

ORIENTAMENTI ATTUALI DELL'ECDOTICA DELLA BIBBIA EBRAICA:  
DUE PROGETTI DI EDIZIONE DELL'ANTICO TESTAMENTO EBRAICO

«Al di fuori del campo della Bibbia ebraica, non ci sono molti dubbi su quale sia lo scopo della critica del testo»<sup>1</sup>. Questa constatazione, che ci pare condivisibile perché sottolinea quanto poco chiare appaiano le idee sulla natura e sul senso della filologia nell'ambito degli studi biblici attuali, varrà in qualche modo a scusarci se nella prima parte di questa breve comunicazione ci soffermeremo a ricordare per sommi capi che cosa sia e che cosa si proponga la critica del testo. Passeremo poi a descrivere due progetti ecdotici relativi alla Bibbia ebraica, e infine a esprimere alcune valutazioni in merito.

Il termine tecnico «ecdotica», che designa l'insieme degli strumenti concettuali e pratici necessari per l'edizione critica di un testo, coincide in gran parte col concetto di studio filologico, inteso come «la scienza delle regole, secondo le quali si studiano l'autenticità, l'antichità e l'attribuzione letteraria degli scritti dell'antichità, e si valuta e si restituisce la correttezza del loro testo, sia nel suo insieme sia nelle singole parti»<sup>2</sup>.

Lo studio filologico è reso necessario da un dato di fatto elementare: nella quasi totalità dei casi non disponiamo dei manoscritti originali dei testi antichi, scritti di mano dell'autore o da questi «garantiti», ma solo di copie spesso molto più recenti. La trasmissione per copiatura manuale produce modifiche che rientrano

in due categorie: 1) errori e 2) interventi del copista, a) nella forma o b) nel contenuto. Gli errori sono involontari e nascono dalla disattenzione; gli interventi formali e contenutistici sono deliberati, e derivano da opzioni o preconcetti rispettivamente stilistico-linguistici e ideologici.

Perciò i manoscritti di cui disponiamo sono qualcosa di diverso dall'originale: lo dimostra il confronto, attraverso il quale emergono tra loro le differenze che ci pongono di fronte alla necessità di scegliere fra le diverse letture documentate. Ma anche nel caso in cui di un'opera ci rimanga un unico manoscritto, non viene meno la necessità di applicare la critica testuale, poiché sappiamo che esso è comunque distante dall'originale e non sarebbe ragionevole ritenere che sia stato esente dai cambiamenti che la fenomenologia della copia produce. Si tratterà allora di applicare una critica congetturale: non sarà la comparazione con altri manoscritti della stessa opera a permetterci di individuare i guasti, ma un altro genere di confronto, con paradigmi di natura grammaticale o linguistica oppure storica, deducibili dalla logica interna dell'opera (per esempio, la sequenza narrativa o il sistema ideologico dell'autore), oppure ad essa esterni ma connaturati con la sua natura testuale (anacronismi lessicali, incongruenze storiche e così via)<sup>3</sup>.

Alcuni dei termini fin qui impiegati rappresentano concetti chiave, che possono sembrare intuitivi e di semplice definizione, ma in effetti richiedono una buona dose di riflessione nella loro definizione generale e anche nella lo-

<sup>1</sup> R.S. HENDEL, *The Text of Genesis 1-11. Textual Studies and Critical Edition*, Oxford 1998, p. 109 («Outside the field of Hebrew Bible, there is little doubt concerning the purpose of textual criticism»).

<sup>2</sup> Friedrich August WOLF, cit. da B. CHIESA, *Filologia storica della Bibbia ebraica I. Da Origene al Medioevo*, Brescia 2000, p. 11. Si rimanda al libro di Chiesa (col suo seguito in un prossimo secondo volume) per un'analisi di come, nel tempo, si sia giunti all'attuale atteggiamento nei confronti del testo ebraico della Bibbia.

<sup>3</sup> È opportuno non dimenticare che la critica testuale si applica anche alle opere a stampa, moderne, recenti e recentissime: l'impressione di totale fedeltà della stampa come strumento di riproduzione di un'opera non corrisponde alla realtà; cf. P. STOPPELLI (cur.), *Filologia dei testi a stampa*, Bologna 1987.

ro applicazione alle singole opere. Pensiamo in particolare al concetto di «autore» e a quello di «originale». In generale e in senso intuitivo possiamo considerare autore colui che ha scritto il testo nella sua interezza, con la presumibile intenzione che fosse reso pubblico e riprodotto tale quale; potremmo quindi definire originale la copia da questi considerata definitiva e riproducibile. Si tratta di definizioni che, così enunciate, forse non esauriscono tutta la casistica possibile, ma sono sufficienti ai fini della nostra esposizione.

La critica filologica è nata, quindi, dalla consapevolezza delle conseguenze pratiche di certe modalità di trasmissione del testo scritto, che si rivelano nella concreta e ineludibile necessità di scegliere tra lezioni diverse documentate da vari testimoni, o di risolvere fondati dubbi sull'integrità del testo nel caso di testimoni unici. La riflessione metodologica sulla critica testuale data di secoli, e l'accordo sulla necessità dell'approccio storico-filologico come strumento determinante per avvicinarsi a qualunque tipo di testo, se si vuole rispettarne la natura sua propria<sup>4</sup>, è generale, per quanto sussistano nel suo ambito scelte metodologiche e pratiche diverse, in relazione alla tipologia dei testi studiati.

Perciò, almeno in Occidente, siamo abituati a leggere i testi antichi – e non solo questi – in edizioni critiche. La garanzia che stiamo leggendo il pensiero di un determinato autore non ci viene da una tradizione – concretizzata nella stampa dalla presenza del suo nome sul frontespizio – ma dalle argomentazioni dell'introduzione, in cui l'editore descrive le fonti e rende esplicito il metodo impiegato e le scelte fatte, in base alle quali egli ritiene assai alta la probabilità che quel testo sia opera di un determinato autore e ne rappresenti in quella

forma la volontà comunicativa. Come il «consumatore» viene oggi ripetutamente invitato a consultare con cura la lista degli ingredienti di un prodotto, così il lettore accorto dovrebbe poter scegliere in quale edizione leggere un testo, in base al suo valore.

L'edizione critica, per riprendere un termine interessante della definizione di Wolf sopra riportata, si propone di «restituire» lo stato primitivo, «originale», del testo. Ci si rivolge dunque al passato, e il procedimento impiegato dallo studioso è storico; oltre alla conoscenza della lingua e della cultura dell'autore è necessaria quella delle epoche e delle culture che nel corso del tempo ne hanno tramandato l'opera. La «ricostruzione» del testo comporta un «tornare indietro», ripercorrendo le tappe della tradizione, correggendo errori e individuando le modifiche che può aver subito. Il risultato, l'edizione critica, non coinciderà mai con una perfetta riproduzione dell'originale, perché non tutti gli errori possono essere corretti e tanto meno le modifiche volontarie individuate. Si tratterà però di un testo più vicino all'originale di quanto lo siano i singoli manoscritti, perché risultato di un esame metodico della documentazione valutata scientificamente. Ce lo ricorda il detto apparentemente paradossale di Gianfranco Contini: «Il ricostruito è più vero del documentato»<sup>5</sup>. L'edizione critica di un testo non ne riprodurrà mai esattamente l'originale, ma sarà ad esso più o meno vicina, a seconda della qualità delle fonti e della validità del metodo impiegato. Difficilmente, quindi, potrà esistere un'edizione critica definitiva, dato che l'acquisizione di nuovi documenti e l'applicazione di differenti criteri editoriali potrebbero produrne di nuove.

Vi è un altro aspetto in cui l'edizione critica non coincide con l'originale, ed è la veste concreta in cui si presenta: carattere, forma delle lettere, segni di interpunzione, talvolta la divisione in capitoli e paragrafi, sono quasi sempre dovuti all'intervento dell'editore, in relazione al modo in cui ai suoi tempi si usa presentare la lingua e la letteratura cui appartiene il testo edito. Nel caso della lingua greca, per

<sup>4</sup> Che all'approccio storico-filologico possano e debbano aggiungersi altre forme di analisi, studio e comprensione del testo, non è ovviamente in discussione. Ma in mancanza di una base filologica ogni altra costruzione intellettuale risulta fragile; spiace notare che molti studi «letterari» sulla Bibbia sono spesso privi di basi filologiche, quando addirittura non sono condotti solo su traduzioni moderne.

