

MATTEO TAUFER

UNA VECCHIA SCHEGGIA GNOSTICA?  
ANNOTAZIONI SUL «NON ABBANDONARCI» DELLA CEI

ABSTRACT

Instead of rendering the original text of *Mt* 6, 13 = *Lc* 11, 4 (μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν) ‘Lead us not into temptation’, the Italian Bishops’ Conference (CEI) adopted an allegedly better translation, namely ‘Do not abandon us to temptation’. But there is no philological evidence to support that claim, for both the direct and the indirect Greek tradition of this verse in the Lord’s Prayer preserves the same unequivocal wording. This paper suggests a line of inquiry into some pre-Vulgate Latin and vernacular sources (whose readings are, approximately, ‘Do not allow us to be led into temptation’ and ‘Do not abandon us in temptation’), which appear to belong to the convoluted Diatessaronic tradition unless they are merely intrusive glosses. At any rate, these pre-Vulgate forms are of no value whatsoever for determining the wording of the Gospels, and should be ignored by every serious translator.

Giustamente celebre è l’epistola geronimiana 57 a Pammachio *de optimo genere interpretandi*, in specie là dove (§ 5) rammenta quanto sia importante, nel tradurre, la fedeltà al senso complessivo del testo originale anziché una letteralità pedissequa: lo dimostrano le libere versioni ciceroniane (che il dotto stridonense, diversamente da noi, poteva ancor leggere ammirato) di grandi prosatori attici. Ma san Girolamo avverte, in un inciso di peso capitale per chi voglia e sappia valutare il cimento della *Vulgata*, che un’eccezione è costituita dalle Sacre Scritture, ‘ove anche l’ordine delle parole è un mistero’ (*absque scripturis sanctis ubi et verborum ordo mysterium est*). Ciò spiega l’ansia di aderenza al dettato dei modelli – di volta in volta ebraici, aramaici, greci – tenuti dinanzi a sé dall’interprete, nonché il diverso modo col quale egli operò nel volgere in latino testi non propriamente sacri<sup>1</sup>.

Stupisce che proprio quel punto della lettera a Pammachio compaia elogiato dal cardinal Giuseppe Betori in dialogo con Maurizio Fontana, il 25 maggio 2008,

<sup>1</sup> La bibliografia al riguardo è comprensibilmente assai vasta. Fra i più recenti contributi si leggerà con profitto l’articolo di Edoardo BONA *Il prologo alla traduzione geronimiana del Chronicon di Eusebio e il problema della traduzione dei testi sacri*, «Commentaria Classica» 4 (2017), pp. 77-88. Ho consultato per la lettera di san Girolamo l’ancora insuperata ed. HILBERG del 1910 (CSEL LIV).

per l'«Osservatore Romano»<sup>2</sup>. Singolare, davvero, poiché la citazione stride con quanto annunciava nella medesima intervista, entusiasta e convinto, l'allora segretario generale della CEI: il *Padre nostro*, in *Mt* 6, 13 e *Lc* 11, 4, avrebbe finalmente conosciuto una nuova e più corretta resa in italiano, cioè «non abbandonarci alla tentazione» (così leggiamo prima ne *La sacra Bibbia* 2008 e poi nel *Messale Romano* 2020 imposto a partire dal 4 aprile 2021<sup>3</sup>). Eppure tale scelta, sedicente traduttiva, tradiva palesemente il monito di san Girolamo ad accostarsi con somma circospezione alle Scritture ed evitare, nel renderne lessico e sintassi originali in altre lingue, quella libertà stilistica del *sensum exprimere de sensu* concessa invece al lavoro interpretativo su testi letterari e/o in ogni caso estranei al canone biblico. Se infatti la CEI, per un verso, sopperiva opportunamente alla mancata resa di καὶ in *Mt* 6, 12 (proponendo «come *anche* noi li rimettiamo ai nostri debitori»<sup>4</sup>, conforme del resto al vulgato *sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*), d'altra parte non si peritava di volgere καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν nell'arbitrario «e non abbandonarci alla tentazione»<sup>5</sup>. L'infedeltà sta

<sup>2</sup> Curioso il titolo dato all'intervista: *Lo dico sinceramente, è la migliore*, in riferimento alla scelta traduttiva del «non abbandonarci». La neofilologia, a quanto pare, non abbisogna più di controprove, ma esorta ad aver fede nelle parole *sincere* di sedicenti esperti. Il card. BETORI ha nuovamente insistito sulla questione interpellato da Mimmo MUOLO per «Avvenire» il 10 dicembre 2017 (*Il «Padre Nostro», ecco come cambia in italiano*).

<sup>3</sup> Si vedano, ambedue a cura della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La sacra Bibbia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, *ad locos* e *Messale Romano. Riformato a norma dei Decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II promulgato da papa Paolo VI e riveduto da papa Giovanni Paolo II*, Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena, Roma 2020, pp. 163, 445 (ma immutato *ne nos inducas in tentationem* nel sottostante canto latino!) e 483. Che il desiderio di alterare la forma italiana consueta della sesta petizione fosse nell'aria da tempo lo ricaviamo anche dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, uscito per i tipi della Libreria Editrice Vaticana nel 1992 e più volte ristampato: «Tradurre con una sola parola il termine greco è difficile: significa “non permettere di entrare in”, “non lasciarci soccombere alla tentazione”. “Dio non può essere tentato dal male e non tenta nessuno al male” (*Gc* 1,13); al contrario, vuole liberarcene» (n. 2846). Ma ancor nella prima edizione de *La sacra Bibbia* CEI (Edizioni Pastorali Italiane, Roma 1971, 'ed. minor' 1974<sup>2</sup>) leggiamo in una nota a *Mt* 6, 13 queste righe sgangherate: «Nel Nuovo Testamento la tentazione è la prova con la quale Satana cerca di prendere [*sic*] il credente. Non può quindi essere attribuita a Dio. Dio però può dare la forza e i mezzi per superarla: questo è il senso della richiesta. L'espressione semitica “non ci indurre” va perciò intesa: “non permettere che entriamo o cadiamo nella tentazione” (cf. 26, 41; I Timoteo 6, 9)». Sui rischi insiti in arbitrarie retroversioni volte a ricostruire gl'*ipsissima verba Iesu* ci soffermeremo più avanti.

<sup>4</sup> Corsivo mio; rinvio ai punti de *La sacra Bibbia* 2008 e del *Messale Romano* 2020 citati alla nota precedente. I messali sia cattolici sia ortodossi, com'è noto, riproducono il *Padre nostro* nella forma più estesa di *Mt* 6, 9-13; sicuro è tuttavia καὶ pure in *Lc* 11, 4, lievemente diverso da *Mt* 6, 12 e con qualche oscillazione della paradosi, ma identico nella sostanza.

<sup>5</sup> La scelta di questa soluzione 'traduttiva', così provocatoriamente distante dal greco, sarebbe avvenuta, «dopo ampie discussioni e due votazioni in assemblea» (così leggo in G. DI NAPOLI,

nell'idea di abbandono, ch'è del tutto assente nella frase greca, il cui verbo, aoristo suppletivo di εἰσφέρω, non ammette altri valori all'infuori di 'portar dentro', 'introdurre', 'indurre'<sup>6</sup>, implicando un moto a luogo rimarcato, si badi bene, dalla ripetizione di εἰς ('verso', 'in'). O forse la CEI seguiva un'eventuale variante dei testimoni greci, finora rimasta in ombra nelle edizioni dei *Vangeli* ed esprime l'abbandonare? Inammissibile, salvo smentite: occorre subito asseverare che il passo, diversamente da altri punti dell'*oratio dominica*, non solo compare identico in *Mt* 6, 13 e *Lc* 11, 4, ma non conosce alcuna alternativa manoscritta, né nella tradizione diretta né in quella indiretta<sup>7</sup>. Mi riferisco, ben inteso, al puro testo greco di *Mt* 6, 13 e *Lc* 11, 4, l'unico col quale confrontarsi in una discussione che si dica seria: il resto, ivi incluse – come vedremo – le versioni latine vetuste, è pressoché irrilevante. Impeccabile fu dunque la resa geronimiana *ne inducas nos in temptationem*, variata minimamente in taluni codici da *nos* anteposto al verbo,

*Terza edizione italiana del Messale Romano*, «Rassegna di Teologia» 61 [2020], p. 369). Che le traduzioni di testi antichi, figuriamoci poi se sacri, debbano esser frutto di votazioni, anziché di esclusivo scrupolo filologico-ermeneutico, ha del grottesco.

<sup>6</sup> Basti la consultazione di un buon dizionario di greco. Convincono d'altronde poco i tentativi di veder in μη εἰσενέγκης un presunto «aoristo permissivo», i.e. 'non permettere ch'entriamo' o simili: rinvio per l'ipotesi al recente contributo di Giovanni MENESTRINA «Signore, insegnaci a pregare...». *Ancora sulla traduzione del Pater*, «Maia» 71 (2019), p. 209 e n. 48.

<sup>7</sup> L'apparato di riferimento è da tempo quello, benemerito, di NESTLE-ALAND (*Novum Testamentum Graece*. Begründet von Eberhard und Erwin NESTLE. Herausgegeben von Barbara und Kurt ALAND, J. KARAVIDOPOULOS, C.M. MARTINI, B.M. METZGER, 28. revidierte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012), sulla cui falsariga è andato progressivamente movendosi *The Greek New Testament*, allestito infine dai medesimi cinque editori (Fifth Revised Edition, Deutsche Bibelgesellschaft / American Bible Society / United Bible Societies, Stuttgart 2014, 5th Corrected Printing 2019). Utilissima altresì la *Synopsis quattuor Evangeliorum*. *Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis* edidit K. ALAND. Editio quindecima revisa, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1996, korrigerter Druck 2005, p. 87 per il finale del *Vaterunser*). Le monumentali ricerche sulla tradizione testuale del *Nuovo Testamento* portate avanti dall'Institut für neutestamentliche Forschung (INTF), fondato nel 1959 a Münster da Kurt Aland e polo d'aggregazione di numerosi specialisti del settore, hanno obiettivamente reso inservibili pur ricchi e a suo tempo usatissimi apparati come quello del Tischendorf o quello, cervelotico e sfiancante, del von Soden. Ignorare le fatiche indefesse dell'INTF, che attualmente sta attendendo all'*Editio Critica Maior* degli evangelisti (opera che si spera fondata sopra una collazione finalmente integrale dei codici minuscoli) e limitarsi, per abitudine o spirito cattolico di parte, alle pur apprezzabili – ma nettamente inferiori per base documentaria – edizioni novecentesche di Vogels, Merk o Bover è ormai inammissibile. Va da sé, tuttavia, che ogni apparato critico è selettivo, soprattutto a fronte di tradizioni manoscritte, com'è il caso del *Nuovo Testamento*, immense e frastagliate, né può dar ragione di ogni menda fonetica o grafica – utile solo a chi tenti di ricostruire storia e vicende dei documenti primari, ma irrilevante nella fase ecdotica – esibita da papiri e codici. Fra i testimoni della tradizione indiretta più notevoli e antichi di μη εἰσενέγκης ἡμῶς ricordo la *Didachè* (8, 2), del I-II sec., nonché gli *Atti* apocrifi di Tommaso (§ 144) d'inizio III.

ciò che divenne presto testo liturgico<sup>8</sup>. Dalla *Vulgata* trae origine la traduzione italiana, a tutti nota, ‘e non indurci in tentazione’, difendibile sui piani sia linguistico sia più propriamente teologico, per quanto non senza ragioni si sia osservato che il verbo *indurre* tende ad aver oggi in italiano un’accezione costrittiva non avvertibile né nel greco dei due passi evangelici né nell’*inducas* vulgato<sup>9</sup>.

