

Maria Cristina Bartolomei

Il tradurre, tra verità ed etica: la Bibbia

1. La storia della traduzione e la Bibbia

Che una riflessione sulla traducibilità-intraducibilità, pensate a partire dalla storia e fenomenologia delle traduzioni in senso stretto, in particolare nel mondo medioevale, debba prendere in considerazione anche la Bibbia è persino troppo ovvio. Questa scontatezza, questo eccesso di evidenza può avere un paradossale esito accecante: non consentire più, quindi, di mettere a fuoco il nesso, anzi i nessi, autentici e molto complessi che intercorrono tra il fenomeno Bibbia e l'intera problematica del tradurre, quale viene colta e articolata nelle contemporanee teorie della traduzione e nella assunzione di tale questione come ed entro il pensiero filosofico.

1.1. Le traduzioni della Bibbia

Nella nostra tradizione culturale, la teoria della traduzione e, in particolare, il dibattito sul tema della sua fedeltà o infedeltà, già presenti nella cultura classica [1], assumono storicamente una dimensione ampia proprio in riferimento alla Bibbia, a partire da san Gerolamo [2], per non parlare delle precedenti controversie e obiezioni, entro il giudaismo, contro la traduzione dei LXX, che portarono alla altrettanto contestata traduzione di Aquila.

La Bibbia, come libro, vive nella storia anche *come* e attraverso la antica, ricca e controversa vicenda delle sue traduzioni [3] in lingue [4] diverse da quelle in cui i vari testi furono in origine redatti. È chiaro che, anche sotto questo profilo, vale a dire quanto alla pratica della traduzione e alle problematiche che essa solleva, la Bibbia ha avuto una funzione di modello e stimolo, una funzione, va aggiunto, più archetipica che prototipica; giacché appunto la traduzione della Bibbia

è una costante; non è un problema risolto una volta per tutte, neppure all'interno di una stessa lingua [5]. Né si tratta solo di aggiornare la lingua, di trasporre il testo in una versione più recente della lingua stessa, come Manzoni finse di fare col manoscritto dei *Promessi Sposi* (del resto, mostrando anche in quel caso che il cambiamento di lingua è cambiamento di mondo, di mentalità).

Il caso antico della traduzione delle Scritture ebraiche (denominate dai cristiani Antico o, come meglio si dice oggi, Primo Testamento [6]) da parte dei LXX, che fu rifiutata dalle comunità ebraiche proprio quando e in quanto era stata adottata dai cristiani, e i casi recenti di traduzioni ecumeniche della Bibbia cristiana o di tentativi di traduzione della Bibbia in un linguaggio non sessista (androcentrico) segnalano come nel mondo biblico, fin dall'inizio, la traduzione abbia rivestito dimensioni non solo tecniche ma in qualche modo sacrali [7] (come attestano per esempio le pie leggende che accompagnarono la traduzione dei LXX) e che esorbitavano da quelle meramente linguistiche; o, meglio, come la traduzione abbia rivestito dimensioni che già mostravano come il livello linguistico non si possa dire *meramente*: in esso infatti approdano molteplici elementi, che rispecchiano ogni volta un *mondo* [8].

Ma tutto ciò riguarda la vicenda della Bibbia *dopo* che essa si è costituita come libro.

1.2. La traduzione entro la Bibbia

La vicenda ha però radici *entro* la Bibbia stessa, nella sua composizione, nella storia della sua formazione e nella dinamica che, da un lato, compatta (il che significa anche: chiude) a libro quella variegata biblioteca di testi, e, dall'altro, anima di interna dialogicità e dialettica il libro stesso, lo muove, ne fa una processualità e una circolarità ermeneutica. Ciò si mostra a molti livelli. Almeno due di essi vanno qui rilevati: a) la circolarità tra la sequenza esperienza storica - interpretazione di fede - scrittura di tale interpretazione e il rinvio a questa scrittura come modello per nuove interpretazioni di fede

di altre e diverse esperienze storiche; b) la circolarità tra i testi stessi, per cui un testo biblico viene interpretato e questa interpretazione si sedimenta in nuova scrittura biblica; questo, almeno, fino a quando - a diverse altezze temporali - venne decretata, sia nel giudaismo sia nel cristianesimo, la fine della fase produttiva della Bibbia. A quel punto, la nuova scrittura della Bibbia attraverso il tempo venne sostituita dalle sempre nuove interpretazioni date da sempre nuovi lettori, come esprime la formula della tradizione cristiana: *la scrittura cresce con chi la legge* [9]. In modo diverso, ma anche analogo, la lettura rabbinica della Scrittura è ritmata dal principio *davar acher* ([e poi c'è un'] altra spiegazione) [10]; secondo tale principio, le spiegazioni differenti e anche divergenti sono da tenere una accanto all'altra, nel convincimento che tutte insieme dischiudano l'accesso sempre parziale al senso del testo, talmente ricco e polisemico da rispecchiarsi in una pluralità mai conclusa di sensi: il senso si traduce nei molti sensi, senza esaurirsi in essi.

2. La Bibbia come movimento ermeneutico della storia

2.1. Testo e storia

La fenomenologia e vicenda della Bibbia si presenta innanzitutto come un movimento ermeneutico [11]. L'ermeneutica biblica non comincia dopo la Bibbia, ma va intesa anche nel senso soggettivo, come l'ermeneutica che intesse la Bibbia [12].

Il libro biblico ha una struttura unica anche tra i grandi libri delle religioni. Infatti, solo impropriamente ebraismo (giudaismo) e cristianesimo possono essere identificate come religioni del libro. Esse sono piuttosto religioni della circolarità tra storia e lettura interpretante di testi, religioni del dialogo tra testo e storia e, quindi, del colloquio testo - storia - lettore. Questo, perché la Bibbia ha una del tutto particolare forma di unità e una particolare presenza (assenza) di

autoralità. A differenza del Corano, ma anche a differenza di Omero; a differenza del libro dei Mormoni o dei testi sacri orientali.

La Bibbia è largamente frutto della sua storia, della sua vita nella storia delle comunità: esempi ne sono il rapporto tra il Primo e il Nuovo Testamento, ma anche, all'interno delle Scritture ebraiche, il rapporto tra la storia e i libri.

