

PIETRO BOLOGNESI

Tra credere e sapere

*Dalla Riforma protestante
all'Ortodossia riformata*



ISBN 978-88-88747-96-5

Copyright © 2011 Alfa & Omega
Casella Postale 77 (via Leone XIII), 93100 Caltanissetta, IT
e-mail: info@alfaeomega.org - www.alfaeomega.org

Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, non autorizzata

Curatore: Leonardo De Chirico

Revisione: Augusto Melini, Gianluca Piccirillo

Impaginazione e copertina: Andrea Stelluti, Giovanni Marino

Tutte le citazioni bibliche, salvo diversamente indicato, sono tratte dalla versione *Nuova Riveduta*, Ginevra, Società biblica di Ginevra

In copertina: Il muro dei riformatori, Ginevra

*Stai visualizzando un'anteprima del libro,
per questo motivo alcune pagine non sono disponibili*

*Acquista l'edizione completa in libreria
o sul sito web dell'editore
www.alfaomega.org*

INTRODUZIONE

Questo libro riunisce alcune ricerche sul rapporto tra un'intuizione e la sua definizione organica, tra il credere nel suo più originario nocciolo e la consapevolezza di quel credere. Spesso, tra ciò che è colto in un momento particolarmente significativo del procedere del tempo e le vicende successive si registra uno iato importante. Al fervore della scoperta fa talvolta seguito la pesantezza della codificazione. Si ha quasi l'impressione di vivere in mondi totalmente diversi. È possibile trovare delle connessioni, o ci si deve adattare all'idea di piani diversi e inconciliabili? Se questo interrogativo è vero in generale, diventa ancora più importante quando si pensa a momenti strategici per lo sviluppo del pensiero, come la Riforma del XVI secolo e il periodo successivo. Cosa è successo dopo un momento così esaltante e turbolento come quello della Riforma? Si sono conservate le intuizioni fondamentali, o le si sono distorte – e perfino smarrite – nel tentativo di precisarle in modo dogmatico? Il consolidamento del sapere ha evacuato il credere originario, o si è innestato su di esso?

La questione investe l'elemento della continuità o meno della Riforma con il periodo successivo. Da un punto di vista teologico, c'è stata una rottura ovvero un prolungamento tra il XVI secolo e i secoli successivi in ambito protestante? È poi possibile ridurre il rapporto tra epoche diverse in termini così netti e polarizzati? La storia procede in modo complesso e sarebbe ingenuo aspettarsi una risposta, negativa o positiva, all'interrogativo sulla continuità o meno. La storia è scandita da elementi tanto variegati da non potersi accontentare di eccessive semplificazioni: ciò vale anche per il periodo che va dalla Riforma all'Ortodossia. Sarebbe ingenuo pensare che si tratti solo di questioni asettiche che possano essere affrontate senza mettere in gioco le convinzioni più profonde che si possiedono. Avere la pretesa di leggere questo periodo con totale distacco sarebbe troppo, anche se si rende necessario mettere a fuoco i termini storici e teologici della questione. Se il presente lavoro riuscirà a fornire alcuni elementi per favorire una lettura più rigorosa del periodo dell'Ortodossia riformata, avrà raggiunto il risultato sperato.

Il libro non ha pretese di completezza. Vuole però essere una specie di introduzione ad una vicenda storica abbastanza trascurata nel nostro Paese. Per il Cinquecento e il Settecento c'è stato – e c'è ancora – un grande interesse, perché in questi secoli nascono sia il mondo moderno ('500) sia le sue sfide ('700). Per il Seicento e per le vicende teologiche ad esso collegate, la storia della teologia non sembra ancora aver dedicato grande attenzione. Si tratta tuttavia di un periodo molto inquieto: un'epoca, marcata da trasformazioni estremamente importanti, che poi ha avuto un ruolo non indifferente nelle problematiche posteriori. Queste pagine tentano di gettare un po' di luce sulle vicende che hanno caratterizzato tale periodo.

La riflessione è nata nel contesto delle *Giornate teologiche* che l'Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione organizza annualmente a Padova. Il confronto con altri studiosi, come pure il loro conforto in quel contesto, mi hanno indotto ad ampliare gli elementi appena accennati in detta occasione. La Biblioteca dello stesso Istituto ha fornito la più ampia assistenza per la ricerca. L'autore ha, in ogni caso, un obbligo di gratitudine verso più autori di quanti se ne possa citare. Le indicazioni bibliografiche ne sono una traccia, ma ad esse se ne sarebbero potute aggiungere molte altre.

*Stai visualizzando un'anteprima del libro,
per questo motivo alcune pagine non sono disponibili*

*Acquista l'edizione completa in libreria
o sul sito web dell'editore
www.alfaomega.org*

Saumur e il tema della Scrittura

Accanto alle controversie di stampo prettamente teologico si deve riflettere su quelle più interessate alla filologia. La Riforma e il periodo successivo furono, com'è noto, momenti di grande fermento sul piano filologico. L'entusiasmo per la ricoperta delle fonti portava con sé tutto un lavoro nel campo delle lingue, in particolare quelle antiche. Non si può capire la Riforma senza tener conto del suo interesse per il passato classico. Il "ritorno alle fonti" (*ad fontes*) richiedeva il ritorno all'ebraico e al greco biblici, ed è noto quale impegno lo stesso Lutero profuse nella traduzione della Bibbia.

