

LORENZO GASPARRO CSSR*

Tentazione o prova? Considerazioni alla luce di una riformulazione del Padre Nostro

L'introduzione di «non abbandonarci alla tentazione» al posto di «non indurci in tentazione» nella formula del Padre Nostro del nuovo Messale Romano non si rivela ineccepibile dal punto di vista testuale e teologico. L'autore prende spunto da questo cambiamento per offrire una riflessione più ampia circa il valore della prova biblica e la portata ermeneutica di alcune ambiguità del testo sacro.

The introduction of «do not abandon us to temptation» instead of «lead us not into temptation» in the Our Father-formula of the new Roman Missal does not prove to be irreproachable from the textual and theological point of view. Inspired by this change, the author offers a broader reflection about the meaning of the biblical trial and the hermeneutical implications of some ambiguities in the biblical text.

1. Un nuovo Padre Nostro?

Il cambiamento della formula liturgica del Padre Nostro, che subentrerà con il nuovo Messale Romano atteso per quest'anno, è stato accolto non senza clamore dai media e dagli organi di stampa¹. Tale attenzione testimonia lo spazio che gli organi d'informazione italiani riservano alla Chiesa e alla sua vita – a differenza di altri Paesi europei dove le vicende ecclesiali passano quasi inosservate –, ma anche la superficialità che

¹ Numerosi sono i contributi dedicati al tema, sia sul web che su carta stampata. Segnaliamo in particolare: P. BOVATI, «Non metterci alla prova». A proposito di una difficile richiesta del Padre Nostro», in *CivCat* 4023 (2018) III, 215-227; G. PAXIMADI, «Dio induce in tentazione o ce ne preserva? Alcune note sulla traduzione CEI 2008 di Mt 6,13 *kai mē eisenegekēs ēmas eis peirasmon*», in *RTLu* 23 (2018) I, 175-196.

* Docente di Sacra Scrittura presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione San Luigi in Napoli, lorenzo@redentoristi.it

spesso caratterizza tale interesse. La cosiddetta “nuova traduzione” del Padre Nostro ha infatti più di dieci anni e fa parte della Nuova traduzione CEI, edita nel 2008². La “nuova” formula è dunque già presente nelle Bibbie con testo CEI stampate dopo il 2008, ma non nel Messale Romano attualmente in uso, poiché datato al 1983. L’approvazione del nuovo Messale, nello scorso novembre³, ha destato un’inattesa attenzione alla traduzione del 2008, passata quasi inosservata al momento della sua pubblicazione. Si va da proclami dal tono populistico quali «Papa Francesco “corregge” il Padre Nostro»⁴, ad altri più moderati che parlano di modifica della formula liturgica della preghiera. In effetti è inesatto parlare anche di “cambiamento liturgico” poiché la cosiddetta “nuova versione” del Padre Nostro è presente nel Lezionario già dal 2008 e da quel momento letta nella Liturgia della Parola, quando ricorre in una delle due versioni sinottiche (*Mt* 6,9-13; *Lc* 11,1-4).

Un’ulteriore ambiguità della recente *querelle* mediatica riguarda il ruolo di papa Francesco nel cambiamento della formula in questione. Intervenendo al programma *Padre Nostro* di TV2000, il 6 dicembre 2017, questi ha affermato: «“Non ci indurre in tentazione” non è una buona traduzione [...]. Sono io a cadere, non è lui che mi butta nella tentazione per poi vedere come sono caduto, un padre non fa questo, un padre aiuta ad alzarsi subito. Quello che ti induce in tentazione è Satana, quello è l’ufficio di Satana»⁵. Tale affermazione è stata interpretata, soprattutto da esponenti tradizionalisti e anti-Bergoglio, come la causa immediata del cambiamento che, come si è invece visto, è sopraggiunto nel 2008, durante il pontificato di Benedetto XVI.

1.1. Una revisione inevitabile e ma non radicale

Quasi nessun organo d’informazione ha dunque notato che la revisione del Padre Nostro risale ormai a diversi anni e ciò cui assisteremo

² I lavori iniziarono in realtà nel maggio del 1988, ma il testo fu approvato dalla Conferenza Episcopale Italiana solo nel 2002 e pubblicato, dopo la *recognitio* della Santa Sede del 2007, nel 2008.

³ Dopo la pubblicazione della terza *editio typica* latina del *Missale Romanum* del 2002, si è dovuto attendere sedici anni prima che la Conferenza Episcopale Italiana desse il via libera alla traduzione in italiano. Perché entri in vigore si attende soltanto l’approvazione della Santa Sede.

⁴ Così tantissime testate giornalistiche, tra cui *Famiglia Cristiana* nella versione web del 7 dicembre 2017.

⁵ Dalla conversazione del Papa con don Pozza è nato anche il libro *Padre nostro*, Rizzoli – Libreria Editrice Vaticana, Milano – Città del Vaticano 2017.

è solo l'inevitabile adeguamento della divergenza tra la formula che si proclama nella Liturgia della Parola e quella che si recita durante i Riti di Comunione. Confrontando poi la “nuova” versione con la precedente, si constata che i traduttori non hanno operato nessuna rivoluzione, lasciando quasi invariata la vecchia traduzione, alla luce dell'uso liturgico ormai consolidato. Ne è prova il fatto che alcuni punti da sempre dibattuti, quali «il nostro pane quotidiano»⁶ o «liberaci dal male»⁷, siano rimasti invariati. L'unico cambiamento riguarda infatti il «non indurci in tentazione» reso con «non abbandonarci alla tentazione».

