

LA TRADUZIONE BIBLICA TRA ISPIRAZIONE E AUTENTICITÀ

GIANFRANCO RAVASI

Miguel Cervantes, il celebre autore del *Don Chisciotte*, era convinto che ogni traduzione fosse come il rovescio di un arazzo: i colori impallidiscono, la trama si confonde, il tessuto sembra sfilacciato. La storia ha spesso confermato questa immagine che riporta la versione all'idea di una «belle infidèle», come ironizzava Georges Mounin, e gli stessi due vocaboli di matrice latina coi quali indichiamo questa operazione linguistico-letteraria si prestano a un arabesco allusivo. Così, «tradurre», che ha alla base il verbo latino *ducere*, può essere un «condurre», cioè un traghettare da un testo all'altro, ma può anche «indurre» e «produrre» nuovi sensi, può «introdurre» elementi estrinseci e alla fine «sedurre», cioè ingannare. L'altro vocabolo, «versione» (dal latino *vertere*) può evocare una buona «conversione» delle parole e dei significati da una lingua all'altra, ma può essere anche fonte di «diversione, perversione, eversione, inversione o sovversione» dei significati originari¹.

¹ Nella sterminata bibliografia sul tradurre rimandiamo solo a qualche titolo emblematico generale: J. De Waard-E.A. Nida, *From one Language to Another*, Nelson, New York 1986; J.C. Margot, *Traduire sans trahir*, l'Age de l'Homme, Lausanne 1979; G. Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Gallimard, Paris 1963; Id., *Teoria e storia della traduzione*, Einaudi, Torino 1965; E.A. Nida-C.R. Taber, *Theorie and Practice of Translation*, Brill, Leiden 1969; H. Salevsky (a cura di), *Wissenschaftliche Grundlagen der Sprachmittlung*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1992; E. Torre, *Teoría de la traducción literaria*, Síntesis, Madrid 1994.

1. TEORIA E PRASSI DEL TRADURRE

Schleiermacher, che fu un grande traduttore di Platone, diceva che le versioni si dividono in due categorie: «O il traduttore lascia il più possibile in pace lo scrittore e gli muove incontro il lettore, o lascia il più possibile in pace il lettore e gli muove incontro lo scrittore»². Già Goethe proponeva qualcosa di simile nel suo *Zu brüderlichem Andenken Wielands* allorché suggeriva «due massime a proposito della traduzione: l'una esige che l'autore straniero sia portato fino a noi, di modo che noi possiamo guardarlo come nostro; l'altra, all'opposto, esige che noi andiamo fino allo straniero e che ci dobbiamo adattare alla sua condizione, al suo modo di esprimersi e alle sue particolarità. I vantaggi dell'una e dell'altra sono sufficientemente noti a tutte le persone colte grazie all'esistenza di esempi caratteristici».

Questi due movimenti, l'uno centrifugo e l'altro centripeto, si complicano in modo particolare quando ci troviamo in presenza di testi sacri o «ispirati». E questo non solo per la distanza esistente tra autore e lettore, tra i sistemi linguistici e cronologici e per tutti i diaframmi (o abissi) oggettivi, ma soprattutto per l'introduzione di un terzo attore, l'Autore divino che condiziona e modifica l'autore umano senza eliderlo, anche nel caso dell'ipotetica «dettatura» sostanzialmente adottata dalla tradizione musulmana per il *Corano*. Ma c'è di più: se l'«ispirazione» è nel testo primigenio, solo esso avrebbe valore normativo per la fede e l'etica e, allora, a che livello si pone la versione di quel testo, considerato il fatto che essa è il normale veicolo della conoscenza della Sacra Scrittura primigenia? È anch'essa «ispirata» o esistono criteri di verifica della sua autenticità e validità non meramente filosofici ma dogmatici?

Saranno un po' questi gli interrogativi che affronteremo in modo molto semplificato, procedendo per esempi, consapevoli dell'ulteriore complessità delle questioni che hanno alle spalle categorie teologiche come appunto l'«ispirazione» e il Canone delle Scritture, categorie sulle quali si è animato e tuttora vige un vivace dibattito teorico. Proprio per queste difficoltà una figura di alto rilievo del giudaismo contemporaneo, Franz Rosenzweig, paradossalmente affermava che «tradurre significa servire due padroni. Dunque nessuno ne è capace. E,

² F.D.E. Schleiermacher, *Sui diversi metodi del tradurre*, in *Etica e Ermeneutica*, a cura di G. Moretto, Bibliopolis, Napoli 1985, p. 385.

quindi, come tutto ciò che nella teoria nessuno è in grado di fare, nella prassi è poi il compito assegnato a ciascuno. Tutti devono tradurre e ognuno lo fa»³. Noi non ci interesseremo della «prassi» — che è, per altro imponente — della versione biblica né dei criteri letterari adottati⁴ bensì della «teoria» che ha avuto nella storia esempi significativi sia nel giudaismo sia nel cristianesimo, affidandoci però anche a basi pratiche. Per intenderci, ci occuperemo del dibattito attorno alla versione greca della Bibbia detta «dei Settanta» (LXX) e a quella latina di Girolamo detta *Vulgata* (lasciando tra parentesi per ragioni di semplificazione il *Targum* aramaico per l'Antico Testamento).

La versione dei LXX diventa, infatti, all'interno della tradizione antica cristiana il modello di un particolare approccio alla traduzione biblica: considerando come analogico il concetto di ispirazione, si è stati inclini a riconoscere anche al traduttore un carisma che rende il suo prodotto un testo «ispirato» senza per questo eliminare la specificità del Libro originario ebraico. La *Vulgata*, invece, riceve dal Concilio di Trento un avallo ufficiale che introduce un nuovo modello di riconoscimento, quello dell'«autenticità», un concetto che dovremo definire nel suo perimetro semantico-teologico. Saranno, dunque, questi i due modelli che noi brevemente descriveremo.

³ F. Rosenzweig, *La scrittura*, Città Nuova, Roma 1991, p. 115.

