

Dio induce in tentazione o ce ne preserva? Alcune note sulla traduzione CEI 2008 di Mt 6,13 μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν

Giorgio Paximadi*

La prevista pubblicazione della traduzione italiana dell'*Editio typica tertia* del Messale Romano e l'annunciato inserimento in essa del testo del «Padre nostro» secondo la versione della CEI pubblicata nel 2008¹ offrono lo spunto per riflettere sulla resa che la predetta versione offre della sesta petizione della Preghiera del Signore e forse anche per allargare il discorso su alcune caratteristiche generali di tale ormai non più troppo «nuova» traduzione italiana della Bibbia. Come è noto, la frase μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, di Mt 6,13 || Lc 11,4 non viene resa più con «non c'indurre in tentazione» ma con «non ci abbandonare alla tentazione». Mentre sinora, a mio avviso, il cambiamento non era stato oggetto di significativa attenzione, per lo meno da parte del grande pubblico, ora il fatto che a milioni di italofoni sarà indicato di adottare questo testo nella propria preghiera, per lo meno durante le celebrazioni liturgiche, richiederà spiegazioni e susciterà curiosità e forse anche inquietudine. Vorrei in primo luogo entrare nel merito della traduzione stessa, analizzando la sua adeguatezza rispetto all'originale greco e confrontandola con quella tradizionale, recepita anche dalla prima edizione della Bibbia CEI e attualmente ancora riportata nei libri liturgici, ad eccezione dei lezionari. In secondo luogo mi soffermerò sui criteri ermeneutici che hanno portato ad un simile cambiamento.

* Giorgio Paximadi è professore di Egesi dell'Antico Testamento presso la Facoltà di Teologia di Lugano; suo campo di ricerca sono i testi sacerdotali del Pentateuco e la critica testuale. Ha recentemente pubblicato un commentario storico-filologico sul Libro del Levitico. E-mail: giorgio.paximadi@teologialugano.ch.

¹ Le traduzioni bibliche sono tratte da CEI 2008; se non è indicato, la traduzione è mia. Per i testi latini la trad. è mia se non è diversamente indicato.

1. La traduzione di εἰσφέρω

Sovente si sente dire che la versione finora in uso, «non ci indurre in tentazione», appunto, non sia una buona traduzione, dato che Dio non può essere accusato di indurre in tentazione nessuno, come afferma anche un famoso testo della Lettera di Giacomo (cfr. Gc 1,13-15). Quest'affermazione dev'essere ridimensionata e ricompresa.

Il verbo εἰσφέρω compare un po' più di 100 volte nella LXX e otto volte nel Nuovo Testamento. Nella Bibbia greca la maggior parte delle occorrenze (circa 75) traduce הָיָה *Hi*, con invariabilmente il significato di «portar dentro», «introdurre»². Nel Nuovo Testamento ha generalmente il significato di «portare», «trascinare». Lc 5,18s. ἐζήτουν αὐτὸν εἰσενεγκεῖν καὶ θεῖναι ἐνώπιον αὐτοῦ «cercavano di introdurlo (il paralitico) e di porlo davanti a lui». Lc 12,11 ὅταν δὲ εἰσφέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγὰς «quando vi porteranno davanti alle sinagoghe» (CEI 2008). 1 Tim 6,7 οὐδὲν γὰρ εἰσηγάκαμεν εἰς τὸν κόσμον «non abbiamo portato nulla nel mondo» (CEI 2008). Anche la frase μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν dev'essere tradotta di conseguenza con «non ci introdurre nella tentazione/prova»³. Nemmeno nella letteratura extrabiblica è possibile reperire un'accezione permissiva di εἰσφέρω (cfr. LSJ). Come sembra evidente dalle considerazioni suesposte, tutte da lungo tempo conosciute nel dibattito scientifico, non vi è alcuna possibilità di dare a εἰσφέρω una sfumatura permissiva, nonostante quanto talora viene detto a livello autorevole sebbene divulgativo⁴.

² Cfr. Gn 27,25 καὶ εἰσηγγεν αὐτῷ οἶνον καὶ ἔπιεν «e gli portò il vino e (questi) bevve»; si tratta dell'inganno perpetrato da Giacobbe ai danni del padre Isacco. Gli esempi sono numerosi ed è inutile accumularli.

³ Cfr. K. WEISS, Διαφέρω κτλ., in TWNT IX, 67. Weiss cita la possibilità di una traduzione «non fare che cadiamo in tentazione», qualora ci si appoggi ad un ipotetico originario *Hi* ebraico o *Af* aramaico, ma, alla nota 2 afferma che, in ogni caso, il senso letterale (del testo greco) non la consente. Più avanti si vedrà come, anche in un ipotetico originale non greco, essa sia molto improbabile. D'altronde Weiss stesso non cita esempi della LXX in cui sia possibile cogliere questa sfumatura.

⁴ «Infatti, il verbo *indurre* non è l'equivalente del latino *inducere* o del greco *eisferein*, ma qualcosa in più. Il nostro verbo è costrittivo, mentre quelli latino e greco hanno soltanto un valore concessivo: in pratica lasciar entrare». G. BETORI, *Il «Padre Nostro», ecco come cambia in italiano*, intervista di M. MUOLO, in *Avvenire* del 10 dicembre 2017. Sulla prima affermazione si può anche essere d'accordo, la seconda invece è contraddetta dai fatti. D'altronde nella medesima intervista l'Arcivescovo di Firenze, segretario della CEI all'epoca della pubblicazione di CEI 2008, sinceramente ammette: «non è la traduzione più letterale, ma quella più vicina al contenuto effettivo della preghiera».

2. Il disagio in epoca antica

È giusto notare, in ogni caso, che il testo in oggetto suscitò disagi a partire dal secondo secolo: il primo a parafrasare la sesta petizione del Padre nostro fu Marcione, che la correggeva in questo modo: καὶ μὴ ἀφῆς ἡμᾶς εἰσενεχθῆναι εἰς πειρασμόν «non permettere che siamo condotti nella tentazione»⁵, anticipando così, benché in modo più esplicito, la soluzione di CEI 2008. È evidente però che si tratta di una parafrasi: chiaramente Marcione era ben consapevole dell'inevitabile significato di εἰσφέρω, ma questo cozzava con il suo dualismo gnostico, per cui il Dio del Nuovo Testamento era la divinità buona opposta al demiurgo malvagio dell'Antico, e dunque un'azione come quella di condurre il fedele nella prova gli era evidentemente indegna. Marcione fu il primo nell'antichità ad intervenire direttamente sul testo e la sua parafrasi, forse proprio perché rispondeva ad un bisogno diffuso di comprendere meglio un testo che faceva difficoltà, si fece strada nell'interpretazione della sesta petizione della Preghiera domenicale e, ancorché in modo assai minoritario, si introdusse nella tradizione manoscritta e ispirò la stessa liturgia. In effetti molti scrittori antichi si esprimono allo stesso modo⁶, a partire da Tertulliano, che dice: «ne nos inducas in temptationem, id est, ne nos patiaris induci ab eo utique qui temptat»⁷. Anche Cipriano di Cartagine afferma: «Illud quoque necessarie admonet Dominus ut in oratione dicamus: et ne nos patiaris induci in temptationem. Qua in parte ostenditur nihil contra nos adversarium posse, nisi Deus ante permiserit»⁸. Per Tertulliano, «ne nos patiaris induci in temptationem», abbastanza chiaramente una resa latina, ancorché non letterale, del testo marcionita, che Tertulliano conosceva⁹, è evidentemente la spiegazione del significato

⁵ Cfr. H. SEESEMANN, Πείρα κτλ, in TWNT VI, 31.

⁶ Dato il fatto che in quest'intervento si parla del problema della traduzione, non cito autori di lingua greca, ma la medesima problematica si coglie anche in essi. Cfr. un frammento di Dionigi di Alessandria (PG 10, 1601) cit. in A. J. B. HIGGINS, "Lead Us Not into Temptation": Some Latin Variants, in JThS 46 (1945) 181: καὶ δὴ καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν· τούτέστι, μὴ ἑάσης ἡμᾶς ἐμπεσεῖν εἰς πειρασμόν. Si tratta evidentemente di una spiegazione a partire dal testo originale di Mt 6,13a.

⁷ TERTULLIANO *De oratione* 8; Cfr. SEESEMANN, Πείρα, 31 n. 42. «Non ci indurre in tentazione, cioè non permettere almeno che siamo indotti da chi ci tenta».

⁸ CIPRIANO, *De dominica oratione*, 25. «Il Signore di necessità ammonisce che nella preghiera diciamo anche questo: non permettere che siamo indotti in tentazione. In questo si vede bene che l'avversario non può nulla contro di noi se Dio non l'ha permesso in precedenza».