<sup>5</sup> G. CONTINI, *Filologia*, in *Enciclopedia del Novecento*, II, Milano 1977, p. 960.

esempio, è noto che accenti e spiriti sono un'acquisizione ortografica relativamente recente, e anche la grafia minuscola. Ma di norma l'editore tenderà ad avvicinarsi all'originale quanto al contenuto, senza proporsi di ricostruire gli aspetti paleografici dell'originale nella sua epoca. Perciò la produzione di un'edizione critica comporta anche una «modernizzazione» del testo, con l'inserimento di caratteristiche grafiche che dell'originale non hanno mai fatto parte.

Il prodotto dell'ecdotica è perciò un testo che guarda al passato in quanto «ricostruisce» per quanto possibile l'originale e intende «far parlare» l'autore; ma nello stesso tempo adotta i metodi e gli strumenti della cultura contemporanea dell'editore, per renderlo intelligibile.

Passando al caso specifico della Bibbia, risulta abbastanza naturale concludere che, in quanto testo antico tramandato per copia manoscritta, ad esso si debba di necessità applicare la critica testuale e di conseguenza – per rifarci all'enunciato di Contini – lo si debba poter leggere in una forma «più vera» di quella documentata. E in effetti così è, ma solo nel caso della Bibbia cristiana o Nuovo Testamento (di cui da secoli si stampano edizioni critiche) e dell'Antico Testamento in lingua greca e latina, per i quali l'applicazione della critica filologica e la produzione di edizioni critiche non ci pare abbia mai suscitato serie obiezioni sul piano scientifico o teologico. Ma si riscontra ancora oggi una certa resistenza all'applicazione della critica filologica al testo *ebraico* della Bibbia *fino in fondo*, vale a dire giungendo alla produzione di una (o più verosimilmente varie) edizioni critiche. Su di un versetto, o su singoli brani, è ammesso che si discuta a lungo – forse anche troppo a lungo –, ricorrendo a dovizia di citazioni e informazioni filologiche, ma quel che pare naturale in altri settori, cioè che alla fine lo studio filologico produca una valutazione d'insieme e le scelte fatte si concretizzino in un'edizione, non viene comunemente accettato – e chissà perché solo nel caso della Bibbia in lingua ebraica.

In effetti, chiunque legga una versione biblica moderna che si dichiara tradotta dall'«originale ebraico» scoprirà che si tratta di un'edizione critica *sui generis*: il traduttore avrà in moltissimi casi fatto ricorso alle versioni antiche, o a congetture più o meno tradizionali, per poter svolgere il suo compito. Così

facendo, egli presenta un testo che ritiene più rispettoso dell'originale di quanto non sia il testo ebraico masoretico e dichiara piuttosto esplicitamente, a ben vedere, che l'originale in ebraico corrispondeva al testo della sua traduzione. Perciò si deve ammettere che in realtà anche della Bibbia ebraica esistono edizioni critiche: solo che non sono pubblicate in lingua ebraica, ma in italiano, inglese, e così via. Che cosa rende così difficile che si accetti la possibilità di produrre edizioni critiche della Bibbia ebraica in ebraico?

Non possiamo qui ripercorrere la storia delle edizioni a stampa della Bibbia ebraica, argomento che ci porterebbe lontano pur aiutandoci a comprendere meglio il senso del nostro quesito<sup>6</sup>; ricorderemo solo, in breve, quale sia l'origine dell'edizione della Bibbia ebraica attualmente più diffusa tra gli studiosi e gli studenti. Si tratta della cosiddetta *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ultima (o meglio penultima, come vedremo) erede di una tradizione iniziata nei primi anni del XX secolo da Rudolf Kittel. Egli manifestò l'esigenza di una nuova edizione della Bibbia ebraica<sup>7</sup>, che rispondesse meglio alle richieste del mondo accademico: gli studenti, abituati a lavorare su testi critici dei classici latini e greci, si trovavano nel caso della Bibbia ebraica di fronte a edizioni fondate sul *textus receptus* rappresentato dalla Bibbia rabbinica del Bomberg<sup>8</sup>, senza note che regi-

<sup>6</sup> Vd. M.J. MULDER, *The Transmission of the Biblical Text*, in M.J. MULDER - H. SYSLING (curr.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen/Maastricht - Philadelphia 1988, pp. 87-135, in particolare 116-132.

<sup>7</sup> Cf. *Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel*, Leipzig 1902.

<sup>8</sup> La seconda edizione della Bibbia rabbinica, stampata da Bomberg e curata da Ben Ḥayyim (1524-1525), stabilì di fatto un *textus receptus*, cioè comunemente adottato indipendentemente da un giudizio di valore intrinseco. Si tratta di un'edizione corredata da numerose informazioni e dati (i *targum* e vari commenti rabbinici, oltre alla *masora*), destinata al mondo ebraico quanto

strassero varianti, col rischio di essere portati a considerare quello come *il* testo della Bibbia. Per poter andare oltre a quel *textus receptus*, databile al XVI secolo, Kittel riteneva che fosse necessario ricostruire il testo quale poteva essersi presentato in un dato momento della sua storia, collocabile tra l'originale e i manoscritti masoretici che lo documentano. In altri termini, proponeva la ricostruzione dell'archetipo della Bibbia ebraica, secondo finalità e metodo filologici. Questo avrebbe comportato di avvicinarsi alle parole autentiche degli autori biblici, se non di ricostruirle nella loro forma originale. Kittel e i suoi collaboratori si trovarono a dovere scegliere tra due soluzioni concrete, che combinassero le esigenze scientifiche con quelle pratiche: 1) pubblicare un testo critico, giungendo nella ricostruzione non più indietro di una certa epoca – poco prima della più antica versione, vale a dire quella dei LXX –; 2) pubblicare un testo fondato su quello masoretico, con un apparato di varianti le cui note esprimessero con chiarezza le scelte degli editori, permettendo così al lettore di ricostruire il testo da essi voluto.

La via praticata fu la seconda, e ne derivò la ristampa del *textus receptus*, dotato di apparati con varianti – tratte da manoscritti e versioni antiche – e proposte di ricostruzione congetturale, ove ritenuto necessario dagli editori. Di conseguenza, Kittel e i suoi collaboratori fornivano al lettore tutti i mezzi per ricostruire il testo che essi consideravano «originale» attraverso l'uso dell'apparato. Continuavano però, per ragioni pratiche, a ristampare il *textus receptus*, pur considerandolo esplicitamente una testimonianza masoretica tarda del testo biblico. Nelle prime due edizioni (1906 e 1913), la *Biblia Hebraica* curata da Kittel riprodusse il testo masoretico dell'edizione di Ben Hayyim. Con la terza edizione, su suggerimento di P. Kahle, venne adottato al

suo posto quello del manoscritto B 19a conservato a Leningrado (L), ritenuto un esemplare autorevole dell'opera della scuola di Ben Asher. Così si intendeva migliorare la qualità del testo di base in quanto testo masoretico medievale, senza certo rinnegare la necessità di ricostruire il testo biblico facendo uso dell'apparato. Kittel espresse queste intenzioni nel 1929, scrivendo la prefazione alla terza edizione di *Genesi*; in quello stesso anno morì e non poté vedere la conclusione della terza edizione, pubblicata nel 1937. La successiva edizione della *Biblia Hebraica*, curata da K. Elliger e W. Rudolph e pubblicata tra il 1967 e il 1977 col nome di *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, non ha modificato sostanzialmente la struttura dell'opera: ancora vi troviamo il testo del codice di Leningrado, corredato da apparati di varianti tratte da manoscritti ebraici (cui si sono aggiunti quelli di Qumran) e versioni antiche, e da congetture<sup>9</sup>.