⁴ Vedi, ad esempio, L. Alonso Schökel-L. Zurro, *La traducción bíblica*, Cristiandad, Madrid 1977; C. Buzzetti, *La Parola tradotta*, Morcelliana, Brescia 1973; Id., *La Bibbia e la sua traduzione*, LDC, Leumann (Torino) 1993 (con bibliografia); C. Buzzetti-C. Ghidelli (a cura di), *La traduzione della Bibbia nella Chiesa italiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1998; S. Meurer (a cura di), *Eine Bibel-viele Übersetzungen. Not oder Notwendigkeit?*, Evangelisches Bibelwerk, Stuttgart 1978; P. Rossano (a cura di), *Tradurre la Bibbia per il popolo di Dio*, Morcelliana, Brescia 1986; Ph.C. Stine (a cura di), *Issues in Bible translation*, UBS, London 1988. Per il giudaismo rimandiamo in particolare alla sintesi sulle «versioni bibliche nella tradizione ebraica» presente in P. De Benedetti, *Introduzione al giudaismo*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 50-60. Per un profilo essenziale delle «principali versioni della Sacra Scrittura», vedi M. Tabet, *Introduzione Generale alla Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 196-217 e il capitolo «Testi e versioni» in R.E Brown-J.A. Fitzmyer-R.E. Murphy, *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 1977, coll. 1418-1463.

2. I SETTANTA, TRADUZIONE BIBLICA «ISPIRATA»?

«Nell'anno trentottesimo del re Evergete, venuto in Egitto e fermatosi ivi alquanto, dopo aver scoperto che lo scritto è di grande valore educativo, anch'io ritenni necessario adoperarmi con diligenza e fatica per tradurlo». Così confessa il nipote traduttore del libro deuterocanonico del Siracide nel suo prologo: se il re Evergete in questione è, come probabile, Tolomeo VII (170-117 a.C.), sappiamo che nel 132 a.C. probabilmente ad Alessandria si era proceduto alla versione di un testo ebraico, testo per altro venuto alla luce nell'originale sia nella Ghenizah della sinagoga del Cairo sia a Qumran sia a Masada. Lo stesso traduttore è consapevole che l'Antico Testamento nella sua tripartizione tradizionale di Torah-Legge, Profeti e Scritti (o «Altri Libri» sacri) era già stato reso in greco. Infatti, sempre nel prologo, annota che «nonostante l'impegno posto nella traduzione, non siamo riusciti a render la forza di certe espressioni. Difatti le cose dette in ebraico non hanno la medesima forza quando sono tradotte in altra lingua. E non solamente quest'opera, ma anche la stessa Legge, i Profeti e gli Altri Libri conservano un vantaggio non piccolo nel testo originale».

Cosciente del limite e dei vincoli del tradurre, il nipote di Ben Sira ci attesta, dunque, nel 132 a.C. l'esistenza di una versione greca dell'Antico Testamento, forse quella che fu poi convenzionalmente detta «dei Settanta» sulla base della ormai celebre *Lettera dello Pseudo-Aristea*⁵, versione esguita ad Alessandria d'Egitto tra il III e il II sec. a.C. (la *Lettera* fa riferimento a Tolomeo II Filadelfo che regnò dal 285 al 246 a.C.). Una fonte giudaica del II sec. a.C., il cosiddetto *Frammento di Aristobulo*, conferma la tradizione alessandrina della versione greca del Pentateuco per iniziativa di uno dei primi Tolomei, mentre un antico testo rabbinico (*b Meghillah* 9b) intende il passo di Gn 9, 27 sull'«allargarsi di Japhet nelle tende di Sem» proprio come

⁵ Vedine l'edizione critica a cura di A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, (*Sources chrétiennes* n. 89), Cerf, Paris 1962. Pur frammista a componenti leggendarie la relazione dello Pseudo-Aristea offre «una certa quantità di materiale attendibile sulle origini dei LXX» (S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford University Press, Oxford 1968, p. 59).

un riferimento alla traduzione greca della Torah⁶. Filone d'Alessandria sarà più esplicito e riconoscerà pari dignità a livello autoritativo sia al testo ebraico della Torah sia a quello tradotto in greco. Nella sua *Vita di Mosè* (I, 40-41) egli dichiara che «Ebrei e Greci venerano e ammirano i due testi come fratelli, anzi, come uno solo», proclama i traduttori dei LXX come «ierofanti e profeti» ai quali «è stato dato nei loro pensieri puri, di gareggiare con lo spirito purissimo di Mosè». E Filone si basò proprio sui LXX per il suo dialogo interculturale e inter-religioso col mondo greco, tra filosofia ellenistica e fede giudaica.

Non è nostro compito ora delineare la tipologia di questa versione, oggetto di un'enorme serie di studi⁷. Essa voleva offrire agli Ebrei di lingua greca della Diaspora il modo per esprimere correttamente la loro fede e la loro pietà in un nuovo contesto culturale ma anche apriva la possibilità di proselitismo o, per lo meno, di dialogo col mondo ellenistico. Lo scopo dei traduttori non era scientifico-filologico (anche se il rilievo dei LXX per la critica testuale è significativo) bensì religioso. «Non si trattava di soddisfare la curiosità di un re egizio, come diceva la leggenda di Aristeia, ma di offrire nutrimento spirituale ai credenti. È per questo che i LXX comportavano una parte d'adattamento all'ambiente» sia ellenistico attraverso il linguaggio, sia giudaico attraverso l'ideologia⁸. Ma il vero trionfo dei LXX si celebra nel cristianesimo e ciò avviene a più livelli.

⁶ H.M. Orilinsky, *The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators*, in «Hebrew Union College Annual», 46 (1975), n. 12, pp. 97-98.

⁷ Vedi S.P. Brock-Ch. T. Fritsch-S. Jellicoe, *A Classified Bibliography of Septuagint*, Brill, Leiden 1973; M. Harl-G. Dorival-O. Munnich, *La Bible Grecque des Septante*, Cerf, Paris 1988. La sintesi migliore delle questioni è nella voce di B. Botte-P.M. Bogaert, *Septante et Versions Grecques*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplement*, 12, n. 68 (1993), coll. 536-692. Altrettanto significativo come *status quaestionis* è il volume di N. Fernández Marcos, *La Bibbia dei Settanta* («Introduzione allo studio della Bibbia. Supplemento 6»), Paideia, Brescia 2000 (con ampia bibliografia). In italiano si è ora iniziata la traduzione dei Settanta, *La Bibbia dei LXX. I. Il Pentateuco*, a cura di L. Mortari, testo greco con traduzione italiana a fronte, Dehoniane, Roma 1999 (con ampia introduzione e bibliografia).