Sulla teologia di questo versetto del *Padre nostro*, a difesa della linea traduttiva ed esegetica consueta contro la presunta liceità del «non abbandonarci», son intervenuti varî studiosi, sacerdoti e laici. Aldo Maria Valli ha raccolto in un agile volumetto, di taglio discorsivo ma ricco di stimoli alla riflessione, alcune di queste voci critiche<sup>10</sup>. Due mi paiono gli argomenti forti che a più riprese vengono evidenziati: 1. posta l’inequivocabilità semantica di εἰσενεγκεῖν, l’attenzione dell’esegeta e traduttore va concentrata su πειρασμός (‘tentazione’ o ‘prova?’); 2. che Dio permetta la tentazione non ha nulla di scandaloso né d’insostenibile sul piano scritturistico. Riguardo al primo punto, bene ha osservato don Silvio Barbaglia

<sup>8</sup> In *Mt* 6, 13 tende a prevalere nei mss. la versione più aderente al greco (cioè *ne inducas nos*, calco di μη εἰσενεγκεῖς ἡμῶς) con poche ma non trascurabili eccezioni (due codici di metà V sec. – il Sangallensis [S] e il palinsesto N diviso fra la Municipale di Autun e la Bibliothèque nationale de France – ch’esibiscono *ne nos inducas*, ripreso poi dall’intera tradizione a stampa rinascimentale); in *Lc* 11, 4, invece, la paradosi coincide in *ne nos inducas*. La scelta di Girolamo del quasi ovvio traduce *inducere* per εἰσενεγκεῖν risale invero a varie *Veteres Latinae*. L’apparato critico di riferimento è un altro classico della Deutsche Bibelgesellschaft: *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem recensuit et brevi apparatu critico instruxit R. WEBER. Editionem quintam emendatam retractatam praeparavit R. GRYSOON*, Stuttgart 2007 (integrabile per quanto attiene alla tradizione a stampa col *Novum Testamentum Latine. Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum* durch Apparate und Perikopentüberschriften ergänzt, hrsg. von K. und B. ALAND, 3. aktualisierte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2014). Malgrado Weber-Gryson non registrino in apparato alternative grafiche a *temptationem*, come la più conosciuta e foneticamente più agevole *tentationem*, è ben lecito supporre che quest’ultima emerga in parecchi manoscritti della *Vulgata* fra gli oltre ottomila reperibili: trattasi peraltro di un innocuo doppione – *temptol tento, temptatiol tentatio* – saldamente attestato fin dalla latinità arcaica.

<sup>9</sup> L’unico eventuale ritocco al testo del *Messale* italiano sarebbe potuto essere ‘introdurre’ al posto di ‘indurre’. Ritocco forse inutile, oltre che sgraziato. Si può infatti difendere *indurre* nella valenza italiana più antica, quella non costrittiva equivalente al semplice *introdurre* (vedasi l’esauriente voce *Indurre* sul *Grande Dizionario della Lingua Italiana* di S. BATTAGLIA, VII [GRAVING], UTET, Torino 1972, rist. 1995, p. 859, con esempi che si spingono fino al Carducci) appellandosi a un dato di fatto: quante sono le forme italiane antiche, talora poco intese dai fedeli, rimaste nelle preghiere? Moltissime, e nondimeno giustificabili: in tutte le tradizioni il linguaggio liturgico-sacrale, colle sue forme desuete e financo oscure, fa sentire una salutare distanza tra il *tunc* e il *nunc*.

<sup>10</sup> Si tratta di Nicola BUX, Giulio MEIATTINI, Alberto STRUMIA, Silvio BARBAGLIA e Silvio BRACCHETTA in A.M. VALLI (a cura di), *Non abbandonarci alla tentazione? Riflessioni sulla nuova traduzione del Padre nostro*, Chorabooks, Hong Kong 2020, 68 pp.

che tanto πειρασμός quanto il suo corrispettivo latino *temptatio/tentatio* uniscono due valori che in italiano e in altre lingue moderne «sono invece dissociati al punto da apparire, paradossalmente, antitetici»<sup>11</sup>. Paradosso è in effetti il termine adatto, giacché il problema del possibile significato della parola non si pone certo per πειρασμός<sup>12</sup> né per il vulgato *tentatio* – essendo insite nell’uno e nell’altro termine, come binomio inscindibile e anzi pressoché indistinguibile, sia l’idea di ‘(messa alla) prova’ sia quella di ‘tentazione’<sup>13</sup> –, quanto piuttosto nella resa italiana, che costringe ad optare o per ‘prova’ o per ‘tentazione’. Tuttavia, quale che sia la preferenza traduttiva in italiano, il senso rimane *re vera* univoco, dovendosi riconoscere – ecco qui il secondo punto – che «Dio certamente permette la tentazione, e non in via straordinaria o marginale, ma come esperienza costante»<sup>14</sup>. Tentazione

<sup>11</sup> Ivi, pp. 47-48.

<sup>12</sup> Termine sconosciuto al greco classico (πειρα era la forma usuale di più o meno analoga valenza, benché vi prevalesse il senso di ‘prova’, ‘esperimento’) e che compare la prima volta nella versione biblica dei *Settanta* (numerose le occorrenze nell’ed. di RAHLFS-HANHART) per poi diffondersi ampiamente nella *koinè* cristiana. Sono nozioni di dominio comune: mi limito a rinviare al *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* von W. BAUER, 6. völlig neu bearbeitete Auflage hrsg. von K. ALAND und B. ALAND, de Gruyter, Berlin-New York 1988, s.v. πειρασμός e alla voce πείρα κτλ redatta da Heinrich SEESMANN per il *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* hrsg. von G. KITTEL und G. FRIEDRICH, VI (Πε-Ρ), Kohlhammer, Stuttgart 1959, pp. 23-37; per il greco dei Padri pregevole resta la panoramica di πειρασμός nel *Patristic Greek Lexicon* di Geoffrey W.H. LAMPE, Clarendon Press, Oxford 1961, pp. 1055-56.

<sup>13</sup> Se infatti si confrontano coi due testimoni del *Padre nostro* le altre occorrenze neotestamentarie di πειρασμός registrate nella *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament... neu zusammengestellt unter der Leitung von K. ALAND, I.2 (M-Ω)*, de Gruyter, Berlin-New York 1983, pp. 1111-12 (*Mt* 26, 41; *Mc* 14, 38; *Lc* 4, 13; 8, 13; 22, 28; 22, 40 e 46; *Act* 20, 19; *I Cor* 10, 13; *Gal* 4, 14; *I Tm* 6, 9; *Jac* 1, 2 e 12; *I Pt* 1, 6; 4, 12; *2 Pt* 2, 9; *Ap* 3, 10) si faticherà a decidersi, nel tradurle di volta in volta in italiano, per ‘prova’ o ‘tentazione’, potendosi ammettere sostanzialmente sempre entrambe le valenze. Un caso a parte, delicato e spesso portato all’attenzione dagli esegeti dei passi biblici pertinenti alla tentazione, è l’uso di πειράζω in *Jac* 1, 13-15: Μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι Ἐκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος· εἴτα ἢ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκει ἁμαρτίαν, ἢ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκείει θάνατον. (Equilibrata, qui, si dimostra la traduzione della *Bibbia* CEI 2008: «Nessuno, quando è tentato, dica: “Sono tentato da Dio”; perché Dio non può essere tentato al male ed egli non tenta nessuno. Ciascuno piuttosto è tentato dalle proprie passioni, che lo attraggono e lo seducono; poi le passioni concepiscono e generano il peccato, e il peccato, una volta commesso, produce la morte»). Tuttavia, così argomentando, Giacomo non mette in discussione il μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν dei due evangelisti, ma dà a πειράζω il senso specifico di ‘tentare malignamente per indurre al peccato’, il che vien dal demonio; a ciò si aggiunga che l’omileta, poco sopra (1, 2 e 12), usa invece πειρασμός nel senso corrente di ‘prova’, ‘cimento’ che l’uomo è tenuto ad affrontare e sopportare.

<sup>14</sup> Così lucidamente Valli nell’opera succitata (n. 10) a p. 6.

e prova, pertanto, convergono nei disegni divini, come dimostrano i numerosi esempi vetero- e neotestamentari citabili (valga su tutti l'esplicito *Deus tentavit Abraham* di *Gen* 22, 1)<sup>15</sup>, ma non perché Dio si farebbe tentatore/traviatore, bensì perché consente che l'uomo cada in tentazione, vuoi per grazia venuta meno vuoi, come notava l'Aquinate nel solco della tradizione esegetica, per un disegno provvidenziale di messa alla prova<sup>16</sup>. Di conseguenza, scriveva mons. Nicola Bux, «non si può chiedere a Dio di 'non abbandonarci alla tentazione', ma di *non introdurci nella prova* e di liberarci dal maligno»<sup>17</sup>. Ad una prova, ben inteso, che non sia insostenibile da forze umane: 'Fedele invero è Dio, che non lascerà voi siate tentati al di sopra di quanto potete [reggere], ma [vi] farà [avere] con la tentazione/prova anche la via d'uscita affinché possiate resistere' (*I Cor* 10, 13)<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Una buona rassegna di luoghi scritturali significativi fornisce Lorenzo GASPARRO in *Tentazione o prova? Considerazioni alla luce di una riformulazione del Padre Nostro*, «Rassegna di Teologia» 60 (2019), pp. 14-19.

<sup>16</sup> Notevole segnatamente, di san Tommaso, l'*Expositio in orationem dominicam* all'art. 6 (ed. VERARDO-SPIAZZI): [...] *sciendum est quod tentare nihil aliud est quam experiri seu probare: unde tentare hominem est probare virtutem eius. Experitur autem seu probatur virtus hominis dupliciter, secundum quod duo exigit hominis virtus. Unum pertinet ad bene operandum, scilicet quod bene operetur; aliud est quod caveat a malo: declina a malo, et fac bonum [Ps 33, 15]. Probatur ergo virtus hominis quandoque quantum ad hoc quod bene facit, quandoque vero quantum ad hoc quod cesset a malo. Quantum ad primum, probatur homo utrum inveniatur promptus ad bonum, ut ad ieiunandum et huiusmodi. Tunc enim est virtus tua magna quando promptus inveniris ad bonum. Et hoc modo Deus probat aliquando hominem; non quod lateat eum virtus hominis, sed ut eam omnes cognoscant et detur omnibus in exemplum. Sic tentavit Deus Abraham [Gen 22, 1] et Iob. Et ideo Deus saepe immittit tribulationes iustis, ut dum patienter sustinent, appareat virtus eorum, et in virtute proficiant: tentat vos dominus Deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum an non [Dt 13, 3]. Sic ergo Deus tentat provocando ad bonum. Quantum ad secundum, probatur virtus hominis per inductionem ad malum. Et si bene resistit, et non consentit, tunc virtus hominis magna est; si vero homo succumbit tentationi, tunc virtus hominis nulla est. Hoc autem modo nullus tentatur a Deo: quia, sicut dicitur [Jac 1, 13], Deus intentator malorum est: ipse autem neminem tentat. Sed tentatur homo a propria carne, a Diabolo, et a mundo.*

<sup>17</sup> Ivi, p. 16 (corsivo mio). Lo stretto legame fra *ne nos inducas in tentationem* e *libera nos a malo*, tale da farne un'unica petizione, era stato sottolineato da sant'Agostino nell'*Enchiridion* (30, 116), ripreso tra gli altri dall'Aquinate (3 *Sent.* d. 34 q. 1 a. 6).