La volontà di non rivoluzionare il testo fu sottolineata a suo tempo dal biblista e allora Segretario generale della CEI Giuseppe Betori, in un intervento che mirava a spiegare il lavoro di rivisitazione del testo italiano della preghiera: «La scelta è stata quella di intervenire solo dove fosse assolutamente necessario per la correttezza della traduzione [...]. Nel caso del Padre Nostro si è affermata l'idea che fosse ormai urgente correggere il “non indurre” inteso comunemente in italiano come “non costringere”. *L'inducere* latino (o l'*eispherein* greco) infatti non indica “costringere”, ma “guidare verso”, “guidare in”, “introdurre dentro” e non ha quella connotazione di obbligatorietà e di costrizione che invece ha assunto nel parlare italiano il verbo “indurre”, proiettandola all'interno dell'attuale formulazione del Padre Nostro e dando a Dio una responsabilità – nel “costringerci” alla tentazione – che non è teologicamente fondata. Ecco allora che si è scelta la traduzione “non abbandonarci alla” che ha una doppia valenza: “non lasciare che noi entriamo dentro la tentazione” ma anche “non lasciarci soli quando siamo dentro la tentazione”»⁸.

Ciò che in alcuni ambiti è stato accolto come un cambiamento rivoluzionario, in realtà dunque non lo è. Né può suscitare meraviglia il fatto che la Chiesa opti, di tanto in tanto, per la rettifica o la ridefinizione di alcune formule liturgiche. Il passare del tempo crea infatti

⁶ L'affermazione di *Mt* 6,11 e *Lc* 11,3 costituisce da sempre una *crux interpretum*. Cf U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, Paideia, Brescia 2006, 508-511; F. BOVON, *Vangelo di Luca*, II, Paideia, Brescia 2007, 152-156.

⁷ Presente solo in *Mt* 6,13, il termine *poneros* può esser interpretato sia in senso neutro (“male”) che maschile (“Male/maligno”). Quest'ultima opzione sembra migliore perché più coerente nel contesto e più attestata in ambito biblico (*Mt* 5,37; 13,19.38; *Gv* 17,15; *Ef* 6,16; *2Ts* 3,3; *IGv* 2,13-14; 3,12; 5,18-19). Cf U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 514.

⁸ M. FONTANA, «Monsignor Betori spiega la nuova traduzione delle Sacre Scritture», in *L'Osservatore Romano*, 25 maggio 2008.

sensibilità nuove e slittamenti semantici del vocabolario che richiedono nuove formulazioni per mantenere intatto il significato originario dei testi tradizionali di fede. Ciò è avvenuto fin dagli inizi del cristianesimo, quando gli scrittori del Nuovo Testamento hanno riscritto e riadattato le tradizioni ricevute per renderle comprensibili ai nuovi credenti, appartenenti a contesti culturali, religiosi e sociali diversi. Non c'è dunque da meravigliarsi se in futuro anche altre espressioni della Preghiera del Signore subiranno revisioni o riformulazioni⁹.

2. Il cambiamento significa miglioramento?

Fatte queste necessarie precisazioni, veniamo al testo in questione. La discussione intorno alla sesta petizione del Padre Nostro (ultima nella versione lucana e penultima in quella matteana) è tutt'altro che nuova¹⁰. La tradizione manoscritta testimonia come il dibattito fosse vivo già nei primi secoli dell'era cristiana¹¹. Una delle varianti più diffuse fin dall'antichità è infatti «non consentire a che noi siamo indotti in tentazione»¹², dove l'orante chiede di non permettere che venga consegnato al Tentatore, evitando l'idea che sia Dio stesso a tentarlo. In linea con questa vetusta preoccupazione, anche il cambiamento recente della formula è riconducibile al fatto che il «non indurci in tentazione» sembra supporre che Dio “induca” o “spinga” alla tentazione, rendendolo artefice di un'operazione pericolosa o dannosa per l'orante. Tale idea, oltre ad apparire inaccettabile per la mentalità e sensibilità attuali, sembra in contraddizione con la misericordia che abitualmente si predica di Dio. La nuova traduzione ha inteso ovviare a questo rischio sostituendo l'espressione tradizionale con «non abbandonarci alla tentazione», “pastoralmente” più appropriata. C'è tuttavia da chiedersi se essa sia teologicamente ineccepibile e, soprattutto, se rispetti il dettato evangelico, ossia la formulazione originale (in greco) di *Mt* 6,13 e *Lc* 11,4.

⁹ Ciò potrebbe essere in caso, ad esempio, per la petizione «rimetti a noi i nostri debiti», ormai di non semplice comprensione nel contesto culturale e linguistico attuale.

¹⁰ «La Chiesa lotta da secoli contro l'apparente scandalosità di tale formula, e ha cercato costantemente di ridirla, di riesprimerla» C.M. MARTINI, *Il Padre Nostro. Non sprecate parole*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017, 120.

¹¹ Per un'ampia rassegna in merito: A.J.B. HIGGINS, «'Lead Us Not into Temptation': Some Latin Variants», in *JThS* 46 (1945) 179-183.

¹² “*Et ne passus nos fueris induci in tentationem*”. Cf P. SABATIER, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, III, Reginaldi Florentain Typographia, Parisiis 1751, 34. Similmente Tertulliano: «*et ne nos patiaris induci ab eo, utique, qui tentat*» (*De oratione*, I, 9).