In tempi recenti hanno preso le mosse due progetti di edizione della Bibbia ebraica: uno apparentemente in continuità rispetto alla *Biblia Hebraica*, e un secondo da esso indipendente. Si tratta della *Biblia Hebraica Quinta* e della *Oxford Hebrew Bible*.

La *Biblia Hebraica Quinta*, il cui nome si spiega se si considera quarta edizione della Bibbia di Kittel la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, è promossa dalla stessa casa editrice delle precedenti edizioni, la Deutsche Bibelgesellschaft di Stuttgart.

Secondo il comitato editoriale, che firma l'introduzione generale datata al maggio 1998<sup>10</sup>, il progetto di una nuova edizione, nato

<sup>9</sup> Cf. l'esauriente presentazione e recensione di P. SACCHI - B. CHIESA, *La «Biblia Hebraica Stuttgartensia» e recenti studi di critica del testo dell'Antico Testamento ebraico: «Henoch» 2* (1980), pp. 201-220. Altre edizioni moderne della Bibbia ebraica, come quella curata da N.H. SNAITH per la British and Foreign Bible Society, London 1958, si propongono di stampare un «buon» testo masoretico, senza alcun apparato, sulla base di un limitatissimo numero di manoscritti medievali (cf. MULDER, *The Transmission* cit., pp. 130-131)

<sup>10</sup> Le notizie sulla *Quinta* derivano da *Biblia hebraica quinta. Fasciculus extra seriem. Librum*

a quello cristiano. Più specificamente prodotte per il pubblico cristiano erano le edizioni poliglotte, che raccoglievano accanto al testo ebraico quello delle versioni antiche più importanti. In entrambi i casi, il *Leitmotiv* sembra il desiderio di fornire al lettore quanti più dati possibile dalla tradizione esegetica.

all'interno delle United Bible Societies e sponsorizzato dalla Deutsche Bibelgesellschaft, si giustifica con la necessità di rispondere a una nuova situazione degli studi e delle conoscenze sulla Bibbia e sul suo testo: «Al volgere del secolo, l'accresciuta disponibilità di recenti scoperte di manoscritti (particolarmente quelli del Mar Morto), gli sviluppi prodotti da vari decenni in intensa ricerca sulla tradizione del testo della Bibbia ebraica e, in concomitanza, i cambiamenti nel nostro modo di vedere gli scopi e i limiti della critica testuale forniscono l'opportunità per una nuova edizione». Questa è pensata in continuità rispetto alle precedenti, per quanto riguarda il pubblico al quale si indirizza e il metodo: si tratta di un'edizione manuale (*Handausgabe*), in cui il testo riprodotto è quello di un solo manoscritto, corredato da un apparato. In generale, quindi, la *Quinta* conferma la prassi scelta da Kittel, modificandola e specificandola in certi aspetti. Produrre una *Handausgabe* significa rivolgersi a «studiosi, clero e studenti, che non sono necessariamente specialisti di critica testuale». Questi ultimi, gli specialisti, potranno usare l'edizione *Quinta*, dato che manca una «*editio critica maior*» della Bibbia ebraica, ma non è per loro che l'edizione è stata pensata. Tutt'al più potrà servire di aiuto, in attesa che veda un giorno la luce un'edizione più appropriata, la quale dovrà per forza di cose essere molto più ampia, per raccogliere una maggior mole di materiale.

Per quanto riguarda la scelta di riprodurre un «unico buon manoscritto masoretico», riprendendo la struttura decisa da Kittel fin dal 1906, il comitato editoriale dichiara di essere consapevole di quanto possa essere discutibile, ma la conferma con tre argomenti: 1) «si è ritenuto che per ora non se ne sappia abbastanza sulla storia dello sviluppo del testo della Bibbia ebraica e delle sue varie tradizioni testuali, per avere un solido terreno per la costituzione di un testo eclettico»; 2) «un'edizione che presenti un testo eclettico della Bibbia ebraica è obbligata a scegliere di ricostruire

quel testo in un momento particolare del suo sviluppo. Nell'attuale situazione, in cui non vi è consenso rispetto allo stadio del testo al quale una simile ricostruzione può mirare, al comitato pare opportuno che un'edizione che vuole essere utilizzata da studenti e non specialisti non debba presentare come testo una ricostruzione fondata su una delle posizioni nel dibattito corrente»; 3) «il comitato ritiene che un testo eclettico debba fondarsi sulla presentazione di tutte le varianti riscontrabili nella documentazione rimastaci. Una simile raccolta va oltre i limiti propri di un'edizione in un solo volume».

Quale debba essere il «buon manoscritto masoretico» da riprodurre, il comitato lo spiega dicendo che in un primo tempo si era pensato al codice di Aleppo, il quale però è incompleto e comunque già adottato da altri progetti di edizione. Si è ritornati al codice di Leningrado / San Pietroburgo, che tuttora è l'unico manoscritto completo dell'intera Bibbia; altre scelte avrebbero comportato la necessità di colmare le lacune con altri manoscritti, e infine ha giocato un elemento pratico: la casa editrice già disponeva del testo del codice di Leningrado composto e corretto con i metodi tipografici tradizionali, e anche in forma elettronica. Di conseguenza, cambiare il testo di base si rivelava una procedura praticamente poco efficiente, soprattutto in assenza di un miglioramento qualitativo nel testo.

Per quanto riguarda l'apparato critico si tratta, come nelle precedenti edizioni, «solo di una scelta di casi testuali, in particolar modo quelli importanti per la traduzione e l'esegesi». È proprio nell'apparato che si manifesta l'influenza di un altro progetto delle United Bible Societies, che si affianca alla tradizione della *Biblia Hebraica* di Kittel come fondamento della *Quinta*. Lo scopo dello *Hebrew Old Testament Text Project*, iniziato nel 1969, era di fornire indicazioni ai traduttori nelle varie lingue moderne, per una quantità di casi in cui essi si trovavano in difficoltà<sup>11</sup>. Nell'af-

*Ruth*, praeparavit Jan DE WAARD, Stuttgart 1998. Il fascicolo contiene un'esauriente *General Introduction* (pp. III-XVII), dalla quale sono tratte le citazioni.

<sup>11</sup> Il risultato dei lavori del comitato di sei studiosi incaricati del progetto è stato pubblicato finora in tre volumi curati da D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* 1. *Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther*, Fribourg/Suisse - Göt-

frontare i singoli casi difficili, i sei studiosi incaricati del progetto hanno avuto modo di formulare valutazioni sulla storia del testo e sulla critica letteraria e testuale, che ispirano le scelte dell'apparato della *Quinta*. La funzione dell'apparato è quindi di «presentare e valutare la documentazione relativa alla tradizione del testo». Le fonti rispetto alle quali il testo (cioè il codice L) viene collazionato sono: tre manoscritti masoretici tiberiensi per la Torah, e due soli per i Profeti e gli Scritti; tutta la documentazione ebraica pre-tiberiense disponibile; tutte le versioni antiche che dimostrino una «independent knowledge of a Hebrew text». Le varianti di queste fonti sono comprese nell'apparato in base a due criteri: se rimandano a un testo ebraico diverso da L, o se hanno valore sul piano della traduzione e dell'esegesi. L'apparato presenta le «oggettive testimonianze (*concrete evidence*)» relative alla trasmissione del testo, e ne restano escluse le congetture e le lezioni ipotetiche, se non quando appaiano come l'unica spiegazione possibile per varianti documentate<sup>12</sup>.

A differenza delle precedenti edizioni della *Biblia Hebraica*, la *Quinta* non conterrà lezioni di manoscritti collazionati da De Rossi e Kennicott, adottando in questo caso la posizione «carefully argued» di M.H. Goshen-Gottstein, secondo la quale si tratterebbe semplicemente di testi derivati da quello stabilito dai «grandi masoreti tiberiensi»: di conseguenza, una volta presi in considerazione i «great Tibe-

tingen 1982; 2. *Isaïe, Jérémie, Lamentations*, Fribourg/Suisse - Göttingen 1986; 3. *Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*, Fribourg/Suisse - Göttingen 1992. Due ulteriori volumi sono previsti.