<sup>18</sup> Così mi permetto di rendere (con minime integrazioni esplicative fra parentesi) il noto passo paolino *πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἔάσει [vel ἀφήσει D F G] ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε, ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν*. M'assumo peraltro la responsabilità di ogni traduzione italiana di testi greci e latini – eccezion fatta per quei rari casi in cui addito esplicitamente e di proposito la *Bibbia* CEI 2008 – riportati in questo articolo. Avverto inoltre, per correttezza, che ho normalizzato all'uso italiano la punteggiatura dei brani greci e latini citati, non avendo alcun senso mantenere, con mal fondata reverenza, quella spesso fuorviante di edizioni, invecchiate o contemporanee, che riflettono consuetudini formali di lingue diverse dall'italiano (tipico il caso di virgole prima di ogni subordinata alla maniera tedesca); si sa

La via d'uscita (ἔκβασις) di cui parla san Paolo presuppone, va da sé, che si sia *entrati* in uno stato di pericolo – quello scongiurato dal 'non *introdurcilindurci* in tentazione/in una prova' –, e nella medesima direzione dovremo interpretare i moniti di Gesù (*Mt* 26, 41; *Mc* 14, 38; *Lc* 22, 40 e 46) a vegliare e pregare «per non entrare in tentazione»<sup>19</sup>. Che analogamente dovesse comprendersi il μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν del *Padre nostro*, cioè come prece a che non siamo fatti *entrare* nella tentazione/prova, rammentava Origene in un lungo passo del *De oratione* (29, 11-14), ove chiosando a buon diritto εἰσενεγκεῖν con εἰσάγειν ('introdurre') dava una possibile risposta al mistero di Dio che permette l'inabissarsi degli uomini nel vizio: 'affinché col dimorare nel male e con l'aver a nausea il peccato che bramano, ne percepiscano da sazi il danno e, avendo preso in odio ciò che prima avevano accolto in sé, possano, dopo esser guariti, godere più stabilmente della salute delle loro anime prodottasi durante la fase terapeutica'<sup>20</sup>. Il permesso accordato da Dio a forze infernali di vessar l'uomo nel peccato può dunque leggersi quale prova che porti le anime al disgusto per forme di vita indegne della natura umana. V'è però un punto debole nell'argomentazione origeniana, ovvero il pericolo che l'uomo soccomba né più *esca* dalla spirale del vizio. Di qui le penetranti osservazioni di Giovanni Crisostomo, il quale, in un'opera di commento a *Mt* 26, 39 («Padre mio, se è possibile, passi via da me questo calice!»<sup>21</sup>), là dove accosta il passo alla sesta domanda del *Padre nostro*, ricorda che Cristo non vuol che i santi si gettino *sua sponte* e alla cieca nei pericoli, bensì che tengano testa ai mali incombenti mostrando tutto il loro coraggio<sup>22</sup>. Il santo non può in-

bene del resto che l'interpunzione, assente nei testi antichi e posta irregolarmente sino a Medioevo inoltrato, è quasi sempre inserzione editoriale e assai di rado è tratta da codici, vergati in ogni caso secoli dopo i rispettivi autografi degli autori.

<sup>19</sup> Questa l'ineccepibile traduzione della *Bibbia* CEI 2008 dei rispettivi passi, solo minimamente differenti nel greco (ἵνα μὴ εἰσέλθῃτε in *Mt* 26, 41 e *Lc* 22, 46, ἵνα μὴ ἔλθετε in *Mc* 14, 38, μὴ εἰσελεῖν in *Lc* 22, 40) ma di significato analogo.

<sup>20</sup> *De or.* 29, 13 ed. KOETSCHAU (*GCS* 3): ἵνα τῷ προσδιατρίψαι τῷ κακῷ καὶ ἐμφορηθῆναι ἧς ἐπιθυμοῦσιν ἀμαρτίας κορεσθέντες αἰσθηθῶσι τῆς βλάβης, καὶ μισήσαντες ὅπερ πρότερον ἀπεδέξαντο δυνηθῶσι θεραπευθέντες βεβαιότερον ὄνασθαι τῆς ἐν τῷ θεραπευθῆναι ὑπαρχούσης υγείας τῶν ψυχῶν αὐτοῖς. Sul passo di Origene dedicato alla sesta petizione del *Padre nostro* meritano attenzione, fra i contributi più recenti, alcune nitide pagine (234-39) di Lorenzo PERRONE nella sua amplissima opera *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Morcelliana, Brescia 2011.

<sup>21</sup> Lineare, anche qui, la traduzione nella *Bibbia* CEI 2008 di πάτερ μου, εἰ δυνατόν ἐστι, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο.

<sup>22</sup> *Hom. in Mt* 26, 39 in *MPG* LI 39 ff. 29-37: Ἐπεὶ οὖν ἐκέλευσεν εὔχεσθαι Μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, τοῦτο αὐτὸ διδάσκει αὐτοὺς δι' αὐτοῦ τοῦ πράγματος λέγων Πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο, παιδεύων ἅπαντας τοὺς ἁγίους μὴ ἐπιπηδᾶν τοῖς κινδύνοις, μηδὲ ἐπιρρίπτειν ἑαυτοὺς, ἀλλ' ἀναμένειν μὲν ἐπιόντας καὶ ἀνδρείαν πᾶσαν ἐπιδείκνυσθαι· μὴ μὴν αὐτοὺς προπηδᾶν, μηδὲ πρῶτους ὁμόσε τοῖς δεινοῖς ἶναι.

fatti presumere d'esser immune da tentazioni al punto da provocare, per così dire, l'avversario; egli deve invece pregare e sperare 'di non cader vittima degl'ingannatori', secondo un'esegesi al nostro passo riportata da Didimo il Cieco<sup>23</sup>. Questi, peraltro, ebbe sovente modo di citare il finale del *Padre nostro* con apprezzabile equilibrio ermeneutico: il fedele deve sì, da un lato, invocare l'aiuto divino contro tentazioni/prove che ci possano far preda del nemico, ma dall'altro non può pretendere di esser esente dall'agone, giacché Cristo non ci ha esortato, osserva Didimo, a chieder al Padre che i nostri tentatori siano percossi<sup>24</sup>.

La tradizione patristica orientale, fatte salve modalità diverse, ma in sé legittime e ortodosse, d'approccio esplicativo al 'non indurci in tentazione', non annovera voci discordanti sull'*entrata* εἰς πειρασμόν, dato l'inequivocabile valore di moto verso luogo del verbo evangelico<sup>25</sup>, né mai parla, neppure in commenti parafrastici, di «abbandonarci alla tentazione»<sup>26</sup>. I Padri sottolineano, invece, il legame concettuale col successivo ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ ('ma proteggici/preservaci/liberaci dal male/maligno'<sup>27</sup>), legame implicato dalla congiunzione ἀλλά, 'ma', e ricavano questo senso complessivo – se vogliamo tirare le somme dai molti passi leggibili – dalla sesta petizione del *Padre nostro*: non farci entrare in esperienze di prova/tentazione che ci possano sconfiggere e poi dannare, ma preservaci<sup>28</sup> dalle aggressioni diaboliche, alle quali, se fossimo fuor dalla grazia e contassimo stolti solo su noi stessi, non potremmo far fronte<sup>29</sup>. Tuttavia, va

<sup>23</sup> In *Job* ed. HENRICHs (Pap. di Tura) in *PTA* 2 cod. 169, 9-13: καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ὅπερ ἐρμηνεύεται πολλάκις [ἀ]ντὶ τοῦ· μὴ ὑποπεσεῖν τοῖς ἀπατῶ[σ]ιν ἐγγένηται.

<sup>24</sup> In *Psalmos* ed. GRONEWALD (Pap. di Tura) in *PTA* 8 cod. 210, 21: καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν· μὴ γὰρ εἶρηκεν ὅτι 'πάταξον τοὺς πειράζοντας ἡμᾶς'. ('Non ha infatti detto *Picchia coloro che ci tentano*').

<sup>25</sup> Come opportunamente notava il domenicano Raymond-Jacques TOURNAY, in un articolo peraltro poco rigoroso a livello filologico, «l'image d'une entrée, conservée dans le grec et le latin traditionnels, doit être ici gardée; il s'agit en effet de ne pas quitter la Cité de Dieu pour entrer dans le royaume de Satan, de Bélial» (*Que signifie la sixième demande du Notre-Père ?*, «RThL» 26 [1995], p. 303).

<sup>26</sup> Bene si è scritto: «L'esegesi dei testi non può tradire quella dei padri e dei dottori della Chiesa» (S. BRACHETTA a p. 57 del sopraccitato volume [n. 10] a cura di VALLI).

<sup>27</sup> Vecchia questione, notoriamente, è se πονηροῦ (indifferenziato anche nel latino *a malo*) sia genitivo di un neutro ('dal male') o di un maschile ('dal maligno'); ma per il fedele è in fondo irrilevante, essendo il demonio fonte d'ogni male. Sulle interpretazioni a Oriente e Occidente di πονηροῦ si leggeranno con profitto le pp. 210-11 del succitato (n. 6) articolo di Menestrina.

<sup>28</sup> Il diffuso verbo ῥύομαι/ῥυμαι di per sé vale 'proteggere/difendere/preservare'; fatta questa precisazione nulla osta, a ben vedere, all'imperativo vulgato *libera* da cui il calco italiano 'libera', giacché preservare/proteggere l'uomo dal contatto col male/maligno equivale, in ultima analisi, a svincolarlo e liberarlo dall'infezione diabolica. Dovessi tuttavia proporre io una traduzione, preferirei come più aderente al greco 'preservaci'.

<sup>29</sup> Gregorio di Nissa temo si spingesse un po' troppo oltre facendo coincidere *tout court* πει-



puntualizzato che maggiore importanza diede la tradizione al ‘non indurci’ rispetto al ‘liberaci’, visto che la frase ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ è attestata in via minoritaria, come aggiunta probabilmente spuria, nel più succinto vangelo lucano, dove l’*oratio dominica* termina con πειρασμόν<sup>30</sup>.

Veniamo ora ai Padri latini, le cui testimonianze, rientranti seppure in forma secondaria nella tradizione indiretta, si rivelano più problematiche di quelle in lingua greca. Vi troviamo infatti traccia, nella versione latina di μὴ εἰσενέγκης, di un’apparente variante, che però, lo vedremo, ha origine esplicativa e quindi è priva di valore per la tradizione testuale in senso proprio. Questa ‘variante’ compare in forme a un dipresso simili e si potrebbe tradurre sostanzialmente così: ‘non tollerare che siamo indotti in tentazione’. Sembra essersi diffusa se non originata in Africa, a giudicare da testimoni rilevanti quali Cipriano di Cartagine (*ne nos patiaris induci in temptationem*<sup>31</sup>), la *Vetus Latina* così detta *Afra* (*ne passus fueris induci nos in temptationem*<sup>32</sup>) e segnatamente Agostino (*Multi autem in pre-*

ρασμός e πονηρός *vel* -όν nello stesso diavolo, essendo il πειρασμός, secondo il padre cappadoce, uno dei tanti nomi dello spirito malefico: Εἰπάων γὰρ Μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν ἐπήγαγεν τὸ ῥυσθῆναι τοῦ πονηροῦ, ὡς τοῦ αὐτοῦ δι’ ἑκατέρου τῶν ὀνομάτων σημαυνομένου. Εἰ γὰρ ὁ μὴ εἰσελθὼν εἰς πειρασμόν ἕξω πάντως ἐστὶ τοῦ πονηροῦ, καὶ ὁ ἐν τῷ πειρασμῷ γενόμενος ἐν τῷ πονηρῷ κατ’ ἀνάγκην γίνεται, ἄρα ὁ πειρασμός τε καὶ ὁ πονηρὸς ἐν τι κατὰ τὴν σημασίαν ἐστίν (*De or. dominica* 5 ed. BOUDIGNON-CASSIN [SC 596] = *MPG* XLIV 1192 rr. 23-29).

<sup>30</sup> Mi attengo ancora una volta all’apparato di NESTLE-ALAND e cito altresì, tra i numerosi testimoni indiretti, un passo del commentario a Luca di Cirillo d’Alessandria, il quale notava come dopo πειρασμόν la Preghiera del Signore, diversamente dalla versione di Matteo, finisse (*MPG* LXXII 696 rr. 4-7: *Καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν. Μέχρι μὲν τούτου τὴν προσευχὴν ἴστησιν ὁ Λουκᾶς· ὁ δὲ γε Ματθαῖος εὐρίσκεται προσεπενεγκόν· Ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*). Per ‘spurio’, a scanso di equivoci, intendo dire che ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ quasi di certo mancava nel più sintetico assetto del *Padre nostro* tradito da Luca e che vi fu verisimilmente integrato in séguito da altri rami di tradizione sulla base di *Mt* 6, 13 (dove invece i testimoni lo riportano concordi).

<sup>31</sup> *De dominica or.* 5 ed. SIMONETTI-MORESCHINI (*CCSL* IIIA).