L'Ortodossia riformata fu dunque assorbita da dibattiti di natura filologica, anche se essi restarono fermamente ancorati alle preoccupazioni teologiche di sempre. Le questioni dogmatiche rimasero molto vive e non si possono capire le controversie linguistiche senza tenere presenti le prime. L'universo del Cinquecento e del Seicento è un universo ancora integrato, che tende a non scindere la realtà. Per questo motivo, anche se sono note le differenze tra teologia e filologia, è chiaro che il dibattito deve considerare i diversi aspetti.

Nel presente capitolo si vuole affrontare *la diatriba filologica*, senza tuttavia dimenticare la sua stretta connessione con *la dottrina della Scrittura*.

Si è già accennato a Moïse Amyraut parlando della dottrina dell'espiazione. Ma egli faceva parte di una più ampia schiera di studiosi, che aveva il suo centro nell'Accademia di Saumur in Francia e che godeva allora di una grande reputazione per l'inequivocabile erudizione dei suoi professori (Louis Cappel [1585-1658] e Josué de la Place [1605-1665]), come pure per i contatti internazionali che essi potevano vantare¹.

Nella prima metà del XVII secolo quest'Accademia si trovò al centro di un vasto dibattito culturale che toccava anche la dottrina della Scrittura:

una questione non del tutto nuova, che avrebbe però portato allo sviluppo di quella che è conosciuta con il nome di “critica biblica”².

1. LA SUA OCCASIONE

La questione delle origini delle vocali del testo ebraico (TM) era dibattuta da tempo. Si trattava di determinare (*a*) in quale epoca fossero stati introdotti i puntini delle vocali e (*b*) se queste ultime godessero della stessa ispirazione delle consonanti.

In un commentario alla *masora*³, Elias Levita aveva mostrato che né il Talmud né il Midrash conoscevano il sistema di vocalizzazione dei masoreti: dunque, esso era posteriore a tali opere. Sosteneva inoltre che le varianti delle vocali dimostravano che i puntini non risalivano al Sinai: quindi non erano di origine divina, dovendo essere stati introdotti nell'uso corrente dopo l'esilio in Babilonia.

Nella questione si era inserito Johannes Buxdorf sr. (1565-1629), un ebraista di grande talento⁴. Nel suo *Tiberias sive commentarius masorethicus*⁵ cercò di dimostrare l'origine divina delle vocali, affermando che esse non andavano attribuite all'opera dei masoreti. Egli sosteneva che le vocali erano state inserite nel testo al tempo di Esdra (IV secolo a.C.). Louis Cappel intervenne, negando l'antichità delle vocali del testo ebraico dell'AT e sostenendo che esse erano state introdotte solo verso il VI secolo d.C. Facendo leva sui commenti marginali dei masoreti e sui testi della Settanta, dei Targumim e della Vulgata, cercò di dimostrare che i punti avevano un'origine puramente umana. Non aveva intenzione di squalificare la Bibbia, ma di riportare piuttosto la discussione all'epoca in cui si riteneva che i punti vocali del testo biblico non costituissero un problema per il suo uso teologico⁶. Il fatto è che la sua opera, *Arcanum punctuationis revelatum* (1624), ebbe un effetto traumatizzante per quel tempo, e fu difficile non vedere in essa un attentato all'autorità e all'inerranza della Bibbia.

Allo scritto di Cappel replicò un altro studioso, Johannes Buxdorf jr. (1599-1664)⁷. Così si innescò una discussione di notevole impegno sul piano filologico⁸. In tale discussione erano presenti anche gli studiosi ebrei che nella fattispecie si trovavano schierati dalla parte di Buxdorf⁹.

L'importante controversia tra quest'ultimo e Cappel non presupponeva solo la rispettiva competenza sul piano filologico, ma pure l'impegno a considerare le esigenze della ragione¹⁰. Entrambi erano persuasi del biso-

gno di rispettare il valore della Scrittura, di approfondirne il significato e di investire in quest'impresa la totalità delle risorse umane e intellettuali di cui potevano disporre.

In un primo momento tutti avevano accettato il fatto che le vocali non fossero così importanti per l'interpretazione del testo¹¹; ma col passare del tempo le cose cambiarono, al punto da non permettere più una discussione irenica. Non c'era stato soltanto chi aveva proposto la canonizzazione della vocalizzazione del testo ebraico¹², ma anche chi – sotto l'influenza di Johannes Isaac, un convertito dal giudaismo al cattolicesimo – sosteneva l'importanza delle vocali ebraiche per l'interpretazione della Scrittura¹³. La problematica s'inseriva pertanto in una riflessione di notevoli dimensioni che riguardava sia l'impegno accademico, sia l'appartenenza confessionale.

Cappel sosteneva la necessità di non essere legato alla tradizione testuale: il commentatore, qualora si fosse reso necessario per favorire la chiarezza del significato, doveva poter scegliere altre soluzioni. Ricostruendo la storia delle versioni dell'AT, Cappel notò che le varianti del testo dipendevano da vari fattori: (a) diversità di lettura; (b) diversità dei codici nella vocalizzazione dei radicali; (c) diversità nella trascrizione delle consonanti¹⁴.