⁹ In *Adv. Marcionem* 4,26 Tertulliano cita una traduzione letterale del testo dell'eresiarca: «ne sinas nos deduci in temptationem». Per HIGGINS, "Lead Us Not into Temptation", 180-181 è proprio l'esempio di Tertulliano, che usa il testo di Marcione come spiegazione di quello usuale, ad aver causato l'inserimento della parafrasi in una parte minoritaria della tradizione manoscritta della *Vetus Latina*, e della stessa Volgata; dalla *Vetus Latina* poi si inserirà in alcune tradizioni liturgiche di cui si trova traccia in Cipriano, Ilario di Poitiers, Ambrogio e Agostino, come si vedrà più avanti. Forse la ricostruzione si spinge troppo in là (cfr. *infra*, nota 10), ma è certo che il movimento che faceva riferimento a Marcione

della preghiera e non un testo effettivamente utilizzato durante la liturgia, mentre per Cipriano sembra effettivamente il testo liturgico, che d'altronde è testimoniato nella versione africana della *Vetus Latina*¹⁰. Ilario di Poitiers, commentando il Sal 118¹¹ dice: «scientes quidem frequenter nos ab eo ob temptationes derelinqui, ut per eas fides nostra probabilis fiat. (...) quod et in dominicae orationis ordine continetur cum dicitur: non derelinquas nos in temptatione»¹². Come si vede il testo di Ilario è diverso da quello che si trova in Tertulliano ed in Cipriano, ma la preoccupazione è la stessa: la tentazione è prova della fede. Anche Ambrogio conosce una parafrasi simile come testo liturgico: «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»¹³. La citazione di Ambrogio è interessante: egli infatti sembra conoscere il testo tradizionale «non inducas in temptationem», ma vi si oppone¹⁴ adottando un testo simile a quello che Tertulliano utilizzava solo come spiegazione ma che verosimilmente Cipriano usava nella liturgia, e lo amplia con una glossa ispirata a 1 Cor 10,13 «quam ferre non possumus», che già si trovava in Ilario e che era conosciuta anche da Gerolamo¹⁵. Agostino sembra essere

era assai diffuso, al punto che Tertulliano si sentì in dovere di confutarlo vigorosamente. In ogni caso il fatto che la parafrasi marcionita rispondesse ad un sentire diffuso ne fece verosimilmente dimenticare l'origine gnostica. Ilario, come si vedrà subito sotto, ha tuttavia un testo diverso: «non derelinquas nos in temptatione»; più che di un contatto verbale doveva trattarsi di un'ispirazione. D'altronde Tertulliano stesso, che conosceva e citava direttamente il Vangelo marcionita quando si trattava di opporsi all'eresiarca, usa una sua parafrasi nel momento in cui doveva commentare il Padre nostro; sarà poi questa stessa parafrasi che si ritroverà in Cipriano, Ambrogio e Agostino, ma non in Ilario.

¹⁰ *Afra* legge «ne passus fueris induci nos in temptationem», lezione presente comunque anche in alcuni mss. di *Itala*, ma la lezione originale di *Itala* è in ogni caso «ne nos inducas in temptationem». Cfr. *Itala. Das neue Testament in altlateinischer Überlieferung*. Hrsg. A. Jülicher, Bd I *Matthäus-Evangelium*; Berlin – New York 1972², 31. Una tale variante non si trova nel passo parallelo di Lc: cfr. *Ibid.*, Bd III, *Lukas-Evangelium*; Berlin – New York 1972², 128; dato che il testo della Preghiera domenicale in uso nella liturgia è quello di Mt e non quello di Lc, si potrebbe avanzare l'ipotesi che la variante sia entrata nella trad. man. della *Vetus Latina* secondariamente ed a seguito di un uso liturgico; tuttavia occorre notare che il testo di *Afra* (ne passus fueris) non è identico a quello di Tertulliano, Cipriano Ambrogio e Agostino (ne patiaris); il contatto non è dunque diretto.

¹¹ ILARIO DI POITIERS, *In Ps. CXVIII, Aleph*, 15.

¹² «Sapendo che frequentemente noi veniamo da lui abbandonati di fronte alle tentazioni, perché la nostra fede sia provata. (...) Cosa questa che viene detta anche nel testo della Preghiera del Signore, dove si dice: non abbandonarci nella tentazione».

¹³ AMBROGIO, *De sacramentis*, V, 4, 29: «Vedi che cosa dice: e non permettere che siamo indotti in una tentazione che non possiamo sopportare. Non dice: non indurre in tentazione, ma quasi come un atleta, vuole una tentazione tale che la condizione umana possa sopportare». Il *De Sacramentis* è comunque un'opera sulla cui autenticità sono stati sollevati dubbi, probabilmente a torto.

¹⁴ Cfr. HIGGINS, *Lead Us Not into Temptation*, 180-181.

¹⁵ GEROLAMO *In Ezech.* 46,16: «ne inducas nos in temptationem, quam ferre non possumus». Per Gerolamo il testo della sesta petizione è comunque quello tradizionale, da lui ripreso nella Volgata; non si può essere d'accordo con HIGGINS, *Lead Us Not into Temptation*, 180, secondo il quale per Gerolamo la

a conoscenza che la parafrasi in questione, «ne nos patiaris induci in temptationem», avesse in effetti un uso ristretto nella liturgia, e comunque non in quella della sua propria Chiesa, ma, consapevole del significato reale di εἰσενέγκης, è ben conscio del fatto che non si tratta di una traduzione, ma piuttosto un tentativo di interpretazione; in ogni caso il testo liturgico che egli adopera è «ne non inferas in temptationem», anche se conosce la variante sinonima «non inducas», che diverrà di uso generale. Agostino ha certamente una visione più complessa della problematica: «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 sive sibi ipse, sicut scriptum est: Qui non est tentatus, qualia scit? Sive alii, sicut Apostolus dicit: Et temptationem vestram in carne mea non sprevis. Hinc enim eos firmos ipse cognovit, quod eis tribulationibus quae Apostolo secundum carnem acciderant non sunt a caritate deflexi. Nam Deo noti sumus et ante omnes temptationes, qui scit omnia antequam fiant»¹⁶. Pensando sempre a Dio che permette la tentazione, Agostino ne sottolinea l'opportunità in vista della prova: Dio non induce in tentazione, ma la permette per un suo disegno. L'interpretazione arriva fino a Tommaso che dice: «Sed nunquid Deus inducit ad malum, quia dicit: *et ne nos inducas in temptationem*? Dico, quod Deus dicitur inducere ad malum permettendo, inquantum scilicet propter multa peccata subtrahit homini gratiam suam, qua sublata homo labitur in peccatum»¹⁷, e diventa il modo corrente di leggere

clausola «quam ferre non possumus», faceva parte del testo scritturistico; si tratta invece evidentemente di un ampliamento inserito in un commentario.

¹⁶ AGOSTINO, *De sermone Domini in monte*, II, 9, 20. «La sesta domanda è: *Non ci immettere nella tentazione*. Alcuni manoscritti hanno: *Indurre* che ritengo abbia il medesimo significato; infatti dall'unico termine greco εἰσενέγκης è stato tradotto l'uno e l'altro. Molti poi nel pregare dicono: Non permettere che siamo indotti in tentazione, mostrando, cioè, in che senso sia stato usato l'indurre. Infatti Dio non ci induce da se stesso, ma permette che vi sia indotto colui che per un ordinamento occultissimo e meriti avrà privato del suo aiuto. Spesso anche per ragioni manifeste egli giudica uno degno fino a privarlo del suo aiuto e permettere che sia indotto in tentazione. Una cosa è infatti essere indotto in tentazione e un'altra essere tentati. Infatti senza la tentazione nessuno è adatto alla prova, tanto in se stesso, come si ha nella Scrittura: *Chi non è stato tentato che cosa sa?*, quanto per l'altro, come dice l'Apostolo: *E non avete disprezzato quella che era per voi una tentazione nella carne*. Da questo fatto appunto li ha riconosciuti costanti, perché non furono distolti dalla carità a causa delle sofferenze capitate all'Apostolo nel fisico. Infatti noi siamo noti a Dio prima di tutte le tentazioni perché egli sa tutto prima che avvenga». Tr. it. della NBA, vol. X/2.

¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Expositio in orationem dominicam*, a. 6. «Ma forse che Dio induce al male, dato che dice *e non ci indurre in tentazione*? Affermo che Dio viene detto indurre al male permettendo, cioè in quanto, a causa dei molti peccati sottrae all'uomo la sua grazia, tolta la quale l'uomo cade nel peccato».

questo passo difficile, espungendo dall'uso liturgico generale la parafrasi di origine marcionita, che a un certo punto deve essersi introdotta verosimilmente dapprima come semplice spiegazione del testo e poi nella recita concreta della Preghiera domenicale¹⁸ non senza resistenze, come dimostra la difesa che sembra farne Ambrogio, ed affidando all'interpretazione ed alla catechesi la sua comprensione. È con Agostino che «ne nos inducas in temptationem», soluzione comunque assolutamente maggioritaria, anche a livello della tradizione manoscritta della *Vetus Latina* e della Volgata, viene interpretata nella maniera corrente: il testo liturgico è una traduzione letterale, mentre alla parafrasi è affidato il compito di appianarne la difficoltà.