2.1. “Indurre” vs “abbandonare” alla tentazione

La sesta richiesta del Padre Nostro è con poca ombra di dubbio assai originale. Tra le sette suppliche di cui è composta la preghiera (nella versione mattea), essa è l'unica in cui si chiede a Dio di non fare qualcosa nei confronti di chi sta pregando. In greco essa suona così: *kai mē eisenegkēs ēmas eis peirasmon* (μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν). Il verbo che appare sia nella versione di Matteo (6,13) che di Luca (11,4) è *eispherō* (εἰσφέρω), che significa letteralmente “indurre”, “portare verso” o “portare dentro”¹³, in senso spaziale¹⁴ ma anche metaforico¹⁵. La traduzione latina classica (*ne nos inducas*) e quella italiana tradizionale («non indurci in») si attengono al significato letterale del verbo greco, che ha la forma di un congiuntivo aoristo con valore di imperativo. La versione italiana, tuttavia, rispetto alla forma latina e greca, può contenere una valenza intenzionale (nel senso di “spingere a”) che la rende ambigua¹⁶. A causa di ciò, fin dall'antichità alcuni traduttori hanno dato al verbo un senso permissivo («non permettere che entriamo» oppure «non consentire che entriamo») che appare grammaticalmente possibile¹⁷.

Secondo quanto argomentato dall'allora Segretario generale della CEI¹⁸, la nuova espressione «non abbandonarci alla tentazione» può significare sia «non lasciarci soli quando siamo nella tentazione», sia «non lasciarci alla deriva della tentazione». Tale soluzione, in ambedue le varianti, pone tuttavia per lo meno quattro tipi di difficoltà: a) non è attestata nelle traduzioni antiche¹⁹; b) inserisce nel testo un verbo non presente nell'originale greco (“abbandonare”), lasciandone cadere uno

¹³ Cf H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, I, Paideia, Brescia 2004, 1069. Nella LXX esso traduce quasi sempre la forma *hiphil* del verbo כָּאָרַן .

¹⁴ Cf *Lc* 5,18.19 a proposito del paralitico “fatto entrare” per il tetto o *Eb* 13,11 per il sangue “portato nel” santuario dal sommo sacerdote.

¹⁵ Cf *At* 17,20: «Cose strane porti ai nostri orecchi».

¹⁶ Cf E. LOHSE, *Padre Nostro. La preghiera dei cristiani*, Brescia, Paideia, 2013, 78.

¹⁷ Cf F. ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Lethellieux, Parisiis 1931², 384; M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1960, 14.

¹⁸ Vedi *supra*, nota 8.

¹⁹ L'unico a proporre una simile lettura è a nostra conoscenza Ilario di Poitiers, nel contesto del commento al *Salmo* 118: «quod et in dominicae orationis ordine continetur cum dicitur: non derelinquas nos in temptatione» («... cosa che viene detta anche nel testo della Preghiera del Signore, dove si dice: non abbandonarci nella tentazione»). Cf *In Ps. CXVIII, Aleph*, 15.

presente (“indurre” o “portar dentro”)²⁰; c) non rispetta la costruzione greca che fa riferimento a un’azione di Dio prima e in vista di qualcosa (*eis perasmon*) e non durante il suo svolgersi²¹; d) non è esente da difficoltà interpretative, poiché chiede a Dio di non fare qualcosa di negativo che, di fatto, si suppone potrebbe fare. Come infatti appare inaccettabile pensare che Dio possa “indurci” nella tentazione, lo è anche supporre che egli possa “abbandonarci” in essa. Il problema della vecchia traduzione, cioè l’ammettere una qualche iniziativa negativa di Dio nei confronti dell’orante, rimane sotto mentite spoglie anche nella nuova.

2.2. Una formulazione originale in aramaico?

Una strada per risolvere le difficoltà interpretative appena evidenziate potrebbe consistere nel rifarsi all’aramaico, la lingua parlata da Gesù. Diversi autori hanno tentato di ricostruire la preghiera così come sarebbe uscita dalle sue labbra: J. Heller, C.F. Burney, K.G. Kuhn, J. Carmignac, R.-J. Tournay, J.A. Fitzmyer e più recentemente J. Luzarraga ed E. Puech sono alcuni di questi²². Quasi tutte queste retroversioni presentano nella sesta domanda una forma verbale *haph’el* dal valore causativo/fattitivo/permisivo (“far fare” o “permettere di fare”)²³ che non ha equivalente né in greco né in latino. Questa costruzione può avere due significati diversi, a seconda che la negazione si riferisca all’effetto (“far sì/permettere che non”) o alla causa (“non far sì/permettere che”). Nella forma ipotizzata la sesta richiesta potrebbe esser

²⁰ Il verbo *eispherō*, nel limitato numero di volte in cui compare nel Nuovo Testamento, ha sempre il significato di “portare dentro” (cf *Lc* 5,18-19; *Lc* 12,11; *At* 17,20; *1Tm* 6,7; *Eb* 13,11).

²¹ Tale idea è sottolineata dalla doppia occorrenza della preposizione *eis*, nel prefisso del verbo (*eis-pherō*) e prima del complemento (*eis peirasmon*). La nuova traduzione postula invece una situazione in cui già ci si trova.

²² Cf J. HELLER, «Die sechste Bitte des Vaterunser», in *ZKTh* 25 (1901) 85-93; C. F. BURNEY, *The Poetry of our Lord*, Clarendon, Oxford 1925; K.G. KUHN, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, Mohr, Tübingen 1950; J. CARMIGNAC, *Recherches sur le Notre Père*, Letouzey et Ané, Paris 1969, 283-292; ID., *A l’écoute du Notre Père*, Ed. de Paris, Paris 1971; R.-J. TOURNAY, «Que signifie la sixième demande du Notre-Père», in *RTL* 26 (1995) 299-306; ID., «Ne nous laisse pas entrer en tentation», in *NRTb* 120 (1998) 440-443; J.A. FITZMYER, «And Lead Us Not into Temptation», in *Bib* 84 (2003) 259-273; J. LUZARRAGA, *El Padrenuestro desde el Arameo* (AnBib 171), G&B Press, Roma 2008. Il noto epigrafista Emile Puech ha prodotto anch’egli una retroversione aramaica della preghiera che può essere ammirata, incisa su pietra, al Carmelo del *Pater Noster* sul monte degli Ulivi, luogo dove si ricorda tradizionalmente il dono della Preghiera del Signore.