Cappel proseguiva sottolineando come la questione del *sensu* fosse l'*argumentum Herculeum*, la regola sicurissima e indubitabile (*certissimus et indubitatus Canon*)¹⁵. Una simile impostazione introduceva uno scollamento tra *testo* e *sensu*, per cui l'ultimo doveva determinare il primo. La ragione critica dell'interprete finiva per determinare il testo, facendo leva sul significato ritenuto più verosimile.

La libertà a cui giungeva Cappel nell'applicazione di un tale criterio la dice lunga sullo spazio concesso all'interprete. Commentando i primi due versetti di Genesi 1, per esempio, egli trovava illogico che “le acque” (*hamayim*) fossero menzionate nel v. 2 («e lo spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque»), mentre nel v. 1 non si parla della loro creazione. Con molta spregiudicatezza, Cappel proponeva di sostituire *ha-shamayim* (“i cieli”) con *ha-mayim* (“le acque”) perché la diversità avrebbe riguardato solo la lettera *shin*, la cui dimenticanza avrebbe potuto essere attribuita all'errore di un copista¹⁶.

La controversia era accompagnata da un certo nervosismo – anche per le sue implicazioni dogmatiche – e proseguì a lungo inacerbendo alquanto gli animi. Era evidente che una Scrittura problematizzata e relativizzata

avrebbe richiesto, come bilanciamento, un maggior peso per il magistero della chiesa o della filologia.

Il dibattito con il gesuita Pierre Cotton¹⁷ traduce bene la rilevanza della questione, e forse vale la pena fare un breve *detour* per rendersene conto. I titoli delle opere e le loro dimensioni danno un'idea circa l'interesse che la problematica rivestiva.

Sempre in quel contesto, un altro gesuita aveva attaccato i riformati sul loro stesso terreno: la Scrittura. Si trattava di François Véron, che nel 1620 avrebbe lasciato l'ordine per dedicarsi con maggiore libertà al proprio obiettivo: quello di squalificare i riformati mostrando la loro scorrettezza nelle traduzioni del testo biblico. Da Bellarmino – di cui era stato studente a Roma – Véron aveva imparato a dibattere partendo da una base comune, che in campo teologico era la Scrittura. Siccome essa occupava in Francia un posto centrale, egli attaccò i riformati proprio su quel terreno¹⁸. Non tentò solo di evidenziare quelle che a suo giudizio erano vere falsificazioni del testo ad opera dei riformati, ma cercò anche di mettere in contrapposizione questi ultimi, mostrando una notevole conoscenza delle loro questioni interne¹⁹. I rapporti tra Ginevra e la chiesa riformata francese furono scalfiti da questi attacchi dei cattolici, i quali avevano un chiaro obiettivo da raggiungere.

Il disagio divenne ancor più evidente quando Giovanni Diodati, dopo il successo registrato dall'edizione italiana della Bibbia (1607), mostrò l'intenzione di farne anche una in francese. Il Sinodo di Alez del 1620, dove Benedetto Turretini aveva fatto accettare i Canoni di Dordrecht, non rispose con grande entusiasmo al progetto²⁰: tanto che Diodati dovette attendere fino al 1644 prima di poter pubblicare la propria traduzione in francese. Era come se i riformati di Francia fossero inibiti a causa della polemica sviluppata dai gesuiti.

Il Cotton, a sua volta, attaccò le chiese riformate con l'opera *Genève plagiaire*²¹. In essa contestava non solo la traduzione ginevrina della Bibbia, ma persino il testo dell'AT. Sia quest'ultimo punto, sia la notevole influenza che egli poteva esercitare sulla corte di Francia obbligarono i riformati a reagire²². La controversia proseguì fino al 1626, anno in cui Cotton morì²³.

L'ampiezza del materiale prodotto da questa controversia – di cui si è data solo una pallida idea – aiuta a capire il contesto in cui inserire il dibattito con Saumur. Per dimostrare l'apertura dei riformati alla possibilità di nuo-

ve traduzioni, più delle singole dichiarazioni vale l'esempio di Diodati stesso: egli non cessò di tradurre e ritradurre il testo biblico, senza per questo considerare intoccabili le traduzioni. La posta in gioco, per i riformati, era assai chiara. Il tentativo di mostrare l'insufficienza della Scrittura non aveva altro motivo che quello di attribuire «ogni sufficienza al Papa di Roma»²⁴. E Benedetto Turretini, pur mostrando una grandissima elasticità nel considerare il valore delle vocali del testo ebraico, chiedeva retoricamente se la chiarezza e la certezza avrebbero dovuto essere trovate nella chiesa, dal momento che si suggeriva di non poterle trovare nel testo biblico²⁵.

Anche se la diatriba col cattolicesimo si era un po' attenuata, la questione posta dall'Accademia di Saumur non poteva essere del tutto isolata. La controversia proseguì dunque fino al 1675, quando si giunse alla redazione della *Formula Consensus*²⁶, la quale mirava a delineare alcune precise coordinate. La *Formula* era, in sintesi, un formulario dottrinale ideato da Francesco Turretini (1623-1687), redatto dal teologo zurighese Johann Heinrich Heidegger (1633-1698) e infine approvato a Ginevra nel 1679. Esso cercava di definire una solida barriera nella discussione onde evitare la degenerazione, anche se taluni lo ritengono un modo sbagliato di difendersi da quelle che erano avvertite come delle minacce, e comunque uno strumento di allontanamento da quelle che erano state le tesi di Calvino²⁷.

