

Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale

## CONSONANTIA SALUTIS

CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI SU IRENEO DI LIONE  
NEL XVIII CENTENRARIO DELLA MORTE (c.a 203 - 2003)

***IRENEO DI LIONE  
E LA COMUNICAZIONE DELLA FEDE CRISTIANA  
IN UNA COSCIENZA CANONICA  
DELLE SACRE SCRITTURE***

**Don Silvio BARBAGLIA**  
STUDENTATO TEOLOGICO SAN GAUDENZIO  
NOVARA

Napoli, 5 dicembre 2003

*Testo della relazione pubblicato negli Atti del Convegno:*

BARBAGLIA, S., «Ireneo di Lione e la comunicazione della fede cristiana in una coscienza canonica delle sacre Scritture», in: E. CATTANEO - L. LONGOBARDO (a cura di), *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, Trapani: Il Pozzo di Giacobbe 2005, 81-158.

# SOMMARIO

<b>1. INTRODUZIONE.....</b>	<b>3</b>
1.1. La comunicazione della fede cristiana e la coscienza canonica delle sacre Scritture.....	3
1.2. La tesi sostenuta nel presente contributo .....	5
<b>2. IRENEO DI LIONE E IL SUPERAMENTO DI UNA STRUMENTALE SEMANTICA DELLA PAROLA O DELLA FRASE IN DIREZIONE DI UNA SEMANTICA DEL DISCORSO: LA «REGOLA DELLA FEDE» E «DELLA VERITÀ».....</b>	<b>9</b>
2.1. Il procedimento ermeneutico di Ireneo .....	9
2.2. La «regola della fede» o «della verità» .....	13
2.3. I passi più significativi nell' <i>Adversus Haereses</i> .....	16
a. Dal Primo libro: la «regola della verità» come il compendio delle Verità della fede (Ad. Haer. I,9,4; 10,1; 22,1).....	17
b. Dal Secondo libro: la «regola della verità» come criterio esegetico per interpretare le Scritture «ambigue» (Ad. Haer. II,10,1; II,27,1-28,1).....	17
c. Dal Terzo libro: la «regola della verità» come criterio di lettura del Vangelo e dell' Apostolo (Ad. Haer. III,1,2-2,1; 11,1; 12,6; 15,1).....	18
d. Dal Quarto libro: la «regola della verità» come criterio di unicità nell'interpretazione contro i valentiniani (Ad. Haer. IV,35,4).....	19
2.4. La «regola della verità» nel contesto di una semantica del discorso biblico .....	20
<b>3. LA FORMA DELLA «TRIPLICE TESTIMONIANZA» NELLA COMPrensIONE CANONICA DELLE SCRITTURE IN IRENEO DI LIONE .....</b>	<b>22</b>
3.1. La forma materiale del libro tra rotoli e codici: il contesto concreto della biblioteca di Ireneo di Lione.....	22
3.2. «Antico e Nuovo testamento» o «Antica e Nuova Alleanza»? Una questione che fa la differenza .....	25
3.3. La forma della «duplice» o della «triplice testimonianza» rispetto alle due Alleanze.....	28
3.4. L'ermeneutica cristologica e l'«atto di lettura cristiano delle Scritture».....	31
<b>4. LA TEORIA COMUNICATIVA DELLA FEDE IN IRENEO DI LIONE .....</b>	<b>33</b>
4.1. Dalla storia al testo: il passaggio dalla «pre-figurazione orale» alla «con-figurazione scritta» del Vangelo (Ad. Haer. III,1,1-5,3).....	33
4.2. Il Vangelo quadriforme: la «con-figurazione scritta» del Vangelo (Ad. Haer. III,11,8).....	42
4.3. Il «Discepolo spirituale»: la «ri-figurazione» dell'annuncio evangelico (Ad. Haer. IV,33)..	44
a. Il «lettore ideale» del testo biblico .....	45
b. Il «discepolo veramente spirituale» .....	46
c. Un testo emblematico: Ad. Haer. IV,33,7-8 .....	46
d. Commento al testo .....	49
<b>5. CONCLUSIONE.....</b>	<b>52</b>
<b>BIBLIOGRAFIA CONSULTATA E CITATA NEL CONTRIBUTO.....</b>	<b>53</b>