⁸ Botte-Bogaert, *op. cit.*, col. 546. Vedi anche J.D. Barthélemy, *La place de la Septante dans l'Eglise*, in *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament*, Bruges 1967, pp. 13-28 e E.R. Galbiati, *La versione dei LXX; influsso sui Padri e sulla liturgia greca e latina*, in «Annali di Scienze Religiose», 1 (1996), pp. 57-70.

Capitale per il nostro discorso è il primo livello: la maggior parte delle citazioni anticotestamentarie nel Nuovo Testamento è desunta dai LXX, anche laddove il testo si differenzia rispetto all'ebraico. Si ha, quindi, un'«ispirazione» mediata, essendo per i cristiani Scrittura Sacra l'intero testo neotestamentario. C'è, però, un livello ulteriore altrettanto rilevante, quello della grande Chiesa delle origini e dei primi secoli che adotta i LXX come sua Bibbia. Il testo greco biblico è letto e commentato nella liturgia e nella catechesi, i Salmi dei LXX, tradotti con un'impronta messianica, alimentano la preghiera cristiana. I LXX sono l'arsenale linguistico a cui si attinge per la formulazione dei concetti teologici, al punto tale che è difficile comprendere appieno la dottrina patristica senza un costante rimando al linguaggio dei LXX. È in questa linea che quella versione acquista una qualità «canonica» tale da sollecitare la domanda sulla sua eventuale «ispirazione».

Già si è visto che Filone si orientava in questa linea. Tuttavia bisogna sottolineare che, con l'avvento del cristianesimo, la traduzione dei LXX, «pur realizzata in ambiente giudaico, fu ripudiata dai giudei, divenne il testo cristiano dell'Antico Testamento fin dagli albori della società cristiana e la sua fortuna si è identificata con quella della Chiesa. È stato, perciò, questo il testo dell'Antico Testamento, considerato da sempre ispirato non meno di quello ebraico, di cui facevano uso i missionari cristiani quando predicavano il messaggio di Cristo ai pagani»⁹. Tra l'altro, la versione dei LXX si rilevava più adatta a quell'operazione ermeneutica cara alla prima cristianità che, attraverso il ricorso all'allegoria, trasformava l'Antico Testamento in una specie di grandiosa metafora cristologica. Questa assunzione della Bibbia greca da parte dei cristiani non poteva che, per reazione, svalutarla agli occhi del giudaismo, almeno a partire dal 70 d.C.

Da un lato, allora, i LXX diventavano il vessillo della teologia cristiana fino alla metà del IV secolo; d'altro lato, il giudaismo giungeva al punto di affermare un parallelo tra il giorno in cui nacquero i LXX e quello in cui Israele eresse il vitello d'oro¹⁰. Si configurava, così, in ambito cristiano l'idea di una sacralità di quella versione¹¹. Ireneo e

⁹ *La Bibbia dei LXX*, cit., pp. VI-VII.

¹⁰ H.M. Orlinsky, *The Septuagint. The Oldest Translation of the Bible*, in *Essays in Biblical Culture and Bible Translation*, New York 1974, p. 385.

¹¹ Sulla questione dell'ispirazione dei LXX vedi L. Alonso Schökel, *La Parole inspirée*, Cerf, Paris 1971, pp. 259-262; P. Auvray, *Comment se pose le problème de*

Clemente Alessandrino celebravano l'opera dei settanta traduttori, comparati coi settanta anziani che assistevano Mosè (Es 24, 1.9; cf. 18, 13-27), come se fosse in continuità con l'attività di Esdra che aveva codificato le Scritture ebraiche (cf. Ne 8). Ireneo sosteneva che «l'unico e medesimo Spirito, che nei profeti aveva annunciato l'avvento del Signore, nei (settanta) anziani ha interpretato bene ciò che bene era stato profetato» (*Adversus Haereses* III, 21, 4). Si noti, però, che il famoso vescovo di Lione si premura di introdurre una distinzione nella sua comparazione: i primi, cioè i profeti dell'Antico Testamento ebraico, sono stati ispirati nel messaggio da annunciare; i secondi, cioè i settanta anziani (LXX), sono stati assistiti nella loro funzione ermeneutica di traduttori.

3. ISPIRAZIONE «ANALOGICA» DEI SETTANTA

In questo senso si ha una netta concezione analogica dell'ispirazione che, a nostro avviso, merita una certa considerazione: come esiste un'ispirazione per i profeti orali, per le guide d'Israele (Mosè, Giosuè, Davide), per i sapienti le cui riflessioni sono state poi raccolte da redattori, essi pure ispirati, così si può pensare a un'ispirazione divina specifica per i traduttori dei LXX che offrirono l'Antico Testamento destinato a entrare nel Nuovo Testamento e ad essere lampada per i passi nel cammino della Chiesa (cf. Sal 119, 105). Clemente

l'inspiration des Septante?, in «Revue Biblique», 59 (1952), pp. 321-336; P. Benoit, *La Septante est-elle inspirée?*, in AA.VV., *Vom Wort des Lebens. Festschrift für M. Meinertz*, Münster 1951, pp. 41-49 (= *Exégèse et Théologie*, vol. I, Cerf, Paris 1961, pp. 3-12); Id., *L'inspiration des Septante d'après les Pères*, in AA.VV., *L'homme devant Dieu*, Paris 1963, pp. 169-187 (= *Exégèse et Théologie* vol. III, Paris 1968, pp. 69-89); C. Buzzetti, *Traduzione della Bibbia e ispirazione della «Settanta»*, in «Rivista Biblica», 20 (1972), pp. 153-161; M. Cimosà, *La traduzione greca dei LXX. Dibattito sull'ispirazione*, in «Salesianum», 46 (1984), pp. 3-14; F. Dreyfus, *L'inspiration de la Septante. Quelques difficultés à surmonter*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 49 (1965), pp. 210-220; A.M. Dubarle, *Note conjointe sur l'inspiration de la Septante*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 49 (1965), pp. 221-229; P. Grelot, *Sur l'inspiration et la canonicité des Septante*, in «Sciences Ecclésiastiques», 16 (1964), pp. 387-418; R. Lapointe, *Les traductions de la Bible sont-elles inspirées ?*, in «Science et Esprit», 33 (1971), pp. 69-83; G. Veltri, *L'ispirazione della LXX tra leggenda e teologia*, in «Laurentianum», 27 (1986), pp. 3-71.