²³ F. ROSENTHAL, *A Grammar of Biblical Aramaic*, Harrassowitz, Wiesbaden 1995, 42.

tradotta sia con «non far sì/permettere che noi entriamo», sia con «fa sì/permetti che noi non entriamo».

Se si accoglie tale ipotesi, l'ambiguità attuale della petizione potrebbe spiegarsi col fatto che la comunità giudeo-cristiana del I secolo, nel trasporre la formula in greco, evitò di esplicitare il significato della costruzione aramaica. Invece di rendere l'aspetto causativo dell'espressione semitica con due verbi (“far” o “permettere” + verbo), fece ricorso a uno solo, supponendo che gli uditori, anche loro di retroterra semitico, ne comprendessero il senso. Quando, tuttavia, la formula cominciò a circolare in ambito gentile, essa diventò di difficile comprensione, come testimoniano le varianti presenti fin dall'antichità.

Questa soluzione, benché interessante, presenta una fondamentale fragilità che risale alla diversità delle retroversioni aramaiche proposte (varianti da autore in autore) e soprattutto alla loro congetturalità (si tratta d'ipotesi interpretative senza nessuna attestazione manoscritta)²⁴. Non essendo dato di sapere se e quale ricostruzione coincida o si avvicini maggiormente alla formula utilizzata da Gesù, il fondamento più solido su cui appoggiarsi resta il testo greco, recepito dalla Chiesa come canonico, cercando di comprendere se esso possa esser interpretato in maniera diversa rispetto a quanto sopra esposto.

2.3. Tentazione o prova?

A ragione è stato fatto notare come concentrarsi sulla sola traduzione del verbo *eispherō* non porti lontano: occorre invece considerare tutta l'espressione per vedere se essa permetta una diversa interpretazione²⁵. L'attenzione al verbo non deve distrarre – come di fatto è avvenuto – dagli altri elementi della petizione, in particolare l'oggetto della richiesta, ossia il sostantivo greco *peirasmos*. Sia nella vecchia che nella nuova versione esso è tradotto invariabilmente con “tentazione”. Il termine possiede, tuttavia, una gamma molto ampia di significati, tra cui “prova”, “tentativo”,

²⁴ Altri argomenti contro una tale ipotesi in G. PAXIMADI, «Dio induce in tentazione o ce ne preserva?», 187-190.

²⁵ È questa l'opinione di P. BOVATI, «Non metterci alla prova», dal cui contributo prendiamo ispirazione nel presente paragrafo. Similmente S. BARBAGLIA, «“Non ci indurre in tentazione” o “non abbandonarci alla tentazione”? Il problema non è il verbo ma il sostantivo», cf <https://www.aldomariavalli.it/2018/12/13/non-ci-indurre-in-tentazione-o-non-abbandonarci-alla-tentazione-il-problema-non-e-il-verbo-ma-il-sostantivo/> (01 febbraio 2019), che tuttavia non cita il contributo precedente di cui sembra esser debitore.

“esame”, “test”, “dimostrazione”²⁶. Appare interessante il fatto che il sostantivo e il verbo, sia in greco che in latino (*peirasmos/tentatio; peirazōl tempto*), associno i due significati di “tentazione” e “prova”, che appaiono invece dissociati in italiano e in diverse lingue moderne. Il termine greco comprende dunque sia il campo semantico “negativo” della tentazione-seduazione che quello “neutro-positivo” della prova-esame. Una sua corretta traduzione deve dunque partire da un’attenta considerazione del quadro contestuale in cui esso appare, considerando la situazione specifica, l’oggetto e soprattutto il soggetto del verbo.

La traduzione di *peirasmos* con “tentazione” è appropriata alla luce della petizione successiva (che fa riferimento al male o “maligno”), facendo sì che gran parte dei traduttori antichi e moderni abbia optato per questa soluzione. Essa appare inadatta, tuttavia, se si considera il soggetto sottinteso. Il senso di “tentare” è infatti opportuno quando chi compie l’azione è manifestamente malevolo o desideroso di nuocere al destinatario, come nel caso di Satana o di un essere perverso (*Mt* 4,1.3; *1Cor* 7,5). La petizione in questione, tuttavia, ha come soggetto Dio a cui non può esser attribuita alcuna intenzione cattiva nei confronti dell’uomo. Una traduzione con “prova” appare in tal senso più adeguata. Essa ha inoltre il decisivo vantaggio, poche volte sottolineato, di rispettare il significato più ricorrente del verbo *peirazō* e del sostantivo *peirasmos* nel Nuovo Testamento (cf *Lc* 8,13; 22,28; *At* 5,9; 20,19; *Gal* 4,14; *2Cor* 13,5; *Eb* 2,18; 4,15; 11,17; *Gc* 1,2; *1 Pt* 1,6; 4,12; *2Pt* 2,9; *Ap* 2,2)²⁷. La traduzione più sensata della petizione in questione, dal punto di vista contestuale e co-testuale, è dunque «non introdurci nella prova» o «non metterci alla prova»²⁸.

2.4. Non metterci alla prova

Tale soluzione, oltre a riprendere il senso più contestualmente appropriato e canonicamente diffuso del vocabolo *peirasmos*, toglie l’im-

²⁶ H. SEESEMAN, «*Peira*», in *GLNT*, IX, 1416-1417 (1413-1454). Cf H.G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1940, 1355; H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegético*, II, 872-879.

²⁷ Cf H. SEESEMAN, «*Peira*», 1428-1441. La LXX utilizza *peirasmos* quasi sempre per tradurre l’ebraico מִצְוָה (“prova”), derivato da מִצַּו (“provare”).