2.2. La relazione tra evento e testo

Un esempio in proposito è offerto dalle vicende e dai libri biblici di Esdra e di Neemia.

La storia inizia nel 538, anno in cui venne emanato l'editto di Ciro che concedeva ai deportati in Babilonia di far ritorno a Gerusalemme e va fino al 432, seconda visita di Neemia a Gerusalemme, attraverso la ricostruzione del Tempio, terminato nel 515. I due libri biblici attuali *Esdra* e *Neemia* hanno alle spalle una storia testuale molto tormentata, che si accompagna a varie incertezze e incongruenze cronologiche; inizialmente, comunque, non formavano che un libro unico *Esdra-Neemia*, il quale, nella partizione ebraica della Scrittura, è il penultimo dei *Ketubim* (gli *Scritti*, che si affiancano alla *Torah*, la *Legge*, ossia il Pentateuco, e ai *Nebiim*, i Profeti), collocati prima del libro delle Cronache (benché siano la continuazione del racconto del Cronista).

Esdra era uno scriba che, presso la corte persiana, era stato incaricato di occuparsi degli affari giudaici. In questa veste, probabilmente nel 458, viene inviato a Gerusalemme per ripristinare l'osservanza della legge di Mosé, che il re aveva riconosciuto come valida per la comunità giudaica. Neemia, anch'egli un funzionario della corte di Artaserse, viene successivamente inviato a occuparsi di ricostruire le mura di Gerusalemme, città della quale diviene governatore (tra il 445 e il 430).

Il libro di Neemia (8,1-12) contiene il solenne racconto che segna la nascita del Giudaismo (negli anni 444 oppure 433-432): alla presenza del governatore Neemia, Esdra, sacerdote e scriba, apre il libro della *Torah*, che viene letto e spiegato brano per brano dallo stesso Esdra

e dai leviti a tutto il popolo riunito *dallo spuntar della luce fino a mezzogiorno*. La lettura e spiegazione del libro è un evento della storia del popolo che diventa qui testo scritturistico, un testo che a sua volta diventa libro in un intreccio testuale con altri testi.

I testi biblici si guardano, rinviano l'uno all'altro, si citano (una sorta di ipertestualità), si rispecchiano l'uno nell'altro, e il frutto di tale rispecchiamento precipita a formare nuovi strati testuali.

2.3. La transtemporalità del senso

Un secondo esempio, nell'ambito dei libri profetici, consente di cogliere piuttosto in luce la transtemporalità come sorgente del libro biblico e della stratificazione di senso che lo caratterizza.

Nell'VIII secolo viene pronunciata (e più tardi scritta) la profezia di Isaia contro la minaccia e, poi, il dominio degli Assiri; questa stessa profezia viene applicata due secoli più tardi alla situazione di esilio (VI sec.) e tale applicazione dà luogo a un nuovo *strato* di scrittura, rinvenibile nei capitoli 13 e 14 e nei capitoli dal 40 al 55 (una unità compatta, che assume il nome di Deuteroisaia). Vi è una successiva crescita del libro nei capitoli 56-64 (il Trito-Isaia), che rispecchiano una situazione post-esilica, in cui la profezia è applicata a tutte le nazioni; la sezione comprende una raccolta di ispirazione apocalittica, individuabile nei capitoli 65 e 66, costituenti una unità a sé stante, in cui l'universalismo è accentuato e si accompagna al distacco dal riferimento a eventi storici precisi. Una simile transtemporalità è riscontrabile nel passaggio dal personaggio storico di Gog, re del paese di Magog, contro cui profetizzò Ezechiele (profeta tra gli esiliati di Babilonia tra il 593 e il 571), al valore simbolico che tali nomi assumono nel libro dell'*Apocalisse* (20,8): in quest'ultimo, essi rappresentano le nazioni che, alla fine dei tempi, sedotte dal satana, scatenano dai quattro angoli della terra l'ultima battaglia (nella quale soccomberanno) contro i santi e contro la città diletta da Dio.

2.4. Il senso, tra i due Testamenti

Un terzo esempio della crescita del libro su se stesso, attraverso stratificazioni di senso, citazioni e interpretazioni è desumibile dalla messa a fuoco del rapporto tra il Nuovo e il Primo Testamento.

Il racconto del vangelo secondo Luca, capitolo 4, versetti 16 e seguenti, mette in scena Gesù che, entrato nella Sinagoga di Nazareth in giorno di sabato, apre il rotolo del profeta Isaia (Trito-Isaia) e legge il brano in cui è scritto

Lo Spirito del Signore è sopra di me, per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi, e predicare un anno di grazia del Signore. [13]

Poi, arrotolato il volume, Gesù dice: *Oggi si è adempiuta questa scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi [14]*. Il testo mostra qui al massimo il suo carattere di successive piegature e stratificazioni e la circolarità ermeneutica che lo anima. Innanzitutto si coglie come il Nuovo Testamento si intessa, quanto al senso, di una rilettura del Primo Testamento entro una inedita chiave interpretativa e, quanto alla tessitura testuale, di frequenti citazioni del medesimo. In secondo luogo, va colta una duplice distanza: vi è una comunità che, così raccontando, offre la sua interpretazione credente che vede in Gesù l'adempimento delle promesse del Primo Testamento. La rilettura di Gesù che presenta se stesso come adempimento di una scrittura in origine riferita ad altri eventi, intreccia a un primo livello testo ed evento; l'insieme di tale evento (il nuovo rapporto istituito da Gesù tra se stesso e la antica profezia), nella narrazione della comunità, diventa nuovo testo biblico. La circolarità ermeneutica si dispiega su più livelli. La comunità che si rispecchia nella penna dell'evangelista interpreta Gesù come colui che interpreta le Scritture ebraiche quali testi che interpretano l'evento costituito dalla sua stessa persona. Vi è un testo (la profezia di Isaia) che dischiude l'accesso alla comprensione di un

evento (Gesù); ma, a sua volta, solo tale evento fattuale fa comprendere pienamente il senso scritturale. E tale legame deve essere visto: in questo caso, è Gesù che interpreta il rapporto tra evento e scrittura. Tale rapporto è parte centrale del suo annuncio (*kerygma*) e ciò è a sua volta visto dalla comunità cristiana, che ne fa il proprio *kerygma*: l'evento di salvezza va riconosciuto nell'annuncio interpretante che Gesù fa circa il compiersi in lui delle promesse scritturistiche. E ciò diviene di nuovo testo scritturistico. Un testo che, come per il testo di Isaia, è una *scrittura* che si *ode* con i propri orecchi.

