, “Orpheus”, 6 (1985), pp. 397-403.

E. VINEIS, *Studio sulla lingua dell'Italia*, “L'Italia dialettale”, 34 (1971), pp. 136-248; 36 (1973), pp. 287-372; 37 (1974), pp. 154-166.

H.F. VON SODEN, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, in AA.VV. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, hrg. von H. Harnack und C. Schmidt, Leipzig 1909.

R. WILLIAMSON, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leiden 1970.

H. A. WOLFSON, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, I, Brescia 1978 (ed. orig. Cambridge 1956).

L. ZIEGLER, *Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus*, Munchen 1879.

Cicerone, Platonismo

AA.VV., *Der Platonismus in der Antike*, hrg. von H. Dörrie, M. Baltes, F. Mann, Stuttgart 1987-2008.

AA.VV., *Il Timeo. Egesi greche, arabe, latine*, a cura di F. Celia, A. Ulacco, Pisa 2012.

AA.VV., *La langue latine, langue de la philosophie*, éd. par P. Grimal, Rome 1992.

C. ATZERT, *De Cicerone interprete Graecorum*, Göttingen 1908.

M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Leiden 1976-1978.

F. BOLDREER, *Il bilinguismo di Cicerone: scripta graeca latina (Fam. 15,4)*, in AA.VV., *Il plurilinguismo nella tradizione letteraria latina*, a cura di R. Oniga, Roma 2003, pp.131-150.

P. BOYANCÉ, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles 1970.

L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin 1994².

K. BUECHNER, *Cicero*, Wiesbaden 1962.

A. CLARK, *The descent of manuscripts*, Oxford 1918.

A. CUENDET, *Cicéron et St. Jérôme traducteurs*, "Revue des études latines", 11 (1933), pp. 380-400.

F. FERRARI, *Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel Timeo*, in AA.VV., *Plato physicus*, a cura di C. Natali e S. Maso, Amsterdam 2003, pp. 81-94.

C. FRIES, *Untersuchungen zu Cicero Timaeus*, "Rheiner Museum", 55 (1900), pp. 23-97.

F. FRONTEROTTA, *Introduzione*, in PLATONE, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Milano 2006², pp. 9-90.

R. GIOMINI, *Ricerche sul testo del "Timeo" ciceroniano*, Roma 1967.

R. GIOMINI, *Osservazioni sul testo del "Timeo" ciceroniano*, "Helikos", 8 (1968), pp. 360-363.

R. GIOMINI, *Emendamenti e precisazioni al testo del "Timeo" di Cicerone*, in AA.VV., *Studi classici in onore di Q. Cataudella*, Catania 1972, pp. 115-127.

C.F. HERMANN, *De interpretatione Timaei Platonis dialogi a Cicerone relictis*, Göttingen 1842.

R. HIRZEL, *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften I*, Leipzig 1877.

F. HOCHDANZ, *Quaestiones criticae in Timaeum Ciceronis e Platone transcriptum*, Nordhausen 1880.

D. M. JONES, *Cicero as translator*, "Institute of classical Studies University of London", 6 (1959), pp. 3-44.

K. KUMANIECKI, *Cicerone e la crisi della repubblica romana*, trad. it., Roma 1972 (ed. orig. Warszawa 1959).

N. LAMBARDI, *Appunti critici sulla problematica del Timaeus ciceroniano*, in AA.VV., *Cultura e ideologia da Cicerone a Seneca*, a cura di L. Baldini Moscadi, Firenze 1981, pp. 11-36.

N. LAMBARDI, *Il "Timaeus" ciceroniano. Arte e tecnica del vertere*, Firenze 1982.

C. LÉVY, *Cicero Academicus, Recherches sur le "Académiques" et sur la philosophie cicéronienne*, Roma 1992.

C. LÉVY, *Cicero and the Timaeus*, in AA.VV., *Plato's Timaeus as a cultural icon*, ed. by G. Reydams-Schils, Notre Dame-Paris 2002, pp. 95-110.