Si deve quindi rilevare che la controversia non nasceva in laboratorio, ma nell'oratorio – nel senso che l'autorità della Scrittura era *molto sentita* sul piano pratico. La medesima *Formula Consensus* fu redatta dopo aver consultato diverse altre chiese (Basilea, Berna, Schaffusa e Zurigo), oltre a quella di Ginevra, e rifletteva la sensibilità di contesti assai diversi.

Con tale documento si tentava di favorire l'unità della Confederazione elvetica su alcuni punti dottrinali particolarmente dibattuti. Esso non era indirizzato ai credenti in generale, ma a coloro che si accingevano a svolgere il ministero pastorale.

2. IL SUO CONTENUTO

La *Formula Consensus* si esprime nei seguenti termini: «I libri ebraici dell'Antico Testamento che abbiamo ricevuto dalla chiesa giudaica, a cui gli oracoli di Dio furono un tempo affidati e che conserviamo oggi, sono autentici per quel che concerne sia le consonanti sia le vocali. Per vocali bisogna intendere gli stessi punti, o almeno il loro valore. Esse sono di-

vinamente ispirate, tanto nelle cose quanto nelle espressioni [...]. Non possiamo dunque approvare il sentimento di coloro i quali sostengono che il modo in cui si legge ora il testo ebraico sia stato stabilito dalla volontà degli uomini [...] essi non riconoscono come autentiche che le lezioni determinate dal confronto tra le diverse edizioni [...]. In questo modo demoliscono il fondamento della nostra fede e minano la sua autorità»²⁸.

Per capire la portata di queste affermazioni potrà essere utile tenere presente l'intenzione della *Formula*. La discussione sul testo ebraico andava anche collegata ai limiti delle traduzioni, in particolare della Vulgata, e quindi alla necessità di porre il testo della rivelazione al di sopra di possibili manipolazioni umane²⁹. O il testo biblico doveva essere giudicato dagli uomini, o era vero il contrario. O veniva sottoposto all'autorità umana, o ne costituiva la condizione. O rimaneva *Scriptura sola* con la sua *perspicuitas*, o non era più la Scrittura riscoperta dai riformatori del XVI secolo. È noto che i cattolici ne sostenevano l'insufficienza come deposito della rivelazione di Dio, deducendo quindi la necessità della tradizione della chiesa per una retta interpretazione. Senza volerlo, Cappel contribuì ad avallare tale posizione. Bellarmino, Lindanus e Cano si facevano forti della *novitas punctorum* per preferire la lettura della Vulgata a quella masoretica³⁰. In un contesto di controversie estremamente insidiose, il problema si poneva con grande forza. Ci si rendeva conto che era in gioco qualcosa di estremamente importante. Sullo sfondo stava il confronto col cattolicesimo tridentino, il quale si era espresso senza equivoci: «Lo stesso sacrosanto sinodo [...] stabilisce e dichiara che questa stessa antica edizione volgata, approvata nella chiesa dall'uso di tanti secoli, si debba ritenere come autentica nelle pubbliche letture, nelle dispute, nella predicazione e che nessuno osi o presuma respingerla con qualsiasi pretesto»³¹. Tale dichiarazione aveva implicazioni non indifferenti per l'interpretazione del testo e per la definizione del canone: infatti la Vulgata comprendeva i libri apocrifi, facendo così pendere la bilancia dal lato cattolico nell'interpretazione di alcuni testi biblici.

I riformatori avevano accettato senza difficoltà il testo masoretico per l'AT e quello greco di Erasmo per il NT, ma ora si doveva affrontare la questione con maggior rigore. L'accesso alle antiche versioni diverse dalla Settanta e dalla Vulgata e l'interesse umanistico non solo per il latino, il greco e l'ebraico, ma anche per l'arabo, l'aramaico ed il siriano, contribuirono al grande sviluppo degli studi linguistici e testuali del XVII secolo³². Tale interesse obbligava gli studiosi di dogmatica ad interagire con l'esegesi e

le questioni testuali attraverso ampie discussioni sull'«edizione autentica della Scrittura» e sull'«integrità» del testo biblico³³.

Con la *Formula Consensus* si tendeva a far sì che gli uomini – e quindi anche la chiesa romana – non diventassero giudici della propria causa. Affidando la Scrittura alle congetture degli studiosi c'era il rischio di renderne evanescente l'autorità, mettendo così in discussione la base della Riforma stessa: il *sola Scriptura*. I teologi dell'Ortodossia sapevano molto bene che l'alternativa al *sola Scriptura* dei riformatori era il *sola Ecclesia* del cattolicesimo romano. In realtà la *Formula Consensus* vuol sottolineare l'autenticità del testo biblico, sottraendolo a tutte le manipolazioni umane e delineando nuovamente l'importanza di un riferimento assoluto.