<sup>32</sup> È questa la lezione del famoso Codex Bobiensis (siglato k) prodotto a cavallo fra IV e V sec. e ora conservato alla Nazionale Universitaria di Torino con segnatura G.VII.15 (inaccessibile me n’è stata la vecchia riproduzione in fac-simile edita da Carlo CIPOLLA sotto il titolo *Il codice evangelico k della Biblioteca universitaria nazionale di Torino*, Molfese, Torino 1913). Ma k non è l’unico teste; possiamo accostarvi un importante codice dell’*Itala*, il Colbertinus (*siglum* c, XII-XIII sec., sito alla Bibliothèque nationale de France), già sospettato d’appartenere alla recensione africana e che similmente legge *ne passus nos fueris induci in temptationem* in *Mt* 6, 13 (ma si noti bene il consueto *ne inducas nos in temptationem* in *Lc* 11, 4: rinvii diretti ai ff. 13 e 56 del Lat. 254 digitalizzato da Gallica: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8426051s/f30.item> e <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8426051s/f115.item>), nonché il cod. D della *Vulgata*, ossia il Book of Armagh d’inizio IX sec. conservato alla Library of Trinity College Dublin e recante la lezione *ne patiaris nos induci in temptationem* per *Mt* 6, 13 (ma si noti, di nuovo, il regolare *ne nos inducas*

*cando ita dicunt: ne nos patiaris induci in temptationem*<sup>33</sup>). In terra europea notevole, e problematica, è la voce di Ambrogio: ‘*E non permettere che noi siamo indotti in una prova, ma liberaci dal male*. Vedi che cosa stia dicendo: e non permettere che noi siamo indotti in una prova che non possiamo sopportare. Non dice *Non indurci in una prova*; ma, come un atleta, vuole una prova che l’umana condizione possa sopportare<sup>34</sup>. V’è infine traccia della variante in versioni vernacolari occidentali del *Diatessaron*<sup>35</sup>.

*in temptationem* a *Lc* 11, 4: rinvio alle immagini 75 e 154 riproducenti rispettivamente i ff. 36 e 75 del MS 52 digitalizzato dal Trinity College: <https://digitalcollections.tcd.ie/concern/works/3j-333696h?locale=en>). Onestamente non sarei certo che non vi possano esser altri codici, minori e finora negletti, che veicolino in *Mt* 6, 13 o fors’anche in *Lc* 11, 4 la variante probabilmente africana della *Vetus Latina*: colpisce infatti ch’essa sia penetrata persino in un testimone della *Vulgata*, *D* appunto, di cui meraviglia la mancata menzione in apparato da parte di WEBER-GRYSON. Le varianti di *k c*, ben note da tempo, figurano nell’apparato dell’*Itala* di JÜLICHER-MATZKOW-ALAND (de Gruyter, Berlin 1972<sup>2</sup>).

<sup>33</sup> *De sermone Domini in monte* II 30 ed. MUTZENBECHER (CCSL XXXV).

<sup>34</sup> *De sacramentis* V 4, 29 ed. FALLER (CSEL LXXIII): *Et ne patiaris induci nos in temptationem, sed libera nos a malo. Vide quid dicat: Et ne patiaris induci nos in temptationem quam ferre non possumus. Non dicit Non inducas in temptationem, sed quasi athleta talem vult temptationem quam ferre possit humana conditio.* (Mi son deciso a tradurre con ‘prova’, parendomi l’unica soluzione inequivocabile per questo passo). Dico che la testimonianza è problematica perché Ambrogio – che scrive negli anni ‘80 del IV sec. – parrebbe conoscere ambedue le lezioni e, se non m’inganno, atetizzare come deteriore *Non inducas in temptationem*. Sulla paternità ambrosiana del *De sacramentis* si è a lungo dibattuto, e per ragioni formali e per dottrina; mi fido tuttavia delle argomentazioni a favore dell’autenticità, ad es. già nell’informato lavoro di Giuseppe LAZZATI *L’autenticità del De sacramentis e la valutazione letteraria delle opere di S. Ambrogio*, «Aevum» 29 (1955), pp. 17-48.

<sup>35</sup> Il cosiddetto *Diatessaron*, fusione in unum dei quattro Vangeli (τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον, o ‘Armonia dei Vangeli’), fu composto da Taziano intorno al 172 quasi certamente in siriano (mi appoggio all’informatissima monografia di William L. PETERSEN *Tatian’s Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, Brill, Leiden/New York/Köln [rist. *Society of Biblical Literature*, Atlanta] 1994, *passim*); perduta nella sua veste originale, l’Armonia taziana sopravvisse in traduzioni, talora mal sovrapponibili e frammentarie, in varie lingue del Vicino Oriente e d’Occidente (cf. *infra* n. 62). La variante ‘permissiva’ del *Padre nostro* emerge nelle seguenti versioni, tutte dipendenti, con anelli intermedi e concrezioni parafrastiche, da un archetipo latino del *Diatessaron* non ancora o solo in parte vulgatizzato (nel nostro passo è palese la divergenza dalla *Vulgata*): 1. la *veneta*, che nel f. 20 del Marc. 4975 (XIV sec.) tramanda «no ne lasare vegnire in pericoli nè in tentatione», chiosando poco oltre così: «La sexta cossa è che lu non abandoni nè lasine in alcuno pericolo di temptatione, ma diene gratia da vençerle, digando: – *Et ne nos inducas in tentationem*» (ed. a cura di V. TODESCO ne *Il Diatessaron in volgare italiano. Testi inediti dei secoli XIII-XIV* pubblicati a cura di V. TODESCO, A. VACCARI, M. VATTASSO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1938, rist. anast. Dini, Modena 1983, pp. 43-44; si noti la contaminazione fra la variante ‘permissiva’, i cui ampliamenti ne tradiscono l’origine parafrastica,

Sulle prime, tali testimoni potrebbero dar l'impressione di una lezione greca retrostante diversa da  $\mu\eta\ \epsilon\iota\sigma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\gamma\kappa\eta\varsigma\ \eta\mu\acute{\omega}\varsigma$  e ch'esprime l'idea, piú rassicurante, di 'non consentire che siamo indotti' anziché quella di 'non indurci' in tentazione. Ma le cose non stanno così, poiché questa variante latina prescinde dal greco avendo origine probabilmente parafrastica, qual glossa intrusa e sostituitasi al testo originario<sup>36</sup>. La controprova ci viene da due autorità di prim'ordine: Tertulliano, fondamentale per motivi d'antiorità cronologica rispetto a Cipriano e fors'anche all'*Afra* del Codex Bobiensis, e lo stesso Agostino. Il primo, nel suo trattato *De oratione* d'inizio III secolo, scrive nei termini seguenti: '*Non indurci in tentazione*, cioè non tollerare che [vi] siamo indotti da colui, soprattutto, che tenta'<sup>37</sup>. Il se-

e la lezione geronimiana vulgata; 2. la **toscana**, superstita in una trentina di codici del XIV-XV sec. ma risalente al XIII, che attesta «non ci permettere entrare nella tentazione» con *le vv.ll.* «nelle tentazioni» del Senese, Bibl. Com. I.V.9, e «non c'inducere a tentazione» del Vat. Barb. 3971 (ed. VATTASSO-VACCARI ne *Il Diatessaron in volgare italiano*, cit., p. 227, dove Vaccari avrebbe dovuto, a rigore, annotare nella prima fascia dell'apparato la variante 'permissiva', in quanto deviante dal latino vulgattizzato del ms. Fuldense [cf. *infra* n. 62] da cui dipende in larga parte la recensione toscana del *Diatessaron*, e riportare nella seconda fascia la sola lezione del Barberino ricalcata su *ne nos inducas in tentationem*); 3. la **romanesca** del Vat. Lat. 7654 di fine XIV/inizio XV sec., che alla carta 3 (= foto 4-5 della riproduzione della Vaticana accessibile su [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.7654](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.7654)) conserva «Et non ce permettere intrare nelle temptationi» (d'aiuto è ora l'edizione di carattere dichiaratamente diplomatico-interpretativo di G. MACCIOCCA, *Il Diatessaron romanesco del Vat. Lat. 7654*, Bibliopolis, Napoli 2021, pp. 31-32; al di là del colorito romanesco, il codice rientra nell'orbita della redazione toscana, dati i patenti errori congiuntivi col Senese già rilevati dal Vattasso ne *Il Diatessaron in volgare italiano*, cit., pp. 182-83); 4. forse quella dei vv. 1610-11 dello *Heliand* (ed. BEHAGEL-TAEGER, *ATB* 4), poema in **antico sassone** della prima metà del IX sec.: «Ne lât ûs farlêdean lêða uuihti / sô forð an iro uuilleon, sô uui uuirðige sind», traducibili a un dipresso 'Non lasciar che spiriti malvagi ci seducano alla loro volontà, come noi meritiamo' (sempre che *ne lât ûs* non rientri in una possibile rielaborazione poetico-parafrastica del modello latino tradotto; ma sui rischi del liquidare come licenza poetica le lezioni potenzialmente diatessaroniche dello *Heliand* vedasi da ultimo PETERSEN, *op. cit.*, in part. pp. 290-91 e 341-42). Ora, che il *Diatessaron*, in specie occidentale ma pure orientale, conservi nelle sue redazioni tardoantiche e medievali lezioni diffuse nella *Vetus Latina* e/o nella *Vetus Syra* non desta meraviglia, sembrando ormai assodato che il *Diatessaron* originario abbia influenzato traduzioni dei quattro *Vangeli* sia latine pregeronimiane sia siriane antiche, penetrando fin nella *Peshitta* (varie posizioni discusse *passim* in PETERSEN, *op. cit.*).

<sup>36</sup> Non dico in verità nulla di nuovo: rinvio almeno al succinto utile articolo di Angus J.B. HIGGINS '*Lead us not into temptation? Some Latin Variants*', *JThS* 46 (1945), pp. 180-81, ripreso e criticamente discusso da Giorgio PAXIMADI in *Dio induce in tentazione o ce ne preserva? Alcune note sulla traduzione CEI 2008 di Mt 6,13  $\mu\eta\ \epsilon\iota\sigma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\gamma\kappa\eta\varsigma\ \eta\mu\acute{\omega}\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \pi\epsilon\iota\pi\alpha\sigma\mu\acute{\iota}\omicron\nu$* , «Rivista Teologica di Lugano» 23 (2018), pp. 177-80. L'articolo di Paximadi è peraltro uno dei migliori e piú accurati contributi reperibili sulla nuova, spericolata traduzione del *Padre nostro* voluta dalla CEI.

<sup>37</sup> *De oratione* 8 ed. DIERCKS (*CCSL* I): *ne nos inducas in temptationem, id est ne nos patiaris induci ab eo utique qui temptat*. Si noti a margine che poco piú avanti Tertulliano cita nuovamente

condo, nel medesimo paragrafo sopra citato, così dissolve ogni dubbio ai suoi lettori, dando prova di lodevole scrupolo filologico-esegetico:

‘La sesta domanda è: *E non portarci [inferas] nella tentazione*. Alcuni codici hanno *indurci [inducas]*, che ritengo abbia il medesimo valore: infatti entrambe le forme sono state tradotte da ciò che fu espresso da un’unica parola greca, εἰσενέγκης. Molti però nel pregare dicono così: *Non tollerare che siamo indotti in tentazione*, ben inteso spiegando in che senso sia stato detto *indurci*. Dio infatti di per se stesso non induce [in tentazione], ma tollera che [vi] sia indotto colui che per un piano occultissimo e per demeriti Egli abbia privato del suo aiuto. Sovente anche per cause manifeste Egli giudica una persona degna di esser abbandonata e che possa esser indotta in tentazione. Una cosa, d’altronde, è l’esser indotti in tentazione, un’altra è l’esser tentati. Infatti senza tentazione nessuno può esser verificato [sul piano della fede]<sup>38</sup>.