I testi biblici e l'intero libro biblico sono quindi un movimento ermeneutico in atto, il codice esemplare della fruttuosità (quanto alla produzione di senso) dell'intero circolo: interpretazione (nella fattispecie: credente) della storia ed esistenza; scrittura di tale interpretazione finalizzata alla proclamazione, ascolto e lettura interpretante del testo prodotto: una scrittura dunque che si traduce, che si compie nella oralità; crescita del testo attraverso il suo dialogo entro il libro e attraverso le sue applicazioni nella storia e nelle mutevoli e svariate situazioni.

2.5. La traduzione in libro mediante il paratesto

La Bibbia, in quanto universo concluso, a sua volta, può essere vista come la *traduzione* di testi tra loro disparati in un libro, chiuso per la potenza del paratesto [15]. Il paratesto, come dice G. Genette, è *ciò per cui un testo si fa libro e si propone come tale ai suoi lettori e più generalmente al pubblico* [16]. Il paratesto è dunque al tempo stesso il sigillo che chiude il testo o i testi facendone un libro e la chiave di comprensione del codice ermeneutico del sigillo stesso. Nel caso della Scrittura, molti sono i paratesti redazionali che sigillano i singoli libri, alcuni dei quali raccolgono testi molto lontani tra loro quanto all'epoca, alle situazioni, alle fonti. Ma vi è soprattutto il grande paratesto che raccoglie quei libri disparati nell'unità di un libro unico, esigendo (e ciò vale sia per la tradizione ebraica sia per quella cristiana) che ogni parte di esso sia letta alla luce dell'intero. Tale paratesto è costituito

dalla fede.

La fede riconosce in ogni testo biblico e soprattutto nell'intero della Bibbia un luogo nel quale risuona il parlare di Dio: non identificando la letteralità della Bibbia con la Parola di Dio [17], ma riconoscendo i testi biblici e i sensi che sprigionano dalla loro lettura interpretante come il canale principe attraverso il quale, anzi il luogo principe nel quale si può ascoltare il risuonare della voce di Dio. E ciò non perché tali testi siano tutti religiosi, né perché parlino di Dio. Nel *Cantico dei Cantici*, per esempio, il nome di Dio non compare mai: è il paratesto credente che lo riconosce come fonte di rivelazione.

Si tratta di un paratesto non occulto, bensì esplicito, ben individuabile: proprio questo fa sì che la Bibbia *non* sia un libro incomprensibile per chi non condivide l'assunto del paratesto (ossia la fede), ma sia, al contrario, leggibile da chiunque, pur non condividendolo, tenga conto della qualità del paratesto che le conferisce unità.

3. Tradurre e interpretare

Vi è un nesso profondo tra tradurre e interpretare, non solo di tipo etimologico [18]. Tradurre, dice E. Betti [19], è una forma di interpretazione, quella riproduttiva, e prende il nome di interpretazione traducete. La traduzione è inerente alla interpretazione, laddove a questa sia necessaria la distanza (così Ricoeur [20], che richiama, in accordo e differenza, la concezione gadameriana della distanza temporale come condizione della ermeneutica e la formula della *fusione di orizzonti* [21]).

Ma l'interpretazione è altrettanto intrinseca alla traduzione, in quanto la comunicabilità appartiene all'ordine del poetico, del discorso, del logos, mentre lo psichico resta come solitudine, aperta dal miracolo della comunicazione [22]. Del resto, il paradigma psicoanalitico dice la stessa cosa: necessità e impossibilità di tradurre compiutamente l'inconscio, del quale viene però affermata la approssimabilità.

3.1. La traduzione come cifra della ermeneutica intrabiblica

Esemplare, archetipica sotto il profilo dell'ermeneutica e per questa stessa ragione, la Bibbia è grande codice della traduzione, della traducibilità, ma anche della intraducibilità, nel senso che la sua vicenda mostra non solo genericamente le difficoltà della traduzione, ma l'impossibilità di una traduzione perfetta. Insieme e dialetticamente, dunque, la Bibbia è il grande codice della necessità e obbligatorietà, anche etica, della traduzione e al contempo ammonimento circa gli invalicabili limiti di quest'ultima, segnale della intraducibilità, contro ogni pretesa trionfalistica e di dominio.

L'intraducibilità è superata dalla ospitalità linguistica [23]: tema connesso con la pluralità umana: non un mero fatto, ma un paradigma che connota particolarmente la situazione presente dell'umanità [24].

Tradurre è una forma dell'agire e ha una concretezza cui si applica la *phronesis*: è un fatto teoreticamente arduo da concepire, spiegare, giustificare, ma praticamente da sempre attuato [25].

In che senso la traduzione, la traducibilità, una traducibilità non ingenua giacché ha sempre a che fare, ha sempre da combattere con l'intraducibilità, non solo è presente nella Bibbia, ma in qualche modo ne è filigrana?

Se intendiamo il tradurre in senso ampio, non solo come traduzione in altre lingue (esistenti o create dallo stesso tradurre, secondo il paradigma: la funzione crea l'organo), quali esempi di tale ampiezza del tradurre sono presenti nella Bibbia, anzi in che senso la Bibbia è formazione archetipica del tradurre?

3.2. La Bibbia traduce se stessa

Va qui osservato innanzitutto che la Bibbia traduce se stessa e cresce mediante tale processo di traduzione. I Profeti traducono la Storia dei

Patriarchi. I *Salmi* citano i Profeti e la storia di Israele: così ad esempio nei *Salmi* 105, 106, 107 si richiama l'intera storia di Israele, culminante nella sua liberazione dall'Egitto e nell'attraversamento del deserto. Il Nuovo Testamento si intesse non solo di rimandi contenutistici, ma di traduzioni verbali del Primo Testamento e di un fondamentale rinvio a esso come a quella Scrittura che certifica come rivelatorio l'evento (di Gesù Cristo) che è oggetto del *kerygma* cristiano [26], secondo la formula *kata tas graphas, secondo le Scritture* (o *affinché si compissero le Scritture*). La rivelazione, nella Bibbia cristiana, è come se si disciudesse tra i due Testamenti che, posti di fronte, guardano l'uno all'altro [27], in quello spazio che è lo spazio stesso della traduzione.