²⁸ Cf P. BOVATI, «“Non metterci alla prova”», 221. Similmente M. PHILONENKO, *Il Padre Nostro. Dalla preghiera di Gesù alla preghiera dei discepoli*, Einaudi, Torino 2003, 105.

barazzo (“pastorale” e teologico) di far di Dio un agente di tentazione nei confronti dell’uomo, coerentemente con quanto afferma la *Lettera di Giacomo*:

«Beato l’uomo che resiste alla tentazione (*peirasmon*), perché, dopo averla superata, riceverà la corona della vita, che il Signore ha promesso a quelli che lo amano. Nessuno, quando è tentato (*peirazomenos*), dica: “Sono tentato (*peirazomai*) da Dio”; perché Dio non può essere tentato (*apeirastos*) al male ed egli non tenta (*peirazei*) nessuno. Ciascuno piuttosto è tentato (*peirazetai*) dalle proprie passioni (*epithumias*), che lo attraggono e lo seducono; poi le passioni concepiscono e generano il peccato, e il peccato, una volta commesso, produce la morte» (*Gc* 1,12-15)²⁹.

Il passo appena citato appare interessante poiché, oltre a dissociare la “tentazione” dall’agire di Dio, la fa risalire alle “passioni” (*epithumia*), ossia a una dimensione di fragilità/debolezza umana, generalmente associata al termine *sarx* o “carne”. La traduzione di *peirasmos* con “prova” ha l’ulteriore vantaggio di non fare della sesta petizione una sorta di doppiopone dell’ultima, in cui si chiede la liberazione dal male o «dal maligno».

«Non metterci alla prova» è anche il senso suggerito da papa Benedetto XVI nel suo *Gesù di Nazareth*: «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 credermi troppo capace. Non tracciare ampi 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”»³⁰. Non è dunque Dio a tentare, ma Satana attraverso la “mano libera” concessagli dal Creatore.

Lo stesso Pontefice offre uno dei commenti più efficaci alla petizione intesa in tal modo: «Nella preghiera che esprimiamo con la sesta domanda del Padre Nostro deve così essere racchiusa, da un lato, la disponibilità a prendere su di noi il peso della prova commisurata alle nostre forze; dall’altro, appunto, la domanda che Dio non ci addossi più di quanto siamo in grado di sopportare; che non ci lasci cadere dalle sue mani [...]».

²⁹ Pur non presentando il vocabolo specifico, anche il passaggio di *Sir* 15,11-12 sembra andare nella stessa direzione: «Non dire: “A causa del Signore sono venuto meno”, perché egli non fa quello che detesta. Non dire: “Egli mi ha tratto in errore”, perché non ha bisogno di un peccatore».

³⁰ J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 195.

Pronunciamo questa richiesta nella fiduciosa certezza per la quale san Paolo ci ha donato le parole: “Dio è fedele e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze, ma con la tentazione vi darà anche la via d’uscita e la forza per sopportarla”³¹.

2.5. La prova biblica

Oltre a una plausibilità grammaticale e contestuale, la traduzione scelta mostra di avere una coerenza più ampia con l’insieme della Scrittura, dove numerosi sono gli episodi di “prova” cui Dio, con modalità e fini diversi, sottopone l’essere umano. Ci limitiamo a quattro casi che ne esemplificano in maniera paradigmatica il senso e il valore.

a) *Abramo col sacrificio d’Isacco* (*Gn 22*) rappresenta forse il caso più estremo ed emblematico. La narrazione si apre con una sorta di titolo che presenta il tema (*Gn 22,1*: «Dio mise alla prova [LXX: *epeirazen*] Abramo») e si chiude con un’affermazione dell’angelo (*Gn 22,12*: «Ora so che tu temi Dio») che esplicita l’obiettivo della “prova”: verificare la sottomissione fiduciosa del patriarca a Dio. Non a caso l’episodio sarà evocato da *Sir 44,20* («nella prova [*en peirasmō*] fu trovato degno di fede») e dalla *Lettera agli Ebrei*, che fa del suo protagonista il prototipo dell’uomo fedele: «Per fede, Abramo, messo alla prova (*peirazomenos*), offrì Isacco, e proprio lui, che aveva ricevuto le promesse, offrì il suo unigenito figlio» (*Eb 11,17*). Il racconto, che nel giudaismo riceve il nome di ‘*aqedah*³², illustra una prima e fondamentale funzione della prova biblica: saggiare la fede/fiducia che il credente ripone nel suo Dio.

b) *I quarant’anni d’Israele nel deserto* (*Es, Lv, Nm*), dopo la liberazione dalla schiavitù egiziana, rappresentano un altro esempio emblematico di “prova” (cf *Es 15,25; 16,4*). Il loro significato è esposto in maniera sintetica da Mosè nel Deuteronomio: «Ricordati di tutto il cammino che il Signore, tuo Dio, ti ha fatto percorrere in questi quarant’anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova (LXX: *ek-peirase*), per sapere quello che avevi nel cuore, se tu avresti osservato o no i suoi comandi» (*Dt 8,2*). Il fine della “prova” è in questo caso pedagogico e sapienziale: conoscere le vere intenzioni del cuore umano e prepararlo all’entrata nella terra della Promessa.

³¹ *Ib.*, 196-197.

