

no trasparire, come tratto qualificante l'orizzonte stesso, una forma unica e singolare ("sorgiva"?). La ricerca da noi esaminata – come appena detto – offre abbondante materiale per questo tipo di valutazione in riferimento al rapporto Giussani - Guardini, mentre si propone, nell'insieme, come esempio riuscito di una possibile modalità di lavoro critico sugli scritti giussaniani.

Ezio PRATO

J. SCRENOCK, *Translator Scriptor: The Old Greek Translation of Exodus 1-14 as Scribal Activity* (Supplements to Vetus Testamentum 174), Brill, Leiden - Boston 2017, pp. 214, € 114,00.

Lo studio della *Settanta* sta assumendo negli ultimi anni un'importanza sempre più grande, non solo in riferimento alle differenze fra il testo massoretico e la *Vorlage* della versione greca, ma anche per lo studio della trasmissione del testo nell'antichità. Sono in crescita gli studi che non si accontentano di stabilire un confronto fra l'ebraico e il greco, ma osano una riflessione teorica sia sulla traduzione, sia sulla trasmissione dei testi. Si pone in questa linea la dissertazione dottorale di John Screnock, sostenuta all'università di Toronto ed elaborata sotto la guida di S. Metso. Punto di partenza è un articolo di B. Wright a proposito della traduzione come attività scribale (*Scribes, Translators and the Formation of Authoritative Scripture*, in *In the Footsteps of Sherlock Holmes: Studies in the Biblical Text in Honour of Anneli Aejmelaeus*, ed. K. DE TROYER - T.M. LAW - M. LILJESTRÖM, Peeters, Leuven 2014, 3-29). Per Wright è possibile paragonare l'attività del traduttore a quella dello scriba. «Gli esempi dimostrano che i traduttori, benché essi trasferiscano il significato dall'ebraico al greco, fanno ricorso agli stessi strumenti e agli stessi processi utilizzati dagli scribi che lavoravano solo con l'ebraico» (4-5). Scopo di Screnock, sulla base dell'analisi di *Es* 1-14, è mostrare che attività scribale e traduzione sono simili. Lo studio si compone di quattro capitoli e da una conclusione, con alcune tabelle riassuntive e gli indici.

Nel primo capitolo l'A. presenta lo stato dell'arte, offrendo uno schizzo dei differenti approcci alla storia del testo della Bibbia ebraica. Indubbiamente la grande novità è stata la scoperta dei documenti di Qumran; prima del loro ritrovamento gli studiosi confrontavano il

testo massoretico e il testo greco, aggiungendo il samaritano per il Pentateuco. Tuttavia basta fare i nomi di Kennicott, Eichhorn, de Lagarde e Kahle per evocare eccellenti lavori che hanno segnato la ricerca e aperto strade ancora oggi percorse. L'era dopo-Qumran conosce differenti approcci. Anzitutto quello di Cross che ha postulato tre tipi testuali: uno babilonese (essenziale e molto curato), uno egiziano (con maggiori espansioni) e uno palestinese (con espansioni ancora più lunghe). Talmon, invece, pensa che vi siano maggiori tipologie testuali, corrispondenti ai vari gruppi religiosi e ai loro interessi. Tov in teoria non accetta che vi siano tre modelli testuali, ma in pratica ritorna a ribadire l'esistenza. L'A. non nasconde la sua predilezione per la teoria di Ulrich, che ha posto in luce come il processo di produzione di un testo (composizione, redazione, etc.) e la sua trasmissione siano molto simili. Prendendo le mosse da questa riflessione, l'A. tratteggia la metodologia che utilizzerà e che possiamo definire un'imbriatura fra la critica testuale e quella letteraria. Al cuore della proposta metodologica v'è lo studio della tecnica di traduzione: essa «è la relazione linguistica fra la traduzione e la comprensione che il traduttore ha della sua *Vorlage*» (27). In particolare «[i]l processo di traduzione può essere distinto in due momenti. Nel primo il traduttore legge e decodifica la sua *Vorlage*. La lettura (o l'ascolto) avviene simultaneamente con la decodifica, ma lettura e decodifica debbono essere distinte per ragione di chiarezza, identificando la causa di una differenza nella *Settanta*. Nel secondo momento il traduttore offre una versione nella lingua d'arrivo, utilizzando alcune tecniche di traduzione (impiegate coscientemente o meno) e alterando il testo intenzionalmente. [...] Vi sono così cinque possibili categorie di spiegazione per una differenza fra la *Settanta* e un testimone ebraico: una differente *Vorlage*, il lettore fraintende il testo, il traduttore decodifica il testo in modo differente da noi, la tecnica di traduzione e i mutamenti intenzionali» (35). Questa più ampia prospettiva induce a concludere che spesso è impossibile capire se le differenze fra la *Settanta* e i manoscritti ebraici siano il risultato di un'operazione del traduttore, oppure erano già nella *Vorlage*. Il secondo capitolo è dedicato ancora alla metodologia, un'imbriatura (*Overlap*) di trasmissione e traduzione. L'A. introduce il concetto di "traduzione intralinguistica", differente dalla "traduzione interlinguistica"; tuttavia l'una e