Tale traduzione si sviluppa a molti livelli e va intesa in molti modi. Il primo livello è quello da una lingua all'altra. A questo riguardo va rammentato che la prima traduzione biblica non è scritta, ma è fatta durante le celebrazioni liturgiche dal *meturgheman* che, al momento, traduce oralmente le letture dall'ebraico (lingua sacra, ormai non più compresa) in aramaico (lingua ormai parlata dal popolo, appresa durante l'esilio babilonese). È una versione più o meno parafrastica (che si evolverà poi nel *midrash*, ossia verso un commento liberamente interpretativo). La pratica della traduzione in aramaico incontrò resistenze e critiche, giacché inseriva un elemento estraneo al testo biblico, alla cui lettura in originale [28] mai si rinunciò [29]. Anzi, le regole erano molto nette: il lettore del testo biblico *doveva* leggere; il traduttore doveva tradurre al momento, man mano che ascoltava la lettura, senza tenere sott'occhio il testo originale, perché fosse chiaro che non si trattava di una traduzione scritta. Dal II sec. tale tradizione di traduzione assume forma scritta e diventa essa stessa testo: i *Targumin* [30].

In ciò si coglie anche come la Bibbia sia un caso esemplare di traducibilità tra scrittura e oralità. Una traducibilità osmotica - al punto che in ebraico la Scrittura viene denominata *Miqra'*, ossia lettura, proclamazione - ma, al tempo stesso non una trasferibilità perfetta, che annulli la differenza tra le due, differenza che invece viene mantenuta, ancorando l'oralità alla lettura del testo scritto, come

momento successivo, che dal precedente trae fondamento.

Il secondo livello riguarda la possibilità di cogliere il senso. La parola, il detto (e poi lo scritto) abbisognano di una comprensione che richiede spiegazione. Non basta che testo e lettore/ascoltatore condividano la stessa lingua: si tratta di tradurre dal mondo del testo al mondo del lettore/ascoltatore.

Nel libro di Neemia si sottolinea la cura di non limitarsi a leggere al popolo il testo della Scrittura, ma di farla comprendere, spiegandone il senso. L'importanza decisiva di questo, il fatto che il comprendere apra una nuova situazione di vita, viene evidenziato dal racconto che narra come il popolo abbia fatto festa e banchettato, tutto unito, includendo i poveri nei festeggiamenti *perché avevano compreso le parole che erano state loro proclamate* [31]. È l'inizio di una cultura democratica, non riservata a pochi addetti ai lavori e la cosa è tanto più innovativa in quanto si tratta qui del contenuto stesso della religione; una religione che esce dunque dal magico e dal sacrale, sempre ammantato di incomprensibilità, per entrare, tradotto, nella sfera di ciò che è accessibile alla ragione di ogni essere umano.

Di qui, sia l'importanza attribuita al traduttore [32] sia, da un lato, il sentimento di lutto per la rinuncia alla *traduzione perfetta* e, dall'altro, la felicità del tradurre [33].

Un livello ulteriore è legato alla dimensione transtemporale, transituazionale, essenziale ai testi biblici. Va qui notato che si tratta di cosa diversa dalla *lettura* transituazionale e transtemporale cui è destinato ogni *libro sacro* o ogni codice significativo (Omero, Virgilio, Dante, Goethe ecc.). Nel caso della Bibbia, la storia è alla radice della produzione dei testi e la storia interpretata diventa testo. Non siamo di fronte a un circuito bidimensionale (testo-senso-lettura), bensì tridimensionale. Il referente extratestuale è per la Bibbia costitutivo (la Bibbia esce perciò necessariamente da ogni cornice interpretativa di tipo rigidamente strutturalistico). La Bibbia e la storia sono infatti correlative, analogamente a come lo sono le categorie e le intuizioni kantiane: la Bibbia è uno sguardo esemplare sulla storia - la storia dona alla Bibbia il contenuto e dalla Bibbia prende il suo senso. Il

Textum biblico è dato dall'intreccio tra gli eventi e il loro senso, in una struttura circolare di rispecchiamento che è all'origine della produzione polisemica di senso.

Nel caso della Bibbia, insomma, siamo di fronte a testi che per più versi si dispongono per intrinseca dinamica a esser *tradotti*: a esser letti, proclamati, spiegati; a esser trasferiti e applicati ad altre situazioni, a esser, cioè, tradotti transtemporalmente e transituazionalmente. Essi sono scrittura in seconda battuta, non in prima, giacché li precede l'esperienza storica interpretata in un orizzonte credente. E sono scrittura perché sia possibile il loro trasferire e trasferirsi. Essi esibiscono dunque una dinamica che contraddice la visione della scrittura come momento morto, pietrificato della parola, come viene intesa nella VII lettera di Platone.

Nel Nuovo Testamento (Atti 8,30-35) risuona la domanda *comprendi quel che leggi?* rivolta dall'apostolo Filippo al funzionario etiope nel quale si era imbattuto, trovandolo mentre viaggiava sul suo carro immerso nella lettura del profeta Isaia. La semplice lettura, l'intellezione della lettera, delle singole frasi non è ancora comprensione del testo, del suo senso; quest'ultimo, per essere colto, richiede di scoprire l'invisibile punto di fuga extratestuale del testo stesso. È necessario qualcuno che guidi lettore e testo, temporalmente lontani, ad avvicinarsi non solo materialmente; che guidi a quella fusione di orizzonti che rende il messaggio del testo attuale e significativo. Qualcuno che *traduca* il lettore nello spazio del mondo del testo e viceversa.

3.3. Traduzione e intraducibilità nel codice biblico

I testi biblici *traducono*, sempre imperfettamente - questa è la loro autocomprensione -, in parole storiche, una *parola* originaria (non una lingua) di Dio. La ri-velazione è per la Bibbia evento essenzialmente linguistico. Essa va intesa come uno svelamento presupposto ma inattuabile direttamente; uno svelamento che si manifesta nel velarsi di nuovo, nel prendere sempre di nuovo un altro velo: quindi più veli.