³² Il termine, che deriva dal verbo ‘*aqad* “legare” (*Gn 22,9*: «Abramo ... legò il figlio Isacco»), è il nome specifico con cui la tradizione ebraica indica questo racconto, chiamato per questo motivo “legatura (*‘aqedah*) di Isacco”.

c) *Giobbe e le sue prove*. Tra i numerosi personaggi biblici messi alla prova da Dio, Giobbe è senz'altro il più rappresentativo. Uomo giusto e pio, come nessun altro sulla terra (*Gb* 1,18; 2,3), su istigazione di Satana è messo alla prova da Dio sui beni, i figli e la sua stessa salute. La provocazione del "tentatore" (*Gb* 1,9: «Forse che Giobbe teme Dio per nulla?», cf 2,5) rivela un'ulteriore finalità della prova biblica: verificare la gratuità della devozione a Dio. Se questi la permette, è per "provare" la purezza d'intenzioni del credente, discernendo la vera *pietas* dalla falsa.

d) *La permanenza di Gesù nel deserto* (*Mt* 4,1-11) rappresenta l'episodio neotestamentario più rappresentativo. I testi evangelici distinguono in esso una doppia iniziativa, quella dello Spirito e quella di Satana: «Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto per esser tentato (*peirasthenai*) dal diavolo» (*Mt* 4,1). La prova a cui il Figlio dell'uomo è sottoposto, sulla linea di quella quarantennale d'Israele, ha come fine mostrare la sua perfetta obbedienza al Padre, anticipando la sua accondiscendenza nella "prova" estrema della Passione. Tale lettura è confermata dalla *Lettera agli Ebrei*, che presenta il Cristo "messo alla prova" come modello e incoraggiamento per il credente sottoposto alla stessa esperienza (*Eb* 2,18; 4,15; cf 5,7-10).

La ricchezza e la molteplicità di valenze della prova biblica, emersa negli esempi appena descritti, possono esser riassunte in un duplice fine: *verifica e purificazione* della fede/obbedienza in Dio. Se il Signore la permette, non è per ostacolare o indurre al male l'uomo, quanto piuttosto per favorire in lui un'adesione di fede pura e coerente.

2.6. La prova necessaria della fede

Il valore positivo della "prova" e le specifiche funzioni appena esposte emergono bene da un testo del libro di Giuditta:

Per tutti questi motivi ringraziamo il Signore, nostro Dio, che ci mette alla prova (*peirazei*), come ha già fatto con i nostri padri. Ricordatevi quanto ha fatto con Abramo, quali prove (*epeirasen*) ha fatto passare a Isacco e quanto è avvenuto a Giacobbe in Mesopotamia di Siria, quando pascolava le greggi di Làbano, suo zio materno. Certo, come ha *passato al crogiuolo* costoro con il solo scopo di *saggiare* il loro cuore, così ora non vuol fare vendetta di noi, ma è a scopo di *correzione* che il Signore castiga quelli che gli stanno vicino (*Gdt* 8,25-27).

L'ultima parte del passaggio esprime la valenza verificativa e purificativa della prova attraverso una metafora sintetica, quella del *fuoco* e del *crogiuolo*, che ritornerà più volte nella tradizione sapienziale. Ci limitiamo a due esempi più emblematici:

Dio li ha provati (*epērasen*) e li ha trovati degni di sé; li ha saggiati come oro nel *crogiuolo* (*Sap* 3,5-6);

Figlio, se ti presenti per servire il Signore, preparati alla prova (*peirasmon*)³³. 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 (*dokimazetai*)³⁴ con il *fuoco* e gli uomini ben accetti nel *crogiuolo* del dolore (*Sir* 2,1-5)³⁵.

Anche il Nuovo Testamento ricorre alle stesse metafore per parlare della "prova":

La vostra fede, messa alla *prova* (*dokimion*), molto più preziosa dell'oro – destinato a perire e tuttavia purificato (*dokimazomenou*) con *fuoco* – torni a vostra lode, gloria e onore quando Gesù Cristo si manifesterà (*1Pt* 1,7).

L'immagine dell'oro, che accompagna quasi sempre le altre due (*fuoco* e *crogiuolo*), indica come la finalità della prova sia di saggiare e purificare qualcosa di prezioso (fede, fedeltà o devozione a Dio), per renderla ancora più splendente e pura. La prova biblica, benché talvolta lunga e dolorosa, ha sempre un fine positivo in relazione al rapporto che lega il credente a Dio. Essa non è soltanto utile, ma in qualche modo necessaria nel percorso di fede. Ciò spiega perché talvolta sia lo stesso giusto a chiedere di esser "provato": «Scrutami (*dokimason*), Signore, e mettimi alla prova (*peirason*), raffinati al fuoco il cuore e la mente» (*Sal* 26,2).

³³ Appare più corretto tradurre qui "prova" invece di "tentazione" (scelta CEI), alla luce di quanto detto sopra e del termine sinonimico parallelo presente nel secondo versetto (*epagōgē*).

³⁴ Il verbo *dokimazō* (e il termine *dokimē*) può esser considerato sinonimo di *peirazō* (e *peirasmos*) nel senso di "provare", "esaminare". Rispetto al secondo, tuttavia, *dokimazō* non contempla il significato di "tentare" o "indurre a cadere". Cf H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegetico*, I, 905-910; Cf H. SEESEMAN, «*Peira*», 1429.

³⁵ Cf anche Pr 17,3; Sal 66,10; Zc 3,9. Il termine "crogiuolo" è utilizzato anche per descrivere la prova specifica dei quarant'anni nel deserto: «coloro che hai fatto uscire dall'Egitto, da un crogiuolo per fondere il ferro» (1Re 8,51).

«Non metterci alla prova», oltre a rispettare il livello letterale e grammaticale dell'espressione greca, ha dunque una coerenza e plausibilità anche nell'insieme del testo biblico. La petizione prende atto che Dio possa, per il bene e la crescita dell'uomo, metterlo alla "prova" servendosi delle circostanze della vita o di alcuni eventi specifici. Prendendo spunto da Gesù, il cristiano chiede al Padre di non esser messo "alla prova", intendendo con tale richiesta di esserne dispensato o, se la prova fosse necessaria, che non sia troppo dura o, qualora lo fosse, che con l'aiuto divino possa esser superata senza soccombere³⁶.