Il passo agostiniano, per la sua importanza, meritava d’esser riportato *in extenso*. Se infatti Tertulliano è sì il primo a confermare la genesi glossografica della ‘variante’ latina, in modo però assai sintetico, Agostino, benché scriva quasi due secoli dopo (il trattato sul *Sermo montanus* è del 394), ha il pregio di ricapitolare la situazione facendo leva su quattro dati tuttora incontestabili: 1. il testo greco offerto dai codici, εἰσενέγκης, è univoco; 2. le uniche due versioni latine accettabili e sinonimiche sono *inferas* e *inducas*; 3. la forma di preghiera, diffusa al tempo,

il testo evangelico nella forma *ne nos deducas in temptationem*, usando *deducere* come alternativa (in verità impropria, giacché non sinonimica) a *inducere*. Ritroviamo il verbo *deducere* anche in un famoso punto del trattato *Contro Marcione* (IV 26), dove Tertulliano sembra attribuire all’eretico la lettura del testo evangelico nei termini di «*ne sinas*» *nos deduci in temptationem*. Ma su questo torneremo più avanti.

<sup>38</sup> *De sermone Domini in monte* II 30: *Sexta petitio est: Et ne nos inferas in temptationem. Nonnulli codices habent inducas, quod tantundem valere arbitror; nam ex uno Graeco quod dictum est εἰσενέγκης utrumque translatum est. Multi autem in precando ita dicunt: Ne nos patiaris induci in temptationem, exponentes videlicet quomodo dictum sit inducas. Non enim per se ipsum inducit Deus, sed induci patitur eum quem suo auxilio deseruerit ordine occultissimo ac meritis. Causis etiam saepe manifestis dignum iudicat ille quem deserat et in temptationem induci sinat. Aliud est autem induci in temptationem aliud tentari. Nam sine temptatione probatus esse nullus potest [...].* Con icastica lucidità echeggia il passo san Tommaso nel suo commento a *Mt* 6, 13 (ed. Leonina): *Alia littera: et ne inferas; et alia: et ne nos sinas, et haec est expositio illius: Deus enim neminem tentat quamvis tentari permittat. Et non dicit ne nos permittas tentari – quia tentatio utilis est et tentatur ut sibi et aliis innotescat qui notus est Deo: qui non est tentatus [Sir 34, 9] –, sed dicit et ne nos, idest non permittas succumbere, sicut si diceret aliquis: volo igne calefieri sed non cremari.* Analogamente, sebbene in modo meno efficace, leggiamo nella *Summa theologiae* (II-II q. 83 a. 9 ed. Leonina): *Et ad hoc pertinet quod dicitur, et ne nos inducas in temptationem, per quod non petimus ut non tentemur, sed ut a tentatione non vincamur, quod est in temptationem induci.* Che però non esser indotti in tentazione equivalga, nella petizione, al non esserne vinti mi pare alquanto forzato.

*Ne nos patiaris induci in temptationem* è palesemente una spiegazione del testo evangelico (il verbo *exponere* ch'egli usa è di ovvio significato) e non il testo evangelico stesso; 4. la tentazione va intesa come prova cui l'uomo per ragioni occulte o evidenti può esser sottoposto da Dio. Il vescovo d'Ipbona tornerà sulla questione nel 411/412 e nel 429 in un due opere antipelagiane nelle quali adduce a supporto *Jac* 1, 13<sup>39</sup>, ma il miglior quadro sull'origine parafrastica della prece *Ne nos patiaris induci in temptationem* rimane nel trattato del 394. A sostegno della tesi agostiniana potremmo citare analoghe aggiunte parafrastiche a *Mt* 6, 13 e *Lc* 11, 4 rintracciabili nel mondo greco (significativa in particolare, verso la metà del III secolo, la frammentaria testimonianza di Dionigi vescovo d'Alessandria<sup>40</sup>), nonché passi dei Padri orientali che lasciano chiaramente intendere come in preghiere e persino durante la liturgia vi fossero supplementi esplicativi al testo trådito del *Padre nostro*<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> 1. *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* II 4 ed. URBA-ZYCHA (CSEL LX): *deprecamur adiutorium dicentes Et ne nos inferas in temptationem – vel, sicut nonnulli codices habent, Ne nos inducas in temptationem – non quod ipse Deus tali temptatione aliquem temptet – nam Deus intemptator malorum est, ipse autem neminem temptat [Jac 1, 13] – sed ut, si forte temptari coeperimus a concupiscentia nostra, adiutorio eius non deseramus, ut in eo possimus vincere, ne abstrahamur illecti*; 2. *De praedestinatione sanctorum* II (olim *De dono perserverantiae*) 6 ed. DRECOLL-SCHEERER (CSEL CV): *Deus, ut dixi, neminem tentat, hoc est neminem infert vel inducit in tentationem. Nam tentari et in tentationem non inferri non est malum, immo etiam bonum est: hoc est enim probari. Quod itaque dicimus Deo Ne nos inferas in tentationem, quid dicimus nisi Ne nos inferri sinas? Unde sic orant nonnulli et legitur in codicibus pluribus, et hoc sic posuit beatus Cyprianus [dom. or. 5]: Ne patiaris nos induci in tentationem. In Evangelio tamen graeco nusquam inveni nisi Ne nos inferas in tentationem. Tutiores igitur vivimus, si totum Deo damus, non autem nos illi ex parte, et nobis ex parte committimus: quod vidit iste venerabilis martyr.*

<sup>40</sup> Cito dal frammento di una sua opera d'esegesi a *Lc* 22, 46 riportato in *MPGX* 1601 rr. 10-11: *καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν* τούτέστι μὴ ἐάσης ἡμᾶς ἐμπεσεῖν εἰς πειρασμόν ('e non c'indurre in tentazione, cioè non lasciare che noi cadiamo in tentazione').

<sup>41</sup> Per il primo caso menziono almeno un luogo del commentario a *Giobbe* di Giovanni Crisostomo (p. 38 rr. 15-16 dell'ed. HAGEDORN [PTS 35]): διὸ καὶ κελευόμεθα εὐχῆσθαι· μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν ὃν οὐ δυνάμεθα φέρειν ('perciò siamo anche invitati a pregare [così]: non indurci in una prova che non possiamo sopportare'). Per il secondo caso testimone d'eccezione è la liturgia alessandrina attribuita a san Basilio da un nitido codice greco-arabo del XIV sec. (ora alla Bibliothèque nationale de France, n° 325 del fondo greco, olim Reg. 3023) e stampata in *MPG XXXI*; il passo che c'interessa è alla col. 1645 rr. 27-38, che riproduce parte del solo greco, non dell'arabo, dei ff. 93 -94 del ms. (oggi consultabile in buona risoluzione su Gallica; rinvio diretto al f. 93 con <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10723134n/f41.item>): Ὁ λαὸς λέγει τὸ Πάτερ ἡμῶν καὶ μετὰ τὸ Πάτερ ἡμῶν ὁ ἱερεὺς λέγει· Naί, Πάτερ ἀγαθὲ καὶ φιλάγαθε, μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς τὸν πειρασμόν, μηδὲ κατακυριευσάτω ἡμῶν πᾶσα ἀνομία· ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἀπρεπῶν ἔργων, καὶ διανοημάτων, κινήσεών τε καὶ βλεμμάτων, καὶ ἀφῶν· καὶ τὸν μὲν πειραστὴν ἄπρακτον ἀποδιώξον· ἐπιτίμησον δὲ καὶ τοῖς ἐμφύτοις καὶ σωματικοῖς ἐν ἡμῖν κινήμασι· καὶ τὰς πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν ὁρμὰς καθολικὰς τε ὀλικῶς ἀφ'

Vi è poi in Agostino un ulteriore dettaglio, invero assai utile per tentar di capire il singolare «non abbandonarci» della CEI. Nei luoghi in cui egli affronta sul piano esegetico la questione del *ne nos inferas/inducas*, troviamo un riferimento al fondato timore che Dio, per imperscrutabili disegni, possa abbandonare (*dese-rere*) a se stesso il peccatore privandolo del suo aiuto<sup>42</sup>. Anche qui siamo di fronte a un uso esplicativo del verbo *desero*, che il dotto esegeta non suggerì certo mai come lezione alternativa a *inferas* o *inducas*; tuttavia, non escluderei un'implicita messa a tacere di ulteriori false varianti insinuatesi nella liturgia. Circolava infatti, benché la fonte che la tramanda sia pressoché isolata su questo aspetto, pure la formula seguente: 'non abbandonarci in una prova che non possiamo sopportare' (*non derelinquas nos in temptatione quam sufferre non possumus*). Così leggiamo nel commento ai *Salmi* d'Ilario di Poitiers, opera notoriamente influenzata da Origene e risalente agli anni '60 del IV secolo<sup>43</sup>. Ilario scrive *non derelinquas* – brutto latino, sia notato a margine – come testo del *Padre nostro* (lo dimostra il *cum dicitur*, 'quando si dice', che precede la citazione), ma tale apparente variante ha origine ancora una volta parafrastica e forse nacque entro la tradizione latina del *Diatessaron*, se ha un qualche peso la versione medionederlandese di *Mt* 6, 13 nel ms. 437 di Liegi ('e non abbandonarci nelle nostre tentazioni')<sup>44</sup>. Controprova

ἡμῶν ἀναχαίτισσον, διὰ τοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ κ.τ.λ. ('Il popolo dice il *Padre nostro*, e dopo il *Padre nostro* il sacerdote dice: Sì, Padre benevolo e amante del bene, non indurci nella tentazione, e che non ci domini ogni sorta di trasgressione; ma preservaci da azioni e pensieri indecorosi, da moti nonché sguardi, e contatti [indecorosi]; e respingi come inefficiente il tentatore; riprendi [*sc.* sottoponi a penitenza], poi, moti istintivi e corporali in noi; e rovescia via da noi, del tutto, gl'impulsi e le inclinazioni [resa ipotetica di καθολικός, correzione tacita dei Maurini in luogo del guasto κατολικός del cod.] al peccato, per il Signore e Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, grazie al quale e col quale ecc.').

<sup>42</sup> Mi riferisco non solo ai succitati passi di *serm. dom. m.* II 30 e di *pecc. mer.* II 4, ma anche a un notevole punto della lettera a Proba, scritta poco dopo il 411 (*ep.* 130, 11-12 ed. DAUR, CCSL 31B): *Cum dicimus Ne nos inferas in tentationem, nos admonemus hoc petere, ne deserti eius adiutorio alicui tentationi vel consentiamus decepti, vel cedamus afflicti. [...]* *Qui dicit Aufer a me concupiscentias ventris, et desiderium concubitus ne apprehendat me [Sir 23, 6] quid aliud dicit quam Ne nos inferas in tentationem?*

<sup>43</sup> *In Ps. CXVIII* aleph 15 ed. ZINGERLE (*CSEL* XXII 369 rr. 1-4 = *MPL* IX 510 rr. 41-43).