Malgrado il tono, la *Formula* rappresenta nel suo complesso una *posizione mediana*. Il suo *contenuto*, in un momento così difficile, era sostanzialmente equilibrato. Essa non assumeva, per esempio, la posizione di coloro che volevano un'esplicita condanna del cartesianesimo e del pajonismo³⁴. Malgrado la difficoltà del momento, la *Formula* non accusava di eresia i teologi di Saumur, i quali erano considerati «stimati fratelli». Dei ventisei canoni di cui era composta, solo i primi tre si riferivano alla questione della Scrittura. A Ginevra lo stesso Turretini ne diede un'interpretazione moderata. Malgrado certe impressioni, la *Formula* ammette la possibilità di una vocalizzazione originale del testo biblico diversa da quella masoretica, quando evoca «almeno il loro valore» (*sive punctorum saltem potestatem*). E questo non dev'essere sottovalutato.

3. IL SUO SIGNIFICATO

C'è infine da tener presente l'*intenzione pratica* della *Formula*. Turretini, fermamente convinto che solo le fonti sono ispirate, la difese perché temeva che l'ammissione della novità dei punti vocali conducesse poi alla negazione dell'autenticità del medesimo testo ebraico, con l'intento di favorire la Vulgata³⁵. Per lui – come per gli altri teologi dell'Ortodossia – l'autenticità e l'infallibilità della Scrittura dovevano essere collegate con gli *apografi* (le copie degli originali), e non con gli *autografi*³⁶.

Anche al momento della sua adozione da parte della Venerabile Compagnia dei pastori, apparve chiara l'intenzione della *Formula*. Si legge che essa consiste «unicamente nello stabilire la certezza di un solo testo ebraico autentico con cui esaminare ed interpretare le versioni e non viceversa,

perché altrimenti non vi sarebbe certezza di fede»³⁷. La presa di posizione è dettata da una viva sensibilità pratica, una sorta di prudenza pastorale. Anziché farsi trascinare dal sapere in sé, si cerca di tenere conto tanto degli aspetti connessi quanto della loro ricaduta pratica. Non si respinge il sapere, ma si tenta di inquadrarlo in un contesto più ampio. Contro l'ambizione razionalista e particolaristica, si fanno valere istanze pastorali e complessive.

Alla luce di questi vari elementi viene da chiedersi se il contrasto tra i teologi dell'Ortodossia e quelli dell'Accademia di Saumur possa essere paragonato – pur considerando le differenze – a quello tra i riformatori e gli umanisti del '500. Anche in quel caso si riconosceva l'autorità della Scrittura. Mentre però per gli umanisti tale autorità riguardava l'antichità del testo e la semplicità del linguaggio e delle idee, per i riformatori essa rimandava a Dio stesso: la Bibbia era da Lui ispirata e, quindi, possedeva un'autorità di tipo diverso da quella degli scritti dell'antichità. Gli umanisti riconoscevano alla Bibbia l'autorità propria degli scritti antichi, ma i riformatori sottolineavano il suo carattere assolutamente unico.

La questione, come si vede, è assai più articolata di ciò che appare a prima vista. Non si tratta tanto di contrapporre le esigenze della ragione a quelle della fede, ma piuttosto di articolare una comprensione della fede che escluda le scissioni. La Scrittura stessa non si presenta forse come un libro pienamente umano e pienamente divino? L'Ortodossia mirava a una giusta comprensione della Scrittura, presupponendo quindi il rispetto della sua duplice presentazione. Il confronto fu accompagnato da una crisi profonda: ma le crisi di coscienza del mondo protestante sono sempre legate a un cambiamento, o a un ripensamento, nel rapporto con la Scrittura.

L'Ortodossia produsse dunque una grande quantità di materiale: opere dogmatiche ed esegetiche, studi critici, annotazioni testuali, commentari linguistici con ampi riferimenti alle lingue vicine all'ebraico, commentari omiletici³⁸. Era viva la convinzione che la Scrittura contenesse un messaggio unitario e che, anche se tutti i testi non erano ugualmente chiari e comprensibili, fosse possibile coglierne il messaggio se lo scopo fondamentale – cioè, l'alleanza salvifica di Dio – veniva riconosciuto.

L'Ortodossia riformata ebbe sulla Scrittura la stessa posizione assunta da Calvino. Proprio come il Riformatore francese, essa mantenne la dottrina dell'ispirazione della Bibbia collocandola all'interno di una riflessione dogmatica assai ampia, così da respingere le tendenze di stampo umanistico.

NOTE

¹ Josué de La Place insegnava che il peccato di Adamo non era imputato all'uomo: esso non riguardava direttamente l'essere umano, ma comportava una corruzione ereditaria.

² In quest'ottica si sarebbe inserita l'opera di J. MORINUS, *Exercitationum biblicarum de hebraei graecique textus sinceritate libri duo*, Paris, 1633, 21660 e, dopo Cappel, il cattolico RICHARD SIMON, *Histoire critique du VT*, Paris, 1680; Rotterdam, 1685; Frankfurt, 1969 (trad. ingl.: *A Critical History of the OT*, London, 1682). Sull'applicazione del razionalismo sociniano allo studio della Scrittura da parte di quest'ultimo, cfr. AUGUSTE BERNUS, *Richard Simon et son Histoire critique du Vieux Testament: la critique biblique au siècle de Louis XIV*, 1869, Genève, Slatkine Reprints, 1969; H. MARGINAL, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVII^e siècle*, Paris, 1900; PAUL HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, Milano, 1968, I, pp. 224ss. (orig. fr.: *La crise de la conscience européenne*, 1650-1715, Paris, 1935, part II, cc. III-IV); JEAN STEINMANN, *Richard Simon et les origines de l'exegèse biblique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960; PAUL AUVRAY, *Richard Simon (1638-1712)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974; JACQUES LE BRUN, *Meaning and Scope of the Return to Origins in Richard Simon's Work*, in «Trinity Journal» n.s. 3 (1982), pp. 57-70; JOHN WOODBRIDGE, "German Responses to the Biblical Critic Richard Simon: from Leibniz to J.S. Semler", in *Historisches Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung, Wolfenbütteler Forschungen*, Band 41, Göttingen, Hubert, 1988, pp. 65-87.