A. LÖRCHER, *Das Fremde und das Eigene in Cicero Buches De Finibus bonorum et malorum und den Accademica*, Halle 1911.

A. MICHEL, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris 1960.

E. NARDUCCI, *Introduzione a Cicerone*, Roma 2005.

J. PERIONIUS, *Ex Platonis Timaeo particula Ciceronis de universitate libro respondens*, Parisiis 1540.

R. PONCELET, *Cicéron traducteur de Platon*, "Revue des études latines", 25 (1947), pp. 178-196.

R. PONCELET, *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris 1957.

C. THIAUCOURT, *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron*, Paris 1885.

A. TRAGLIA, *Note su Cicerone traduttore di Platone e di Epicuro*, in AA.VV., *Studi filosofici e storici in onore di Vittorio de Falco*, Napoli 1971, pp. 305-340.

A. TRAINA, *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma 1970.

P. S. ZANETTI, *Sul criterio e il valore della traduzione per Cicerone e san Gerolamo*, in AA.VV., *Atti del I Congresso di Studi Ciceroniani* (Roma, Aprile 1959), a cura di P. De Francisci, Roma 1961, pp. 355-405.

M. VAN DEN BRUWAENE, *La théologie de Cicéron*, Louvain 1937.

Tertulliano

AA.VV., *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre (1955-1990)*, Paris 1992.

AA.VV., *De Tertullien aux Mozarabes: melanges offerts a J. Fontaine a l'occasion de son 70 anniversaire par ses élèves, amis, collègues*, éd. par. L. Holtz et J.-C. Fredouille, Paris 1992.

J. ALEXANDRE, *Une chair pour la gloirie. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris 2001.

J. ALEXANDRE, *Le Christ de Tertullien*, Paris 2004.

P.C. ATKINSON, *A study in the development of Tertullian's use and interpretation of scripture*, Hull 1976.

H. AVELING, "The flesh: instrument of salvation", *the body in the theology of Tertullian*, "The australasian catholic record", 70 (1993), pp. 221-232.

T. D. BARNES, *Tertullian: A Historical and Litterary Study*, Oxford 1971.

R. BRAUN, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962.

R. BRAUN, *Tertullien et la philosophie païenne. Essai de mise au point*, "Bulletin de l'Association Guillaume Budé", 2 (1965), pp. 231-251.

R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo 1962.

F. CHAPOT, *Virtus veritatis. Langage et vérité dans l'œuvre de Tertullien*, Paris 2009.

A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905.

K. DE BRABANDER, *Le retour au Paradis. La relation entre la sanctification de l'homme et l'ascèse sexuelle chez Tertullien*, Turnhout 2007.

P. DE LABRIOLLE, *Salvator*, "Alma", 14 (1939), pp. 23-26.

P. DE LABRIOLLE, *Tertullien a-t-il connu une version latine de la Bible?*, "Bulletin d'ancienne littérature et d'archaeologie chrétiennes", (1914), pp. 210-213.

E. EVANS, *Tertullian's treatise against Praxeas*, London 1948.

A.-J. FESTUGIÈRE, *La composition et l'esprit du De anima de Tertullien*, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 33 (1949), 129-161.

J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.

H. HOPPE, *Sintassi e stile di Tertulliano*, trad. it., Brescia 1985 (ed. orig. Leipzig 1903).

H.A.M. HOPPENBROUWERS, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nimegue 1961.

J. LEAL, *La antropología de Tertuliano. Estudio de los tratados polémicos de los años 207-212 d.C*, Roma 2001.

I. MAZZINI, *Forme nominali con «in» privativo in Tertulliano: «imbonitas»*, "Quaderni urbinati di Cultura Classica", 9 (1970), pp. 149-154.

M. MENGHI, *La corporeità dell'anima e l'innocenza della carne*, in TERTULLIANO, *L'anima*, a cura di M. Menghi, Venezia 1988, 13-38.

C. MICAELLI, *Ricerche sulla fortuna di Tertulliano*, "Orpheus", 6 (1985), pp. 118-135.

C. MICAELLI, *Note critiche ed esegetiche al testo del De resurrectione di Tertulliano*, "Vetera christianorum", 26 (1989), pp. 275-286.