<sup>44</sup> Si tratta della cosiddetta Armonia di Liegi, testimonianza isolata e importante all'interno della plurilingue tradizione del *Diatessaron* (cf. *supra* n. 35), da un archetipo latino semivulgatizzato del quale deriva, con stadi intermedi, una traduzione medionederlandese di fine XIII sec. che così rende il nostro versetto del *Padre nostro*: «en beghef ons nit in onsen koringen» (vedasi il cap. 43 nel f. 14 del ms. 437 sito alla Bibliothèque de l'Université de Liège, corrispondente alla p. 32 nella riproduzione resa ora disponibile dal Dépôt d'Objets Numérisés della stessa Università: <https://donum.uliege.be/bitstream/2268.1/8532/1/Ms0437.pdf>), cioè appunto 'non abbandonarci nelle nostre tentazioni'. Non sarà tuttavia inutile osservare come anche l'olandese medievale non separi il concetto di tentazione da quello di prova/esame/cimento: rinvio alle voci *keuren* e

ne sia la glossa *quam sufferre non possumus*, diffusa aggiunta, come s'è già veduto, a *temptationem*. Si noti altresì che il vescovo di Poitiers era già al corrente della versione che definiremmo 'canonica' nella forma *Non inducas nos in tentationem*, citata del pari come testo della prece<sup>45</sup>; ma a prescindere da ciò, quel *non derelinquas* resta esplicazione banalizzante, né può ambire a figurare, a rigore, nella variantistica delle versioni latine di *Mt* 6, 13 e *Lc* 11, 4<sup>46</sup>. Troveremo nondimeno chi, a disperata difesa della traduzione CEI e rifiutando l'origine glossografica del *non derelinquas* ilariano, contro verosimiglianza e con mal celata inesperienza<sup>47</sup>,

*bekoren* nel III e I vol. dell'*Etymologisch woordenboek van het Nederlands*, onder hoofdredactie van M. PHILIPPA, met F. DEBRABANDERE en A. QUAK, Amsterdam University Press, Amsterdam 2003-9. Appurare la provenienza di questa variante è cosa ardua e al momento impossibile, intricata com'è la tradizione occidentale del *Diatessaron*, in larga parte affetta da una vulgattizzazione pervasiva, e in assenza di collazioni complete o anche parziali di non pochi testimoni di Armonie evangeliche in lingue germaniche (elencati da PETERSEN, *op. cit.* [n. 35], App. I); ma che la genesi possa rivelarsi ancora una volta parafrastica sembra suggerirci la chiosa succitata (n. 35) del *Diatessaron* veneto «La sexta cossa è che lu non *abandoni nè lasine* in alcuno pericolo di temptatione, ma diene gratia da vençerle» (corsivi miei). In ogni caso è ragionevole ipotizzare che il ms. di Liegi faccia tornare a galla quella variante-glossa latina conosciuta anche da Ilario, il quale leggeva una versione latina dei *Vangeli* ovviamente ancora estranea alla futura sistemizzazione della *Vulgata* e verosimilmente influenzata dal *Diatessaron*: interessante la pista di ricerca aperta da Jacobus VAN AMERSFOORT nel suo breve e purtroppo sommario articolo *Some Influences of the Diatessaron of Tatian on the Gospel Text of Hilary of Poitiers*, in *Studia Patristica* XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975, Part I, ed. by Elizabeth A. LIVINGSTONE, Akademie Verlag, Berlin 1984, pp. 200-5; l'autore, già allievo di Gilles Quispel, addita vari istruttivi esempi ma non il passo che qui c'interessa). Certo, se mai un giorno dovesse tornare alla luce il ms. 1009, XV sec., della Universiteitsbibliotheek Utrecht, la quale, *incredibile auditu*, inviò nel 1941 in piena guerra il codice a Bonn dietro richiesta di Anton Baumstark – codice che par esser sopravvissuto al conflitto ma che poi misteriosamente scomparve, forse in qualche collezione privata –, sarebbe felicissimo ritrovamento, giacché la cosiddetta Armonia di Utrecht dovrebbe costituire un anello di congiunzione, entro il *Diatessaron* medionederlandese, fra versioni poco vulgattizzate (ms. di Liegi) e ad alta vulgattizzazione (ad es. il Cod. theol. et phil. 8° 140, a. 1332, della Württembergische Landesbibliothek di Stoccarda: vi ritorniamo *infra* alla n. 62): vedansi in generale PETERSEN, *op. cit.* (n. 35), p. 244 e per un tentativo di ricostruzione A. DEN HOLLANDER, *Virtuelle Vergangenheit. Die Textrekonstruktion einer verlorenen mittelniederländischen Evangelienharmonie*, Peeters, Leuven 2007.

<sup>45</sup> Nel suo commento al Vangelo di Matteo (senz'altro precedente il commento ai *Salmi*), cap. 31 § 9 (*MPL* IX 1069 rr. 22-27): *Superioris autem metus sui indicat causas dicens* Orate ne intretis in tentationem [*Mt* 26, 41]. *Hoc erat igitur quod volebat; et ideo in oratione tradiderat* Non inducas nos in tentationem, *ne quid in nos infirmitati carnis liceret*. (Si noti, anche qui, la predilezione seriore di *non* in luogo del classico *ne* per l'imperativo negativo).

<sup>46</sup> Se non in apparati secondari ed eruditi che diano notizia di parafrasi, allusioni, imitazioni, riscritture ecc.

<sup>47</sup> Basta avere un minimo di confidenza colle consuetudini dei copisti, specialmente in veste di scoliasti, per riconoscere con relativa facilità le intrusioni di glosse.

si appelli alla possibilità che il citante veicolasse, inconsapevole, la resa latina d'una lezione greca andata perduta e inattestata nella superstite tradizione manoscritta greca. Si entra così nel campo minato delle così dette retroversioni, cioè di quei tentativi congetturali che intravedono una forma greca nel *Nuovo Testamento* altrove perita dietro a traduzioni in altre lingue (non solo in latino, ma pure in siriano e siro-palestinese, copto e persino gotico<sup>48</sup>) che usano parole imprecisamente corrispondenti all'originale greco. (Analogamente, però coi termini di paragone invertiti, vi sono stati tentativi di ricostruire la forma aramaica se non ebraica originaria del *Padre nostro* da parte di alcuni semitisti<sup>49</sup>). Ma la prudenza, là dove si diano mere ipotesi senza l'onere della prova, è sempre d'obbligo. «Tale sopravvalutazione delle versioni può portare a conseguenze aberranti», scrivevano i benemeriti coniugi Aland, risoluti a registrare in apparato le traduzioni solo quando la lezione del loro modello greco fosse *chiaramente accertabile*<sup>50</sup>.

Il discorso, a questo punto, si potrebbe considerare concluso, e forse lo è: la novità CEI del 2008 «non abbandonarci alla tentazione», che par echeggiare *non derelinquas nos in temptatione* aggiustato col solo ritocco congetturale di moto a luogo *temptationem* (già diffuso, quest'ultimo, nella tradizione a stampa d'Ilario), non ha la minima giustificabilità filologica entro il greco evangelico, ma è ripresa, infelice, di un'isolata parafrasi semplificante. Peraltro, a ben vedere, non occorre essere specialisti del settore – né lo è chi scrive, consapevole che su qualunque passo biblico servirebbero mesi solo per raccoglierne la bibliografia consultabile – a voler confutare *ipso facto* la versione CEI<sup>51</sup>: basterà aprire una solida edizione critica dei due evangelisti, reperire i due passi greci e constatare a piè di pagina in

<sup>48</sup> Mi limito a citare le sole che sappiamo direttamente condotte su originali greci.

<sup>49</sup> Piuttosto noto, in particolare, è quello dell'abbé Jean CARMIGNAC, *Recherches sur le «Notre Père»*, Letouzey & Ané, Paris 1969, pp. 237-304, che moveva peraltro dall'arbitrario presupposto che Gesù, nell'insegnare il *Padre nostro*, avrebbe usato non l'aramaico, bensì l'ebraico, lingua sacra per eccellenza. Varie si son levate le critiche sia linguistiche sia dottrinali a Carmignac (che invero attingeva ad un vecchio lavoro di Johannes HELLER, *Die sechste Bitte des Vaterunser*, «ZKTh» 25 [1901], pp. 85-93): rinvio da ultimo al succitato (n. 36) articolo di Paximadi, pp. 187-90.

<sup>50</sup> K. ALAND – B. ALAND, *Der Text des Neuen Testaments*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1982 (1989<sup>2</sup>), p. 192, trad. it. (di S. Timpanaro) *Il testo del Nuovo Testamento*, Marietti, Genova 1987, p. 207.

<sup>51</sup> Varie sono state le posizioni critiche sulla versione CEI che, pur in modo sintetico e discorsivo, hanno detto l'essenziale; piace segnalare, fra i diversi citabili, l'intervento di Renato UGLIONE *Il «nuovo» Padre nostro? Questione prettamente filologica* sul «Corriere eusebiano» del 24 novembre 2018. Uglione si schermisce troppo nel dirsi «non addetto ai lavori», essendo noto specialista di Tertulliano e in tempi più recenti d'Eusebio di Vercelli. A sinistra della pagina troviamo poi un articolo di mons. Alberto ALBERTAZZI (*Ma per 17 secoli abbiamo sbagliato?*), che tagliente parla, a proposito della 'traduzione' CEI, di «sessantottina manipolazione della parola del Signore».



apparato l'assenza di alternative all'inequivocabile εἰσενέγκης. Può farlo qualunque studente anche alle prime armi.

Rimane tuttavia un dubbio, anzi un sospetto. Come mai *La sacra Bibbia* CEI del 2008, che nel complesso si dimostra traduzione affidabile dovuta a studiosi esperti, esibisce tale svarione in *Mt* 6, 13 e *Lc* 11, 4? Si direbbe vi sia stato, intenzionalmente, uno scarto patente dal normale metodo filologico al fine di attutire il greco evangelico<sup>52</sup>. 'Non c'indurre' suona infatti più duro dell'innovativo 'non abbandonarci', ch'è in fondo corollario banalizzante, lo s'è visto, di quelle antiche parafrasi del tipo 'non permettere che siamo indotti'. Ora, se apriamo l'*adversus Marcionem* di Tertulliano (scritto intorno al 207) scopriamo che il noto eresiarca quasi certamente considerava testo del *Padre nostro* la formula 'non permettere che noi siamo fatti discendere nella prova/tentazione'<sup>53</sup>. Si potrà speculare se Marcione sia ricorso a un verbo greco esprime l'idea di far discendere o invece di portar dentro; non andremo però molto lontano, perché Tertulliano, unico testimone al riguardo, sembra impropriamente usare, citando altrove il medesimo

<sup>52</sup> Si leggano, non senza *Fremdschämen*, alcuni passi tolti da R. BERETTA – A. PITTA, *Come cambia la Bibbia. In anteprima il nuovo testo ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana*, Piemme, Casale Monferrato 2004, pp. 79-80: «Di per sé, la traduzione precedente si mostrava più rispettosa dell'originale greco, che utilizza, in entrambi i casi, il verbo che significa "portare qualcosa o qualcuno verso", "condurre verso". Tuttavia l'espressione restava ambigua: era come se il Signore stesso risultasse addirittura l'artefice principale del male, mentre la tentazione si deve al demonio o a Satana [...]. Per questo si è ritenuto opportuno semplificare il significato della richiesta, sostituendo il verbo "indurre" con "abbandonare", in modo da determinare una più facile comprensione [...]. In questo caso il traduttore ha preferito prestare maggiore attenzione al senso del lettore, perché chi recita il Padre nostro non fosse lasciato nell'ambiguità o nel dubbio ogni volta che ripete una preghiera così importante».

<sup>53</sup> *Adv. Marc.* IV 26 ed. KROYMANN (*CCSL* I): *Quis non sinet nos deduci in temptationem?* ('Chi non permetterà che siamo fatti scendere nella prova/tentazione?'). Nel § 26, dal quale è tratto il passo, Tertulliano addita in modo polemico, con una serie di domande incalzanti, l'idea eterodossa di Padre – Padre che dobbiamo riconoscere dietro al pronome *quis* – propria di Marcione. La retroversione supposta dagli specialisti, a partire da Theodor ZAHN (*Geschichte des neutestamentlichen Kanons* II.2, Deichert, Erlangen und Leipzig 1892, pp. 472-73), sonerebbe a un dipresso così: μή ἄφης ἡμᾶς εἰσενεχθῆναι εἰς πειρασμόν. Valga però anche qui il monito dei coniugi Aland sui rischi implicati dalle retroversioni, tanto più che εἰσενεχθῆναι corrisponde propriamente a *induci*, non al diverso *deduci*. Zahn metteva tuttavia le mani avanti, avvertendo in nota che Tertulliano altrove (*De or.* 8) sembra usare indifferentemente *inducere* e *deducere*; in effetti così parrebbe, ma è altresì vero che nel passo del *De oratione*, in specie là dove l'apologeta citava come formula esplicativa *ne nos patiaris induci ab eo utique qui temptat* (e non poco sotto, dov'egli riportava il versetto evangelico con le parole *ne nos deducas in temptationem*), non v'è affermata esplicitamente l'eventuale paternità marcioniana del 'non permettere che siamo indotti in tentazione'.