3. Una polemica nel Nuovo Testamento

La perplessità sul tema, comunque, è già intrabiblica: nel Nuovo Testamento il già citato testo di Gc 1,13 Μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι· ὁ γὰρ θεὸς ἀπειραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδέν· «nessuno, quando è tentato, dica: “Sono tentato da Dio”; perché Dio non può essere tentato al male ed egli non tenta nessuno» (CEI 2008), prende direttamente in considerazione il rapporto tra Dio e la tentazione, in una maniera che è stata talora intesa come direttamente polemica nei confronti della sesta petizione del Padre nostro¹⁹. Giacomo stesso però, qualche v. prima sembra avere un'idea diversa di πειρασμός: πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσῃτε ποικίλοις, γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν. Ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἵνα ᾗτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι ἐν μηδενὶ λειπόμενοι. «Considerate perfetta letizia, miei fratelli, quando subite ogni sorta di prove, sapendo che la vostra fede, messa alla prova, produce pazienza. E la pazienza completi l'opera sua in voi, perché siate perfetti e integri, senza mancare di nulla» (Gc 1,2-4 – CEI 2008). Si tratta evidentemente delle persecuzioni causate dalla fede che, in quanto tali, non derivano da Dio, ma sembra difficile negar loro un aspetto pedagogico²⁰. Quest'aspetto pedagogico è poi direttamente implicato in 1 Cor 10,13, dove le tentazioni hanno esplicitamente Dio per origine: πειρασμός ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος· πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἐκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν. «Nessuna tentazione, superiore alle forze umane, vi ha sorpresi; Dio infatti è degno di fede e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze

¹⁸ Cfr. HIGGINS, *Lead Us Not into Temptation*, 181.

¹⁹ SEESEMANN, Πείρα, 28 n. 33.

²⁰ *Contra* SEESEMANN, Πείρα, 29. Cfr. anche 1Pt 1,6: ἀγαλλιάσθεις ὑπομένοντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, «siete ricolmi di gioia... (pur) afflitti da varie prove», e Rm 5,3.

ma, insieme con la tentazione, vi darà anche il modo di uscirne per poterla sostenere» (CEI 2008). Che cosa l'Apostolo intenda per πειρασμός ἀνθρώπινος è chiarito dal seguito del v., dato che le tentazioni sono «date» (ποιήσει) da Dio assieme alla capacità di sostenerle; non dunque «tentazioni da parte di uomini», ma tentazioni «oltre le forze umane». Anche la tentazione di origine diabolica può essere vista in modo positivo: si pensi a Mt 4,1: Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου «Allora Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto, per essere tentato dal diavolo» (CEI 2008). In questo caso l'esposizione di Gesù alla tentazione del diavolo è addirittura opera dello Spirito ed assume così un aspetto salvifico: commenta Ratzinger: «La tentazione viene dal diavolo, ma fa parte del compito messianico di Gesù superare le grandi tentazioni che hanno allontanato e continuano ad allontanare gli uomini da Dio. Egli deve (...) soffrire su di sé queste tentazioni fino alla morte sulla croce e aprirci in questo modo la via della salvezza»²¹. Ratzinger continua sottolineando che, secondo Eb 2,18 è proprio perché Gesù ha subito personalmente la prova (πειρασθεῖς), che è in grado di venire in aiuto a quelli che la subiscono²².

4. L'Antico Testamento

Se ci si volge all'Antico Testamento, si ritrova tutto lo spettro delle possibili concezioni della tentazione: Dio che tenta direttamente, per motivi che non sempre sono chiari, dando così l'impressione di una certa arbitrarietà, o addirittura Dio che tenta colui con il quale è adirato per far sì che questi pecchi e così punirlo; Dio che tenta il suo fedele per motivi pedagogici, Dio che, per gli stessi motivi, permette la tentazione diabolica. Il valore pedagogico della prova cui è assoggettato l'uomo risulta forse il più frequente, ma è anche osservabile un disagio di fronte ad una siffatta concezione. Basterà fare alcuni esempi. L'ebraico utilizza il verbo נִסָּה, tradotto dalla LXX con πειράζω o ἐκπειράζω, che troviamo nel famoso testo di Gn 22,1-14. Abramo rimane l'esempio di colui che Dio mette alla prova (cfr. Sir 44,20: Abramo ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός «nella prova fu trovato degno di fede» – CEI 2008), ma anche le vicende di Israele nel deserto sono una prova per saggiarne la fedeltà (cfr. Es 15,25; 16,4); è da questa prova che dipende il possesso della terra, perché per mezzo di essa YHWH può conoscere ciò che Israele porta nel cuore (Dt 8,1-2). La prova è così esplicita-

²¹ J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret. La figura e il messaggio* (Opera Omnia 6/1), Roma 2013, 270.

²² RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, 271. Cfr. anche Eb 4,15: οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερεῖς μὴ δυνάμενον συμπάθῃαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας. «Infatti non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia prendere parte alle nostre debolezze: egli stesso è stato messo alla prova in ogni cosa come noi, escluso il peccato» (CEI 2008).

mente definita come uno strumento pedagogico di Dio: «Riconosci dunque in cuor tuo che, come un uomo corregge il figlio, così il Signore, tuo Dio, corregge te» (Dt 8,5 – CEI 2008) e può essere richiesta dall'orante per rafforzare la propria fede: *בְּחִנּוּי יְהוָה* «Scrutami, Signore e mettimi alla prova» (Sal 26,2 – CEI 2008). Addirittura i falsi profeti possono essere una prova con la quale Dio saggia la fedeltà del popolo (Dt 13,4)²³. Ai nostri occhi una siffatta idea tende a colorirsi di un aspetto ingannevole o, nel caso del peccato come punizione di un altro peccato, è decisamente incomprensibile se non scandalosa; non bisogna tuttavia mai dimenticare un fatto fondamentale che distanzia la nostra mentalità moderna da quella arcaica: l'uomo antico fa fatica a darsi ragione della sua interiorità e delle responsabilità delle sue decisioni, così da tendere ad attribuire alla divinità ciò che per noi è invece evidentemente frutto del libero arbitrio. In un saggio famoso B. Snell analizza lo scontro tra Achille ed Agamennone nel primo libro dell'Iliade²⁴, nella parte in cui l'eroe è sul punto di uccidere il re greco e ne viene dissuaso dalla dea Atena, visibile solo a lui, che gli promette vendetta se le ubbidirà e risparmierà il suo rivale. Snell commenta: «L'intervento di Atena è per noi un elemento che disturba la motivazione piuttosto che renderla accettabile; ma per Omero la divinità è qui necessaria. Noi ci aspetteremmo una "decisione", cioè una riflessione e una azione di Achille; in Omero, invece, l'uomo non si sente ancora promotore della propria decisione; ciò avverrà soltanto nella tragedia. In Omero ogni volta che l'uomo, dopo aver riflettuto, prende una decisione, si sente spinto a ciò dagli dèi»²⁵. E ancora: «Una possibilità di sviluppo dello spirito Omero non la conosce. Ogni aumento delle forze fisiche e spirituali avviene dall'esterno, soprattutto per intervento della divinità. (...) È ignoto a Omero il vero e proprio atto della decisione umana; perciò anche nelle scene in cui l'uomo riflette l'intervento degli dèi ha sempre una parte importante»²⁶. Quello che qui viene detto dell'uomo greco arcaico è sovente applicabile anche all'uomo biblico: a un primo momento in cui ogni azione umana è attribuita direttamente a Dio, si passa ad una concezione in cui l'uomo è spinto al male da uno spirito tentatore, o dalla sua concupiscenza, come accade nella Lettera di Giacomo. Anche l'idea del valore pedagogico della tentazio-

²³ In questa linea si può anche citare Ez 20,25-26: «Allora io diedi loro persino leggi non buone e norme per le quali non potevano vivere. Feci sì che si contaminassero nelle loro offerte, facendo passare per il fuoco ogni loro primogenito, per atterrirli, perché riconoscessero che io sono il Signore» (CEI 2008). Il profeta-sacerdote è consapevole del fatto che, in qualche momento della storia, i sacrifici dei primogeniti non erano stati estranei allo yahvismo e reinterpreta questo fatto leggendolo come una punizione divina causata dalle infedeltà di Israele. Qui la terminologia *הקדש/πειράζω* non è presente, ma l'idea di YHWH che induce al peccato per punire il colpevole di un altro peccato lo è ed è sconcertante per la nostra mentalità.

²⁴ *Iliade*, A, 188-221.

²⁵ B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it. di V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti, Torino 1963, 57.

²⁶ SNELL, *La cultura greca*, 44.

ne è una maniera per riappropriarsi dell'antica concezione e per renderla pensabile in situazioni in cui una diversa idea di Dio ed uno sviluppo del monoteismo e della conseguente antropologia la avevano resa imbarazzante²⁷. Per molti testi sapienziali poi la sofferenza è una prova che saggia la fedeltà del giusto: «Figlio, se ti presenti per servire il Signore, preparati alla tentazione (εις πειρασμόν). Abbi un cuore retto e sii costante, non ti smarrire nel tempo della prova. Stai unito a lui senza separartene, perché tu sia esaltato nei tuoi ultimi giorni. Accetta quanto ti capita e sii paziente nelle vicende dolorose, perché l'oro si prova con il fuoco e gli uomini ben accettati nel crogiuolo del dolore. Nelle malattie e nella povertà confida in lui. Affidati a lui ed egli ti aiuterà, raddrizza le tue vie e spera in lui» (Sir 2,1-6 – CEI 2008)²⁸.