<sup>12</sup> La presenza di congetture nell'apparato della *Biblia Hebraica* e della *Biblia Hebraica Stuttgartensia* era stata criticata, in quanto introduceva elementi «non testuali», nel senso che non erano documentati da nessun testimone. In realtà, l'uso della congettura per sanare un testo corrotto è prassi normale per la filologia, e permette spesso di ricostruire con buone probabilità un originale perduto. La negazione per principio della sua validità è indice di scarsa consapevolezza filologica.

rian manuscripts», la loro testimonianza non avrebbe nulla da aggiungere.

Poiché l'apparato mira anche alla valutazione della documentazione, è possibile che l'editore indichi come «preferibile» rispetto al testo di base una lezione posta in apparato, tenendo presente la soggettività implicita in questo genere di valutazioni e l'eventualità di interventi nella tradizione dovuti non semplicemente a errori. Si avrà tuttavia cura di distinguere lezioni diverse che paiono derivare da *attività letteraria*, piuttosto che dalle circostanze della *trasmissione* del testo.

Queste sono, nell'essenziale, le linee guida della nuova edizione *Quinta*. Per esporre quelle della *Oxford Hebrew Bible* non disponiamo di un'introduzione generale comparabile a quella diffusa dal comitato promotore della *Quinta*, ma possiamo avvalerci dell'introduzione all'edizione di *Genesi 1-11* di Ronald S. Hendel, curatore generale del progetto oxoniense, e del materiale a uso interno degli studiosi che vi partecipano<sup>13</sup>, traendone sintetiche indicazioni.

Alcune constatazioni giustificano, secondo Hendel, il progetto di una nuova edizione della Bibbia ebraica: 1) la necessità, sentita da chiunque si accinga a commentare un libro biblico, di accertarsi di quale ne sia il testo; 2) il dato di fatto che, con le scoperte di Qumran, non è più possibile sostenere che il testo masoretico tiberiense, quale che sia l'autorevolezza dei suoi «grandi» rappresentanti –

<sup>13</sup> *The Oxford Hebrew Bible. Guide for Editors* (Draft Version 7-18-2000). Si tratta di un gruppo internazionale di una trentina di studiosi, tra i quali tre italiani: Bruno Chiesa, Alessandro Castastini e lo scrivente. In effetti, tra le poche edizioni critiche di libri o parti di libri biblici ebraici, molte sono italiane: in ordine cronologico, abbiamo A. GELSTON, *Isaiah 52:13-53:12. An Eclectic Text and a Supplementary Note on the Hebrew Manuscript Kennicott 96*: «Journal of Semitic Studies» 35 (1990), pp. 187-211; P.G. BORBONE, *Il libro del profeta Osea. Edizione critica del testo ebraico*, Torino 1990; G. GARBINI, *Cantico dei cantici*, Brescia 1992; A. CATASTINI, *Storia di Giuseppe (Genesi 37-50)*, Venezia 1994 (cf. anche ID., *L'itinerario di Giuseppe. Studio sulla tradizione di Genesi 37-50*, Roma 1995).

come il codice di Aleppo o quello di Leningrado – rappresenti il testo della Bibbia ebraica; non ha neppure più senso il tentativo di ricostruire il «testo masoretico puro»: a che servirebbe accontentarsi di un testo di epoca medievale, in presenza di documentazioni ben più antiche? Di conseguenza, gli studi sulla critica testuale della Bibbia ebraica «sono sufficientemente maturi – in termini di consapevolezza metodologica e di quantità di dati affidabili – per permettere la produzione di testi e di edizioni veramente critiche. Proprio come in settori affini di studi filologici, l'analisi delle versioni e dei manoscritti deve mirare naturalmente a questo fine»<sup>14</sup>.

L'edizione di Oxford consisterà di vari volumi, dedicati ai singoli libri o gruppi di libri, i cui problemi specifici saranno trattati nell'introduzione (situazione e valore della documentazione di Qumran, dei LXX, storia del testo, ecc.). Questa conterrà anche un commento critico-testuale per ogni variante considerata significativa, non solo ai fini della ricostruzione del testo ma anche a quelli della sua storia.

Il punto di partenza per la collazione con la tradizione ebraica, i manoscritti di Qumran e le versioni antiche è rappresentato ancora dal codice di Leningrado. Il testo critico stabilito dagli editori sarà pubblicato in forma puramente consonantica; al suo fianco, in una colonna apposita, comparirà il testo masoretico di L, in cui saranno evidenziate le differenze rispetto al testo critico.

Nell'apparato gli editori includeranno tutte le varianti significative per l'edizione, in particolare quelle considerate secondarie, con una breve spiegazione in forma di sigla per chiarire i motivi delle scelte fatte. Le lezioni interessanti per la storia del testo, o tratte dalla documentazione indiretta interna alle varie branche della trasmissione testuale (per esempio di versioni derivate dai LXX), non saranno presentate nell'apparato, ma eventualmente discusse nel commento testuale.

Il progetto della *Oxford Hebrew Bible* si presenta dunque come un'edizione critica nel senso autentico del termine, che si propone di

ricostruire per quanto possibile il testo nella sua forma originaria, con la consapevolezza che si tratta di un tentativo probabilistico.

Passando ora a qualche osservazione sui due progetti, notiamo subito che il progetto della *Oxford Hebrew Bible* rende in qualche modo obsoleto il quesito che ci eravamo posti, su che cosa impedisse la pubblicazione di edizioni critiche della Bibbia ebraica in ebraico: qualunque ne fosse la ragione, ora non impedisce più che una casa editrice autorevole e un folto gruppo di studiosi, di diversa scuola e provenienza, si dedichi all'impresa. Se mai la domanda rimane valida per la *Quinta*, che resta ferma nel rifiuto di un testo «eclettico», cioè critico. La motivazione di questo rifiuto consiste fondamentalmente nel ribadire la validità della sola «documentazione concreta», imputando all'opera filologica il carattere ipotetico e ridefinendo i compiti della critica del testo, la quale, nel caso della Bibbia ebraica – e non si sa perché solo in quello – dovrebbe avere fini diversi da quelli che si pone in tutti gli altri settori<sup>15</sup>.

I due progetti appaiono derivare entrambi da un'identica constatazione (i tempi sono maturi per una nuova edizione della Bibbia ebraica, a causa delle nuove acquisizioni documentarie e metodologiche), ma giungono a conclusioni ben diverse.

Per il comitato promotore della *Quinta*, sembra che la maturità dei tempi sia in realtà solo quantitativa (disponiamo di più dati) ma non qualitativa: riguardo alla storia del testo vi sono ancora opinioni divergenti, rispetto alle quali non pare il caso di prendere posizione adottandone una in particolare. Di conseguenza l'edizione *Quinta*, che non modifica la prassi assodata fin dal Kittel, appare sostanzialmente un rifacimento della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

<sup>15</sup> Ci pare improbabile che vi siano motivazioni propriamente religiose o teologiche: nessuna edizione critica, di quelle poche che esistono di libri biblici in ebraico, ci pare che metta in crisi la dogmatica o la tradizione religiosa ebraica o cristiana.

<sup>14</sup> Hendel, op. cit., vii.

Hendel – o meglio il gruppo di studiosi associato nella *Oxford Hebrew Bible* – ritiene invece che l'ecdotica veterotestamentaria sia un settore degli studi filologici in generale, e perciò sia del tutto naturale produrre un'edizione critica del testo ebraico. Oltre a quelle documentarie, anche le acquisizioni metodologiche attuali giustificano ed esigono che si passi a vere edizioni critiche. La presenza di opinioni ancora divergenti sulla storia del testo non può essere considerata una valida ragione contraria: divergenze esisteranno sempre, ma in sede scientifica la divergenza è un motore; non è del tutto vero, poi, che la *Quinta* non prenda posizione in favore di una specifica opzione, dato che si adottano le posizioni di Goshen-Gottstein rispetto al valore dei manoscritti medievali collazionati da De Rossi e Kennicott<sup>16</sup>.