Alessandrino osservava che «non c'è nulla di strano che l'ispirazione di Dio, dopo aver dato la profezia, ne abbia anche fatto la versione come profezia in greco» (*Stromata* I, 149, 3). E, in modo ancor più chiaro, Giovanni Crisostomo attribuiva all'«economia» dello Spirito rivelatore l'ispirazione di Mosè e di Esdra, dei profeti e dei sapienti e l'«interpretazione» dei LXX (*In Epistulam ad Hebraeos homiliae* VIII, 4).

Rimane, però, aperta una questione tutt'altro che marginale: come si giustificano i casi frequenti in cui i LXX si differenziano anche quantitativamente a livello testuale rispetto all'ebraico? Origene rispondeva sbrigativamente a questa obiezione, appoggiandosi al principio d'autorità (formulato sulla base di un passo di Pr 22, 28 secondo i LXX e riletto allegoricamente: «Non sposterai il confine antico posto dai tuoi padri») e dichiarando che le Scritture sono quelle che la Chiesa di Cristo da due secoli leggeva e aveva ricevuto in dono dalla Provvidenza divina (*Epistula ad Julium Africanum*)¹². Si introduceva, così, persino una specie di primato dei LXX rispetto al testo ebraico. Più cauto Agostino che riconosce, però, anche ai passi inediti e alle varianti rispetto all'originale ebraico un valore ispirato e in questa linea si muoverà pure la Chiesa riconoscendo nel Canone anche i «deuterocanonici» greci (1-2 Mac, Gdt, Tb, Sap, Eccli/Sir, Bar). Affermava, dunque, il vescovo d'Ippona: «Tutto ciò che manca nei codici ebraici mentre c'è nei LXX, è il medesimo Spirito che ha preferito dirlo con questo invece che con quelli, mostrando con ciò che entrambi erano profeti» (*De civitate Dei* XVIII, 43).

Si può, perciò, ritenere che — anche se non sempre in forma esplicita — «i LXX hanno costituito l'Antico Testamento per tutta la Chiesa fino alla metà del IV secolo»¹³ e, come tale, essi nella loro globalità furono considerati avallati dall'ispirazione divina in quanto «interpretazione» corretta e parziale compimento della Rivelazione ebraica antico testamentaria. Potremmo dire che questa linea permane anche oggi nelle Chiese d'Oriente. In quelle d'Occidente si verificò — proprio a metà del IV secolo — una svolta ad opera di Girolamo e del suo

¹² Vedi *Patrologia Graeca* 11, 56-60 e M. Harl, *Cos'è la Bibbia per la Chiesa antica? La testimonianza di Origene*, in AA.VV., *Lecture attuali della Bibbia*, Queriniana, Brescia 1979, pp. 161-177.

¹³ D. Barthélemy, *L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie*, in *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, p. 130.

appello a ritornare all'*hebraica veritas*. Questa scelta, che sarà alla base del secondo modello da noi ipotizzato, quello collegato all'accettazione della *Vulgata*, fu avversata da Agostino (che pure apprezzava l'opera di Girolamo traduttore) per ragioni di tipo pastorale ma con un sottofondo teologico.

La motivazione pastorale emerge a più riprese nel dialogo con Girolamo: «Non voglio che la tua versione dall'ebraico venga letta nelle chiese perché, introducendola come una novità contro l'autorità dei Settanta, non turbiamo con grande scandalo i fedeli di Cristo, le cui orecchie e i cui cuori sono abituati ad ascoltare quella versione che è stata approvata dagli apostoli» (*Epistula* 82). «Agostino racconta perfino che il vescovo di Ea (attuale Tripoli di Libia), avendo letto in chiesa un passo del profeta Giona nella versione di Girolamo dall'ebraico, contenente cose molto diverse dal testo "ormai fissato nel pensiero e nella memoria di tutti e così trasmesso per tante generazioni", provocò un tale tumulto che dovette tornare al testo precedente per non restare senza fedeli!»¹⁴. Ma in uno scritto più «teorico» Agostino non esiterà ad appellare all'ispirazione per giustificare la permanenza dei LXX nell'uso ufficiale della Chiesa, passando così dal piano pastorale a quello più strettamente teologico: «Essi (i LXX) hanno tradotto nel modo che lo Spirito Santo — che li guidava e dava a tutti una sola voce — giudicava rispondente alle esigenze» del popolo di Dio cristiano (*De doctrina christiana* II, 15, 22)¹⁵.

Concludendo, possiamo affermare che i LXX costituiscono l'esempio di una versione che, pur discostandosi in alcune componenti dall'originale, viene appaiata all'originale a livello normativo. Per giustificare questa operazione si possono indicare tre percorsi che hanno alla radice il riconoscimento della sua ispirazione divina. Il primo è la sua accoglienza all'interno di un testo ispirato, il Nuovo Testamento. Il secondo è la consapevolezza del carattere «analogico» dell'ispirazione, non riducibile al solo «scrittore» in senso stretto ma anche ai mediatori, tra i quali si collocano pure i traduttori. Questo secondo percorso,

¹⁴ L. Mortari, *Il Salterio della Tradizione*, Gribaudo, Torino 1983, p. 25. Il fatto è evocato nell'*Epistula* 71 di Agostino. Vedi anche G. Jouassard, *Réflexions sur la position de saint Augustin relativement aux Septante dans sa discussion avec saint Jérôme*, in «Revue des Etudes Augustiniennes», 2 (1956), pp. 93-99.

¹⁵ La menzione della «sola voce», come si spiega nel contesto, rimanda alla notizia dello Pseudo-Aristea in cui si affermava che i settanta traduttori, pur lavorando separatamente, alla fine produssero tutti un'identica versione.

però, non varrebbe senza il primo che è costitutivo: non per nulla per la *Vulgata* si adotterà un modello autoritativo differente, come vedremo, ma non quello dell'ispirazione.