E il velo, i veli sono in primo luogo la lingua.

Il racconto biblico non teme di dire che Dio usa parole e parla, in un modo che di primo acchito sembra da intendersi in senso letterale e descrittivo. Così, ad esempio, in *Esodo 20,1*: *E Dio pronunciò tutte queste parole per dire*. La comunicazione tra Dio e gli esseri umani è peraltro, da un lato, ribadita, ma, dall'altro, sfumata quanto al mezzo linguistico usato, quando, in uno dei testi centrali, la parola già sfuma nella pura voce: *E Dio vi ha parlato dall'interno del fuoco; voi avete udito una voce, delle parole, ma non avete visto immagine alcuna: solo una voce* [34]. Questo è il paradigma.

Ma, dicono i commentatori rabbinici, Dio non può parlare; quindi, questa è una metafora [35]. In una sola emissione di voce, cosa impossibile agli umani, Dio aveva pronunciato *tutte queste parole*. Si udì solo l'*alef*, ossia la prima sillaba, muta, della prima (*anokhì*, cioè *io*) delle *10 parole*, denominate nella tradizione cristiana *i dieci comandamenti* [36].

Qui si allude alla apertura (divina) della virtualità del linguaggio, del senso, della significazione. E tale apertura della possibilità del senso e della significazione è legata a un *vuoto*, che va tradotto in linguaggio umano; un vuoto, che proprio perché tale, ha bisogno di essere tradotto in linguaggio umano; ma, più profondamente, un vuoto tale da rendere possibile l'aprirsi del linguaggio e dello spazio di senso umani, non già colmati e occlusi da quelli divini.

Mosé sentiva la voce che parlava verso di lui (*Numeri 7,89*), che proveniva dal vuoto: dal vuoto tra le ali dei cherubini, posti sopra il coperchio dell'arca della Alleanza [37]. Il *tra* va evidenziato tanto quanto il vuoto. Il vuoto è infatti la premessa del *tra*. E, dice Levinas, è nel *tra i due* che si produce il divino. Tra i due che si guardano faccia a faccia, che si parlano, che tra-ducono il proprio mondo in quello dell'altro (Gesù dice: *quando due o tre sono riuniti ..., io sono in mezzo a loro*; Hegel dice: *nel reciproco riconoscimento, tra i due che si riconoscono, accade la manifestazione di Dio*).

Questo è anche il segnale, il limite dell'intraducibile, sia tra umani sia, secondo la prospettiva biblica, del trascendente, del divino. Va

qui notato che trascendente e divino possono anche essere intesi non in senso religioso: nel senso di vedere il secondo - ossia il divino - come una modalità per esprimere in forma interpretativa e metaforica che l'autotrascendimento connota la dimensione umana.

L'ermeneutica cristiana antica accentua fortemente il fatto che i testi biblici siano fonte di rivelazione innanzitutto in quanto fenomeni linguistici, in quanto racconti; *dum narrat textum, prodit mysterium*, il mistero si manifesta tramite il racconto del testo, è la formula della esegesi biblica patristica [38]; è solo molto più tardi che la formula, con Tommaso d'Aquino, viene mutata in *dum narrat gestum, prodit mysterium*, il mistero si manifesta negli *eventi* narrati; è una correzione (impoverente) di rotta, legata alla necessità allora sentita di limitare l'eccessiva libertà interpretativa, in relazione alla lotta condotta contro i movimenti ereticali [39].

Fin qui, l'intraducibilità è intesa come non completa traducibilità (che apre dunque una interpretazione infinita [40]), come immanente trascendenza del messaggio divino nelle parole stesse della Scrittura.

L'intraducibilità della Bibbia ebbe peraltro - come già accennato - anche un'altra accezione e radice, riferite alla possibilità di trasporre i testi in altra lingua, diversa dall'originale. Il *Targum* dei libri biblici venne guardato con apprensione, come attesta il Talmud [41], in correlazione alla qualità *sacra* attribuita al libro: ogni traduzione, in tale prospettiva, è a rischio di sviare dal significato autentico insito nella letteralità del testo, quindi nella lingua ebraica. E, però, questo tipo di intraducibilità, legata alla attribuzione al testo di una identità che, con Ricoeur, si direbbe di tipo *idem* [42], non ebbe fortuna. Al testo biblico, nella storia della sua vita, venne *de facto* riconosciuta una identità *ipse*: non contro il carattere santo riconosciutogli dalle religioni che in esso (il testo biblico) si riconoscono, bensì proprio in forza di esso.

La santità del libro è infatti diversa dalla sua sacrale intoccabilità e immutabilità. La santità del libro è legata al fatto che esso è ispirato da Dio e che tramite esso Dio parla, sempre di nuovo. Vi è uno Spirito, dunque, che si esprime, sempre attualmente, attraverso il libro. Tale Spirito è in grado di animare varie e diverse *letteralità* del libro

stesso, di spirare non solo nella lingua originale, ma anche attraverso altre lingue. L'originale mantiene una sua priorità semanticamente normativa, ma a livello della espressività umana, come accade per qualunque altro testo. Il testo non viene invece sacralizzato, come oggetto, nella sua letteralità, giacché questa sarebbe una larvata forma di idolatria.

La intraducibilità nella Bibbia è, dunque, più radicale e, insieme, più plastica: si tratta di una dialettica tra il dire di Dio e la lingua umana, qualunque sia (dunque anche quella dell'originale), in cui esso venga espresso.

Esempio principe di tale dialettica traduzione-intraducibilità, entro la Bibbia, è l'apice della rivelazione biblica: il Nome di Dio. Tale nome si *traduce*, si trasmette, entra nel tempo, come l'intraducibile, impronunciabile tetragramma sacro: YHWH. Il Nome del Signore è impronunciabile; ma ciò significa anche che l'impronunciabile è il Nome (*ha Shem*). L'umano è possibilità di disseminazione delle lingue, intorno a tale fuoco, possibilità sorretta dal fatto che al divieto di pronunciare il Nome si accompagna quel senso di promessa di vicinanza alla vicenda umana, espresso e contenuto nella proposizione relativa paronomastica con la quale il Signore rispose a Mosé che gli chiedeva quale fosse il suo Nome: *ehyeh asher ehyeh, Io ci sarò, quale io sono, io ci sarò* [43].