³ *Massoreth Ha-Massoreth*, Venezia, 1538. Per una traduzione dell'opera, cfr. C. D. GINSBURG, *The Massoreth Ha-Massoreth of Elias Levita*, 1867 (rist. New York, 1968).

⁴ Tra le sue opere: *Praeceptiones grammaticae de lingua Hebraea*, 1605; *Thesaurus grammaticus linguae sanctae*, 1609. Quest'ultimo testo è stato a lungo considerato superiore alle opere precedenti, tant'è vero che è stato più volte ristampato fino al XIX secolo: cfr. H. BAUER – P. LEANDER, *Historische Grammatik der hebraischen Sprache*, Halle, 1922 (rist. Hildenheim, 1965), p. 3.

⁵ *Tiberias sive commentarius Masorethicus triplex: historicus, didacticus, criticus, Recognitus [...] a J. Buxtorfio Fil.*, Basel, 1665.

⁶ LOUIS CAPPEL, *Arcanum punctationis revelatum sive punctorum vocalium et accentuum apud Hebraeos vera et germana antiquitate diatriba. In lucem edita a Thoma Erpenio*, Leyde, Maire, 1624, II.xxii; IDEM, *Critica sacra*, VI.v.11.

⁷ JOHANNES BUXDORF JR., *Dissertationes philologico-theologicae. I. De linguae hebraeae origine, antiquitate et sanctitate. II. De linguae hebraeae confusione et plurium linguarum originiae. III. De linguae hebraeae conservatione, propagatione et duratione. IV. De litterarum hebraicarum genuina antiquitate. V. De nominibus Dei hebraicis. VI. De Decalogo. VII. De primae coena Dominicae ritibus et forma*, Basilea, 1645; IDEM, *Tractatus de punctuorum vocalium et accentuum in libris Veteris Testamenti hebraicis, origine, antiquitate et autoritate: oppositus arcano punctationis revelato Ludovici Cappelli*, Basilea, 1648. In queste varie dissertazioni egli sosteneva l'ispirazione delle vocali e degli accenti della lingua ebraica. Aveva ereditato dal padre, impedito da altre ricerche e quindi dalla morte sopravvenuta nel 1629, il compito di rispondere a Cappel.

⁸ LOUIS CAPPEL replicò con la sua *Critica sacra sive de variis quae in sacri veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus Libri Sex* (1650), un tomo di quasi mille pagine in

cui, riflettendo sulle varianti testuali tra TM, LXX, Vulgata e Targum, ribadiva il carattere tardivo delle vocali dell'AT ebraico. È interessante notare che l'opera venne pubblicata a spese dell'arcivescovo cattolico di Parigi, che in tal modo pensava di farne uso nella polemica contro gli stessi riformati. JOHANNES BUXDORF rispondeva infine mantenendo le proprie posizioni: *Anticritica. Vindicae Veritatis Hebraicae adversus Ludovici Cappelli Criticam quam vocat sacram eiusque defensionem*, Basilea, 1653.

⁹ Cfr. G. LLOYD JONES, *The Influence of Medieval Jewish Exegetes on Biblical Scholarship in Sixteenth Century England, with Special Reference to the Book of Daniel* (tesi di dottorato, London, 1974).

¹⁰ Per altre informazioni cfr. FRANÇOIS LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Erudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle*, Amsterdam-Maarsen, Apa-Hollande University Press, 1986, pp. 215-219 e 229-243; IDEM, *Tradition at modernité au XVII^e siècle. L'exégèse biblique des protestants français*, in «Annales ESC» (Mai-Juin 1985), pp. 463-488.

¹¹ Per i cattolici, cfr. GILBERTUS GENEBRARDUS, *Eisagoge: Ad legenda et intelligenda Hebraeae et orientalium sine punctis scripta*, Paris, 1587. Per i protestanti, cfr. JOHN JEWEL, "Replie Unto M. Harding's Answer, in *Works*, II, pp. 678-679.

¹² MATTHIAS FLACCUS ILLIRICUS, nel suo *Clavis scripturae sacrae* (1567), aveva sostenuto che «se le chiese permettono al diavolo» di introdurre l'ipotesi dell'origine tardiva delle vocali, «allora la Scrittura intera diventerà per noi del tutto incerta».

¹³ Tra loro: JUNIUS – CHEVALLIER – POLANUS, *Syntagma theologiae christianae*, Genève, 1617; JOHN OWEN, *The Integrity and Purity of the Hebrew and Greek Text*, 1659, in *The Works of John Owen*, Edinburgh, Banner of Truth, 1968, XVI, p. 371).