C. MICAELLI, *Note sulla fortuna di Tertulliano*, "Κοινωνία", 13/2 (1989), pp. 113-126.

D. MICHAÉLIDÈS, *Sacramentum chez Tertullien*, Paris 1970.

C. MORESCHINI, *Tertulliano tra stoicismo e platonismo*, in AA.VV. *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*.

Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag, hrg. von A.M. Ritter, Göttingen 1979, pp. 367-379.

C. MORESCHINI, *Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale*, in AA.VV., *Platonismus und Christentum: Festschrift für H. Dörrie*, hrg. von H.-D. Blume und F. Mann, Munster 1983, pp. 135-161.

C. MORESCHINI, *Note sui fondamenti dell'esegesi di Tertulliano*, in AA.VV., *De Tertullien aux Mozarabes: melanges offerts a J. Fontaine a l'occasion de son 70 anniversaire par ses élèves, amis, collègues*, éd. par. L. Holtz et J.-C. Fredouille, Paris 1992, pp. 111-118.

C. MORESCHINI, *Introduzione*, in TERTULLIANO, *Opere dottrinali*, a cura di C. Moreschini e P. Podolak, Roma 2010, pp. 435-451.

C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004.

T. P. O' MALLEY, *Tertullian and the Bible Language-Imagery-Exegesis*, Nimega-Utrecht 1967.

J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 voll, Paris 1966-1969.

A. ORBE, *Estudios Valentinianos*, 5 voll., Roma 1955-1961.

A. ORBE, *Elementos de teología trinitaria en el Adversus Hermogenem*, "Gregorianum", 39 (1958), pp. 706-746.

E. OSBORN, *Tertullian, first theologian of the West*, Cambridge 1997.

P. PODOLAK, *Introduzione a Tertulliano*, Brescia 2006.

R. POLITO, *I quattro libri sull'anima di Sorano e lo scritto De anima di Tertulliano*, "Rivista di storia della filosofia", 49/3 (1994), pp. 423-468.

A. QUACQUARELLI, *L'esegesi di Tertulliano a Matteo 19,6*, in ID., *Saggi patristici. Retorica ed esegesi biblica*, Bari 1971, pp. 327-345.

G. SCARPAT, *Introduzione*, in TERTULLIANO, *Contro Prassea*, a cura di G. Scarpat, Torino 1985.

D. SCORDAMAGLIA, *Dio Padre nella teologia di Tertulliano*, Bologna 2011.

R. SIDER, *Credo quia absurdum?*, "Classical World", 2 (1980), pp. 417-419.

M. SIMONETTI, *Sabellio e il sabellinismo*, in AA.VV., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, pp. 217-238.

M. SIMONETTI, *Alcuni aspetti del linguaggio teologico da Tertulliano ad Agostino*, in AA.VV., *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, a cura di E. Dal Covolo, M. Sodi, Città del Vaticano 2002, pp. 187-204.

P. SINISCALCO, *Ricerche sul "De resurrectione" di Tertulliano*, Roma 1966.

P. SINISCALCO, *Appunti sulla terminologia esegetica di Tertulliano*, in AA.VV., *La terminologia esegetica nell'antichità*, Atti del Primo seminario di antichità cristiane (Bari, 25 ottobre 1984), Bari 1987, pp. 103-122.

M. SPANNEUT, *Le stôïcisme des Pères de l'Église de Clement de Rome a Clement d'Alexandrie*, Paris 1957.

R. UGLIONE, *Gli hapax tertullianeï di matrice fonica*, "Bolletino di studi latini", 25 (1995), pp. 529-541.

R. UGLIONE, *Tertulliano. Teologo e scrittore*, Brescia 2002.

J.H. WASZINK, *Observations on Tertullian's treatise against Hermogenes*, "Vigiliae Christianae", 9 (1955), pp. 129-147.

J.H. WASZINK, *Tertullian's principles and methods of exegesis*, in AA.VV., *Early christian literature and the classical intellectual tradition* in honorem R.M. Grant, ed. by W.R. Schoedel, R.L. Wilken, Paris 1979, pp. 17-31.

M. WELLSTEIN, *Nova verba in Tertullians Schriften gegen die Häretiker aus montanistischem Zeit*, Leipzig 1999.