4. Lo spazio del tempo umano come tempo della traduzione, secondo la Bibbia

La torre di Babele (*Genesi* capitolo 11) resta il simbolo di come il tema della traduzione si iscriva profondamente nella Bibbia, come riflesso del suo profondo significato per la vicenda umana.

Il racconto biblico offre una eziologia all'incontrovertibile dato di fatto che noi - gli esseri umani - esistiamo dispersi e confusi: *Queste furono le famiglie dei figli di Noè ... Da costoro si dispersero le nazioni sulla terra, dopo il diluvio* [44] e: *Il Signore li disperse di là su tutta*

la terra ed essi cessarono di costruire la città. Per questo la si chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra [45]. Proprio per questo, siamo chiamati e destinati a vivere traducendo [46].

Al racconto di Babele fa riscontro speculare, nel Nuovo Testamento, l'episodio di Pentecoste (cfr. *Atti 2* [47]), che va colto nella sua valenza di annuncio e anticipazione escatologica, che dice: d'ora in poi nell'umanità non c'è più bisogno di traduzione. Non si tratta più di tradurre un testo o un annuncio in molte lingue. Si tratta del fatto che qualunque lingua è udita e compresa da tutti e da ciascuno come la propria. Ma, appunto, questo non è più il nostro mondo: è il nuovo mondo, sono i nuovi cieli e la nuova terra. Fino ad allora, il tempo umano è segnato dalla necessità, possibilità e dovere di assumersi la responsabilità di essere traduttori.

Il riferimento alla Bibbia ha una funzione centrale per il costituirsi del colloquio dell'umanità e in questo cammino gli snodi sono segnati proprio dalle traduzioni:

Il colloquio dell'umanità ha avuto inizio con questo libro. / In questo colloquio tra un dire e quello che gli si / contrappone trascorrono mezzi o interi millenni. Ogni / volta prima di una nuova fase del colloquio sta una / traduzione. [48]

Assumere la responsabilità della traduzione, anche al di là di quella biblica, significa dunque situarsi consapevolmente in tale colloquio dell'umanità.

Ciò comporta il trovarsi nella situazione dialettica del dover servire contemporaneamente due padroni [49]: del dover cioè optare tra una traduzione che lascia in pace il testo e una traduzione che lascia in pace il lettore [50], ossia una traduzione che rispetta la letteralità del testo senza curarsi di mediarne il senso per il lettore di altra lingua, tempo, cultura, ovvero una traduzione che, per venire incontro al lettore, piega il testo alla cultura di quest'ultimo, e così facendo fissa e determina il testo in uno dei suoi possibili significati. Ciò comporta innanzitutto dover scegliere tra il pluralismo dei sensi che caratterizza l'originale, in

particolare biblico.

Assumere la responsabilità della traduzione significa sempre anche dover riscoprire sensi *perduti* [51]. Portare alla luce tali sensi non va inteso solo e tanto come un lavoro di tipo archeologico-classificatorio, bensì come attitudine al tempo stesso etica e teoretica: l'attitudine ad assumere nel pensiero la domanda e l'esperienza del tempo e tradurle in domande atte a dischiudere un senso perduto e attuale di quel testo per noi.

Note

- [1] Entro la problematica della fedeltà e dell'infedeltà, la propensione per la seconda, è stata propugnata nel 46 dell'Evo Antico da Cicerone nell'opera *Libellus de optimo genere oratorum*. La frase più citata e più significativa dice: *Nec converti ut interpres, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi. Non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tamquam appendere* (Ho tradotto da oratore, non da interprete di un testo, con le espressioni stesse del pensiero, con gli stessi modi di rendere questo, con un lessico appropriato all'indole della nostra lingua. In essi non ho creduto di rendere parola con parola, ma ho mantenuto ogni carattere e ogni efficacia espressiva delle parole stesse. Perché non ho pensato più *conveniente per il lettore* dargli, soldo su soldo, una parola dopo l'altra: piuttosto, sdebitarmene in solido): *De optimo genere oratorum*, in A.S. Wilkins (ed.), *Ciceronis Rhetorica II*, Oxford 1903, par. 14. Per quanto riguarda la problematica della traduzione nell'antichità classica in generale, cfr. A. Seele, *Römische Übersetzer. Nöte, Freiheiten, Absichten. Verfahren des literarischen Übersetzens in der griechisch-römischen Antike*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995; in particolare per il *De optimo genere oratorum*, cfr. *ivi*, pp. 80-84, 93s.
- [2] In una lettera indirizzata a Pammachio, genero della nobildonna romana Paola, Gerolamo scrisse: *Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordine mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu* (Gerolamo, *Liber de optimo genere interpretandi* (Epistula 57,5), ein Kommentar von G.J.M. Bartelink, Brill, Leiden 1980); *Io, infatti, non solo ammetto, ma proclamo liberamente che nel tradurre i testi greci, a parte le Sacre Scritture, dove anche*

*l'ordine delle parole è un mistero, non rendo la parola con la parola, ma il senso con il senso e prosegue: Ho come maestro di questo procedimento Cicerone, che tradusse il Protagora di Platone, l'Economico di Senofonte e le due bellissime orazioni che Eschine e Demostene scrissero l'uno contro l'altro ... Anche Orazio poi, uomo acuto e dotto, nell'Ars poetica dà questi stessi precetti al traduttore colto: Non ti curerai di rendere parola per parola, come un traduttore fedele (San Gerolamo Lettere, trad. it. di R. Palla, Bur, Rizzoli, Milano 1989). Le prime dispute in merito al carattere della traduzione ideale vertono proprio sulla differenza tra adesione allo spirito e adesione al verbo: Gerolamo con la propria dichiara il volere trasmettere quel che della parola di Dio può essere espresso e colto attraverso il linguaggio, sottolineando come senza il momento interpretativo del testo non si possa pervenire a comprendere il senso di quanto la Bibbia significa. Per Gerolamo il significato è un venire alludendo per segni a quanto dei simboli sacri può rappersersi nei termini della parola scritta. Sulla attività di traduttore di Gerolamo, cfr. A. Seele, *op. cit.*, pp. 89-97.*