Così compresa, la petizione non fa che riprendere il senso fondamentale della preghiera di Gesù nel Getsemani: «Padre, se è possibile, passi da me questo calice (ossia la "prova" della passione); tuttavia non la mia, ma la tua volontà sia fatta» (*Mt* 26,39). Come e insieme a Gesù, il credente chiede al Padre di allontanare da lui le prove dolorose della vita, sottintendendo tuttavia nella stessa preghiera la disponibilità ad accoglierle e viverle, se ciò rappresentasse la sua volontà.

3. La soglia sottile tra tentazione e prova

Le considerazioni appena fatte sollevano qualche perplessità, peraltro già avanzata da più parti, in merito al «non ci abbandonare alla tentazione» della CEI 2008. La scelta fatta, se non "targumica"³⁷ perlomeno "liberal-letterale", suscita questioni di tipo ermeneutico e teologico, tra cui quella del delicato equilibrio tra fedeltà al lettore (comprensibilità) e fedeltà al testo (dato biblico). Si tratta dell'arduo (da discernere) ma decisivo confine tra traduzione e parafrasi, o tra chiarificazione e accomodamento che, pur toccando ogni atto di traduzione, diventa decisivo nel caso del testo rivelato. Per non ripetere, tuttavia, quanto già sottolineato in merito³⁸, dedichiamo qualche riflessione finale a un possibile apporto ermeneutico del caso considerato e più in generale dell'ambiguità semantica che caratterizza diversi passaggi del testo biblico.

È un dato acquisito che la denominazione di una realtà dica qualcosa della sua natura intrinseca e l'ambiguità che connota l'appellativo abbia spesso un riflesso nella cosa concreta, a un livello che potremmo defini-

³⁶ Afferma Ambrogio: «[il credente] come un atleta chiede che la prova che deve sostenere sia proporzionata alla condizione umana» (*De Sacramentis*, V, 4, § 29-30).

³⁷ Così G. PAXIMADI, «Dio induce in tentazione o ce ne preserva?», 190.

³⁸ Qualche interessante riflessione nel contributo appena citato, alle pp. 194-195.

re ontologico. Ciò sembra essere il caso anche del termine *peirasmos*, la cui oscillazione semantica ripropone il confine tenue e talvolta oscillante che divide “tentazione” e “prova” nell’esperienza concreta. Non è sempre agevole, infatti, distinguere le due, non solo nella traduzione del termine ma anche nell’esistenza umana. Tale oscillazione è attestata anche dalla Scrittura dove diverse situazioni si conformano, contemporaneamente, come tentazione o prova, avendo come sola discriminante la prospettiva da cui le si guarda.

Il caso più eloquente è quello già evocato della *prova-tentazione di Giobbe* dove, pur in assenza del termine specifico, appaiono ambedue le dimensioni. Nel prologo del libro emerge molto bene come le sciagure del protagonista siano provocate da Satana, col permesso di Dio: «Il Signore disse a Satana: “Ecco, quanto possiede è in tuo potere, ma non stendere la mano su di lui”» (cf *Gb* 1,6-12). Ebbene, come definire tutte le sventure che hanno colpito questo giusto: tentazione o prova? Ambedue le cose, a seconda della prospettiva da cui le si guardi. Lo scopo di Satana è chiaramente di “tentare” Giobbe per sabotare la sua “giustizia” e screditarla davanti a Dio. Mettendosi invece nella prospettiva di quest’ultimo, si tratta di una “prova” permessa per verificare la purezza della pietà di Giobbe e purificarne la fede. La conclusione del libro farà infatti intravedere un suo frutto che sarà riconosciuto dallo stesso protagonista: «Io ti conoscevo solo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti hanno veduto. Perciò mi ricredo e mi pento sopra polvere e cenere» (*Gb* 42,5-6). La tentazione/prova superata permette una conoscenza nuova di Dio e un consolidamento della fede che confermano i significati già visti e la doppia possibile interpretazione dello stesso evento.

3.1. La prova-tentazione di Gesù

Qualcosa di simile può esser scorto nella *prova-tentazione di Gesù nel deserto*. Il testo, nella versione sia marciانا che matteana, afferma che a “spingere” Gesù nel deserto è lo Spirito Santo (*Mc* 1,12: «lo Spirito lo sospinse nel deserto»; *Mt* 4,1: «fu condotto dallo Spirito nel deserto»), precisando che il fine di tale permanenza è la “tentazione” (*Mc* 1,12: «tentato da Satana»; *Mt* 4,1: «per essere tentato dal diavolo»)³⁹. L’iniziativa divina (attraver-

³⁹ Mentre Matteo esprime chiaramente tale finalità attraverso l’infinito aoristo del verbo *peirazō*, in Marco e Luca essa è sottintesa nel participio presente passivo dello stesso verbo (“tentato dal diavolo”). Cf *Mc* 1,13; *Lc* 4,2.

so lo Spirito) rende impossibile parlare di “tentazione” e va letta piuttosto come una “messa alla prova”, suggerita dalla “fame” e dai “quaranta giorni e quaranta notti di digiuno” (cf *Mt* 4,2). È proprio nell’ambito di questa “prova” che appare tuttavia il “tentatore”, il cui obiettivo è sedurre Gesù con le sue proposte per distoglierlo dal progetto del Padre. Siamo ancora una volta sul crinale sottile che distingue la doppia semantica del sostantivo *peirasmos*. La “prova” in cui lo Spirito introduce Gesù diventa contesto di una “tentazione” del diavolo che ruota sulla sua vera identità (*Mt* 4,3.6: «se sei Figlio di Dio»), rivelata poco prima dalla voce del Padre al Giordano (*Mt* 3,17: «Tu sei il Figlio mio»). Come per Israele nel deserto, lo spazio della “prova” diventa anche per Gesù tempo di “tentazione”. Mentre il popolo eletto cede alla seduzione idolatrica, fabbricandosi il vitello d’oro (*Es* 32), Gesù scoperà l’iniziativa tentatrice (*Mt* 4,7: «Sta anche scritto: non tenterai [*ek-peiraseis*] il Signore Dio tuo»), trasformandola in occasione per manifestare la sua totale obbedienza al Padre.