Una simile concezione pone un evidente problema di teodicea: sempre di più si fa strada il disagio nel pensare a Dio come origine di una sofferenza, anche se lo scopo di essa è la prova della fedeltà. Vi sono poi, come detto, situazioni in cui l'intervento di YHWH sembra spingere l'uomo al peccato non per provarne la fedeltà, ma per punirlo. Uno dei casi più paradossali lo troviamo in 2 Sam 24,1-10: YHWH è incollerito contro il suo popolo, per ragioni che non sono nemmeno spiegate. Per castigare Israele Egli incita Davide a fare un censimento, che il re attua nonostante il parere contrario dei suoi consiglieri, con risultati disastrosi. Davide riconosce di essere egli stesso il colpevole di una trasgressione («ho peccato molto per quanto ho fatto» CEI 2008), che però era stata evidentemente provocata da YHWH stesso. È interessante notare come la rilettura di 1 Cr 21,1 elimini qualsiasi riferimento a YHWH in quest'imbarazzante situazione ed espliciti: «Satana insorse contro Israele e incitò Davide a censire Israele» (CEI 2008), manifestando così un disagio simile a

²⁷ È in fondo quello che già san Tommaso aveva intuito, quando distingueva tra Dio come causa di ogni azione, dunque anche di quelle peccaminose, e l'aspetto propriamente peccaminoso di esse, dovuto alla mancanza di corretta disposizione nei confronti delle azioni di Dio provocata dal libero arbitrio della creatura. Cfr. *De malo*, q. 3, a. 2 co: «Cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso quod etiam ipsa seipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium: quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequuntur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequitur actio inordinata, quae est actio peccati; et sic id quod est ibi de actione, reducitur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo» (Dato che Dio è il primo principio del movimento di tutte le cose, alcune realtà sono mosse da lui in modo tale da muoversi anche da se stesse, dato che hanno libero arbitrio; che se saranno nella disposizione e nell'ordine dovuto per ricevere il movimento con cui sono mosse da Dio, ne conseguiranno delle azioni buone, che si riconducono totalmente a Dio come loro causa; qualora invece manchino del debito ordine, ne seguirà un'azione disordinata, che è l'azione del peccato; in questo modo ciò che in questo caso riguarda l'azione si ricondurrà a Dio come alla sua causa; ma ciò che qui vi è di disordinato e di deforme non ha Dio come causa, ma il solo libero arbitrio. Per questo motivo si dice che l'azione del peccato deriva da Dio ma il peccato in quanto tale non deriva da Dio).

²⁸ Cfr. F. J. HELFMAYER, *πῆλ, nissâ*, in TWAT V, 481-487.

quanto veniva espresso dalla Lettera di Giacomo²⁹. La totalità del Libro di Giobbe verte su questo problema: lo scopo della tentazione, cui YHWH abbandona il protagonista lasciandolo nelle mani del Satan, è inizialmente quello di provarne la fedeltà, ma si scontra contro il fatto che Giobbe è fatto oggetto di una sofferenza innocente, che non può essere giustificata da una colpa determinata³⁰. Gli amici di Giobbe per giustificare YHWH, sono costretti ad affermare quasi l'impossibilità della giustizia umana davanti a Dio: «Può l'uomo essere più retto di Dio, o il mortale più puro del suo creatore? Ecco, dei suoi servi egli non si fida e nei suoi angeli trova difetti, quanto più in coloro che abitano case di fango, che nella polvere hanno il loro fondamento!» (Gb 4,17-18 – CEI 2008), trovando però YHWH stesso come antagonista a questa concezione. Ratzinger commenta: «Qui traspare già in modo sommerso e non ancora esplicito il mistero della vicarietà, che prende una forma grandiosa in Isaia 53: le sofferenze di Giobbe servono alla giustificazione dell'uomo»³¹. Si tratta di una lettura che ha grande spazio nella tradizione, anche se va al di là del problema del Libro di Giobbe strettamente inteso, il quale comunque non offre una soluzione esplicita al dramma di senso provocato dal dolore innocente, aprendo così piste di riflessione che portano nel cuore stesso del Nuovo Testamento: «Così le sofferenze di Giobbe sono anticipatamente sofferenze in comunione con Cristo, che ristabilisce l'onore di noi tutti al cospetto di Dio e ci indica la via per non perdere, neppure nell'oscurità più profonda, la fede in Dio»³². Non bisogna concepire però la traiettoria che ho cercato di esporre come uno sviluppo coerente: tanto nell'Antico che nel Nuovo Testamento le varie concezioni sono compresenti, così accanto a testi come quello di Giacomo e quello di Paolo, che affrontano il medesimo problema con sfumature diverse, l'uno puntando più sull'interiorità umana, l'altro sull'aspetto pedagogico, troviamo la sesta petizione del Padre nostro, più ancorata all'idea di Dio come origine di tutto, e dunque anche della tentazione. Anche la funzione del diavolo come strumento della tentazione ha un'importanza, come visto sopra³³. La tradizione cercherà sempre di

²⁹ Cfr. R. P. MARTIN, *James* (WBC 48), Waco 1988, 34.

³⁰ Questo problema dell'impossibilità di spiegare un male determinato come punizione di una colpa altrettanto determinata lo troviamo in pieno Nuovo Testamento, si pensi a Lc 13,1-5: «In quello stesso tempo si presentarono alcuni a riferirgli il fatto di quei Galilei, il cui sangue Pilato aveva fatto scorrere insieme a quello dei loro sacrifici. Prendendo la parola, Gesù disse loro: "Credete che quei Galilei fossero più peccatori di tutti i Galilei, per aver subito tale sorte? No, io vi dico, ma se non vi convertite, perirete tutti allo stesso modo. O quelle diciotto persone, sulle quali crollò la torre di Siloe e le uccise, credete che fossero più colpevoli di tutti gli abitanti di Gerusalemme? No, io vi dico, ma se non vi convertite, perirete tutti allo stesso modo"» (CEI 2008), o alla contestazione del fatto che la menomazione del cieco nato possa essere ricondotta ad una colpa sua o dei suoi genitori (Gv 9,2-3).

³¹ RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, 271.

³² *Ibid.*, 272.

³³ Come è noto, nello stesso Padre nostro di Mt è forse possibile rintracciare un'allusione all'aspetto satanico della tentazione, a seconda che si intenda ἀπὸ τοῦ πονερός di Mt 6,13b come genitivo di τὸ

conciliare queste linee di interpretazione, senza però manipolare i testi che le contengono, via via che emergeva chiaramente la coscienza del significato letterale di Mt 6,13a.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica, ai nn. 2846-2849 offre una buona sintesi dei vari dati tradizionali e un buon esempio di conciliazione attingendo ai Padri, e riprende anche il tema del valore pedagogico della tentazione, citando un bel testo di Origene: «Dio non vuole costringere al bene: vuole persone libere [...]. La tentazione ha una sua utilità. Tutti, all'infuori di Dio, ignorano ciò che l'anima nostra ha ricevuto da Dio; lo ignoriamo perfino noi. Ma la tentazione lo svela, per insegnarci a conoscere noi stessi e, in tal modo, a scoprire ai nostri occhi la nostra miseria e per obbligarci a rendere grazie per i beni che la tentazione ci ha messo in grado di riconoscere (Origene, *De oratione* 29,15 e 17)» (n. 2847). Tuttavia CCC, sul problema del significato letterale della sesta petizione, sembra più sfumato quando dice: «Tradurre con una sola parola il termine greco è difficile: significa “non permettere di entrare in”, “non lasciarci soccombere alla tentazione”» (n. 2846), lasciando così supporre che il punto difficile del testo consista in un problema di *traduzione* e spianando forse la strada all'intervento di CEI 2008. In questo senso il commento di Ratzinger sembra più realistico quando dice: «Possiamo (...) interpretare la sesta invocazione del *Padre nostro* già in maniera più concreta. Con essa diciamo a Dio: “So che ho bisogno di prove affinché la mia natura si purifichi. Se tu decidi di sottopormi a queste prove, se – come nel caso di Giobbe – dai un po' di mano libera al Maligno, allora pensa, per favore, alla misura limitata delle mie forze. Non fidarti troppo di me. Non dilatare troppo i confini entro i quali posso essere tentato, e sii mi vicino con la tua mano protettrice quando la prova diventa troppo ardua per me”»³⁴. Mi pare che una simile

πεινηρόν oppure di ὁ πονηρός. CEI 2008, traducendo «ma liberaci dal Male», con l'iniziale maiuscola, sembra andare piuttosto nel senso di una personalizzazione: «liberaci dal Maligno». In questo modo le due concezioni sarebbero qui compresenti.