¹⁴ Un codice poteva per esempio avere *resh* al posto di *daleth*, o *beth* al posto di *raph*.

¹⁵ LOUIS CAPPEL, *Critica sacra*, libro IV, c. XVI, V, p. 303: «Incontestabilmente la lezione migliore e preferibile è quella che genera il senso in sé più vero [...] il più coerente con il contesto, il più vicino al pensiero e allo scopo dell'autore [...] il più conforme e accordato con l'analogia di tutta la Scrittura».

¹⁶ IDEM, *Commentarii et notae criticae in Vetus Testamentum*, Amsterdam, 1689, pp. 396a-397a (opera pubblicata postuma dal figlio).

¹⁷ Cfr. anche W. A. MCCOMISH, *The Epigones*, cit., pp. 127-145.

¹⁸ Ecco una lista delle sue opere: *Adrien Hucher ministre d'Ameyen, mis a l'inquisition des passages de la Bible de Genève*, La Flèche, 1615; *Tous les ministres de France convaincus d'estre faussaires de l'Écriture sainte*, Paris, 1623; *La Sainte Bible abandonne par les ministres du Languedoc et des Sevenes*, Paris, 1625; *L'Écriture sainte et toute religion chrestienne combatue par Mestrezat, ministre de Charenton*, Paris, 1633.

¹⁹ In un breve trattato di sole 24 pagine (*Grand trouble arrive de nouveau a Genève contre Genève et Charenton. esmeu par Diodati, ministre du lieu, ou la Sainte Bible traduite et interpretee de nouveau par Jean Diodati, ministre de Genève, opposee et contraire en sa traduction et en ses expositions a toutes les Bibles precedentes de Genève et Charenton*, 1646) egli contrappose ciò che veniva sostenuto in Francia da Pierre du Moulin con la nuova versione di Giovanni Diodati.

²⁰ PIERRE DU MOULIN, che aveva già avuto un'ampia polemica coi cattolici, rispose a nome del Sinodo in questi termini: «La diversité des éditions de la Bible, qui se trouvent

differentes en plusieurs passages, est un achoppement a plusieurs infirmes, et que le Jesuites [...] produisant en leurs sermons et es conferences plusieurs Bibles differentes, ont trouble plusieurs consciences debiles». Il testo non pubblicato si trova a Ginevra: Bibliothèque publique et universitaire, Manuscrit français 427, Correspondance Ecclesiastique 1637-1644, folia 183-185.

²¹ Il titolo completo è: *Genève plagiaire ou vérification des depravations de la parole de Dieu*, Paris, 1618 (un'opera "in folio" di 1174 pagine!). Il termine "plagio" è usato da Cotton nel suo significato antico, cioè di distorsione del senso originale di un testo.

²² L'opera più significativa fu quella di BENEDICT TURRETTINI, *Defense de la fidelité des traductions de la S. Bible faites à Genève Opposée au livre de Pierre Coton Jesuite Intitulé Genève Plagiaire*, Genève, 1618 (700 pp.), redatta in soli quattro mesi per rispondere all'opera di Cotton scritta in diciotto anni.

²³ Fu proprio in quell'anno che BENEDICT TURRETTINI aveva terminato la sua ultima risposta a Cotton: *Suite de la fidelité des Traductions de la S. Bible faites a Genève contre la Plagiaire de P. Coton et autres escrits opposés aux Versions de l'Escriture Sainte*, Genève, 1626 (956 pp.).

²⁴ THEODORE TRONCHIN, *Coton plagiaire ou la verité de Dieu et la fidelité de Genève, maintenue contre les depravations et accusations de P. Coton Jesuiter*, Genève, 1620, p. 2+3b (946 pp.): «Nostre siècle a vue ce comble d'impieté, que en l'Eglise Romaine, le premier boulevard de leurs disputes a este de taxer l'Escriture S. d'insuffisance a nous instruire en la connaissance de salut; et ce pour attribuer tout souffisance au Pape de Rome».

²⁵ B. TURRETTINI, *Defense de la fidelité*, cit., p. 95: «Car quand, ni le Grec ni l'Hebreu, n'auoient ni clarté ni certitude, la trouveroit-on en son Eglise?».

²⁶ Il titolo completo è: *Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatorum circa doctrinam de gratia universale et connexa, aliaque nonnulla capita*. Segretario "ad actum" della *Formula Consensus* fu un altro italiano, Benedetto Calandrini: cfr. E. CAMPI – C. SODINI, *Gli oriundi lucchesi di Ginevra e il cardinale Spinola*, cit., p. 49.

²⁷ Sulla questione, cfr. MARIA-CRISTINA PITASSI, *De l'orthodoxie aux lumiere. Genève 1670-1737*, Genève, Labor et Fides, 1992.

²⁸ *Formula consensus*, a cura di B. BARNAUD, *Formulaire de consentement des Eglises réformées de Suisse sur la Doctrine de la Grâce universelle et les matières qui s'y rapportent comme aussi sur quelques autre Articles. Traduit en Français avec Remarques*, cit., can. 2-3, pp. 33-45. Un'edizione più recente si trova in J. GABEREL, *Histoire de l'Eglise de Genève*, III, Genève, 1862, pp. 496-511. Per il testo in inglese, cfr. ARCHIBALD A. HODGE, *Outlines of Theology*, Chicago, Bible Institute Colportage Association, 1878, pp. 656-663 (rist. London, Banner of Truth, 1972); MARTIN I. KLAUBER, *The Helvetic Formula Consensus (1675): An Introduction and Translation*, in «Trinity Journal» (Spring 1990), pp. 103-123.