Il terzo percorso potrebbe essere rintracciato all'interno della Tradizione stessa nel suo valore teologico normativo per la fede. Anche se la Scrittura è superiore alla Tradizione, è però unita ad essa in rapporto di interazione, come è attestato dalla determinazione del Canone delle Scritture Sacre (vedi Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, nn. 8-10). Potremmo, perciò, ritenere normativi i LXX accanto al testo ebraico (e, quindi, non in modo esclusivo) in quanto quella tradizione — anche qualora non se ne riconoscesse l'ispirazione — è avallata dall'assistenza dello Spirito Santo, cioè da un carisma, sulla base della promessa di Cristo che ha donato alla Chiesa il Paraclito come interprete delle Scritture (e la traduzione è interpretazione). Questo terzo percorso, più «soft», affermerebbe meglio il primato del testo primigenio ispirato, quello appunto ebraico.

4. GIROLAMO TRADUTTORE DELLE SCRITTURE EBRAICHE

È nota la vicenda dell'accostamento alle Scritture da parte di Girolamo, nato a Stridone in Dalmazia attorno al 340-345. Lasciata l'Europa nel 374, egli si dirige ad Antiochia di Siria ed è forse qui che avviene quella svolta della sua vita descritta nell'*Epistula* 22 e tipizzata nel famoso «sogno ciceroniano». «Digiunavo mentre stavo leggendo Tullio (Cicerone). Dopo frequenti veglie notturne, dopo molte lacrime, che mi erano strappate dall'intimo mio essere dal ricordo degli antichi peccati, avevo preso in mano Plauto. Se talvolta, rientrato in me stesso, cominciavo a leggere i profeti, mi disgustava la loro lingua disadorna». Nitida è la tensione tra la cultura classica e quella biblica; verso la prima era spontaneamente tentato dalla sua formazione e nessuna solitudine del deserto riusciva a schiolarlo da quella passione intellettuale; verso la seconda lo conduceva l'impegno ascetico ma lo allontanava la ripulsa estetica. Attorno alla metà della Quaresima del 375, mentre era febbricitante, si era acceso nella sua mente assopita un sogno. Egli era davanti al Giudice divino: «Interrogato circa la mia condizione, risposi di essere cristiano. Ma Colui che presiedeva quell'assise mi investì: Tu mentisci! Tu sei ciceroniano, non cristiano!». Viene a questo punto flagellato ed egli si decide a una scelta ra-

dicale, che in realtà non rispetterà alla lettera: «Signore, se ancora avrò in mano libri mondani, se li leggerò, sarà come se ti avessi rinnegato» (*Epistula* 22, 30).

In questa stessa lettera, indirizzata alla fedele discepolo Eustochio, si ha un ritratto di quel Girolamo penitente nell'aspra solitudine del deserto, «estenuato dai digiuni ma con la mente ardente di passione nel corpo gelido», che tanta fortuna ha avuto nell'iconografia geronimiana. Ma è nel deserto d'Oriente che Girolamo s'accosta sempre più alle Sacre Scritture, inoltrandosi — oltre che nel greco che aveva appreso a Roma in modo sommario — nella lingua ebraica. Ecco come egli stesso descrive quell'avventura: «Per vincere le tentazioni, divenni discepolo di un fratello ebreo convertito per imparare, dopo la sottigliezza di Quintiliano, i fiumi dell'eloquenza di Cicerone, la gravità di Frontone e la piacevolezza di Plinio, un nuovo alfabeto e per esercitarmi e pronunziare suoni striduli e aspirati. Quale fatica sia stata per me, quali difficoltà vi abbia incontrato, quante volte abbia smesso e poi, per il desiderio di imparare, abbia di nuovo ripreso, lo può testimoniare sia la mia coscienza, che ha sopportato tutto ciò, sia quella di coloro che mi erano compagni di vita» (*Epistula* 125, 12). Ma il deserto cominciava a diventare stretto per il Nostro, deluso dalle tensioni teologiche e dalle gelosie tra i vari eremiti. Passa, allora, ad Antiochia, a Costantinopoli e nel 382 eccolo a Roma come assistente di papa Damaso nel concilio che là si sta svolgendo.

È questa un'altra svolta nella vita «biblica» del santo di Stridone. Nella capitale egli fonda sull'Aventino un circolo di studi biblici e spirituali, aperto all'aristocrazia femminile romana, nella quale spiccavano Marcella e Paola con la figlia Eustochio. È a Marcella e al suo grande protettore papa Damaso che Girolamo indirizza lettere di taglio esegetico; è in quel periodo che, oltre a tradurre due omelie di Origene sul Cantico dei Cantici, intraprende su incarico del papa la revisione della versione latina allora in uso del Nuovo Testamento (o forse dei soli Vangeli) e del Salterio sulla base del testo greco.

La morte di papa Damaso e l'avvento di Siricio che non aveva simpatie eccessive per il focoso Girolamo segnano una terza, radicale e definitiva svolta nella vita del santo. Indignato per le accuse e le calunnie sparse sul suo conto, soprattutto per la sua relazione con Paola interpretata come una tresca erotica, Girolamo abbandona Roma protestando la sua innocenza e inveendo contro i suoi avversari. La meta è Betlemme ove giunge, seguito da Paola ed Eustochio, che coi loro beni

permettono la costruzione di tre edifici: un monastero maschile presieduto da Girolamo, un monastero femminile retto da Paola e una terza casa come ospizio per i pellegrini. Siamo nel 385-386. È nei pressi della grotta della Natività di Cristo sulla quale si ergeva la basilica eretta da Elena, madre dell'imperatore Costantino, che il santo dalmata avvia la sua opera di traduttore della Bibbia, senza per questo cessare di entrare in polemiche teologiche (memorabile fu quella con Rufino, un ex-amico contro il quale scriverà una violenta *Apologia*, e contro i Pelagiani).