³⁴ RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, 272. Vale forse anche la pena di citare a questo riguardo il discorso 71.10,15 di S. Agostino, che così interpreta la *temptatio* inviata da Dio: 10. 15. «Sicut enim in eo quod dictum est: Deus neminem tentat, non omni, sed quodam temptationis modo Deus neminem tentare intellegendus est, ne falsum sit illud quod scriptum est: Tentat vos Dominus Deus vester, et ne Christum negemus Deum, vel dicamus falsum Evangelium, ubi legimus quia interrogabat discipulum tentans eum, ipse autem sciebat quid esset factururus. Est enim tentatio adducens peccatum, qua Deus neminem tentat; et est tentatio probans fidem, qua et Deus tentare dignatur. Ita, cum audimus: Qui blasphemaverit in Spiritum Sanctum, non omne blasphemandi genus debemus accipere, sicut nec ibi omne tentandi». (A proposito della frase: Dio non tenta nessuno, si deve intendere che Dio non tenta nessuno non già in un modo qualsiasi, ma in un modo particolare di tentazione, perché non sia falso ciò che sta scritto: Vi tenta il Signore Dio vostro (Dt 13,3), e anche al fine di evitare di asserire che Cristo non è Dio, o che è falso il Vangelo ove leggiamo ch'egli interrogava il proprio discepolo tentandolo, mentre egli sapeva quello che avrebbe fatto. In effetti c'è una tentazione che può far cadere in peccato, con la quale però Dio non tenta nessuno, e c'è una tentazione che mette alla prova la fede, e con questa anche Dio si degnava di tentare. Allo stesso modo quando sentiamo la frase: Chi avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo, non dobbiamo prenderla nel senso di qualsiasi specie di bestemmia, come neppure nella frase precedente dobbiamo intendere qualsiasi specie di tentazione). Tr. ita della NBA, vol. XXX/1

linea interpretativa sia raccomandabile, perché tenta di unire in una sintesi tutti gli elementi, talora, come visto, non omogenei, che è possibile cogliere nella trattazione biblica del tema, senza correre il rischio di intervenire sul testo o di dichiararlo poco comprensibile solo perché pone un problema, grave, è vero, di teodicea.

5. Traduzione o parafrasi

Resta da affrontare una questione. Come visto la tradizione interpretativa della sesta petizione del Padre nostro è favorevole all'idea di una richiesta a Dio di proteggere l'uomo da una tentazione maligna, di cui Dio stesso non sia l'autore, nonostante quest'idea non sia direttamente presente nel testo greco, per lo meno nella prima parte della frase. È però da notare che il tentativo, pur presente in alcuni autori antichi, pur autorevoli, di parafrasare il testo per adattarlo ad una concezione alla quale sembra refrattario, per lo meno nella prima parte della frase (Mt 6,13a) non ottiene mai una significativa maggioranza e viene comunque espunto dalla tradizione in favore di una soluzione che mantenga separati i piani: traduzione letterale del testo e parafrasi interpretativa riservata alla spiegazione catechetica. Il caso di Agostino è emblematico: la parafrasi marcionita aveva ancora un certo seguito alla sua epoca, ma esso era limitato ed il suo carattere di spiegazione gli appariva evidente, proprio nel momento in cui egli faceva riferimento esplicito al significato letterale del testo greco³⁵. È solo in epoca relativamente recente che si riaffaccia l'idea di risolvere il problema affermando che, in realtà, la sesta petizione non solo debba essere interpretata in modo più largo del suo senso letterale, appoggiandosi magari ad altri testi biblici, ma debba essere addirittura *tradotta* diversamente, cosa che comunque i padri latini non avevano mai affermato. Agostino è l'unico che parla esplicitamente di *traduzione* propendendo per una soluzione letteralistica; Cipriano Ilario e Ambrogio non si pongono il problema, forse perché trovavano la parafrasi nella loro tradizione liturgica, e comunque Ambrogio in modo non incontestato. L'idea che si tratti di un problema di *traduzione*, cioè che l'interpretazione debba a tutti i costi essere ancorata nel significato *letterale* del testo, anche a costo di forzarne la grammatica ed il lessico, potrebbe essere considerata del tutto moderna e rispondente alla nostra sensibilità più che a quella antica. La si trova ancora recentemente nel volume che la Conferenza

³⁵ Il caso di Cipriano, di Ilario e di Ambrogio, a mio avviso, deve essere spiegato con il fatto che questi autori, al contrario di Agostino, non sono interessati a discutere filologicamente sulla traduzione del testo greco, ma piuttosto ad elaborare dei concetti catechetici a partire da perifrasi che trovavano nella loro tradizione liturgica e della cui origine marcionita non erano verosimilmente consapevoli, a differenza di Tertulliano che, non a caso, riporta la traduzione letterale e parafrasa Marcione solo per illustrarne il senso.

Episcopale francese ha editato in accompagnamento alla nuova traduzione liturgica del Padre nostro che, analogamente a CEI 2008, rende la sesta petizione con «ne nous laisse pas entrer en tentation»³⁶: «“Ne nous laisse pas succomber à la tentation”... “Ne nous soumet pas à la tentation”... “Ne nous laisse pas entrer en tentation”: trois manières de traduire quelques mots que l’Église a précieusement reçus et gardés en langue grecque. Nos communautés les disent ou les chantent parfois en latin: *ne nos inducas in temptationem* que l’on peut traduire littéralement par: “Ne nous conduis pas en tentation”»³⁷. Come è evidente, non siamo qui di fronte a «trois manières de traduire»: la traduzione reale è solo «ne nous soumet pas à la tentation», le altre sono parafrasi, e quella che è data come traduzione letterale del testo latino, «ne nous conduis pas en tentation» è anche la traduzione letterale del testo greco, ma questo l’autore del commento non lo dice.

6. La proposta di J. Carmignac

La traduzione di εἰσφέρειν in senso permissivo è, come detto, impossibile, tuttavia la persistenza di quest’equivoco incuriosisce ed è forse dovuta ad un tentativo disperato fatto negli anni ’60 del secolo scorso da J. Carmignac³⁸, di ancorare, appunto, l’interpretazione al significato letterale del testo. Carmignac, riprendendo un autore a lui precedente³⁹, argomentava che in ebraico, per lui la lingua originaria del Padre nostro piuttosto che l’aramaico, perché sarebbe stata «lingua sacra» già all’epoca di Gesù⁴⁰, la negazione accompagnata da un Hi poteva portare sull’effetto del fattitivo e non sulla causa: «fa’ che non entriamo» piuttosto che «non farci entrare». Carmignac prende in considerazione tanto verbi all’Hi negati da לֹא che da אַל; si può iniziare da questa seconda costruzione, dato che un’eventuale retroversione di μὴ εἰσενέγκης ἡμῶς sarebbe una forma come אַל-תִּבְיָאנוּ. Carmignac porta ad esempio Sal 119,133 (אֶל-תִּשְׁלַת-בִּי כָל-אֶנְן), dove effettivamente si può intendere «fa’ che non domini» piuttosto che «non far dominare»⁴¹. Ancora Sal 141,4 ha אַל-תִּטֵּט-לִבִּי לְדָבָר רָע, verosimilmente

³⁶ Paradossalmente la traduzione francese è ancor più simile alla parafrasi di Marcione di quanto non sia CEI 2008.

³⁷ D. LEBRUN, *Et ne nous laisse pas entrer en tentation*, in CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *La prière du Notre Père. Un regard renouvelé*, Montrouge-Paris 2017, 79.

³⁸ J. CARMIGNAC, *Recherches sur le «Notre Père»*, Paris 1969, 283-292.

³⁹ J. HELLER, *Die sechste Bitte des Vaterunser*, in ZKTh 25 (1901) 85-93.

⁴⁰ Cfr. CARMIGNAC, *Recherches*, 33-52.

⁴¹ Purtroppo quest’esempio non è indicativo del modo in cui la LXX coglie questa sfumatura, perché il testo greco porta μὴ κατακυριεύσάτω μου πᾶσα ἀνομία, mostrando di leggere e di vocalizzare diversamente il Testo Massoretico (אֶל-תִּשְׁלַת בִּי כָל-אֶנְן).