²⁹ Opere come quelle di LORENZO VALLA sul NT (*Adnotationes*, 1505), di REUCHLIN (*De rudimentis hebraicis*, 1506) e di ERASMO (*Novum instrumentum*, 1516, 2¹⁵¹⁹), mostravano i limiti della Vulgata. Reuchlin faceva dell'ebraico «una lingua sacra, la fonte di tutte le altre lingue, pura di ogni impurità»: cfr. THOMAS F. TORRANCE, "The Hermeneutics of John Reuchlin, 1455-1522", in *Church, Word and Spirit: Historical and Theological Essays in Honor of Geoffrey W. Bromiley*, a cura di J. E. BRADLEY – R. A. MULLER, Grand Rapids, Eerdmans, 1987, pp. 107-121.

³⁰ BELLARMINO, *De verbo Dei*, ii; GENEBRARDUS, *In Ps. XXI*; CANO, *De locis theol.*, II.xiii.

³¹ Per il testo del Concilio di Trento (1545-1563), cfr. *Decisioni dei concili ecumenici*, a cura di GIUSEPPE ALBERIGO, Torino, UTET, 1978, p. 526.

³² LUDWIG DIESTEL, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Jena, Mauke, 1869, pp. 442-450; PETER T. VAN ROODEN, *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century: Constantijn L'Empereur (1591-1648)*, *Professor of Hebrew and Theology at Leiden*, Leiden, Brill, 1989; EMIL KAUSCH, *Johannes Buxtorf der Ältere*, Basel, Detloff, 1879; G. LLOYD JONES, *The Discovery of Hebrew in Tudor England: A Third Language*, Manchester, University of Manchester Press, 1983; J. H. C. LEBRAM, *Hebräische Studien zwischen Ideal and Wirklichkeit an der Universität Leiden in den Jahren 1575-1619*, in «Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis» 56 (1975), pp. 317-357; ROGER ZUBER, *De Scalifger à Saumaise: Leyde et les grands "Critiques" français*, in «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français» 126 (1980), pp. 461-488; MOSHE GOSHEN-GOTTSTEIN, *The Textual Criticism of the Old Testament: Rise, Decline, Rebirth*, in «Journal of Biblical Literature» 102 (1983), pp. 369-399; IDEM "Foundations of Biblical Philology in the Seventeenth Century: Christian and Jewish Dimensions", in *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, a cura di I. TWEERSKY – B. SEPTIMUS, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987, pp. 77-94.

³³ Cfr. ALSTED, *Theologia didactica*, I.iv.5; POLANUS, *Syntagma theol.*, I.xxxvi-xxxix; MACCOVIUS, *Loci communes*, III; BURMANN, *Synopsis theologiae*, I.vii; MARESIUS, *Collegium theologicum*, I.xl; HEIDANUS, *Corpus theol.*, I, pp. 33-34; LEIGH, *Treatise*, I.vi, pp. 91-119; *Institutio*, III.x-xii; MASTRICHT, *Theoretico-practica theol.*, I.ii.10.

³⁴ Dottrina sostenuta da un professore di Saumur, CLAUDE PAJON, che negava l'azione immediata dello Spirito nel cuore dell'uomo al momento della conversione.

³⁵ Cfr. T. R. PHILLIPS, *Francis Turretin's Idea of Theology and Its Bearing Upon His Doctrine of Scripture* (tesi di dottorato, Vanderbilt University, 1986), pp. 687ss.; RICHARD A. MULLER, *The Debate Over the Vowel Points and the Crisis in Orthodox Hermeneutics*, in «Journal of the Medieval and Renaissance Studies» X (1980), pp. 53-72. Cfr. *Institutio*, II.xi.6: «Soltanto le fonti sono ispirate, rispetto sia ai contenuti che alle parole (2 Tim 3,16) e appunto per questo possono essere considerate autentiche [...] [Esse] sono la norma e la regola secondo cui devono essere esaminate tutte le versioni»; «Il fondamento della purezza e integrità delle fonti non dev'essere posto nella *anamartèsia* (inerranza) degli uomini, bensì nella provvidenza di Dio» (*Ibid.*, II.V.10). In altre parole, il rapporto tra autografi ed apografi riguarda la continuità linguistica del testo e non la dottrina dell'inerranza verbale.

³⁶ *Institutio*, II.xi.3-4. Cfr. MARCKIUS, *Compendium theologiae*, II.ix; MASTRICHT, *Theoretico-practica theol.*, I.ii.10; WYTTENBACH, *Tentamen theologiae dogmaticae*, II.145-148.

³⁷ *Registre de la Compagnie des Pasteurs*, XIII (21 Settembre 1677), ff. 598-599. Cfr. anche GERRIT KEIZER, *François Turretini: sa vie et ses oeuvres et le consensus*, Kampen – Lausanne, J.-A. Bos – G. Bridel, 1900.

³⁸ R. A. MULLER, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, cit., II, pp. 103-106, 499-500, 508-510, 526-527.