# 1. INTRODUZIONE

## 1.1. LA COMUNICAZIONE DELLA FEDE CRISTIANA E LA COSCIENZA CANONICA DELLE SACRE SCRITTURE

Accostare Ireneo di Lione, figura così imponente non solo per la Chiesa del II sec. ma per l'intera storia della teologia e dell'ermeneutica biblica, è certo un'operazione di coraggio. Ci avviciniamo a questo padre della Chiesa antica sperando di non sminuire, nell'interpretarlo, la forza argomentativa racchiusa nelle sue parole, nelle frasi e nell'intero suo discorso apologetico *adversus haereses*. Certo non tratteremo genericamente di Ireneo quale personaggio storico o autore di testi patristici:<sup>1</sup> tali contributi sono premessa previa per una comprensione adeguata della seguente ricerca che ha per oggetto un tema specifico e complesso, quello della «coscienza canonica delle sacre Scritture» analizzato all'interno della comprensione comunicativa della fede tipica del vescovo di Lione. Lo svolgeremo tra i meandri dell'intera opera di questo patriarca della teoria e della prassi della fede cristiana.

Per meglio comprendere il quadro entro il quale ci muoveremo è necessario, in apertura, chiarire alcune questioni, ampiamente dibattute in ambito storico ed ermeneutico, relative alla nascita di una «coscienza canonica delle sacre Scritture cristiane» tra il II e il IV sec. Prima però, proprio perché la cosa ha una funzione propedeutica, è necessario richiamare, in massima sintesi, lo sviluppo della semantica del termine *κανών* come si è manifestato nei primi secoli della nostra era.<sup>2</sup> Esso è implicato direttamente nella chiarificazione terminologica dell'oggetto che andremo ad analizzare.

Tra i vari significati del lemma greco *κανών* che un dizionario di settore<sup>3</sup> può riportare, compaiono quelli di canna, come asta diritta da dove proviene la connotazione morale della rettitudine; oppure di livella, di filo a piombo. Oltre alla direzione «retta», il *κανών* non doveva essere flessibile, come la bilancia o il righello dello scrivano (la *regula*). I significati traslati che provengono quindi dalle connotazioni legate alla misura, alla rettitudine e all'inflessibilità stanno ad indicare il valore di norma, criterio e modello di riferimento.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Per una presentazione globale della figura e dell'attività teologica di Ireneo di Lione rimandiamo ad alcuni riferimenti essenziali: J. QUASTEN, *Patrologia. Fino al Concilio di Nicea*. Vol.1 (Torino 1980), pp. 255-279; C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della Letteratura cristiana antica greca e latina*. I. Da Paolo all'età costantiniana (Letteratura cristiana antica. Strumenti, Brescia 1995), pp. 325-337; M. SIMONETTI - E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica* (Casale Monferrato (AL) 1999), pp. 94-98; A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. Volume I. Tomo I: Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451) (Edizione italiana a cura di E. Norelli e S. Olivieri; Biblioteca teologica 18, Brescia 1982), pp. 278-287.

<sup>2</sup> Dibattuta è l'origine semantica del termine. Per la storia del concetto e gli aspetti etimologici cfr.: H. OPPEL, *Kanon. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (regula-norma)* (Philologus 30, Leipzig 1937); l'origine semitica del termine, dai sostantivi a radice *qnh / qny*, è contestata dall'opera di H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Band 1: A - Ko (1954).

<sup>3</sup> Cfr. ad es.: H. HÖPFEL, «Canonicité», *Abdeh - Chronologie* (éd. L. PIROT) (Dictionnaire de la Bible. Supplément 1, Paris 1928), coll. 1022-1045.

<sup>4</sup> Utile per un confronto semantico del termine tra le concezioni vicino-orientali antiche e quelle moderne è la sezione dedicata al «canone» nel testo di: J. ASSMANN, *La memoria culturale*. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche (Biblioteca Einaudi 2, Torino 1997), pp. 74-98. In essa l'egittologo di Heidelberg distingue e approfondisce quattro tratti individuati entro una comprensione etimologica e diacronica del termine, dalla cultura ebraica a quella greco-latina: «La parola ha assunto vari significati traslati, i quali si raggruppano attorno a quattro centri di gravità: a) metro, misura, linea direttrice, criterio; b) modello, prototipo; c) regola, norma; d) tabella, lista. [...] Caratteristica degli impieghi antichi del concetto di canone è dunque la costante compresenza del riferimento concreto al "metro". A motivo di questo riferimento metaforico, nell'antichità l'aspetto strumentale del canone era quello decisivo. Il canone era anzitutto uno strumento di orientamento che rendeva possibile la precisione, dando punti di riferimento sicuri e linee di condotta salde. Così si spiega il significato di "tabella", piuttosto marginale in antico, ma destinato a