«fa' sì che il mio cuore non si pieghi all'azione malvagia», piuttosto che «non far piegare il mio cuore ecc.». In 2 Re 4,3 Eliseo ordina alla donna di cercare dei vasi e la ammonisce «אַל־תִּמְעָטִי» «non farli pochi», cioè «fa' che non siano pochi». In questo caso la LXX comprende bene la sfumatura e traduce *μὴ ὀλιγόσης*, da intendersi in senso transitivo: «non (farli) scarseggiare»; anche la Volgata interpreta correttamente, traducendo (*vasa vacua*) *non pauca*. Gli esempi con *אַל* non sono però numerosi; la maggior parte degli esempi portati da Carmignac di *Hi* negato da *לֹא* si riferisce a *שָׂאָר* *Hi*, «far restare» regolarmente tradotto dalla LXX con *καταλείπω* «lasciare», dove però la differenza tra «non far restare» e «fare che non resti» è spesso poco percepibile⁴². Carmignac non prende in considerazione le occorrenze del verbo *בֹּאָה* *Hi* accompagnato da una negazione, che dovrebbe invece essere proprio il corrispettivo del *μὴ εἰσενέγκης* del testo evangelico, e la motivazione di questa omissione risulta immediatamente evidente. Nel Testo Massoretico non ci sono esempi del verbo *בֹּאָה* *Hi* negato da *אַל*, ma tra le istanze in cui la negazione è *לֹא*, non è possibile reperire alcun caso in cui essa non porti sul fattitivo ma sulla sua conseguenza. Ad es. Gn 43,9 *וְאֵם־לֹא אָבִיָּאָנוּ* «se non lo farò venire» e non «se farò sì che non venga» (Ruben che parla di Beniamino a Giacobbe invocando la morte dei suoi due figli se non riporterà al padre il giovane fratello e non se gli impedirà attivamente di ritornare; cfr. anche Gn 31,39; 44,32). Lv 17,4 *וְאַל־תַּחַח אֱהֵל מוֹעֵד לֹא תִבְיֹא וְלֹא תִבְיֹא* «e non lo faccia venire (l'animale da macellare) all'apertura della Tenda del Convegno»; evidentemente «non lo porti» e non «faccia sì che non venga» (cfr. anche Lv 17,9). Ancor più chiaramente Nm 20,12 *לֹא תִבְיֹאוּ אֶת־הַקֹּהֶל הַזֶּה אֶל־הָאָרֶץ* «non farete entrare quest'assemblea nella terra», e non «farete sì che non entri», che verrebbe a dire esattamente il contrario: Dio dice a Mosè e ad Aronne che non saranno loro ad introdurre Israele in Canaan, e non che devono adoperarsi per impedire che questo accada⁴³. Interessante è il caso di 1 Re 21,29 *לֹא־אָבִיא הָרָעָה בְּיָמַי בְּנוֹ אָבִיא הָרָעָה עַל־בֵּיתוֹ* (con il Qere): «non farò venire il male durante i suoi giorni; durante i giorni di suo figlio farò venire il male» e non «farò sì che non venga ecc.», dato che Dio nella seconda frase è direttamente presentato come l'agente dell'azione punitiva. Anche in Est 5,12 Aman commenta *אֲפִי לֹא־הִבִּיאָהָ אֶסְתֵּר* «Ester non ha fatto venire (nessuno) se non me» e non «ha fatto sì che non venisse», dato che la regina aveva invitato Aman, il che era sufficiente per far capire che altri ospiti non sarebbero stati graditi senza che lei lo dicesse esplicitamente. Di conseguenza nelle medesime frasi della LXX in cui è utilizzato *εἰσφέρω* non può essere riscontrato questo significato⁴⁴. Se poi si estende il controllo

⁴² Cfr. ad es. Dt 2,34 *וַיַּעֲזֹבוּ אֶת־הָאֲרֶץ* «non (vi) facemmo restare un superstite» o «facemmo sì che non (vi) restasse un superstite»? Dt 28,51 *לֹא־יִשְׁאֵר לְךָ דָּגָן* il nemico «non vi farà restare grano» oppure «farà sì che non vi resti grano»? In tutti i questi casi comunque il *καταλείπω* della LXX rende bene l'ebraico. Cfr. CARMIGNAC, *Recherches*, 286.

⁴³ Cfr. anche Gn 31,39; Dt 7,26; 23,19; 1 Sam 10,27; 2 Cr 28,13.27; Ne 3,5; Is 43,23; Ger 13,1.

⁴⁴ Si tratta di 5 casi su 17: Nm 20,12; Dt 7,26; 2 Cr 28,13.27; Ne 3,5; Negli altri casi si usa per lo più *ἄγω* o *φέρω*.

ad altri verbi di movimento, il risultato non cambia. Cfr. ad es. Es 33,15: אֶל־תַּעֲלֵנוּ מִזֶּה «non farci salire di qui», ossia «non obbligarci a salire» e non, evidentemente, «fa' che non saliamo di qui», dato che è Dio ad ordinare al popolo di salire e Mosè è il latore dell'ordine divino. O ancora in Nm 32,5 i Gaditi e i Rubeniti supplicano Mosè dicendo: אֶל־תַּעֲבִרְנוּ אֶת־הַיַּרְדֵּן «non farci passare il Giordano», contrariamente alle intenzioni di Dio che Mosè aveva comunicato. È chiaro che qui non si può tradurre «fa' che non passiamo il Giordano»: è Mosè che vuole costringerli e loro si oppongono a questa sua intenzione piuttosto che chiedergli di preservarli da un pericolo. Ancora Ger 37,20 אֶל־תֵּשְׁבֵנִי בֵּית יְהוֹנָתָן הַסֹּפֵר «non farmi tornare nella casa di Gionata lo scriba» piuttosto che «fa' che io non torni»: Geremia chiede a Sedecia di non ordinare il suo ritorno in prigione, dato che è stato il re stesso a mandarlo a prendere. Con la negazione לא abbiamo la stessa situazione: con עלה Hi, a parte quei casi in cui assume il significato tecnico di «offrire (in olocausto)»⁴⁵, si trova 2 Re 17,4 לֹא־הָעֵלָה מִנְחָה לְמֶלֶךְ אַשּׁוּר (il re Osea di Israele) «non faceva salire (=faceva portare) il tributo al re di Assiria» e non «faceva sì che non si portasse»: era lui che doveva portarlo e si rifiutava; ancora Sal 137,6 אִם־לֹא אֶעֱלֶה אֶת־יְרוּשָׁלַם עַל רֹאשׁ שְׁמֹחֲתִי «se non farò salire Gerusalemme al di sopra della mia gioia» e non «se farò sì che Gerusalemme non salga ecc.». Con חַי Hi abbiamo Gn 24,8 רַק אֶת־בְּנִי לֹא תִשָּׁב שָׁמָּה «solo non devi far tornare mio figlio là», e non «fa' sì che egli non torni», dato che è chiaro che, eventualmente, il servo di Abramo avrebbe accompagnato di persona Isacco: l'ordine era di non riportarlo e non di impedirgli di andarci di propria volontà. In Dt 17,16 לֹא־יָשִׁיב אֶת־הָעָם מִצְרַיִם «non farà tornare il popolo in Egitto», e non «farà sì che non torni», dato che è lui stesso a volere più cavalli da far comprare in Egitto spingendo il popolo a tornarvi. In Ez 34,4 abbiamo וְאַת־הָאֶבְרָת לֹא הִשְׁבַתֶּם «non avete fatto tornare (la pecora) dispersa» e non «avete fatto sì che non tornasse», dato che è il pastore che deve ricondurla al gregge. Sarebbe inutile accumulare altri esempi; è possibile concludere che ci sono buoni motivi per dire che la negazione לא, e anche la negazione על, con un Hi non solo possa negare la connotazione fattitiva dell'Hi e non la conseguenza, e questo è comunque ammesso da Carmignac, ma che ciò sia particolarmente frequente, se non esclusivo, con i verbi di movimento. È ovvio che non abbiamo qui a che fare con una struttura grammaticale, ma che il fenomeno coinvolge il contenuto semantico della radice verbale, e soprattutto il contesto, per cui alcuni verbi si prestano di più a questa sfumatura, come שׂאר analizzato da Carmignac, ed altri invece assai di meno, come i verbi di movimento, che però sono proprio quelli rilevanti per il problema di cui è questione. È certamente per questo motivo che le grammatiche normative dell'ebraico (Joüon e Gesenius) tacciono completamente sul fenomeno. Nel caso di un'ipotetica *Vorlage* אֶל־תֵּבִיאָנּוּ per μη εἰσενέγκης ἡμᾶς, anch'essa dovrebbe essere

⁴⁵ Es 30,9; 2 Sam 24,24; 2 Cr 29,7;

tradotta con «non ci introdurre nella prova», perché è questo l'unico senso attestato con il verbo בּוֹיָא *Hi* accompagnato da una negazione e perché, come visto, l'idea di Dio che prova il suo fedele è ben acclimatata nel pensiero biblico, tanto veterotestamentario che neotestamentario.

In ogni caso l'argomentazione di Carmignac presta il fianco ad una ben più grave obiezione che la rende a mio avviso inutilizzabile: il motivo ultimo per cui μή εἰσενέγκης ἡμῶς εἰς πειρασμόν non dovrebbe essere tradotto con «non ci indurre in tentazione» o simili, ha più a che fare con la teodicea che con la grammatica. Carmignac infatti dice che con la sua soluzione: «le terrible dilemme est supprimé de deux côtés à la fois. D'abord Dieu exerce un rôle très positif, mais il agit en nous empêchant de consentir à la tentation, et non pas en nous soumettant à cette tentation: *sa bonté et sa sainteté ne sont plus compromises, mais au contraire elles sont pleinement reconnues et affirmées* (corsivo mio)»⁴⁶. In altri termini: dato che il significato ovvio del testo greco si scontra con una nostra idea di Dio e del suo atteggiamento verso di noi, è necessario ricostruire una presunta *Vorlage* semitica che sia traducibile in modo condecante alle nostre precomprensioni, proprio perché si soffre di un letteralismo in fondo preconcepito. A parte lo scarso successo di Carmignac in quest'operazione, come visto sopra, la ricostruzione di una *Vorlage* è in ogni caso un'operazione rischiosa anche quando si è sicuri della sua esistenza, come nel caso dei rapporti tra Testo Massoretico e LXX; mi pare che ipotizzare una *Vorlage* la cui reale esistenza non è in alcun modo accertabile, solo perché un determinato testo cozza contro le idee teologiche dell'esegeta, sia metodologicamente inammissibile.