La pubblicazione, nella *Oxford Hebrew Bible*, del testo del codice di Leningrado accanto all'edizione critica è da intendersi non tanto come una concessione alla tradizione, ma soprattutto come una scelta pratica, per facilitare il confronto ai lettori. Francamente per quanto ci riguarda avremmo preferito che si presentasse il solo testo critico, ma forse un'innovazione ecdotica così marcata sarà meglio accolta e compresa in questa veste.

Veniamo così a un punto interessante: a quale pubblico si rivolgono queste edizioni? Nel caso della *Quinta*, lo si prevede esplicitamente: studenti, clero, esegeti e traduttori, non i cultori della critica del testo, dei quali si preannuncia l'insoddisfazione. La *Oxford Hebrew Bible* non sembra indirizzarsi a un pubblico specifico, ma data la sostanziale differenza rispetto alla *Quinta* parrebbe più adatta proprio a quella parte di probabili lettori che quest'ultima esclude, gli specialisti di critica testuale.

In realtà si tratta di un'impressione sbagliata: la *Oxford Hebrew Bible* si rivolge a

chiunque – in grado di leggere l'ebraico classico – abbia interesse alla ricerca sul testo più antico della Bibbia e alla sua storia, vale a dire un pubblico che comprende ampiamente anche quello previsto per la *Quinta*. Se mai, sarebbe opportuno riflettere sulla concezione che il comitato dalla *Quinta* ha dello studio e del lavoro di traduzione ed esegesi dei testi biblici, se ritiene che non sia compito degli specialisti aiutare con scelte critiche esplicite il lavoro di studenti, esegeti, traduttori e predicatori. Vedere i «cultori della critica del testo» come un settore ristretto di superesperti dediti a ricerche che renderebbero necessaria, nel caso della Bibbia ebraica, la riproduzione di ogni singola variante in una serie di volumi verosimilmente innumerevoli, significa non cogliere il senso della filologia. In effetti, come dimostrano le edizioni critiche di libri biblici finora pubblicate (vd. *supra*, n. 13), il loro apparato, lungi dall'estendersi pressoché all'infinito come vorrebbe farci credere il comitato della *Quinta*, è per lo più relativamente succinto, proprio perché critico e limitato alle lezioni che riguardano la costituzione del testo. Al contrario, è quando si ha l'intenzione di raccogliere lezioni «importanti per la traduzione e l'esegesi» che si corre il rischio di produrre apparati smisurati, al quale si può rimediare solo con selezioni ancor più arbitrarie di una scelta critico-testuale.

In conclusione, la *Oxford Hebrew Bible* rappresenta un progresso nel modo di presentare la Bibbia ebraica, in una forma che non deluderà chi è affezionato al testo masoretico, perché vi troverà pur sempre il testo del codice di Leningrado; ma molto più utile alla comprensione della Bibbia sarà l'edizione critica, che susciterà certamente dibattito e nuovi studi. La *Quinta* avrà certo un'ampia diffusione, in quanto erede delle edizioni manuali più diffuse, ma non rappresenterà un progresso rispetto ad esse, se non in aspetti marginali e trascurabili; in effetti, il suo difetto di fondo è di volersi limitare al *documentato*, rifiutando per principio la ricerca del «più vero» *ricostruito*.

<sup>16</sup> Le idee di Goshen-Gottstein saranno pure «carefully argued», ma certo sono meno convincenti di altre, che sottolineano l'importanza delle collazioni Kennicott e De Rossi: cf. P. SACCHI, *Analisi quantitativa della tradizione medievale del testo della Bibbia secondo le collazioni del De Rossi: «Oriens Antiquus»* 12 (1975), pp. 1-14.



«MALA VOLUNTAS A VITIIS DEPRAVATA».  
GLI EBREI NELLA PREDICAZIONE CAPPUCCINA DEL XVII SECOLO

Benché l'antisemitismo razziale sia essenzialmente un fenomeno non religioso, le sue origini cristiane, che G. Stroumsa ha definito una *praeparatio evangelica*, sono generalmente accettate dagli studiosi<sup>1</sup>. Vi è però grande diversità di opinioni, oltre che sulle articolazioni del nesso, sulle scansioni cronologiche di questo passaggio. Il noto lavoro di J. Cohen, per esempio, colloca nel XII secolo la svolta dell'atteggiamento cristiano verso gli ebrei, sottolineando il ruolo degli ordini mendicanti nella elaborazione di istanze di espulsione degli ebrei dal corpo della cristianità, a partire dall'antigiudaismo tradizionale<sup>2</sup>. Y.H. Yerushalmi, individuando nella Spagna cattolica della *limpieza de sangre* un modello di persecuzione, ha indicato la scarsa utilità pratica della vetusta distinzione tra l'antisemitismo razzista dei secoli XIX e XX e l'antigiudaismo religioso precedente<sup>3</sup>.

È stato ripetutamente sottolineato il ruolo degli ordini mendicanti nella diffusione del discorso cristiano contro gli ebrei nell'Italia del XV secolo<sup>4</sup>. Ma tale discorso e tale predicazione non cessarono presto: nel corso di quella poderosa riscrittura dello spazio e del tempo della presenza cattolica che fu la Controriforma, la predicazione dei frati proseguì e si venne ulteriormente diffondendo un discorso sugli ebrei. I predicatori appartenenti ai nuovi ordini religiosi, soprattutto cappuccini, tenevano

sermoni in ogni città, e venivano spesso ad imbattersi in gruppi ebraici e ancora più sovente parlavano degli ebrei.

Si tratta di un aspetto che è stato finora poco indagato, ad eccezione di una letteratura apologetica ed agiografica, prodotta tra Ottocento e prima metà del Novecento, che p. es. tesse le lodi di figure quali Bartolomeo Campi da Saluzzo, i cui sermoni portano alla condanna a morte di sette ebrei mantovani nel 1602<sup>5</sup>. In questa sede si tenterà un piccolo sondaggio nella vita e nell'opera di una significativa figura di predicatore della Controriforma<sup>6</sup>.

Giulio Cesare Russo nacque a Brindisi nel 1559 da Guglielmo ed Elisabetta Masella. Pochi anni dopo la nascita rimase orfano di padre e divenne *puer oblatus* ad un monastero francescano della sua città natale, nel quale insegnava uno zio: gli agiografi segnalano che a questa età teneva già i suoi primi sermoni. A quattordici anni perse la madre e si trasferì a Venezia dove, nel 1575, divenne frate cappuccino, con il nome di Lorenzo da Brindisi.

<sup>5</sup> La versione apologetica dell'episodio è in F. SARRI, *Il venerabile Bartolomeo Cambi da Saluzzo (1557-1617): oratore, mistico, poeta*, Firenze 1925, p. 63 ss.

<sup>6</sup> La bibliografia agiografica su Lorenzo da Brindisi è sterminata. Per un primo approccio vd. *Laurentius (S.) a Brindisi*, in *Lexicon capuccinum. Promptuarium historico-bibliographicum Ordinis fratrum minorum capuccinorum (1525-1950)*, Romae 1951, pp. 925-930; F. DA MARETO, *Bibliographia Laurentiana opera complectens an. 1611-1961 edita de Sancto Laurentio a Brindisi doctore apostolico*, Roma 1962; A. M. DA CARMIGNANO SUL BRENTA, v. *Lorenzo Russo da Brindisi* in *Bibliotheca Sanctorum* vol. VIII, Roma 1967, cc. 161-180. La più completa biografia, cui si è fatto riferimento per compilare questa scheda biografica, è A. M. DA CARMIGNANO SUL BRENTA, *S. Lorenzo da Brindisi dottore della Chiesa universale*, 4 voll., Padova 1960-1963.

<sup>1</sup> G.G. STROUMSA, *La formazione dell'identità cristiana*, Brescia 1999, p. 85.

<sup>2</sup> J. COHEN, *The Friars and The Jews: The Evolution of Medieval Anti-Semitism*, Ithaca 1982.