Nasce, così, quella che verrà chiamata la *Vulgata* (Vg), cioè la versione «popolare», nel senso di testo «diffuso» e comune, appellativo che ai tempi di Girolamo era riservato ai LXX. È, comunque, da ricordare che — per quanto riguarda i Vangeli — il santo non li tradusse mai *ex novo* ma si accontentò di usare quella revisione delle antiche versioni latine già commissionatagli a Roma da papa Damaso negli anni 383-384. Non è accertato se, a Roma o successivamente in Terra Santa, egli operò un'analoga revisione del Nuovo Testamento che fu poi integrata nella Vg¹⁶. Più complessa è la questione dell'Antico Testamento. Nella quiete di Betlemme, Girolamo iniziò nel 389-390 con la versione del Salterio, lavorando però non sull'originale ebraico bensì sulla traduzione greca dei Settanta, che offriva una resa non di rado piuttosto libera dei Salmi con ritocchi e interpretazioni in chiave messianica e, quindi, care al cristianesimo (un'altra versione condotta dal santo *de hebraica veritate*, cioè sul testo ebraico originario, e divenuta nota come *Psalterium iuxta Hebraeos* non è mai stata in uso nella Chiesa). Passò poi agli altri libri anticotestamentari che tradusse tra il 391 e il 406, procedendo in modo diseguale secondo il mutevole temperamento e le differenti situazioni in cui versava il monaco di Betlemme. Così il libro di Giuditta fu tradotto di malavoglia in una notte

¹⁶ È questa l'ipotesi di J.K. Elliot, *The Translations of the New Testament in Latin*, De Gruyter, Berlin-New York 1992. Sulla figura e l'opera di Girolamo vedi: F. Cavallera, *St. Jérôme, sa vie et son oeuvre*, 2 voll., Spicilegium Sacrum Lovaniense-Champion, Paris-Louvain 1922; A. García Moreno, *La Neo-Vulgata. Precedentes y actualiad*, Pamplona 1986, pp. 37-107; J.N.D. Kelly, *Jerome. His life, writings and controversies*, Duckworth, London 1975; A. Penna, *Girolamo*, in *San Gerolamo*, Marietti, Torino-Roma 1949; Id., *Principi e caratteri dell'esegesi di S. Gerolamo*, Roma 1950; Id., *Volgata*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. XII, coll. 1584-1590; J. Steinmann, *Saint Jérôme*, Cerf, Paris 1958; T. Stramare, *La Bibbia «Vulgata» dalle origini ai nostri giorni*, Abbazia San Girolamo, Roma 1987.

e Tobia in un solo giorno, usando un testo aramaico a noi non pervenuto. Non tradusse i Maccabei, l'Ecclesiastico (Siracide), la Sapienza e Baruc perché, come Giuditta e Tobia, non erano accolti nel Canone ebraico dei libri ispirati a cui Girolamo si atteneva e perciò erano poco cari al santo, sempre deciso e radicale nelle sue scelte. Il Cantico dei Cantici, i Proverbi e l'Ecclesiaste (Qohelet) furono tradotti in modo fulmineo in soli tre giorni. L'opera non poteva non risultare diseguale.

Tuttavia, «nel complesso è senza dubbio la migliore versione antica della Bibbia: è fedele, ma non fino alla pedanteria e in un latino rispettabile. L'opera di Girolamo ha poi il vantaggio prezioso di provenire prevalentemente da testi originali e non da traduzioni. La competenza linguistica e l'arte di dotti rabbini, in taluni casi, eliminarono o ridussero possibili incomprensioni e quindi inesattezze nel tradurre. Il compito era inoltre agevolato dalle versioni greche e latine preesistenti e nella sua *Epistula* 106 Girolamo dichiarava di proporsi una fedeltà accurata ma non pedante una certa eleganza stilistica per riparare alla lingua e allo stile di carattere plebeo delle antiche versioni» e dello stesso originale ebraico, «lavoro tutt'altro che indifferente per un ex-discepolo dei retori avversi per natura alla "barbara" lingua ebraica» (A. Penna). Non possiamo ovviamente entrare nel merito delle singole opzioni geronimiane, non prive talora di genialità, non immuni da errori, fraintendimenti e imprecisioni, attente a tradizioni interpretative giudaiche, protese spesso verso finalità messianiche rilevanti per l'uso cristiano dell'Antico Testamento.

La Vg condizionò in modo decisivo la lingua, la teologia e l'immaginario della Chiesa. Ma questo accadde progressivamente. I contemporanei si rivelarono piuttosto tiepidi, per non dire ostili. L'ex-amico e poi nemico acerrimo Rufino elencò puntigliosamente tutte le riserve sue e di altri, sollevando la replica violenta e sdegnata di Girolamo (*Contra Rufinum* II, 24-35). Come si è detto, anche s. Agostino, che scrisse otto lettere a Girolamo e ne ricevette nove, espresse perplessità e, pur lamentando lo stato delle antiche versioni, trovò ardito l'esperimento del collega. Solo successivamente mutò parere e riconobbe l'importanza di una verifica critica dei testi sacri per farne più limpidamente brillare il messaggio (*De doctrina christiana* II, 16; IV, 15; *De civitate Dei*, XVIII, 43). Girolamo, che morì a Betlemme il 30 settembre 420, non vide dunque il successo della sua fatica. Egli, intanto, si era dedicato — oltre che alla riflessione teologica — anche a una fitta attività esegetica: commentò nel 387-388 le lettere di Paolo a

Filemone, ai Galati, agli Efesini e a Tito, nel 398 il Vangelo di Matteo, tra il 391 e il 419 tutti i profeti, nel 388-89 l'Ecclesiaste, molti Salmi e tra il 389 e il 391 si consacrò ad affrontare alcune *Hebraicae quaestiones in Genesim*. Ma il trionfo della Vg sarebbe stato successivamente decretato dai grandi Padri della Chiesa latina, a partire dal VI secolo.

5. L'«AUTENTICITÀ» DELLA VULGATA

Fu s. Gregorio Magno, papa dal 590 al 605, a usare la traduzione di s. Girolamo per i suoi scritti esegetici e spirituali. Lo seguirono il quasi contemporaneo Isidoro di Siviglia e Beda il Venerabile, morto nel 735. Il fiume delle copie crebbe a dismisura trascinando con sé detriti di ogni genere, cioè errori scribali, mutamenti intenzionali, variazioni marginali, contaminazioni con le altre antiche versioni latine. Si dovettero, allora, operare revisioni e codificazioni che dettero origine a vere e proprie tipologie testuali rappresentate da famiglie di codici e convenzionalmente raggruppate secondo aree geografiche. Nacque, così, il modello «italiano», l'ambito primario di diffusione della Vg: non si deve dimenticare che lo storico e teologo Cassiodoro nel VI secolo fu con s. Gregorio un artefice dell'adozione della versione geronimiana all'interno del suo *Vivarium*, l'«università» da lui fondata nelle sue terre di Squillace in Calabria. Ci fu una tipologia «gallica» legata ad Alcuino, incaricato da Carlo Magno (VIII-IX sec.); altri modelli apparvero in Spagna e Irlanda. Non ci è possibile delineare il profilo di questo delta ramificato a cui approdò il fiume della Vg né descrivere le revisioni di vari personaggi come s. Pier Damiani (1007-1072), Lanfranco di Pavia (morto nel 1089), Stefano Harding (morto nel 1134) e il diacono romano e poi monaco cistercense Nicola Maniacoria (XII sec.). Purtroppo il testo più diffuso che proseguì il suo cammino nei secoli successivi fino al Rinascimento fu la cosiddetta *Biblia Parisiensis*, in uso presso l'Università di Parigi, una delle forme meno perfette della lunga vita della Vg.