7. Un'attualizzazione «targumica»

In effetti, un'obiezione alla traduzione «non ci indurre in tentazione», potrebbe essere mossa. In italiano la frase in questione ha assunto una sfumatura sgradevole: chi induce in tentazione lo fa di solito con un secondo fine ingannatore o malvagio. L'effetto di tale luogo comune sul parlante italiano è dunque quello di ricavarne un'immagine di Dio che non solo tenta il suo fedele, ma lo fa con il malvagio scopo di farlo cadere: giustamente si dice che un tale atteggiamento è proprio del diavolo e non di Dio. Il problema potrebbe essere aggirato sottolineando il significato di «prova», che il sostantivo πειρασμός pur riveste, come visto sopra. La traduzione potrebbe dunque essere così migliorata: «non condurci nella prova» o forse, con un'espressione dell'italiano corrente, «non metterci alla prova»⁴⁷. Mi pare però che cambiare in

⁴⁶ CARMIGNAC, *Recherches*, 294.

⁴⁷ Alla stessa conclusione arriva P. BOVATI, *Non metterci alla prova. A proposito di una difficile richiesta*

questo modo la Preghiera del Signore rischierebbe di essere soltanto più disturbante: forse è meglio accontentarsi della formulazione tradizionale che la forza dell'uso può aver ammorbidito nella coscienza dei più.

Da tutte le considerazioni fatte emerge a mio avviso con una certa chiarezza che, con «non ci abbandonare alla tentazione», non ci troviamo di fronte ad una traduzione vera e propria, ma ad un'attualizzazione moralizzante, direi quasi «targumica». Ciò è d'altro canto ammesso con franchezza da Roberto Beretta e Antonio Pitta, dei quali il secondo ha partecipato alla redazione di CEI 2008: «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, come dimostra l'aggiunta di Matteo 6,13b: “Ma liberaci dal Male”. 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* [corsivi miei], perché chi recita il Padre nostro non fosse lasciato nell'ambiguità o nel dubbio ogni volta che ripete una preghiera così importante»⁴⁸.

Penso che queste affermazioni meritino un'attenta considerazione, perché introducono un importante elemento di novità nella problematica della traduzione biblica: l'assunzione che, pur nella consapevolezza del significato letterale del testo, consapevolezza che, come visto sopra, forse mancava a Cipriano, Ilario ed Ambrogio, o comunque non era in primo piano, sia opportuno o perfino necessario (mons. Be-

del Padre Nostro, in *La Civiltà Cattolica* (2018) 219-221. Bovati desidera attenersi «più strettamente a quanto ci è consegnato dalla lettera del testo evangelico», considerando dunque non letterale la resa di CEI 2008. A proposito di εἰσφέρω Bovati dice «non sarebbero del tutto rispettose della lettera del testo originale le versioni moderne, che attenuano il significato attivo del verbo greco (come “non abbandonarci”, “non lasciarci in balia di” e simili)»; ID., *ibid.*, 220. Con la traduzione «non metterci alla prova» Bovati ritiene che si possa evitare la fastidiosa idea che Dio «tenti» l'uomo, mantenendo però il valore educativo del περισσμός, di cui egli dà un'interpretazione ispirata alla tradizione.

⁴⁸ R. BERETTA – A. PITTA, *Come cambia la Bibbia*, Casale Monferrato 2004, 79-80. La stessa posizione è presa dal commento a Mt 6,13 CEI 2008 che si trova in *La Bibbia via verità e vita*, Cinisello Balsamo 2009, 2064: «“Non c'indurre in tentazione” era una traduzione *più letterale* [corsivo mio] del greco. L'espressione, di forte impronta semitica, vuole salvaguardare il dominio di Dio anche sul male, così da evitare ogni dualismo, ma vuol pure evocare la tentazione-prova: il senso è perciò quello dell'implorazione a Dio perché non ci esponga alla tentazione del male e alla prova della fede e, comunque, in esse sempre ci sostenga. Per questo si preferisce rendere “non abbandonarci alla tentazione”». Il commento a mio avviso è corretto e molto equilibrato, anche se si potrebbe discutere sull'impronta «fortemente semitica», ma si riferisce più alla vecchia traduzione che alla nuova; in effetti l'attualizzazione moralizzante di CEI 2008 potrebbe avere proprio come risultato il sottrarre a Dio il dominio sul male, anche se utilizzato in modo strumentale ed educativo. In questo modo il rischio del dualismo non è escluso, e, in effetti, come visto, la parafrasi di CEI 2008 ricalca, certo inconsapevolmente, quella dello gnostico dualista Marcione. L'ultima frase è in effetti per certi aspetti inconsequenziale e tradisce a mio avviso l'imbarazzo del commentatore.

tori, allora segretario della CEI, parlava addirittura di «urgenza»⁴⁹) introdurre nella traduzione una parafrasi attualizzante e moralizzante che rimuova vere o presunte difficoltà dei fruitori del testo in questione, conformandolo così alle loro aspettative. Dato che questo non può essere sicuramente il caso di una attuale traduzione scientifica, forse si potrebbe dire che un simile tipo di approccio dovrebbe essere limitato alla traduzione di un testo liturgico in lingua moderna. Si arriverebbe così ad ipotizzare un doppio regime: una traduzione basata su criteri scientificamente controllati, ed una più attenta al «senso del lettore», da riservarsi alla liturgia. Una sorta di «doppia verità» traduttiva? Forse una via simile a quella di alcuni Padri visti sopra, con la differenza che essi commentavano ciò che trovavano nella loro tradizione, probabilmente inconsapevoli dell'origine eterodossa, mentre in questo caso si tratta di un'operazione deliberata, che viene fatta a freddo dopo un millennio e mezzo dall'epoca in cui la tradizione originale e sempre maggioritaria aveva espulso la parafrasi dalla traduzione biblica e dal testo liturgico.

Si tratta di un'opzione ermeneutica che deve essere ben sorvegliata, anche quando il suo scopo sia limitato alla celebrazione liturgica. È chiaro a tutti che simili operazioni hanno una lunga storia nella traduzione biblica, a partire dalla LXX che spesso adatta il testo per non irritare il monoteismo dei suoi lettori o per edulcorare frasi che potrebbero sembrare troppo antropomorfe o irrispettose dell'onore di Dio o della distanza tra Lui e l'uomo. Qui poi siamo di fronte ad un'affermazione che ha fatto problema fin dall'epoca antica. Tuttavia mi pare che, come visto, una tale metodologia non sia quella abituale nella tradizione cristiana, e particolarmente in quella della Chiesa di lingua latina, che sempre, e da un certo punto in poi unanimemente, privilegia il rispetto per la lettera del testo.

8. Gerolamo e l'*hebraica veritas*

In effetti, in ambito ellenofono il problema della traduzione biblica, per evidenti motivi, non era sentito: il greco è la lingua originale del Nuovo Testamento, e, per l'Antico, il testo autorevole era la LXX. Invece in area latinofona nel IV sec. l'insoddisfazione per la *Vetus Latina* era cresciuta al punto da indurre S. Gerolamo ad intraprendere una delle operazioni letterarie e culturali di maggior portata per la nostra storia non solo religiosa, ma anche linguistica e culturale: la redazione della *Vulgata* a partire da quell'*hebraica veritas* che egli aveva riscoperto⁵⁰; in effetti l'influenza di

⁴⁹ G. BETORI, *Lo dico sinceramente, è la migliore*, intervista di M. FONTANA, in *L'Osservatore Romano*, 25 maggio 2008.

⁵⁰ «Ex hebraeis codicibus veritas exprimenda est» (occorre ricavare la verità dai manoscritti ebraici),

tale riscoperta ci determina ancor oggi, conducendo spesso l'occidente cristiano ad un'insoddisfacente stima per la LXX. Nel suo manifesto metodologico sul problema della traduzione, la *Lettera a Pammachio*, Gerolamo si pronuncia in favore di un metodo in cui non si traduca letteralmente, ma piuttosto rispettando il senso⁵¹, ma fa una notevole eccezione per quanto riguarda le Sacre Scritture, affermando per esse la necessità di un letteralismo che rispetti addirittura l'ordine delle parole ebraico, perché *et verborum ordo mysterium est*⁵². La conseguenza che una simile petizione di principio ebbe fu tra le più rilevanti. In opposizione ad ogni tendenza ad ampliare ed adattare la traduzione alle concezioni teologiche ed alle aspettative dei propri lettori, si ritenne che l'*optimum* della *Vulgata*, e dunque di ogni traduzione biblica successiva (anche se non ce ne furono per vari secoli), fosse proprio quello di essere il più fedele possibile al testo «originale». L'apprezzamento da parte dei grandi umanisti, Erasmo in particolare, a causa della sua conoscenza delle lingua bibliche e perfino da parte di Lutero, che da un punto di vista teologico non lo amava affatto ma che aveva in grande stima la sua capacità di traduttore⁵³, dice bene quanto, almeno in ambito latino, la prima qualità ricercata nella *Vulgata*, fosse proprio quella della fedeltà al testo reputato «originale». Non sempre Gerolamo fu fedele a quest'impostazione; basti pensare al famoso testo di Is 7,14 da lui tradotto secondo la LXX e non secondo l'*hebraica veritas*⁵⁴, ma la sua affermazione, se non il suo esempio, fece scuola. È questa la concezione che troviamo ancora nella *Praefatio ad lectorem* della *Nova Vul-*

GEROLAMO, *Epistula XX ad Damasum*, 2. Gerolamo non si basò esclusivamente sul Testo Massoretico, ma prese in considerazione anche l'esegesi della LXX, Simmaco, Aquila e altri, ma si può comunque dire, con E. Tov, che il testo della *Vulgata* sostanzialmente lo rifletta. Cfr. E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 2012³, 153.