passo evangelico, *deduco* e *induco* come sinonimi<sup>54</sup>. Comunque stiano le cose, possiamo ragionevolmente ipotizzare che l'eretico adottasse a testo del *Padre nostro* quella formula attenuante del 'non permettere che siamo fatti scendere/entrare nella prova/tentazione'<sup>55</sup> che abbiamo visto emergere soprattutto in terra africana. Ma per quale motivo Marcione, giunto dall'asiatica Sinòpe a Roma intorno alla metà del II secolo, avrebbe voluto che nel canone evangelico entrasse questa formula anziché il consueto *μὴ εἰσενέγκης* ch'egli avrà pure conosciuto e verisimilmente contestato? La risposta – ipotetica ma non peregrina – può risiedere nell'avversione, condivisa da Marcione cogli gnostici, a tutto ciò che ricordava la vecchia Legge e lo Yahveh ebraico. Gnostica è infatti la distinzione totale del Cristo dal Padre veterotestamentario, demiurgo inferiore contro la cui legge Gesù avrebbe parlato ai suoi, usando un linguaggio misericordioso e avverso alla gretta durezza del dio giudaico. Potrebbe Cristo, redentore di chi lo segue, *indurci* in tentazione? No, risponderebbe lo gnostico, perché Cristo avrà invece cura di non lasciare che i suoi adepti *siano indotti dal demonio* in tentazione<sup>56</sup>. Certo, Marcione non fu gnostico nel senso più stretto della parola, cioè secondo le categorie metafisiche di Basilide o Valentino, ma può annoverarsi *lato sensu* nelle correnti gnostiche per la violenta avversione all'Antica Alleanza. Non solo: l'insistenza sulla discesa dello Spirito Santo, di primario rilievo nella rilettura gnostica dell'εὐαγγέλιον (lo Spirito infatti discende sui soli eletti, gli pneumatici consustanziali al Λόγος, predestinati alla salvezza) emerge anche in Marcione: sappiamo

<sup>54</sup> Rinvio alla nota precedente. *Deducere* ('tirar giù/via' e spesso 'accompagnare') non è mai, fin dalla letteratura romana arcaica, forma secondaria del verbo base *ducere* né confondibile con *inducere*: un'ottima sintesi *s.v. dēdūcō* offre l'*Oxford Latin Dictionary* di Peter G.W. GLARE, Clarendon Press, Oxford 1982.

<sup>55</sup> C'è però chi pone in dubbio la credibilità di Tertulliano e reputa, non so su quali basi, che Marcione leggesse il consueto *μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν* esattamente come in Luca (il cui vangelo l'eretico, secondo l'opinione unanime dei suoi detrattori, avrebbe depurato ad arte in base alle sue convinzioni teologiche): tra i lavori più recenti degli 'scettici' vedasi, ora, la nuova edizione del *Vangelo di Marcione* a cura di C. GIANOTTO e [soprattutto] A. NICOLOTTI, Einaudi, Torino 2019, pp. 88-89 e 220. Sfogliare sulle prime il bel volume einaudiano, col greco a fronte, dà l'impressione che il vangelo di Marcione, finora pianto come perduto, o meglio echeggiato dalle sole citazioni interpolanti degli eresiologi, *in primis* di Tertulliano, sia alfine riemerso in purezza; ma non è affatto così, poiché quasi tutto il greco ivi stampato è congetturale: lo apprendiamo dagli stessi curatori, specialisti riconosciuti della materia ma non immuni da eccessi speculativi (condivido, pertanto, quanto osserva don Sincero MANTELLI nella sua intelligente recensione al volume di Gianotto-Nicolotti in «Augustinianum» 60 [2020], pp. 601-8).

<sup>56</sup> Che precisamente questo potesse essere il senso della preferenza di Marcione per la 'variante' morbida è ipotesi avanzata da tempo; addito almeno il già menzionato Theodor ZAHN in un'altra pagina della sua opera monumentale (*Geschichte des neutestamentlichen Kanons* I, Deichert, Erlangen und Leipzig 1889, p. 712): «Er [sc. der gute Gott] soll nur verhüten, dass die Seinigen aus ihrer und seiner lichten Höhe durch fremde Gewalt in die Versuchung hinabgezogen werden».

infatti che il *Padre nostro*, nel testo voluto dall'eretico, iniziava con la formula 'Padre, venga il tuo santo spirito su di noi e ci purifichi', sostituita alla richiesta di santificare il nome di Dio<sup>57</sup>. Ciò non significa, di necessità, che Marcione avesse creato *ex novo* la supplica di discesa dello Spirito Santo, forse già reperibile, se non nella tradizione di Luca, in altre fonti eucologiche; certo però egli se ne avvale rendendola funzionale alla sua teologia gnosticizzante. E contribuendo, con buona probabilità, alla sua diffusione: il fatto che in essa, di per sé, nulla sonasse eterodosso le avrà consentito di fluire indisturbata ed esser ritenuta testo del *Padre nostro* lucano da Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore, e in età comnena persino da Eutimio Zigabeno, avversario principe della nuova gnosi bogomila<sup>58</sup>. Lo stesso dicasi per la formula 'non permettere che siamo fatti discendere/entrare nella prova/tentazione': anche se ipotizziamo che sia stato Marcione a introdurla con lo scopo di render la figura del Cristo totalmente altra da Yahveh tentatore di Abramo, è ben possibile che poi essa, potendo anche fungere da parafrasi e vista la sua plausibilità sul piano teologico, sia andata circolando a prescindere dall'antico eresiarca. Sospettare infatti di marcionismo Cipriano o Ambrogio, per non dire d'Ilario col *non derelinquas nos* o degli anonimi scribi delle *Veteres Latinae*, sarebbe assurdo: molto più semplicemente ebbero tutti a che fare, con limitata consapevolezza<sup>59</sup>, con un ramo minoritario della tradizione pregeronimiana forse non estraneo al *Diatessaron*<sup>60</sup>, presto destinato ad estinguersi grazie al magi-

<sup>57</sup> Πάτερ, ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς, καὶ καθαρῶς ἡμᾶς. Siamo piuttosto certi che questa all'incirca fosse la formula originale cui allude con sarcasmo Tertulliano (*adv. Marc. 26: A quo Spiritum Sanctum postulem?*) poiché essa circolò come variante isolata nella tradizione del vangelo di Luca, quello che appunto sarebbe stato interpolato da Marcione. Tale inserzione, spuria, figura nell'apparato di NESTLE-ALAND *ad Lc 11, 4* con quattro testimoni nel seguente ordine: 162 (= Barb. gr. 449, a. 1153, f. 151 : riproduzione della Vaticana accessibile tramite [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Barb.gr.449](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.gr.449)), 700 (= Brit. Bibl. Egerton 2610, XI sec., f. 184 : riproduzione della British Library accessibile tramite [http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=egerton\\_ms\\_2610\\_f141r](http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=egerton_ms_2610_f141r)), Marcione (luogo citato) e Gregorio di Nissa (*De oratione dominica* 3 ed. BOUDIGNON-CASSIN [*SCh* 596] = *MPG XLIV* 1157 rr. 27-28, 43-44 e 1160 rr. 79-80). Dal Nisseno dipendono poi occorrenze più tarde, nel VII sec. in Massimo Confessore, *Expositio orationis dominicae* 244-45 ed. VAN DEUN (*CCSG XXIII*) e poi, credo anche filtrate da quest'ultimo, nella *Panoplia dogmatica* di Eutimio Zigabeno, XI-XII sec. (*MPG CXXX* 100 rr. 21-22 + 853 rr. 5-6 e 16-17) e nella *Refutatio magna* (2, 8 ed. CAÑELLAS [*CCSG XXXI*]) dello ieromonaco Gregorio Acindino (XIV sec.).

<sup>58</sup> Rinvio ai riferimenti nella nota precedente.

<sup>59</sup> Non darei infatti troppo peso alla conoscenza della variante *inducas*, poi divenuta canonica, da parte sia d'Ilario sia di Ambrogio (rinvio ai rispettivi passi citati sopra alle note 34 e 45), giacché il primo sembra citare *non derelinquas* in maniera indipendente e per così dire dimentica di *inducas*, mentre il secondo, nonostante accosti le due forme nel medesimo passo, non sembra avere quella coscienza e lucidità filologica di cui invece diede prova Agostino.

<sup>60</sup> Rinvio alle note 35 e 62. L'ammissibile derivazione diatessaronica della variante 'permissiva'

stero di Agostino tra IV e V secolo<sup>61</sup> e soprattutto alla *Vulgata*, che vide la luce nel primo decennio del V.

Diverso, invece, il caso della traduzione CEI. *L'équipe* che lavorò alla nuova versione italiana della *Bibbia* non fu composta da sprovveduti ignari di quanto s'è detto finora. Dobbiamo forse sospettare, dietro a quel voluto «non abbandonarci alla tentazione», calco del *non derelinquas* ilariano o dell'«en beghef ons nit» del *Diatessaron* di Liegi, che si ammicchi all'antica gnosi? Anche per questi ultimi due, infatti, non mancherebbero indizi in direzione gnostica: se non dovesse trattarsi di una glossa banalizzante o di un rivolo secondario della variante 'permissiva', Ilario e il ms. di Liegi *potrebbero* attestare la lezione del *Diatessaron* voluta da Taziano<sup>62</sup>, il quale pure apostatò da Roma dopo il 165 per avvicinarsi alla gnosi di

non esclude, si badi bene, l'eventuale paternità marcioniana, essendo ipotesi tutt'altro che inane l'uso da parte di Taziano, a Roma, del vangelo di Marcione: rinvio ancora una volta a PETERSEN, *op. cit.* (n. 35), pp. 192-93, che rammenta studiosi di prim'ordine come Theodor Zahn e Daniël Plooij.

<sup>61</sup> Rinvio ai due passi citati sopra alle note 38 e 39.

<sup>62</sup> Cf. *supra* n. 44. Avanzo l'ipotesi con molta prudenza e senza pretesa alcuna di coglier nel segno. Elementi a favore potrebbero essere: 1. l'innegabile rilievo occupato dall'Armonia di Liegi nella tradizione occidentale del *Diatessaron* viste le sue molte lezioni rimaste immuni da vulgatazione (il ms. è stato oggetto di particolare interesse dopo due studi tuttora insuperati di Daniël PLOOIJ: *A Primitive Text of the Diatessaron. The Liège Manuscript of a Medieval Dutch Translation, a Preliminary Study*, Sijthoff, Leyden 1923 e – in argomentata risposta all'aggressivo articolo di Adolf JÜLICHER *Der echte Tatiantext*, «JBL» 43 [1924], pp. 132-71 – *A Further Study of the Liège Diatessaron*, Brill, Leyden 1925); 2. la coincidenza della lezione 'non abbandonarci' colla *Vetus Latina* usata da Ilario in *Ps. CXVIII* aleph 15; 3. la probabile emersione della stessa variante nella chiosa del *Diatessaron* veneto «La sexta cossa è che lu non abandoni nè lasine in alcuno pericolo di temptatione, ma diene gratia da vençerle, digando: – *Et ne nos inducas in tentationem*», dove, a meno che non si tratti di mera esplicazione (cf. *supra* n. 35), potrebbe notarsi come «the Venetian Harmony's method of conflating or interleaving the Diatessaronic reading with the canonical is illustrative of how later scribes attempted to combine the canonical and Diatessaronic traditions» (PETERSEN, *op. cit.* [n. 35], p. 250). Argomenti, invece, che potrebbero indebolire la mia ipotesi son i seguenti: 1. la concorrenza entro il *Diatessaron* occidentale di un'altra variante della sesta petizione del *Padre nostro*, quella 'permissiva', ben attestata nelle tre versioni vernacolari italiane e forse nello *Heliand* (cf. *supra* n. 35), nonché in quei vari filoni della *Vetus Latina* di cui resta traccia nell'*Afra* e presso i Padri succitati (sempre che tale lezione della *Vetus Latina* sia di matrice diatessaronica); 2. la variante del 'non abbandonarci' potrebbe esser semplificazione banalizzante della lezione 'permissiva', la quale ultima, allora, avrebbe buoni argomenti per esser il testo taziano; 3. manca ogni riscontro sul versante orientale, che sembra offrire il solo testo canonico nel finale del *Padre nostro* (in altre parole, fa difetto il primo dei tre criteri di massima statuiti ragionevolmente da PETERSEN, *op. cit.* [n. 35], p. 373, ossia «To be considered Diatessaronic, a reading should be found in *both* Eastern and Western branches of the Diatessaronic tradition», laddove gli ultimi due, che vertono sull'assenza di una determinata lezione in testi estranei al *Diatessaron*, sarebbero rispettati, giacché la *Vetus Latina* è probabilmente influenzata dal *Diatessaron*). A que-