Infatti, fu solo nel Concilio di Trento che, dopo essere stata affermata «l'autenticità» della Vg come testo biblico ufficiale della Chiesa Cattolica (8 aprile 1546), tesi sulla quale ritorneremo, si esprime il voto per un'«edizione tipica» più rigorosa. Il voto dei Padri conciliari si realizzò solo il 9 novembre 1592, dopo vicende tormentate che coinvolsero ben cinque papi (Pio IV, Pio V, Sisto V, Gregorio XIV e

Clemente VIII), quando fu pubblicata l'edizione definitiva col titolo *Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti Quinti Pont. iussu recognita atque edita*. Nell'edizione di Lione del 1604 si aggiunse anche il nome di Clemente VIII e da allora si parlò di «Bibbia sisto-clementina». In realtà questa edizione ufficiale, frutto di molti compromessi e ripensamenti, sollecitò nei secoli successivi proposte di emendamenti. Si sentì progressivamente la necessità di elaborare una vera e propria edizione critica secondo i canoni di una corretta critica testuale. L'impresa mastodontica fu affidata nel 1907 da papa Pio X all'ordine benedettino che ricevette poi con Pio XI una sede specifica nell'abbazia romana di S. Girolamo in Urbe per compiere quest'opera. La pubblicazione dei testi iniziò nel 1926 ed è approdata per ora ai libri dell'Antico Testamento¹⁷ che, per altro, — come si diceva — costituiscono la sostanza genuina dell'opera di Girolamo.

Frattanto si completavano altri esperimenti di edizione critica della Vg, quello iniziato a Oxford nel 1898 ad opera degli anglicani John Wordsworth e Henry Julian White (ai quali subentrò, poi, H.F.D. Sparks) e compiutosi nel 1954 col titolo *Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem* (3 voll.), e quello di Stoccarda condotto da una folta *équipe* di studiosi (B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks e W. Thiele sotto la direzione di R. Weber), conclusosi nel 1969 col titolo *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem* (2 voll. e 1 di concordanze). A margine ricordiamo anche la scelta del Concilio Vaticano II che, con Paolo VI, ha promosso una *Nova Vulgata*, promulgata però solo il 25 aprile 1979 da Giovanni Paolo II con la costituzione apostolica *Scripturarum Thesaurus* (il titolo dell'opera edita dalla Libreria Editrice Vaticana è *Nova Vulgata biblicorum sacrorum editio*). La sua originalità sta proprio nel fatto che essa è una «Neo-Vulgata»: il testo classico della Vg è stato corretto sulla base degli originali ebraico, aramaico e greco della Bibbia e delle moderne e consolidate acquisizioni della scienza esegetica e della linguistica. Ma perché è così arduo preparare un'edizione critica della Vg e definire un testo vicino a quello uscito dalla penna di Girolamo? La risposta è da cercare proprio in quel fiume testuale generato dall'impresa del santo di Stridone, fiume a cui abbiamo già fatto riferimento. Nei secoli infatti, la Vg fu co-

¹⁷ *Biblia Sacra, iuxta latinam Vulgatam Versionem ad codicum fidem*, Polyglottis Vaticanis, Romae 1926-1989.

piata migliaia e migliaia di volte. Si pensi che i manoscritti antichi della Vg rilevanti dal punto di vista della critica testuale sono più di ottomila; se, però, si considerano anche i lezionari e gli altri testi liturgici o i codici che contengono solo parti della versione di Girolamo, si può arrivare alla cifra enorme di trentamila testimonianze!

Ma veniamo alla questione teologica: perché la versione di Girolamo fu così privilegiata — anche rispetto agli originali, per non parlare delle versioni in lingue nazionali — da essere definita come «autentica» dal Concilio di Trento? Naturalmente il latino, lingua ufficiale della Chiesa in tutte le sue manifestazioni, fece sì che la Vg fosse la base di tutta la vita pastorale, etica e teologica della comunità ecclesiale. L'autorità di Girolamo, a partire dal VII secolo, era d'altronde così alta da emarginare le antiche e le rare versioni successive delle Scritture. La nostra domanda, però, si concentra sull'«autenticità» proclamata per il testo geronimiano dal Tridentino: che cosa realmente significa questa formula? Leggiamo prima di tutto il decreto del Concilio di Trento che, tra l'altro, doveva anche reagire alla Riforma protestante che aveva proposto la possibilità di versioni bibliche nelle lingue moderne e un diverso approccio ermeneutico alle Scritture Sacre. Nella IV sessione del Concilio, l'8 aprile 1546, si definì innanzitutto il Canone dei libri sacri e ispirati, elencati secondo la Vg, ammonendo che «se qualcuno non avesse accolto come sacri e canonici gli stessi libri integri con tutte le loro parti, così come nella Chiesa cattolica si è soliti leggere e si trovano nell'antica *Vulgata* latina, e avesse coscientemente e coerentemente disprezzato le suddette traduzioni, sia anatema»¹⁸.