⁵¹ «Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum (...) non verbum de verbo sed sensum exprimere de sensu» (Io non solo dico, ma liberamente affermo, nella traduzione dei testi greci, di tradurre non parola per parola ma di esprimere il senso a partire dal senso), GEROLAMO, *Epistula LVII ad Pammachium*, 5.

⁵² Id., *ibid.* Anche BETORI, *Lo dico sinceramente*, cita questo famoso testo dello Stridonense: «Questa prima fase è stata caratterizzata da criteri di traduzione di tipo concettuale piuttosto che letterale. Già san Gerolamo, sulle tracce di Cicerone, spiegava come nel tradurre un testo non si dovesse rendere le parole ma i concetti nella forma che la lingua permette. Va anche detto però che Gerolamo, quando si riferisce alla Bibbia, aggiunge una precisazione: nel tradurre un testo sacro questo principio non si può applicare totalmente perché nella Scrittura “anche l'ordine delle parole è un mistero”. Ovvero siamo di fronte a una parola che anche nella forma porta con sé un'impronta di Dio». Se è così, non sembra che certe scelte traduttive si mettano alla sequela del Padre della Chiesa, in questa asserita ricerca di letteralità, pur adeguata al carattere specifico della lingua di arrivo. Se l'«impronta di Dio» dà fastidio, la si cancella?

⁵³ Cfr. S. REBENICH, *Jerome: The “Vir Trilinguis” and the “Hebraica Veritas”*, in VigChr 47 (1993) 50.

⁵⁴ «Ecce virgo concipiet et pariet filium». La LXX ha ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν «ecco: la vergine concepirà e partorerà un figlio» (CEI 2008). Ovviamente però in quel caso Gerolamo era spinto dalla necessità di non perdere la relazione tra Is 7,14 e Mt 1,23, che cita la profezia isaiana secondo il testo greco, e non da quella di non scandalizzare il lettore.

gata (1986²), che così si esprime: «Religiose servanda est littera Vulgatae versionis S. Hieronymi, *quoties haec sensum textus primigenii fideliter reddit* [corsivo mio]»⁵⁵ (p. XI). Dunque una *veritas* ancor più *hebraica* e, ovviamente, *graeca*.

Stando così le cose, è inevitabile osservare come la decisione della CEI di sostituire la sesta petizione del Padre nostro con una parafrasi attualizzante e moralizzante, anziché tentare un miglioramento che la faccia suonare meno irritante, sia per lo meno audace, anche se può vantare qualche precedente illustre ma metodologicamente del tutto diverso. Questo tanto più in quanto si tratta di un testo centrale non solo per la riflessione teologica, ma per la vita quotidiana dei fedeli. Così agendo, infatti, oltre al venir meno ad una tradizione praticamente bimillenaria, e unanime da almeno 1500 anni, si ha come conseguenza, di rendere il testo senza dubbio «più semplice», come gli autori citati sopra schiettamente riconoscono, ma forse anche più semplicistico, omettendo totalmente certe dimensioni del suo significato che forse sono ancora degne di considerazione. Mi riferisco evidentemente soprattutto alla dimensione educativa della prova, la quale sarà forse in forte stridore rispetto alle aspettative della mentalità moderna, ma che, come visto, ha un radicamento biblico molto profondo e può anzi essere utilizzata per un recupero del valore della sofferenza, tanto incompreso al giorno d'oggi. Non sarebbe stato forse più prudente lasciare le cose come stanno ed impegnarsi in una catechesi più approfondita, ancorché più faticosa? Il lucido testo di Ratzinger citato sopra può offrire un esempio a riguardo. Ai pastori il giudizio sulla necessità assoluta di un così ardito provvedimento; l'unica cosa che, a mio avviso, si deve ad ogni costo evitare, anche per un semplice motivo di onestà intellettuale e di rispetto per l'intelligenza dei fedeli e in generale dei fruitori di una traduzione biblica, è affermare che «non ci indurre in tentazione» sia una traduzione *sbagliata*. Oltre a ciò, mi permetto di osservare che, se quest'operazione trova forse una sua legittimità nel fatto che il testo in questione ha creato così tanti problemi e l'interpretazione assunta dalla CEI ha una storia lunghissima, occorre evitare che si ripeta la stessa procedura per adeguare, con meno pezze giustificative nella tradizione, i testi biblici che facciano qualche difficoltà alla sensibilità contemporanea o, peggio, non si accordino con una lettura teologica che si ritiene corretta. Il rischio è tutt'altro che astratto: si prenda ad esempio la traduzione di Gc 2,17: οὐτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστίν καθ' ἑαυτήν. La traduzione CEI precedente rendeva letteralmente: «così anche la fede: se non ha le opere è morta in se stessa», mentre CEI 2008 porta «così anche la fede: *se non è seguita* dalle opere, in se stessa è morta». Beretta e Pitta così commentano: «C'è un altro passo del Nuovo Testamento che, a prima vista, sembra mettere in discussione proprio la dottrina paolina sulla giustificazione per grazia: si tratta della lettera di Giacomo (2,17). (...) In questo caso la prima versione è più ri-

⁵⁵ «Bisogna conservare religiosamente la lettera della versione Volgata di S. Gerolamo tutte le volte che questa rende fedelmente il senso del testo originale».

spondente all'originale greco, ma rischia di essere poco chiara sulla relazione tra fede e opere»⁵⁶. Gli Autori alludono chiaramente a Rm 3,28: λογίζομεθα γὰρ δικαιούσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου «noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede, indipendentemente dalle opere della Legge» (CEI 2008, immutata rispetto alla traduzione precedente). A mio avviso è più che lecito domandarsi a che cosa serva, al giorno d'oggi, una siffatta «traduzione»? A rendersi conto del tenore del testo originale, con tutte le sue tensioni ed asperità, oppure ad appiattire la teologia di Giacomo su quella di Paolo? Purtroppo, se la presenza di una simile opzione «traduttiva» fosse frequente, sarebbe un motivo bastante per dichiarare CEI 2008 inservibile dal punto di vista scientifico. Se invece sia utile o addirittura necessaria a livello pastorale e se una simile utilità sia sufficiente a giustificarla alla nostra epoca, mi dichiaro incompetente a giudicare. *Videant consules ne quid res publica detrimenti capiat.*

⁵⁶ BERETTA – PITTA, *Come cambia la Bibbia*, 135.

Riassunto

La prossima introduzione nel Messale Romano in lingua italiana della traduzione del Padre nostro secondo CEI 2008, che alla sesta petizione porta «non ci abbandonare alla tentazione», in luogo di «non ci indurre in tentazione», porta a riflettere sulle giustificazioni filologiche ed ermeneutiche di una simile resa. Si evidenzia che questo tipo di versione interpretativa era stata tentata da Marcione ed era poi entrata in correnti prestigiose ancorché minoritarie della tradizione, fino ad esserne completamente espulsa, verosimilmente a partire da Agostino, quando, in ambiente latino, ci si rese maggior conto del significato letterale del testo greco. Dopo aver preso in considerazione e rifiutato la possibile giustificazione di questa versione a partire da una *Vorlage* ebraica, come ipotizzato da J. Carmignac, ci si domanda quali siano i presupposti ermeneutici di questa resa «targumica» della preghiera domenicale e si propone, come traduzione che rispetti la literalità del testo e assieme risulti meno difficoltosa di quella tradizionale, di rendere la sesta petizione della Preghiera del Signore con «non ci mettere alla prova».

Abstract

God leads us into temptation or preserves us from temptation? Some notes about the translation of the Italian Bishops Conference (CEI) 2008 of Matthew 6:13 $\mu\eta\ \epsilon\iota\sigma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\gamma\kappa\eta\varsigma\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \pi\epsilon\iota\rho\alpha\sigma\mu\acute{o}\nu$.

The future introduction in the Roman Missal in Italian of the translation of Our Father according to CEI 2008, which, at the sixth petition, asks God not to abandon ourselves to temptation instead of «lead us not into temptation», makes us to reflect on philological and hermeneutical justifications of such a paraphrase of the text. It should be noted that this type of interpretative version had been attempted by Marcion and had then entered into important currents of tradition, even if they have always remained the minority, until it was completely expelled, probably starting from Augustine, when the literal meaning of the Greek text became more widely known in the Latin language environment. After having considered and rejected the possible justification of this version starting from a Hebrew *Vorlage*, as suggested by J. Carmignac, the Author wonders what are the hermeneutical presuppositions of this «targumic» translation of the Lord's prayer and proposes, as a translation that respects the literality of the text and together is less difficult than the traditional one, to change the sixth petition of the Lord's Prayer with «do not put us to the test».