st'ultimo riguardo ho effettuato controlli non esaustivi sulle versioni: 1. **siriaca**, di cui restano vestigia nel commento d'Efrem al *Diatessaron* (mi affido alla traduzione di Christian LANGE «Führe uns nicht in Versuchung» [lemma ripetuto due volte in 6, 16a] in Ephrem der Syrer, *Kommentar zum Diatessaron*, Brepols [FC 54], Turnhout 2008, pp. 258-59, basata sull'ed. del ms. Syc 709 [ca. a. 500] della Chester Beatty Library di Dublino allestita da Louis LELOIR nel 1963 per Hodges Figgis e integrata poi nel 1990 per Peeters, dopo la scoperta di vari altri fogli contenenti anche il *Padre nostro*); 2. **persiana**, tratta da un modello siriano e attestata nel Mediceo Orientale 81 di metà XVI sec., apografo d'un perduto ms. di metà XIII sec. (edizione in G. MESSINA, *Diatessaron persiano*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1951; a p. 71 egli traduce «non gettarci nella rete della prova (bis)», che a prescindere dalla ripetizione del distratto e per sua stessa ammissione affaticato copista Ibrahim non credo infonda sospetti di eterodossia); 3. **araba**, tratta pure da redazioni siriane e veicolata da molti codici (rimando a *The Arabic Diatessaron Project: Digitalizing, Encoding, Lemmatization* a cura di G. LANCIONI e N.P. JOOSSE, «Journal of Religion, Media and Digital Culture» 5 [2016], pp. 207-12, studiosi che altresì annunciano una nuova sistematizzazione di tutto il materiale manoscritto e lamentano le già note pecche delle due uniche edizioni disponibili, basate su due soli codici, rispettivamente di A. CIASCA, *Romae ex Typographia Polyglotta* 1888 e A.S. MARMARDJI, *Imprimerie Catholique, Beyrouth* 1935; le traduzioni di questi ultimi, per il passo che c'interessa, si sovrappongono: «ne nos inducas in tentationem» a p. 17 dell'ed. di Ciasca non è infatti che la forma vulgatazzata del più preciso «ne nous induis pas dans *les tentations*» a p. 87 dell'ed. di Marmardji, analogamente a «nicht führe uns hinein in *Versuchungen*» in *Tatians Diatessaron* aus dem Arabischen übersetzt von E. PREUSCHEN, Winter, Heidelberg 1926, p. 90 [corsivi miei; si ricordi che il plurale 'tentazioni' esibiscono anche la versione del ms. di Liegi e due dialettali italiane: cf. *supra* nn. 35 e 44]); 4. **armena**, discesa pure da una *Vorlage* siriana ma al nostro scopo inutile, non comparando nei mss. armeni il *Padre nostro*.

Ho altresì ampliato, per dei controlli campione, il ventaglio dei testimoni occidentali del *Diatessaron*, il cui numero amplissimo (dati in provvisorio aggiornamento in A. DEN HOLLANDER – U. SCHMID, *The Gospel of Barnabas, the Diatessaron, and Method*, «VChr» 61 [2007], pp. 5-6) non deve però trarre in inganno, in quanto la pesante vulgatazzazione subita da archetipi e iparchetipi delle versioni armonizzate dei *Vangeli* in Europa rende queste ultime per lo più inutilizzabili al nostro scopo, ch'è capire come Taziano leggesse veramente il *Padre nostro*. Tolti dunque i rari eppur assai rilevanti testimoni non o semi-vulgatazzati di cui sopra alle note 35 e 44, segnalo nel solco ortodosso le versioni: 1. **latina**, tradata anzi tutto dal noto Cod. Fuldensis, fatto vergare a metà VI sec. da Vittore di Capua e quasi totalmente vulgatazzato (nel passo in questione leggiamo infatti *ne inducas nos in temptationem*: rinvio diretto al f. 44 nella riproduzione resa disponibile dalla Hochschul- und Landesbibliothek di Fulda: <https://fuldig.hs-fulda.de/viewer/fullscreen/PPN32-5289808/91/>); dal Fuldense paiono dipendere grosso modo le non poche Armonie latine disseminate in varie biblioteche europee; 2. **antico altotedesca**, attestata nel Cod. Sangall. 56 (ca. a. 830) e condotta, sotto la direzione di Rabano Mauro, su di un testo latino molto affine al Fuldense se non suo apografo (ricadiamo dunque nella *Vulgata*: «inti ni gileitest unsih in costunga» rende infatti *et ne inducas nos in temptationem*; rinvio diretto al f. 68 nella riproduzione resa disponibile da e-codices, dove si noti il latino vulgato servito da modello al traduttore sulla colonna sinistra: <https://www.e-codices.unifr.ch/de/doubleview/csg/0056/68/>); 3. **medionederlandese**, veicolata da vari testimoni (e qui prescindiamo dall'Armonia di Liegi di cui alla n. 44), parte dei quali sono stati editi prima nell'invecchiata ed. di J. BERGSMAN, *De levens van Jezus in het middelnederlandsch*, Sijthoff, Leiden 1895-98 e poi da C.C. DE BRUIN nel 1970 per Brill (valga come buon esempio il Cod. theol. et phil. 8° 140, del 1332, alla Württembergische Landesbibliothek di Stoccarda: al f.

Valentino<sup>63</sup>. Certo, non parleremmo più, in tal caso, della gnosi *stricto sensu* degli asceti pneumatici, cioè dei puramente spirituali precipitati dal Πλήρωμα e anelanti a farvi ritorno, bensì di *un* aspetto delle dottrine gnostiche, cioè del volto *sempre* misericordioso di Cristo inconfondibile col demiurgo accigliato dell'antica legge. In verità, la misericordia incondizionata che gli gnostici attribuivano a Gesù era riservata ai soli pneumatici, consustanziali al Salvatore, mentre oggi, durante il «papato della misericordia» ed a secolarizzazione avanzata della Chiesa, essa privilegia altre categorie di uomini.

46 troviamo il regolare «ne leedt ons niet in becoringen»); 4. **medio altotedesca**, legata al filone medionederlandese e presente in molti codici di XIV-XV sec. per lo più inediti (controlli campione di due mss., il Cgm 532 della Bayerische Staatsbibliothek, a. 1367-69, che al f. 22 ha «en für uns niht in bekorunge», e il mgq 167 della Staatsbibliothek di Berlino, anni 1470, che al f. 187 ha l'analogo «en leit uns niut in bekorunge»). Peraltro, la fedeltà delle lingue germaniche alla forma originale del *Padre nostro* è d'antica data, se pensiamo alla famosa versione gotica di Ulfila, risalente alla seconda metà del IV sec. ed esemplata direttamente sul greco: «ni briggais uns in fraistubnjai» (ed. STREITBERG, *Germ. Bibl.* II.3, p. 7) ricalca appunto μη εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν. Tuttavia, un caso a parte rappresenta la versione **medio-inglese** del *Diatessaron* attestata nel solo ms. Pepys 2498 del Magdalene College di Cambridge (ca. a. 1400) e derivante da un deperdito anello in *langue d'oïl* sfuggito ad un'invasiva vulgattizzazione (ma l'ispezione dell'unica ed. reperibile, ossia M. GOATES, *The Pepsysian Gospel Harmony*, Milford, London 1922, s'è rivelata deludente: a p. 36 il § 36 dal titolo «Hou Jesus tauzitte his deciples to prayen» non contiene che una menzione del «*Pater noster*» [così in latino] senza il testo corrispondente).

<sup>63</sup> Fondamentale la testimonianza, quasi contemporanea, d'Ireneo vescovo di Lione (*Adv. haer.* I 28, 1 ed. ROUSSEAU-DOUTRELEAU [*SCh* 264] = *MPG* VI 690-91), che tra l'altro accosta Taziano a Marcione: [...] ὅς, Ἰουστίνου ἀκροατῆς γεγονώς, ἐφόσον μὲν συνῆν ἐκεῖνον οὐδὲν ἐξέφηνε τοιοῦτον· μετὰ δὲ τὴν ἐκεῖνον μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς Ἐκκλησίας, οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς καὶ τυφωθεὶς ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν, ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο, Αἰῶνάς τινας ἀοράτους ὁμοίως τοῖς ἀπὸ Οὐαλεντίνου μυθολογήσας, τὸν γάμον τε φθορὰν καὶ πορνείαν παραπλησίως Μαρκίῳ καὶ Σατορνίνῳ ἀναγορεύσας [...]. ('[Taziano], pur essendo stato discepolo di Giustino, finché viveva con lui non palesò niente del genere [*sc.* l'eresia encratita]; ma dopo il martirio di lui, avendo apostatato dalla Chiesa, essendosi esaltato per la presunzione d'esser un maestro e gonfiatosi come fosse diverso dagli altri, costituì una sua dottrina con caratteri peculiari, favoleggiando d'Eoni invisibili in maniera simile a quelli di Valentino e narrando in giro di nozze corruzioni fornicazioni in modo analogo a Marcione e Saturnino [...]). Parimenti impietose su Taziano le voci successive di Clemente Alessandrino (*Strom.* III 81, 1-2 e 92, 1), Eusebio di Cesarea (*Hist. eccl.* IV 29, 1-2) e soprattutto Epifanio vescovo di Salamina (*Panar.* ed. HOLL [*GCS* 25-31-37] II 202-210 [= κατὰ Τατιανῶν, 'Contro Taziano e i suoi seguaci']). Ora, sbilanciarsi su quanto gnostico potesse esser divenuto Taziano è imprudente, tanto più che i passi gnosticizzanti del suo unico trattato superstite, l'*Ad(versus) Graecos* (Πρὸς Ἑλληνας) d'incerta datazione, son compensati da altri certo divergenti dalla gnosi propriamente detta (penso soprattutto al dogma della σωμάτων ἀνάστασις sostenuto ad es. a 6, 1). La questione resta aperta e spinosa: a buon quadro, seppur viziato dal convincimento dell'estraneità di Taziano alla gnosi e della tenenziosità d'Ireneo, è offerto ora da Gabriella ARAGIONE nella sua introduzione a Taziano, *Ai Greci*, Paoline, Milano 2015, pp. 112-15.

Ma forse parlar di gnosi è stato azzardato<sup>64</sup>, e quest'ultimo squarcio sull'eretico sinopeo e sulle ombre di Taziano e Valentino – tutti e tre attivi a Roma verso la metà del II sec. – non è che suggestione nebulosa, già avanzata da altri, sì, ma troppo avvolta dalla caligine. Comunque sia, rimane un dato incontrovertibile: la traduzione CEI di *Mt* 6, 13 e *Lc* 11, 4 è un'offesa patente alla filologia.

AICC – Delegazione del Trentino-Alto Adige/Südtirol  
*matteo.taufer@gmail.com*

<sup>64</sup> Tanto più che senza le dovute precisazioni la parola *gnosi* rischia d'esser fortemente fraintesa, vista la generalizzazione semantica ch'essa ha subito già dall'Ottocento in poi, divenendo un bacino collettore di qualsivoglia forma d'esoterismo, o meglio d'occultismo *et sim*. Anche in ambiente cattolico si abusa sovente della categoria di *gnosi/gnostico* con scarsa o nulla consapevolezza di ciò che furono gl'intricatissimi sistemi gnostici descritti e confutati da Ireneo, Ippolito, Epifanio ecc. Tentai, vent'anni or sono, d'intervenire a far chiarezza a un convegno di studî portando i frutti di un mio prolungato 'acclimatemento' nei frammenti gnostici veicolati dai Padri e nei testi, oscuri e faticosi, emersi a Nag Hammadi, ma anche in voci deviate ottocentesche come fu il caso, celebre, di Jules-Benoît Doinel con la sua *Église Gnostique*. Non credo però di aver avuto successo: gli stereotipi semplicistici e banalizzanti hanno sui più ben maggiore forza del desiderio di studiare e farsi un'idea meditata, anche se approssimativa, delle cose.