<sup>3</sup> Y.H. YERUSHALMI, *Assimilation and Racial Anti-Semitism: the Iberian and the German models*, New York 1982.

<sup>4</sup> Ad es. da R. BONFIL, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Firenze 1991, pp. 25-30.

Durante la Quaresima, nella città lagunare, Lorenzo esordì come predicatore nella chiesa di san Giovanni Nuovo. È da notare che la sua attività si rivolse da subito anche agli ebrei: nelle stesse settimane si reca sovente al ghetto. Nel 1582 venne ordinato sacerdote e, quattro anni dopo, divenne generale dei cappuccini toscani. Nel 1592 si trova a Roma per predicare, ed ottiene da Clemente VIII il ripristino della predica coattiva; il papa gli mette a disposizione la biblioteca del celebre neofita Andrea del Monte<sup>7</sup>.

Gli ebrei romani sono costretti ad ascoltare i suoi sermoni prima in San Lorenzo in Damaso e poi alla Santissima Trinità, presso Ponte Sisto: nel 1594 viene eletto Provinciale di Venezia; dove, oltre a seguire la sua attività di predicatore, dà impulso alla diffusione dei cappuccini nei territori meridionali dell'Impero: porta a termine il convento di Salisburgo e progetta l'erezione di una catena di conventi nelle valli dell'Adige e dell'Isarco, per unire i territori veneti al Tirolo. Nel 1598 è a Ferrara, nei mesi in cui si consuma la devoluzione faentina; ottiene che la consuetudine romana sia imposta anche in territorio estense: viene così istituito l'obbligo per gli ebrei di ascoltare la predica ogni sabato<sup>8</sup>.

Nel 1599, Lorenzo da Brindisi venne posto da Clemente VIII alla guida di una missione cappuccina diretta a Praga. Da questo momento, nella sua biografia, un'attività diplomatica di alto livello si affianca alla predicazione: nei territori dell'Impero, riferiscono gli agiografi, fondò diversi monasteri e si distinse per l'attività di cappellano militare. Nell'ottobre del 1601 gli venne affidata l'assistenza delle truppe cesaree di stanza in Ungheria; nello stesso anno aveva tenuto a Praga una disputa con i rabbini

boemi all'interno del palazzo del nunzio apostolico. L'anno successivo Lorenzo divenne generale dei cappuccini e tornò in Italia, con l'impegno di visitare tutte le province dell'Ordine. Nel contempo svolse incarichi diplomatici in Italia settentrionale per conto delle autorità imperiali.

Nel 1606 Paolo V lo inviò di nuovo a Praga, alla corte di Rodolfo II, dove rimase fino al 1609. Nel 1607 sfidò ad una pubblica disputa il teologo luterano Laisero, predicatore alla corte dell'elettore di Sassonia, che aveva pubblicato a Dresda due sermoni tenuti nella capitale dell'Impero. Per confutarli, Lorenzo iniziò la stesura di un trattato, la *Lutheranismi Hypotyposis*, che venne pubblicato solo postumo<sup>9</sup>.

Nel 1608, quando divenne governatore della missione cappuccina a Praga, era ormai un predicatore di vastissimo successo: ai suoi sermoni assistevano, tre volte alla settimana, gli ambasciatori dei Paesi cattolici. La consuetudine con le corti ed i diplomatici fruttò diversi incarichi, sui quali si è soffermata con enfasi l'agiografia: nel 1609 il Duca di Baviera lo inviò a Madrid per sollecitare l'appoggio di Filippo III alla Lega cattolica; successivamente fu ambasciatore del Papa presso Massimiliano I, a Monaco di Baviera, dove esercitò anche la carica di commissario generale dei cappuccini e, secondo gli agiografi, effettuò anche qualche sortita nei territori protestanti, ovviamente rischiosa. Gli stessi agiografi riferiscono con la prevedibile ammirazione che, proprio nel 1610, Lorenzo ottenne da Paolo V un indulto per poter celebrare messe della durata di dieci ore. Nel 1613 è vicario provinciale dei cappuccini piemontesi, e non tralasciò di obbligare gli ebrei di Casale Monferrato ad intervenire al completo alle sue prediche. Due anni dopo si spostò a Mantova per la Quaresima, e anche gli

<sup>7</sup> Su Andrea del Monte vd. la bibliografia citata in F. PARENTE, *Il confronto ideologico tra l'Ebraismo e la Chiesa in Italia*, in *Italia Judaica*, I, Roma 1983, pp. 303-373: 313.

<sup>8</sup> Sul rito della predica forzata vd. A. FOA, *Il gioco del proselitismo: politica delle conversioni e controllo della violenza nella Roma del Cinquecento*, in *Ebrei e cristiani nell'Italia medioevale e moderna: conversioni, scambi e contrasti*, Roma 1988, pp. 155-169.

<sup>9</sup> *S. Laurentii a Brundisio Opera omnia*: vol. II/1: *Lutheranismi Hypotyposis. Hypotyposis Martini Lutheri*, Padova 1930; vol. II/2: *Hypotyposis ecclesiae et doctrinae lutheranae*, Padova 1931; vol. II/3: *Hypotyposis Polycarpi Laisari*, Padova 1933; *Appendix ad Lutheranismi Hypotyposis opus pertinens*, Verona 1959.

ebrei della capitale dei Gonzaga vennero costretti ad ascoltarlo ogni sabato.

Lorenzo seguitava ad affiancare l'attività diplomatica alla predicazione: nel 1616 e nel 1618 il papa gli affidò incarichi presso il governatore spagnolo di Milano. Nel 1618 ebbe a che fare nuovamente con le autorità spagnole: i patrizi napoletani, in agitazione contro il viceré don Pietro Giron, duca di Ossuna, lo elessero ambasciatore presso Filippo III, che lo ricevette il 26 maggio 1619. Secondo l'agiografia, al termine del colloquio (poco fruttuoso per i napoletani, dal momento che il duca di Ossuna rimase in carica) profetizzò al re la propria morte imminente, annunciando inoltre che se il sovrano non avesse provveduto ai propri sudditi, sarebbe deceduto entro due anni. L'episodio è riportato dagli agiografi, che intorno alla morte del santo costruiscono il prevedibile apparato ideologico e miracolistico.

Alla sua morte, il 22 luglio del 1619, in casa di Pietro da Toledo, il corpo venne immediatamente imbalsamato e tumulato in Galizia, nel marchesato dei da Toledo. Attorno alla salma fiorisce il culto tipico della Controriforma: miracoli e atti di devozione sono prontamente ripresi dagli agiografi. Apprendiamo così che già nel 1616 il duca di Parma, venuto a conoscenza della malattia di Lorenzo, si fece promettere il corpo dal generale dei cappuccini; veniamo a sapere che le corti di tutta l'Europa cattolica si disputarono le copie del ritratto del santo sul letto di morte. Apprendiamo che dopo la sua morte il cuore venne imbalsamato e diviso in più parti; che mentre era in vita i fazzoletti bagnati dalle lacrime versate dal santo durante i sermoni erano considerate preziose reliquie. Venne beatificato da Pio VI nel 1783 e canonizzato da Leone XIII nel 1881; nel 1928 i cappuccini veneti avviarono l'edizione dell'*Opera omnia* in dieci volumi in quindici tomi<sup>10</sup>. Nel 1959 Giovanni XXIII lo proclamava dottore della Chiesa con il titolo di *doctor apostolicus*.

<sup>10</sup> S. Laurentii a Brundusio Opera omnia a patribus minoribus capuccinis provinciae Venetae e textu originali nunc primum in lucem edita notisque illustrata, I-X, Padova 1928-1956.

Lorenzo da Brindisi non diede alle stampe nessuno dei suoi scritti: anche per gli agiografi più appassionati fu soprattutto un uomo d'azione, che veniva distratto da nuove occupazioni ogni volta che si accingeva a lavori sistematici; come si è visto considerandone la biografia, questo potrebbe essere valido anche per il trattato anti-luterano. La massima parte dell'opera del cappuccino (che comprende anche opuscoli di argomento cabalistico ed una *Explanatio in Genesim*) è dettata dalle esigenze della predicazione: sono volumi intitolati *Mariale*, *Domenicale*, *Sanctorale* il cui contenuto è sufficientemente indicato dal titolo<sup>11</sup>.