Il cuore del pronunciamento è, però, da cercare nel successivo intervento, quello pomeridiano, affidato al decreto *Insuper* nel quale il Concilio affermava: «Considerando che non sarà di poca utilità per la Chiesa di Dio sapere chiaramente fra tutte le edizioni latine in circolazione quale è l'edizione autentica dei libri sacri, questo sacrosanto Sinodo stabilisce e dichiara che l'antica edizione della *Vulgata*, approvata dalla stessa Chiesa da un uso secolare, dev'essere ritenuta come autentica nelle lezioni pubbliche, nelle dispute, nella predicazione e spiegazione e che nessuno, per nessuna ragione, può avere l'audacia

¹⁸ Per l'originale latino di questo brano e di tutto il complesso dei decreti tridentini dell'8 aprile 1546 vedi H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo-Eboraci 1963³², nn. 1501-1508, pp. 364-366.

o la presunzione di respingerla». Ecco, dunque, la questione centrale: cosa significa questa «autenticità» riconosciuta alla Vg dai Padri conciliari? Il dibattito si infiammò nel prosieguo dei tempi e non mancarono coloro che ipotizzarono un riconoscimento dell'ispirazione anche alla Vg sulla base del parallelo coi LXX!

La differenza è, però, evidente, anche perché manca l'avallo decisivo neotestamentario presente nel caso dei LXX. Quale sia il senso di questa attribuzione riservata alla Vg può essere ricostruito già a partire dalla stessa discussione conciliare. Il presidente della commissione incaricata di redigere il testo del decreto precisò che, di fronte alla molteplicità delle edizioni della Bibbia in circolazione e alla loro qualità spesso di basso profilo, era necessario indicare un'edizione tipica da considerare come «autentica nelle pubbliche letture, dispute, esposizioni e predicazioni», senza per questo escludere il valore dei LXX e di altre versioni pregevoli e venerate¹⁹. Non si trattava, quindi, di un'autenticità strettamente letteraria né rigorosamente dogmatica ma di ordine giuridico, disciplinare, pastorale. La Vg in pratica veniva proclamata come la versione ufficiale della Chiesa da usare nella liturgia e nel dibattito teologico. Non si affrontava, perciò, la questione del valore dei testi originali, come avrebbero voluto alcuni Padri, inclini a collocare sul piano dell'autenticità non solo la Vg ma anche i LXX e gli originali, mentre al contrario alcuni avrebbero voluto la loro esclusione rispetto all'unico testo della Vg.

È significativo osservare che i teologi papali di Paolo III a Roma avanzarono riserve sull'orientamento del Concilio, prima del pronunciamento, sulla base delle varianti e persino degli errori della Vg rispetto agli originali, errori che si sarebbero dovuti emendare. La risposta fu che non si trattava di canonizzare la Vg come una traduzione perfetta, ma di offrire ai cattolici un testo biblico sicuro e non sospetto di deviazioni dottrinali così da servire come fondamento per la liturgia, la vita ecclesiale e la riflessione teologica. A questo scopo la Vg rispondeva in modo soddisfacente e perciò poteva essere considerata giuridicamente «autentica»: «un atto autentico è quello che è rivestito di tutte le forme richieste e che fa fede in pubblico (...) Nulla, né

¹⁹ La dichiarazione è citata nella voce di Venard L., *Vulgate*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XV, Letouzey & Ané, Paris 1946, col. 3488.

nei termini del Concilio né nelle deliberazioni antecedenti indica che si è inteso certificare la conformità della Vg con gli originali autentici»²⁰.

La discussione sulla dichiarazione del Tridentino, come si diceva, ebbe un lungo strascico anche nei secoli successivi e non è nostro compito ora ricostruirla²¹. Un punto fermo fu posto dall'enciclica *Divino Afflante Spiritu* di Pio XII²², che parlò esplicitamente di «autenticità giuridica» e non tanto «critica». La Vg era, perciò, presentata come un documento valido in sede di fede e di costumi, così da poter essere usata «pubblicamente». Il Concilio aveva, per altro, determinato il perimetro di questa validità pubblica, evocando le «lectiones», cioè l'insegnamento e la lettura liturgica, le «dispute», le «predicazioni», cioè l'uso pastorale, e le «esposizioni», vale a dire la catechesi e i commenti esegetici. Non si fa cenno all'autenticità critica, cioè alla fedeltà al testo originale in tutti i suoi punti, anche se — come è ovvio — indirettamente si riconosce una conformità sostanziale coi testi originali, altrimenti cadrebbe la stessa validità giuridica. In questa luce si può risolvere anche il caso di varianti notevoli come quelle di Gv 8, 25 e di 1 Gv 5, 7 (il cosiddetto «comma giovanneo»): le varianti della Vg, in questi casi, non potranno essere presentate come argomento teologico scritturistico, ma conserveranno un loro valore dottrinale generale perché espressioni della tradizione costante della Chiesa, illuminata e guidata dallo Spirito Santo.

Concludendo, il modello offerto dal Concilio di Trento riguardo alla Vg propone un diverso approccio alla funzione normativa dei testi sacri tradotti rispetto a quello elaborato nei confronti dei LXX. Là alla versione veniva riconosciuto un carisma specifico, qui solo un valore funzionale. Esso, però, non è meramente estrinseco né si ferma all'opera di Girolamo. Alla figura del Traduttore si associa anche quella del Lettore, cioè della Tradizione ecclesiale successiva che si è basata su quella versione per la sua elaborazione dottrinale e morale. Ma, come si diceva, la Tradizione è assistita — secondo la teologia classica — dallo Spirito Santo che la illumina e guida. In questa prospettiva esiste

²⁰ M.J. Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament, Critique textuelle*, Lecoffre-Gabalda, Paris 1935, pp. 305-306.

²¹ Vedine una sintesi di L. Venard, *op. cit.*, coll. 3489-3492.

²² Per quanto concerne il pronunciamento dell'enciclica sulla Vg vedi Denzinger, *op. cit.*, n. 3825, p. 754.

una parziale analogia con la normativa dei LXX, ma in una forma più «debole».

Ritornando al principio di Schleiermacher, evocato in apertura, la traduzione dei testi sacri in realtà non lascia in pace né lo scrittore né il lettore, cioè non può cancellare il patrimonio ermeneutico teologico depositatosi sulla pagina sacra. Teologicamente parlando (ma non solo) la traduzione non è mai la mera trascrizione di segmenti testuali sacri in lingue profane, bensì è un'operazione di reviviscenza della Scrittura, non solo in un nuovo differente contesto culturale e storico ma anche nel progresso della comprensione della Rivelazione e della sua accoglienza nella fede. È per questo che il traduttore delle Scritture Sacre dev'essere dotato — in sede teologica — non solo in una competenza critica ma anche di un carisma, il cui livello può essere differenziato, come appare per i LXX e la Vg e come dovrà essere definito per le altre versioni.