- [3] Sulla storia della traduzione della Bibbia, cfr. C. Buzzetti, *La Parola tradotta*, Morcelliana, Brescia 1973; Id., *La Bibbia e le sue trasformazioni*, Queriniana, Brescia 1984; Id., *La Bibbia e la sua comunicazione*, Elle Di Ci Leumann, Torino 1987.
- [4] La traduzione può essere intesa in molti modi: come traduzione in senso stretto, da una lingua all'altra o, in senso più ampio, come traduzione all'interno della stessa lingua, intesa come riformulazione da un codice espressivo a un altro, da un uso, ad esempio, arcaico o aulico, a un uso corrente della lingua stessa, ovvero come trasmutazione da un sistema di segni a un altro, fino a intendere come traduzione qualsiasi atto di comunicazione interumana. Anche in riferimento alla traduzione interlinguistica si danno diversi modelli teorici: da quello illuministico che implica una lingua originaria comune, così che i trasferimenti da una lingua all'altra avvengono in continuità orizzontale e senza fratture, al modello contemporaneo policentrico, che implica invece discontinuità e trasformazioni qualitative. Sullo stato attuale della consapevolezza e del dibattito intorno alla teoria della traduzione e alla traduttologia, intesa come scienza della traduzione, cfr. G. Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Gallimard, Paris 1963; Id., *Teoria e storia della traduzione*, trad. it. di S. Morganti, Einaudi, Torino 1965; G. Steiner, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford University Press, Oxford - New York 1975(1), 1998(2), trad. it. di R. Bianchi - C. Beguin, *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Garzanti, Milano 1994(2); S. Nergaard (a cura di), *La teoria della traduzione nella storia*, Bompiani, Milano 2002(2); Id. (a cura di), *Teorie contemporanee della traduzione*, Bompiani, Milano 1995; J.R. Ladmiral, *Traduire: théorèmes pour la traduction*, Gallimard, Paris 1979(1); nella seconda edizione, del 1994, Ladmiral, tracciando un bilancio dello sviluppo della scienza della traduzione,

mostra come essa sia passata da un iniziale radicamento nella linguistica - strutturalista (che a sua volta è andata evolvendo la propria autocomprensione, per riconoscersi ora quale componente dell'area vasta delle scienze del linguaggio) - a una consapevolezza del carattere interdisciplinare del campo traduttologico, nel quale sono implicate diverse scienze umane (oltre agli studi letterari e storici, anche la sociologia e la psicologia), mentre si registra un crescente interesse filosofico per il tema della traduzione: cfr. *ivi*, pp. V-XXI. Per l'impostazione in ambito anglofono, di orientamento un po' diverso, cfr. S. Bassnett - McGuire, *La traduzione - Teorie e pratica*, trad. it. di G. Bandini, Bompiani, Milano 1993. Per un rendiconto del complesso *status quaestionis* e per una efficace sintesi interpretativa e critica del dibattito filosofico attuale intorno alla traduzione, cfr. D. Jervolino, *Introduzione*, in P. Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 7-37; vi si trova una originale riflessione filosofica, teologica ed etica sulla traduzione, rileggendola soprattutto alla luce del problema della identità e della relazione ad altri e proponendo la soluzione a esso nei termini della ospitalità linguistica.

- [5] Va ricordato qui che non di rado la traduzione della Bibbia contribuì e continua a contribuire a *creare* delle lingue: oltre al tedesco moderno, creato da Lutero, ci sono numerosi esempi di lingue minoritarie o di lingue ancora sospese sulla soglia di autocoscienza e riconoscimento, tra dialetto e lingua, che accedono alla seconda dimensione proprio in quanto diventano lingue bibliche; nel XVI-XVII secolo è stato il caso del retoromancio dei Grigioni; è ora il caso del friulano, in cui la Bibbia è stata compiutamente tradotta negli ultimi anni, non per mero esercizio letterario, per diletto, per piacevole *divertissement* vernacolare, ma per uso pubblico, ufficiale, liturgico nelle comunità cristiane.
- [6] Come è evidente, il cambiamento da Antico a Primo esprime meglio non solo il rispetto verso l'autonomia delle Scritture ebraiche, ma il convincimento cristiano della loro permanente validità rivelativa; esse sono non superate, ma integrate e compiute nel Nuovo Testamento.
- [7] La *sacralità* del libro e del testo è un altro elemento che meriterebbe di essere approfondito; possiamo però dire che esso addita la percezione e convinzione, magari ancora atematiche, del nesso tra senso e testo, tra senso e lettura interpretante di un testo; la percezione della originarietà del fatto che il senso si incida, si iscriva, nella pietra, nell'argilla, sulle varie forme di foglio.
- [8] La fine del mondo antico è contrassegnata dall'aspirazione a una lingua che unisca tra loro i popoli accomunati dalla *pax romana*, fino ad allora divisi dai confini patrii e dall'incompatibilità delle diverse culture. In questo clima rientra anche la ricerca di una traduzione della Bibbia il più possibile fedele allo spirito del testo sacro, che si offra come grande codice unificatore.

- [9] Gregorio Magno, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, VII, I, CCL vol. 142, a cura di M. Adriaen, Brepols, Turnhout 1971: *Divina eloquia cum legente crescunt*. Sul tema cfr. P.C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1978; B. Calati, *Scriptura crescit cum legente nelle omelie di Gregorio Magno*, in "Parola, Spirito e Vita" 24 (1991), pp. 249-270.
- [10] Cfr. A.C. Avril - P. Lenhardt, *La lettura ebraica della Scrittura*, a cura di A. Mello, Qiqajon, Magnano 1989.
- [11] Cfr. M.C. Bartolomei, *Intersezioni tra scrittura e interpretazione: la Bibbia*, Cuem, Milano 1990.
- [12] L.A. Schökel, *La Bibbia come primo momento ermeneutico*, in Aa.Vv., *Esegesi ed ermeneutica*, Paideia, Brescia 1972, p. 141: *La Bibbia attesta all'interno di se stessa, cioè attraverso i testi che la compongono e la testimonianza interna offerta all'analisi, che esistette un'intensa opera di interpretazione di testi precedenti. Forse non è esagerato dire che gran parte dell'Antico Testamento è interpretazione di testi biblici precedenti e non solo interpretazione di fatti ed esperienze.*
- [13] Isaia 61,1-2.
- [14] Luca 4,20.
- [15] Per la nozione di paratesto, cfr. G. Genette, *Seuils*, Ed. du Seuil, Paris 1987 (*Soglie. I dintorni del testo*, a cura di C.M. Cederna, Einaudi, Torino 1989).
- [16] Ivi, p. 7.
- [17] Tale consapevolezza è implicita in tutto l'approccio interpretativo alla Scrittura, all'interno delle religioni che vi si riferiscono, anche se la prima teorizzazione riflessa della differenza tra testo biblico e parola di Dio risale a Spinoza. Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, trad. it. di A. Droetto - E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1980.
- [18] Cfr. G. Ebeling, *Hermeneutik*, in RGG, Mohr, Tübingen 1959(3), vol. III, coll. 242-262.
- [19] Cfr. E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*, Giuffrè, Milano 1990(2), 2 voll. (prima edizione 1955), vol. II, pp. 660-694.
- [20] Cfr. P. Ricoeur, *La funzione ermeneutica della distanziamento*, in Id., *Dal testo all'azione*, trad. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989, pp. 97-113; cfr. anche Id., *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1983, ora anche in Id., *Dal testo all'azione ...*, pp. 115-129.