l'altra obbediscono «allo stesso processo, che differisce solo nel trasferimento del significato» (51). La traduzione intralinguistica indica un'interpretazione dei segni verbali per mezzo di un sistema di altri segni verbali e non verbali, come la parafrasi o la riformulazione. La traduzione interlinguistica, invece, opera un *transfert* da una lingua ad un'altra. L'A., facendo tesoro della riflessione della recente scienza della traduzione, ricorda che il meccanismo nell'uno e nell'altro caso si corrisponde, dando vita alla creazione di un nuovo testo. Screnock sostiene che le varianti nella trasmissione testuale possono essere spesso equiparate alla traduzione intralinguistica: aggiizioni, spiegazioni, esplicitazioni, ristrutturazioni e così via.

Il terzo capitolo prende in esame *Es* 1, evidenziando le varianti della traduzione greca e quelle della trasmissione nei manoscritti ebraici. Il discorso qui si fa molto tecnico, com'è giusto che sia. L'A. ricorda gli errori scribali nella trasmissione di un testo (la dittografia, l'aplografia, la metatesi, la trasposizione), le varianti di senso (espansioni, normalizzazioni, sostituzione con sinonimi), le varianti linguistiche (modernizzazione, rifinitura), poi le differenze nella traduzione legate alle incongruità fra ebraico e greco, le espansioni chiarificatrici, le diverse liste di nomi. Al termine dell'analisi, l'A. sintetizza i suoi risultati affermando che «la modalità in cui la *Settanta* differisce dai manoscritti ebraici è molto simile alla modalità con cui gli stessi manoscritti ebraici differiscono fra loro» (148). Il quarto capitolo allarga il procedimento all'intera sezione di *Es* 1-14, giungendo alle stesse conclusioni del capitolo precedente.

Nell'ultimo capitolo Screnock tira le fila del suo discorso, riaffermando che il processo della trasmissione nei manoscritti ebraici è lo stesso che si ritrova nella traduzione greca. Annota lo studioso canadese: «Tutti questi fattori suggeriscono che nella *Settanta* (e in ogni traduzione, a questo riguardo) v'è un passaggio intermedio fra la *Vorlage* o il testo di partenza e il testo d'arrivo: una versione mentale, in ebraico, del testo di partenza» (176). In altre parole, non è possibile semplicemente paragonare il testo ebraico e quello greco, in quanto fra i due livelli vi sono numerosi passaggi, di cui il più importante è la comprensione in ebraico del testo da parte del traduttore, prima di renderlo in greco. Se poi una serie di processi molto simili caratterizzano la trasmissione e la traduzione, ne consegue che il testo greco deve

essere utilizzato per la critica testuale proprio per la sua affidabilità.