Anche B. Metzger nel suo celebre contributo sul canone del Nuovo Testamento<sup>5</sup> ricorda alcuni ambiti fondamentali di connotazione del termine: esso era utilizzato per definire l'ideale del bene in una persona come modello da imitare; rispetto allo stile letterario i grammatici alessandrini indicavano alcune opere classiche quali punti di riferimento e modelli di purezza linguistica; anche in ambiente artistico si diffuse presto l'uso del termine per segnalare il modello di ispirazione ormai canonizzato; addirittura in ordine alle cronologie antiche i canoni erano le epoche o le ere principali con le quali si calcolavano le date intermedie; in musica, il monocordo sul quale erano regolati gli altri rapporti tonali, era chiamato «canone musicale»; infine, canone era anche la tassa, il tributo da pagare, una quota fissata. Va inoltre ricordato che le attestazioni bibliche del lemma sono così scarse<sup>6</sup> da non costituire un osservatorio significativo per la storia del termine.

In seguito, i valori traslati che qui abbiamo richiamato e che sono stati elaborati in un contesto culturale profano, si affermarono progressivamente anche in ambiente cristiano. Tra le attestazioni più significative e importanti per il nostro scopo, vi sono quelle indicate dalle espressioni: ὁ κανὼν τῆς πίστεως (*regula fidei*)<sup>7</sup> e ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας (*regula veritatis*),<sup>8</sup> espressioni entrambi ampiamente documentate per la prima volta in Ireneo di Lione e in Clemente Alessandrino.<sup>9</sup>

Unitamente all'uso ecclesiastico del termine, in materia dogmatica e giuridica, la semantica va ampliandosi in direzione dei significati di «lista, indice o tavola». Questi ultimi sviluppi di senso vengono progressivamente applicati all'uso delle Scritture. Infatti, dalla seconda metà del IV sec. il termine ὁ κανὼν e i derivati κανονικός e κανονίζειν furono riferiti direttamente ai testi sacri. È la stessa epoca in cui vediamo emergere i *grandi codici* dell'intera Bibbia dei quali ci resta abbondante documentazione nel «Codex Vaticanus» e nel «Sinaiticus»:

«Nel 363 d.C. il concilio di Laodicea in Frigia dichiarò (*can.* 59) che solo i libri canonici (τὰ κανονικά), contrapposti ai non canonici (τὰ ἀκανόνιστα), dovevano essere letti in chiesa. Nel 367 Atanasio classificò i libri effettivamente canonici (βιβλία κανονιζόμενα) in opposizione agli apocrifi (ἀπόκρυφα, *ep. Fest.* 39); questo è l'elenco più antico dei ventisette libri del Nuovo Testamento. L'uso della parola κανὼν per indicare l'intera raccolta è ancora più tardo: il primo esempio ricorre in un poema (*Iambi ad Seleucum*) composto intorno al 380 d.C. da Anfiloquio vescovo di Iconio. Al termine dell'enumerazione dei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento egli dichiara: "Questo è forse il canone più attendibile delle Scritture divinamente ispirate" (κανὼν... τῶν θεοπνεύστων γραφῶν). L'espressione "canone del Nuovo Testamento" (κανὼν τῆς καινῆς διαθήκης) ricorre per la prima volta nell'*Apocriticus* (4,10) di Macario

---

diventare un fulcro dello spettro moderno dei significati grazie alla sua applicazione, da parte della chiesa, alla lista dei libri sacri» (pp. 77.83).

<sup>5</sup> Seguiremo per questa rapida e sintetica rassegna l'Appendice n. 1 dedicata alla «Storia della parola κανὼν» contenuta in B. M. METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 3, Brescia 1997), pp. 253-256.

<sup>6</sup> Esso ricorre solo 4x in tutto il NT: 3x in 2Cor 10,13.15, dove significa la provincia o la regione entro cui annunciare il Vangelo, in senso geografico e 1x in Gal 6,16 dove il termine sta a indicare una norma di vita, una regola di comportamento secondo una semantica ampiamente attestata anche in ambiente pagano. Per una documentata presentazione terminologica che dal NT giunge alla Chiesa del IV sec. cfr.: H. W. BEYER, «κανὼν», (Hrsg. G. KITTEL) (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 3, Stuttgart 1967), pp. 600-606 (ed. it.: *GLNT* 5, coll. 169-186)

<sup>7</sup> La prima volta che emerge tale espressione è in Policrate, vescovo di Efeso, *Ep. ad Victorem*: «κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες» citato da EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. Eccl.*, V,24,6.