- [21] Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Fabbri, Milano 1972, particolarmente pp. 340-357; cfr. anche Id., *Il problema della coscienza storica*, trad. it. di G. Bartolomei, Guida, Napoli 1969.
- [22] Cfr. P. Ricoeur, *Filosofia e linguaggio*, trad. it. di G. Losito, Guerini, Milano 1993, p.142.
- [23] Cfr. P. Ricoeur, *La traduzione ...*, pp. 49-50.
- [24] Cfr. J.P. Changeux - P. Ricoeur, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, trad. it. di M. Basile, Cortina, Milano 1990.
- [25] Cfr. D. Jervolino, *Introduzione*, in P. Ricoeur, *La traduzione ...*
- [26] Cfr. C.H. Dodd, *Secondo le Scritture. Struttura fondamentale della teologia del Nuovo Testamento*, trad. it. di A. Ornella, Paideia, Brescia 1972.
- [27] Cfr. P. Beauchamp, *L'uno e l'altro Testamento*, trad. it. di A. Moretti, Paideia, Brescia 1986.
- [28] Cfr. al riguardo G. Laras, *La lettura di Qohelet tra Targum e Midrash*, in E. Rambaldi (a cura di), *Qohelet. Letture e prospettive*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 19-24.
- [29] Sul tema della traduzione ebraica della Bibbia, cfr. P. De Benedetti, *Lettura e traduzione della Bibbia nella Sinagoga*, in P. Rossano (a cura di), *Tradurre la Bibbia per il popolo di Dio*, "Quaderni di Humanitas", Morcelliana, Brescia 1986, pp. 36-44; Id., *Alcune considerazioni sulle versioni bibliche nella tradizione ebraica: uso liturgico, criteri letterari, risultati*, in C. Moreschini - G. Mestrina (edd.), *La traduzione dei testi religiosi*, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 878-888; Id., *Introduzione al giudaismo*, Morcelliana, Brescia 1994; Id., *Le traduzioni della Bibbia*, in *L'ospite ingrato. Annuario del Centro Studi Franco Fortini 2001-2002*, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 119-123.
- [30] I principali *Targumin* esistenti sono il *targum* del Pentateuco, quello dei Profeti e quello degli Scritti o Agiografi (*Salmi, Giobbe, Cronache* e le cinque *Meghillot*, i Cinque Rotoli: *Cantico dei Cantici, Ruth, Lamentazioni, Qohelet, Esther*).
- [31] *Neemia* 8,12.
- [32] Cfr. W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, in W. Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962, pp. 37-50; la versione interlineare del testo sacro è la *Urbild*, l'ideale di ogni traduzione.
- [33] Cfr. P. Ricoeur, *La traduzione ...*, p. 49.

- [34] *Deuteronomio* 4,12.
- [35] Cfr. S. Moses, *Rivelazione e linguaggio secondo le fonti ebraiche*, in Id., *L'eros e la legge*, trad. it. di V. Lucattini Vogelmann, Giuntina, Firenze 2000, pp. 79-91.
- [36] Cfr. *ivi*, pp. 84-85.
- [37] Cfr. *ivi*, pp. 85-87.
- [38] Cfr. P.C. Bori, *op. cit.*
- [39] Cfr. P.C. Bori, *op. cit.*
- [40] Cfr. P.C. Bori, *op. cit.*
- [41] Cfr. P. De Benedetti, *Lettura e traduzione della Bibbia ...*, e Id., *Alcune considerazioni ...*
- [42] È Paul Ricoeur ad articolare l'essenziale differenza tra *idem* e *ipse*; l'identità *idem* esprime una identità che permane tale nella medesimezza; l'*ipse* è una identità che si fa tale attraverso le trasformazioni, è un ripetuto atto che identifica, non il mantenimento di una forma pietrificata. Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, trad. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.
- [43] *Esodo* 3,14.
- [44] *Genesi* 10,32.
- [45] *Genesi* 11,8-9.
- [46] Cfr. P. Ricoeur, *La traduzione ...*, pp. 60-61.
- [47] Il brano narra come, dopo la discesa dello Spirito Santo, gli apostoli, originari della Galilea, abbiano annunciato l'Evangelo alla folla composta da appartenenti a molte nazioni, di lingue diverse, e ognuno abbia udito il messaggio nella propria lingua.
- [48] F. Rosenzweig, *Significato storico e universale della Bibbia*, in Id., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, trad. it. di G. Bonola, Città Nuova, Roma 1991, p. 141.
- [49] Cfr. *ivi*, p. 115.
- [50] Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Sui diversi metodi del tradurre*, in Id., *Etica ed ermeneutica*, trad.it. di G. Moretto, Bibliopolis, Napoli 1985, p. 95; e P. De Benedetti, *Alcune considerazioni ...*, p. 878.

- [51] Cfr. in proposito P. De Benedetti, *Del tradurre la Scrittura, ovvero alla ricerca dei sensi perduti* (saggio ricevuto dall'Autore, senza indicazione del luogo e della data di pubblicazione, sicuramente successiva al 2002).