Anche gli apologeti più accesi riconoscono che in Lorenzo mancano idee originali e spunti significativi. Da quanto siamo andati fin qui esponendo si può facilmente dedurre la ragione: trattandosi prevalentemente della biografia di un uomo d'azione, di un predicatore appassionato, è evidente che nelle sue pagine si trova più agevolmente la brillante esposizione che la dotta interpretazione. Infatti nella predicazione di Lorenzo abbondano appelli al cuore, al sentimento; le ripetizioni dei concetti e delle immagini sono innumerevoli. La lingua di questi testi è un latino semplice ed elementare; l'autore intende principalmente illustrare le scene evangeliche e porre in risalto il significato morale o l'esemplarità di questo o quell'atto, generalmente di Gesù o dei suoi nemici, fra i quali primeggiano gli ebrei.

Sono testi che ricordano molto da vicino un quaderno ove il predicatore si è appuntato la traccia latina di un discorso da tenere in vernacolo. Proprio perché destinati all'esposizione in pubblico, costituiscono un accesso privilegiato all'immaginario, ai discorsi ed alle rappresentazioni elaborate dal cattolicesimo durante la Controriforma. Si tratta di fonti importanti per ricostruire il discorso cattolico sugli ebrei coevo al confronto ideologico che

<sup>11</sup> S. Laurentii a Brundusio Opera omnia, vol. III: *Explanatio in Genesim*, Padova 1935; vol. I: *Mariale*, Padova 1928; vol. X/2: *Sermones de tempore. De rebus Austriae et Boemiae. De numeris amorosis*, Padova 1956; vol. VIII: *Domenicalia*, Padova 1943 vol. IX: *Sanctorale*, Padova 1944.

trovava un momento significativo nelle prediche forzate, che ebbero tra i propri protagonisti anche il santo cappuccino. Se dall'analisi dei testi e delle fonti delle prediche forzate si può ricostruire il discorso della Chiesa verso gli ebrei, grazie a questi sermoni è possibile risalire al discorso *sugli ebrei*<sup>12</sup>.

Le vicende biografiche di Lorenzo da Brindisi, le tappe di una portentosa carriera percorsa indossando sempre il saio dei cappuccini – da orfano a diplomatico, e successivamente santo –, si svolgono durante l'epoca dei ghetti: un momento di separazione tra i due mondi, in cui la Chiesa dispiega una poderosa azione missionaria verso una comunità programmaticamente degradata<sup>13</sup>.

Nelle intenzioni delle autorità cattoliche, il momento in cui la separazione è più marcata è – come è noto – la quaresima, che precede la commemorazione del deicidio. Non sorprende pertanto che la serie più corposa di affermazioni sul popolo di Israele sia reperibile nei sermoni che di cui i *Quadragesimali* ci restituiscono traccia; a partire da questi volumi si è cercato di ricostruire il discorso sugli ebrei svolto da un predicatore prestigioso, autorevole e di vasta fortuna<sup>14</sup>.

Il nucleo centrale del discorso di Lorenzo da Brindisi sugli ebrei è riconducibile alla teologia della sostituzione<sup>15</sup>. Nel commento al Di-

scorso della Montagna (V, I, p. 187), enuncia, rifacendosi a Tommaso, che la *lex naturae* è *bona et perfecta*, quella di Mosè che la completa *melior et perfectior* e quella *Christi*, che completa la precedente, *optima et perfectissima*. È significativo l'elenco delle *imperfectio-nes* che affliggono la legge di Mosè, che è *perfecta* solo rispetto alla materia, in opposizione al cristianesimo, che è vera dottrina spirituale: *quoad moralia tota carnalis* perché permette la poligamia, il prestito ad usura, l'odio verso gli estranei. La sua severità – *semper mortem comminando* – è ricondotta all'imperfezione della religione ebraica, segnatamente all'assenza del Purgatorio. È facile cogliere la valenza anti-protestante di questo passaggio, che include tra le pecche dell'ebraismo anche la mancanza della Trinità.

L'apparentamento tra ebrei ed eretici è espresso con toni anche più accesi: gli ebrei sono simili agli eretici di ieri e di oggi nel negare la divinità di Cristo (IV, p. 455): la polemica bellarminiana collega, come è noto, Ebion e Paolo di Samostata ai *novi Ariani* Serveto e Davidico. Lorenzo da Brindisi lega a questo filo anche gli ebrei che, in Gv 10, 24, chiedono a Gesù se sia il Messia. Parimenti antiprotestante è la lettura di Lc 4, 38 (IV, p. 297; V, II, p. 239): la Chiesa è istituita quando Gesù esce da una sinagoga ed entra nella casa di Pietro.

In un universo mentale all'interno del quale il cattolicesimo coincide con il polo positivo di tutte le rappresentazioni possibili, la teologia della sostituzione sfocia in una serie di opposizioni tra Chiesa e sinagoga e poi tra cattolici ed ebrei, modulate sul contrasto tra spirituale e carnale. *Si quis sitit, veniat ad me et bebat*, (Gv 7, 37) è, per Lorenzo, pronunciato non casualmente nel Tempio durante una *collectio Iudaeorum in festo*: il predicatore vi legge una esortazione ai fedeli cattolici affinché non assomiglino ad ebrei in gozzoviglia (IV, p. 430). Nella parabola dei vignaioli (Mt 21, 33-46) Lorenzo legge il contrasto tra *infinitam Dei bonitatem* (IV, p. 223; 233), che provvede la sinagoga di innumerevoli *beneficia*, e *ingratitude Iudaeorum*, cifra di quel *mysterium re-*

<sup>12</sup> Sulle prediche forzate e il loro contesto ideologico vd. PARENTE, *Il confronto ideologico* cit.; R. SEGRE, *La Controriforma: espulsioni, conversioni, isolamento*, in *Storia d'Italia. Annali XI: gli Ebrei in Italia*, t. I, pp. 753-766.

<sup>13</sup> A. FOA, *Ebrei in Europa. Dalla Peste nera all'Emancipazione. XIV-XVIII secolo*, Roma - Bari 1992, pp. 25-60.

<sup>14</sup> S. Laurentii a Brundisio *Opera omnia*: vol. IV: *Quadragesimale primum*, Padova 1936; vol. V, I: *Quadragesimale secundum, pars I*, Padova 1938, vol. V, II: *Quadragesimale secundum, pars II*, Padova 1939, vol. V, III: *Quadragesimale secundum, pars III*, Padova 1940, vol. VI: *Quadragesimale tertium*, Padova 1941, vol. X, I: *Quadragesimale quartum*, Padova 1944.

<sup>15</sup> Sui nessi tra antisemitismo e teologia della separazione vd. A. M. DI NOLA, *Antisemitismo*, in

*Enciclopedia delle religioni*, Firenze 1972, I, coll. 443-457.

*probationis* che dà luogo all'elezione dei Gentili.

L'empietà degli ebrei consiste principalmente nella loro incredulità: ma anche l'opposizione tra fede ed incredulità, ovvero tra Cristo ed ebrei *signa carnalia petentes* (di cui in Mt 12,38) come nel deserto a Mosè (IV, p. 92), è formulata chiamando in causa la natura carnale degli ebrei. Stabilito, enumerando vari episodi biblici (la piaga delle tenebre, la battaglia di Gabaon) che *Hebrei semper vitio incredulitatis laboraverunt*, Lorenzo enuncia l'aspetto più grave della colpa di incredulità: non aver creduto nella messianicità di Gesù, averne spregiato il *signum maximum*, la resurrezione.