<sup>8</sup> Diciamo subito che gli studiosi sono per lo più concordi nel riconoscere che le due espressioni in Ireneo si equivalgono. L'espressione «κανὼν τῆς πίστεως / regula fidei» ricorre solo una volta nel testo di *Dem.* 3 (analogo a *Dem.* 6,1 τὰξις τῆς πίστεως), mentre «κανὼν τῆς ἀληθείας / regula veritatis» ricorre con una certa frequenza lungo il testo dell'*Adversus Haereses*. Sebbene sinonimiche le due espressioni sono usate in contesti distinti dati dai diversi destinatari delle due opere del vescovo di Lione. La *Demonstratio/Epideixis* è funzionale alla vita interna della Chiesa, come Ireneo l'ha recepita, l'*Adversus Haereses* ha come interlocutori gli eretici con i loro sistemi interpretativi. Per un bilancio accurato e oculato sulla questione terminologica cfr. J. FANTINO, *La théologie d'Irenée. Lectures des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire* (Cogitatio Fidei 180, Paris 1994), pp. 18-22. In ogni caso, la problematica verrà affrontata analiticamente più avanti.

<sup>9</sup> Per una disamina accurata dell'utilizzo dell'espressione nei primi secoli della nostra era cfr.: B. HÄGGLUND, «Die Bedeutung der "regula fidei" als Grundlage theologischer Aussagen», *Studia Theologica* 11 (1957) 1-44.

Magnete, apologia scritta intorno al 400 d.C.». <sup>10</sup>

Le conclusioni che B. Metzger trae dalla disamina compiuta sull'evoluzione dei significati veicolati nel termine *κανών* sono preziose per la riflessione che ci accingiamo a fare sull'opera di Ireneo di Lione. Egli dice infatti:

«Per riassumere, gli scrittori ecclesiastici dei primi tre secoli usarono la parola *κανών* per designare ciò che per il cristianesimo era legge interna e norma vincolante di fede (“regola della fede” e/o “regola della verità”). Dalla metà del quarto secolo in poi la parola venne a essere impiegata anche in connessione con gli scritti sacri dell'Antico e Nuovo Testamento. Oggi si discute se in coloro che per primi applicarono la parola alle Scritture fosse predominante il valore di “regola” (ossia “modello” o “norma”) oppure di “lista” [...] Alla fine sia il senso materiale sia quello formale furono considerati appropriati perché la consuetudine, invalsa nella chiesa, di considerare un certo numero di libri come portatori di un modello di fede e di vita doveva necessariamente produrre la registrazione in un elenco dei libri che si conformavano a quel modello. E così il canone della Scrittura venne a equivalere ai contenuti degli scritti compresi in quell'elenco». <sup>11</sup>

In conclusione, secondo gli studi di storia e di ermeneutica del canone biblico, la compresenza dei due significati fondamentali del termine in oggetto si ha solo nel corso del IV sec.; all'epoca di Ireneo, sul finire del II sec., emergeva sostanzialmente il primo significato, espresso nella formula tipica della «regola della fede» o «regola della verità», come una sorta di sintesi della professione credente della Chiesa. Pertanto, secondo questa linea interpretativa parrebbe fuori luogo presentare una ricerca sulla «coscienza *canonica* delle sacre Scritture» nell'ambito del II sec.!

L'uso invalso di riferire al testo biblico il sostantivo *κανών* e i termini da esso derivati in senso prevalentemente materiale, ha contribuito a occultare i contributi di ermeneutica biblica fortemente attestati in ambito patristico e a relegarli entro i capitoli dedicati all'uso e alle citazioni della Scrittura. In altre parole, si è fatta molta fenomenologia dell'uso delle Scritture presso i padri, ma resta ancora da compiere un grosso lavoro sulla teoria ermeneutica e testuale elaborata dagli stessi protagonisti della coscienza ecclesiale nei primi secoli. D'altra parte, la comprensione profonda dell'istanza canonica operata dalla Chiesa nei primi secoli mostra implicitamente un'operazione molto complessa e sofisticata sul fronte di una teoria dell'opera letteraria. Ireneo, qui lo vogliamo sostenere, appartiene ad una scuola di pensiero che intuisce la forma dell'unità delle Scritture ma ha anche la capacità e l'intelligenza di non abbandonarla alla pura affermazione apodittica o all'edificante pensiero spirituale. Egli intende mostrare «con» e «nelle» Scritture che il criterio di unità esiste e lo si può ben indicare; e questa prospettiva, a ben vedere, è la più radicale, la più profonda, la più vera e la meno formalistica degli approcci al problema canonico nella struttura tipica dei sacri testi. Nel IV sec., mentre cresceva una preoccupazione di delimitare e circoscrivere le Scritture cristiane, documentata dai pronunciamenti ufficiali e dalla trascrizione di tutta la Bibbia nei grandi codici, rischiava però di venir meno, canonicamente parlando, quella riflessione di carattere ermeneutico, più ampia e fondamentale, che era stata creata o meglio, scoperta, dal grande genio di Ireneo di Lione.