Il volume di Screnock suscita entusiasmo proprio per l'ipotesi di unire metodologicamente i procedimenti solitamente utilizzati per la critica testuale e quelli per l'analisi delle traduzioni. Si tratta di una prospettiva nuova e non priva d'interesse. Pure i *distinguo* introdotti a proposito delle differenze fra un testo di partenza e un testo d'arrivo, con i vari passaggi intermedi, problematizzano la questione, chiedendo molto rigore e fuggando ogni semplificazione. È più che giusto interrogarsi sulle cause d'errore provocate da una lettura poco attenta, dal fraintendimento dell'ascoltatore/scrivere e così via. L'autore, invece, non convince allorché applica *sic et simpliciter* i risultati della moderna scienza della traduzione ai testi biblici, ignorando interamente le regole codificate nell'antichità. Nel mondo ebraico, per esempio, vi sono i trattati *Sefer Torah* e *Masseketh Soferim*, l'uno di tradizione palestinese, dell'epoca appena posteriore alla Mishnah (III sec. d.C.), l'altro di epoca galileica, al seguito della chiusura della redazione del Talmud in ambiente babilonese (metà dell'VIII sec. d.C.). La finalità di questi trattati è esattamente quella di istruire il processo di composizione del materiale scritto e la stesura del testo stesso. Non bisognava forse tener conto di queste regole per un approccio storico il meno ingenuo possibile? Non bisogna infatti dimenticare che tutti i manoscritti ebraici in nostro possesso – con eccezione di quelli di Qumran – sono posteriori al 1000 d.C., compresi quelli attestanti il Pentateuco samaritano. Inoltre l'A. parla sempre di *Old Greek*, in riferimento alla *Settanta*, ma non precisa mai quali siano i manoscritti che utilizza. Com'è noto vi sono libri dove non è indifferente riferirsi al codice Vaticano, all'Alessandrino o ad altri manoscritti. Laddove poi testo massoretico e *Settanta* mostrano poche differenze (è proprio il caso di *Es* 1-14) non vi sono grandi problemi; essi nascono, invece, quando le divergenze si fanno significative e le differenze non sono testuali, ma letterarie: come è noto l'errore testuale è legato al copista e alle sue *defaillances*, la differenza letteraria, invece, è motivata teologicamente per una diversa *Vorlage*. In altre parole, il modello elaborato da Screnock può essere certamente utile, ma in riferimento a testi nei quali le differenze appaiono così minute da essere insignificanti sia testualmente, sia teologicamente. Per i casi più complessi, dove invece le differenze non possono

essere spiegate secondo le regole della trasmissione del testo, è necessario percorrere altre strade. Proprio quei casi spesso chiedono il coraggio di soluzioni insolite ma davvero capaci di innovare la teologia del testo anticotestamentario.

Matteo CRIMELLA

A. STAGLIANÒ, *Maria di Nazaret da conoscere e amare. Teologia, devozione, poetica, omiletica*, a cura di I. PETRIGLIERI, Liberia Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, pp. 481, € 30,00.