Le cause dell'incredulità ebraica sono riconducibili alla natura degli ebrei, alla loro *mala voluntas a vitiis depravata*. Questi vizi sono la fornicazione, la gozzoviglia, l'adulterio, il disprezzo del vangelo evidente tanto nella presunzione di potersi salvare unicamente *gratiae Legis Veteris* quanto nel *defectus caritatis ac bonorum operum* (V, I, pp. 333-340). Se da questo sermone si espunge la rovente polemica anti-luterana, ne risulta una immagine dell'ebreo come di un essere la cui empietà si manifesta nelle gozzoviglie e in altri *vitia* carnali, la cui religione consiste solo di superstizioni *materiali*, contrapposte alla verità *spirituale* del cattolicesimo. Ed è altresì da notare che anche la *Lutheranismi Hypotyposis* si apre con una lunga descrizione dei *vitia* di Martin Lutero, da cui il santo cappuccino fa discendere gli errori teologici dell'eresia protestante.

È probabile che questa insistenza sull'incredulità ebraica sia dovuta a ragioni biografiche, alla attività di Lorenzo da Brindisi quale predicatore ad ebrei costretti ad ascoltarne i sermoni: gli agiografi assicurano che ne scaturirono innumeri conversioni, ma mancano riscontri quantitativi. All'interno del discorso antigudaico il tema riveste però un ruolo cruciale, perché consente di trasferire definitivamente l'argomentare storico dal piano della controversia con i protestanti, dove gli ebrei sono soprattutto un termine di paragone, a quello dell'esortazione morale, attribuendo ai *vitia* ebraici un ruolo nel deicidio: la natura carnale degli ebrei assume quindi valore eseguitico nel racconto della Passione.

I *Principes* ebrei sono *imagines peccatorum hominum* e quando hanno dichiarato *bel-*

*lum contra Deo* nel corso dell'*iniquissimum concilium contra Iesum* – di cui in Gv 11 (VI, p. 607) –, hanno condannato innanzitutto il proprio popolo (V, III, p. 50); giustamente pertanto l'Apocalisse li definisce «sinagoga di Satana» (VI, p. 607). È inesistente la distinzione tra gli ebrei di cui si parla nel Nuovo Testamento e quelli contemporanei del santo predicatore e del suo pubblico: Gesù in Gv 2, 15 caccia *Iudaeos ex domo Dei* perché essi sono *negotiatores*, il che attesta che la sinagoga ha sempre preferito il denaro a Dio (IV, p. 348). Alla incredulità carnale rimanda anche il motivo della cecità ebraica che, accanto all'enormità del crimine di deicidio, annulla la distinzione i *principes* dell'epoca neotestamentaria e *infideles Iudaei* di oggi che *in hac caecitate persistunt* (IV, p. 265). Gli ebrei vengono detti accecati perché non hanno voluto comprendere i *mysteria Divinae Scripturae* ed il loro peccato è ben più grave di quello dei pagani, a cui la Legge non è stata data (V, I, p. 61): l'opposizione tra spiritualità dei cristiani e carnalità degli ebrei oblitera lo schema tomistico della sostituzione.

La storia degli ebrei altro non è che la dimostrazione della loro inclinazione al peccato: al fratricidio p. es., come dimostra la vicenda di Jefte figlio di Galaad (Gdc 11), che prefigura quella di Gesù, anch'egli odiato dagli ebrei (V, III, p. 71)<sup>16</sup>. Uno sbrigativo riassunto di Esodo attesta che gli ebrei *semper ad idola propensi fuerunt*: l'idolatria era assai diffusa anche all'epoca di Gesù, e in luogo dell'unico Dio, nel tempio di Gerusalemme i giudei adoravano *Venus, Cupido, Priapus, Flora*: un *climax* significativo per un predicatore che tanto insisteva sul contrasto tra carne e spirito. Ed è da notare che lo stesso contrasto viene messo in luce dagli agiografi, che dedicano pagine e pagine a descrivere la lotta di Lorenzo con la sua malattia, lo sforzo per predicare dal pulpito mentre la gotta lo tormentava, impe-

<sup>16</sup> L'apparentamento tra la prostituta moglie di Galaad e la Vergine, che concependo aveva anch'essa dato scandalo, pare corrispondere a una involuzione tutta barocca, oppure ad una ironia involontaria: si sarebbe comunque trattato di un ulteriore argomento da far valere contro i luterani!

dendogli persino di poggiare i piedi per terra. Come lo stomaco *male affectus* obnubila la mente, così la volontà malvagia perverte l'intelletto e lo rende schiavo degli istinti: non stupisce che *carnales et animales homines* come gli ebrei fossero talmente *depravati* da non poter comprendere la vita e la dottrina di Cristo (V, III, p. 180).

Scribi e farisei che in Mt 12, 38 chiedono *signa* a Gesù sono un'ulteriore epifenomeno della carnalità ebraica e della loro incredulità, di cui hanno dato prova nel deserto con Mosè e che non si sazia nemmeno con la resurrezione, il miracolo più mirabile (V, I, p. 334). Il contrasto di Nazaret (Lc 4, 24) viene letto quale scontro tra gli ebrei e Gesù, prima ammirato e poi odiato perché ha preso ad accusare i *vitia* ebraici (V, II, p. 136). In Gv 8 Lorenzo legge la *scala vitiorum* degli ebrei, l'incredulità (*quare non creditis mihi?*, v. 46), la menzogna (*ero similis mendax*, v. 55) e infine la vita perversa (*tulerunt lapides*, v. 59) (V, II, p. 22).

L'opposizione tra carne e spirito, su cui è imbastita quella tra ebrei e cristiani, rimanda in definitiva al contrasto tra divino e diabolico: se chi serve Dio è simile ad un angelo, così chi lo serve *ficte* è simile ai farisei di Mt 15, che seguono Dio solo con la carne (VI, p. 375). Dio è abituato all'*impietas* ebraica (V, III, p. 292). Gesù che scaccia i demoni in Lc 11, 14 è per Lorenzo segnale che tra gli ebrei il demonio è sempre presente (V, II, p. 85). All'epoca di Gesù la seduzione diabolica si palesa tra gli ebrei spingendoli all'idolatria (V, III, p. 180) e a commettere il deicidio (V, III, p. 307).

Significativa è l'esegesi di Mt 15, 2-20 in cui scribi e farisei accusano Gesù di trasgredire i precetti. Dal momento che queste *traditiones*

sono ormai *vetustae*, e che – come attestano le parole di Mosè nel deserto – gli ebrei sono spesso ribelli ed idolatri, le accuse a Gesù non possono che essere dettate da ipocrisia, vizio di cui scribi e farisei mostrano tutti i *signa*: l'arroganza, l'osservanza solo esteriore, la cecità spirituale. Un simile cumulo di *vitia*, esibito da chi nega la divinità di Gesù, viene evidentemente dal demonio (IV, p. 282). Gli ebrei sono nemici visibili di Cristo, mentre il demonio è il nemico invisibile; anche quanto ai mezzi, ve ne sono di visibili e di invisibili: gli ebrei impiegano i primi – il potere politico – ma è il demonio che ne muove la volontà (V, III, p. 331).

L'opposizione schematica, di cui si è trattato, costituisce l'asse portante anche nell'esposizione del racconto della decisione del Sinedrio di uccidere Gesù (Gv 11, 46-57). Per Lorenzo anche l'odio dei giudei per Gesù (Gv 7, 7), va compreso alla luce del timore ebraico che dalla messianicità di Cristo consegua la *ruina reipublicae judaeorum* (IV, p. 440). A guidare i *principes synagogae* quando decidono di perpetrare il deicidio, credendo di agire per salvare la propria *res publica*, sono i *vitia* ebraici, e soprattutto l'odio per la *bonitate Christi* (V, III, p. 173); tale *mala voluntas* non può che portare la sinagoga alla perdizione, prefigurata dal suicidio di Giuda Iscariota (V, I, p. 356), che conclude, a tutto vantaggio del cristianesimo, quel contrasto tra carnalità e spirito sul quale il predicatore cappuccino ha imbastito tutto il discorso sugli ebrei.

Andrea Zanardo  
piazza S. Maurizio, 3  
I-21040 Veduggio Olona (VA)  
andrea.zanardo@galactica.it