Dopo l’inizio del ministero pubblico, la prova/tentazione si ripresenta anche nelle ultime ore della vita terrena di Gesù, facendo da inclusione a tutta la sua esistenza. Nel giardino del Getsemani, pur senza una presenza manifesta di Satana, Gesù sarà tentato di non bere “questo calice” (*Mt* 26,39.42; *Mc* 14,36; *Lc* 22,42) e darà istruzioni ai discepoli di vegliare e pregare «per non cadere *eis peirasmon*». Gesù sarà “provato/tentato” fin sopra la croce quando, mentre sta per “bere il calice” della passione, il “tentatore” si presenterà sotto diverse spoglie ma con le parole già risuonate nel deserto: «Se sei Figlio di Dio...» (*Mt* 27,40.43). L’autore di Ebrei, riconoscendo la doppia portata di tali eventi, affermerà che «proprio per essere stato messo alla prova (*peirastheis*) e avere sofferto personalmente, egli è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la prova (*peirazomenois*)» (*Eb* 2,18).

3.2. Tentazione e prova: due facce di una stessa medaglia

Il rapportarsi di Cristo con la prova/tentazione illumina il mistero della vita umana, continuamente confrontata con l’ambigua convivenza di queste due esperienze. Eventi o situazioni, piacevoli ma soprattutto dolorosi, possono trasformarsi in potenti tentazioni che bloccano o affievoliscono l’adesione di fede o in prove purificatrici che la rin vigoriscono e la rilanciano. Chi si trova a vivere tali esperienze è spesso incapace di

distinguere se si tratti dell'una o dell'altra, verificando immancabilmente la propria fragilità di fronte ad esse.

Dicendo al Padre «non metterci alla prova», il credente assume la propria fragilità, ammettendo come Gesù nel Getsemani che «la carne è debole». Pur riconoscendone la finalità positiva, egli mette in conto la possibilità che la prova si trasformi, come per Gesù e gli altri personaggi biblici, in una “tentazione” che porti alla sfiducia o disobbedienza nei confronti del Padre. Di fronte a questo rischio, il cristiano è chiamato ad accogliere l'invito di Gesù a “vegliare e pregare” come mezzo per «non cadere nella tentazione» (*Mt* 26,41; *Mc* 14,38), per non far sì, cioè, che un momento salutare permesso da Dio si trasformi in occasione d'inciampo o di arresto nel cammino di fede.

4. *Obscuritas Scripturae, ambiguitas vitae e mysterium Dei*

Il dibattito suscitato dalla recente riformulazione della preghiera di Gesù attira l'attenzione, a un livello più ampio, sulla fondamentale complessità del testo biblico e sulla sua perpetua ri-traducibilità, che non dipende soltanto dalla sua conformazione linguistica, ma si radica più profondamente nella sua peculiare natura di libro che è *Parola di Dio in parole di uomini*. Di ambedue gli ambiti (umano e divino) la Scrittura parla non solo *per viam claritatis* ma anche *per viam obscuritatis* o *ambiguitatis*. Benché il discorso sia estremamente complesso ed esuli dall'ambito puramente biblico, abbozziamo in maniera euristica tre brevi considerazioni che evidenziano, a nostro avviso, la profonda continuità che esiste tra la *lettera*, il *contenuto* e lo *statuto* del testo biblico.

A livello antropologico (*parole di uomini*) le ambiguità o ambivalenze del testo biblico rispecchiano in qualche modo ambiguità e ambivalenze dell'esperienza umana. Ciò è apparso chiaramente con il termine *peirasmos*, la cui indeterminatezza semantica riproduce perfettamente il confine sottile e talvolta indistinguibile tra “tentazione” e “prova” nell'esistenza umana. *L'obscuritas Scripturae* è qui, come in molti altri luoghi, riflesso di una fondamentale *ambiguitas vitae*, verso cui il testo biblico si pone come un perfetto *analogatum*.

A livello teologico (*Parola di Dio e su Dio*), la problematicità del testo dice qualcosa del suo oggetto (o Soggetto) ultimo, quel divino che resta irriducibilmente soprannaturale e mai completamente concettualizzabi-

le. *L'obscuritas Scripturae* è qui icona del *mysterium Dei* e ne protegge in qualche modo la trascendenza e alterità.

Infine, a un livello ermeneutico (*Parola in parole*), la natura tortuosa del testo biblico attira l'attenzione sullo statuto peculiare dello scritto in quanto *rivelativo*. *L'obscuritas Scripturae* è qui specchio del *modum Revelationis* che si richiama, in definitiva, alla mai completa raffigurabilità di Dio *sub specie humanitatis*. In tale ottica, le difficoltà interpretative funzionano come un dissuasore di presunzione, un monito cioè a non dimenticare la dimensione d'eccedenza della Rivelazione divina e la natura ontologicamente limitata della comprensione umana. *L'obscuritas Scripturae* ridimensiona la *hybris* dell'intelligenza e della ricerca, ricordando la dimensione "penultima" e transeunte di ogni comprensione umana di Dio.