Negli ultimi anni l'attuale vescovo di Noto ha pubblicato alcuni interventi sulla Madre di Gesù. Ora, su suggerimento di Stefano De Fiores, cui si deva anche la Prefazione (postuma) della ponderosa raccolta, il prof. Ignazio Petriglieri ha raccolto i saggi scientifici, alcune composizioni poetiche e alcune omelie del presule di origini calabresi. La raccolta risulta pertanto composita, ma per raggiungere l'obiettivo indicato nel sottotitolo, che vuole restare fedele a un programma teologico indicato a p. 333 con una citazione di J. Ratzinger: «La devozione mariana si manterrà sempre nella tensione tra razionalità teologica e affettività credente. Ciò è nella sua essenza e si tratta quindi di non lasciare atrofizzare nessuno dei due aspetti: non dimenticare nell'affettività il metro obiettivo della *ratio*, ma anche non soffocare nell'obiettività di una fede in ricerca il cuore che vede spesso più in là del semplice intelletto». Il programma sembra far eco a quanto Francisco Suarez scriveva (1592) per giustificare l'ampliamento della parte dedicata a Maria del suo Commento alla *Summa Theologiae* di Tommaso. Il Dottore angelico aveva introdotto la riflessione sulla Madre di Gesù nel contesto del mistero dell'ingresso di Gesù nel mondo (III, qq. 27-35), cioè all'inizio della sua illustrazione dei misteri della vita di Gesù: per comprendere l'ingresso di Gesù nel mondo si deve parlare anzitutto della Madre. Suarez riteneva che lo spazio dedicato da Tommaso non facesse giustizia alla dignità di Maria. L'obiettivo che si prefiggeva era quello di saldare predicazione, pietà e teologia, sottoponendo la pratica religiosa al rigore della verità e integrando la teologia alla vita: *Ita ut et pietas a veritate fulciri, et veritas possit pietatis dulcedine utilius investigari. Est enim sine veritate pietas imbecilla, et sine pietate veritas sterilis*. Il dotto gesuita voleva in questo modo strappare la considerazione sulla

Madre di Gesù a una predicazione piuttosto incontrollata. Se Suarez, guidato dalla *Summa* di Tommaso, legava strettamente la riflessione su Maria alla riflessione su Cristo, Staglianò vuole ricollegare la riflessione sulla Madre di Gesù alla dottrina trinitaria, alla cristologia e all'antropologia. In tal modo accoglie l'orientamento che soprattutto a partire dal Vaticano II la teologia cattolica ha assunto: facendo tesoro dell'indicazione del Vaticano I secondo cui la teologia deve cogliere il *nexus mysteriorum inter se*, l'ultimo Concilio ha inserito la considerazione di Maria nella *Lumen gentium*, collegando così Maria alla Chiesa della quale ella è "tipo". Staglianò, pur riconoscendo la plausibilità di questa prospettiva, preferisce procedere secondo quanto appena detto, privilegiando la prospettiva trinitaria, che ovviamente non può prescindere da quella cristologico-pneumatologica e antropologica. L'obiettivo si coglie soprattutto nella seconda parte della raccolta, che ha un andamento più meditativo e orientato a stimolare sentimenti e comportamenti. I temi illustrati nella prima parte vengono ripresi, ma il genere letterario è leggermente diverso: ci si preoccupa di suscitare contemplazione e azione. A questo riguardo alcune pagine sembrano rispecchiare intuizioni provenienti dall'America Latina, in particolare dalla teologia della liberazione, soprattutto quando riprende il valore del *Magnificat* e invita a farsi carico delle necessità dei poveri, cercando, come Maria, di far vedere la compassione di Dio; oppure nelle pagine nelle quali mostra Maria come modello della donna di oggi. Qui sarebbe stato utile un rimando alla *Marialis cultus* 37, dove, illustrando l'orientamento antropologico del culto mariano, Paolo VI presenta Maria come la donna forte. Staglianò privilegia a questo riguardo la Lettera di Giovanni Paolo II *Mulieris dignitatem* e cita qualche passaggio dell'enciclica *Redemptoris Mater*, più blandi rispetto a quanto si legge in *Marialis cultus*, dove non solo si avverte l'eco della teologia della liberazione, ma pure una risposta alle sollecitazioni che venivano dalla teologia femminista (alla quale anche l'Autore di questa raccolta fa riferimento), che mal sopportava l'immagine di Maria come donna sottomessa, nascosta, silenziosa. Staglianò non dimentica il continente latino americano, riferendosi soprattutto alla Virgen de Guadalupe, presentata come la madre che, incinta, prepara il futuro meticciato che costituirà la popolazione messicana. Peraltro in un saggio (al cap. VII, in par-

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.