## **1.2.LA TESI SOSTENUTA NEL PRESENTE CONTRIBUTO**

Lo studio della concezione biblico-canonica svolta attraverso la storia della semantica dei termini utilizzati e, in specie del lemma *κανών*, ha certo il vantaggio di segnalare con oggettività l'insorgenza di un nuovo valore semantico a partire dal IV sec., ma questo non comporta necessariamente l'esclusione dell'idea di canone per i secoli precedenti quando ancora, potremmo dire, non veniva utilizzato un vocabolario tecnico. Ovvero, la ricerca della «coscienza canonica delle sacre Scritture» non può e non deve essere né circoscritta e, ancor meno, rinchiusa in un mero

<sup>10</sup> METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento*, p. 255-256.

<sup>11</sup> METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento*, p. 256.

approccio terminologico, anche se questo appare il più oggettivo, il più immediato e il più semplice da realizzare.

Una concezione teologica si sviluppa anche indipendentemente da un vocabolario tecnico.<sup>12</sup> È evidente che una parola o più parole iniziano ad imporsi come *termini tecnici* solo quando vi è a monte -e questo soprattutto nell'antichità- una riflessione che si struttura progressivamente e si dice con il linguaggio della fede.<sup>13</sup> Così, l'identificazione con un preciso vocabolario è punto di arrivo di una costellazione di significati espressi attraverso vocaboli comuni ad altri universi semantici.

Tale precisazione metodologica dovrebbe essere tenuta presente ogniqualvolta si analizzi un tema o un «campo concettuale» rispetto ad un *corpus letterario* storicamente collocato. La ricerca del vocabolario è solo una faccia del complesso «prisma semantico» nell'incrocio tra linguaggio, pensiero e realtà.<sup>14</sup> Infatti, la metodologia invalsa negli studi delle concezioni antiche attraverso i testi, e in special modo, nell'elaborare una sintesi di pensiero per il mondo biblico, vede l'accesso al significato fondamentalmente attraverso lo spoglio e l'organizzazione semantico-lessicale alla ricerca del significato-base (*Grundbedeutung*).<sup>15</sup> Questo aspetto non tiene in debita considerazione il fatto che la struttura del linguaggio non è isomorfa a quella del pensiero e un «campo concettuale» non coincide con un «campo lessicale». Conseguentemente, il lessico tecnico sul «canone» non corrisponde necessariamente alla «coscienza canonica delle Scritture», né prima della creazione di quello, né dopo; può essere uno strumento per la comprensione, ma non un indice decisivo del senso.

In questa linea, la tesi difesa dal presente contributo muove dalla constatazione che Ireneo, nel suo redigere opere di carattere apologetico, esprimesse una lampante «coscienza canonica» sul fronte teologico, ecclesiale e biblico -come cercheremo di evidenziare- nonostante non avesse

---

<sup>12</sup> Basti pensare ad esempio all'uso dei termini «teologia» oppure «Trinità»: essi non appaiono mai nelle opere di Ireneo sebbene, a ragione, sia ritenuto il «padre della teologia cristiana» e, secondo alcuni, la visione trinitaria di Dio in Ireneo, molto ben documentata, potrebbe essere la chiave di lettura di tutta la sua apologetica teologica. Ed esempi analoghi potrebbero moltiplicarsi nel tempo in cui si andava costruendo il vocabolario della fede cristiana.

<sup>13</sup> Così osserva J. Assmann: «Nel IV secolo d.C., quando la Chiesa cominciò ad applicare il concetto di canone al complesso dei suoi scritti riconosciuti come sacri, si arrivò a quel decisivo allargamento o slittamento semantico che ne ha determinato il significato odierno. Da allora “canone” si congiunse all'idea di un patrimonio sacro di tradizione – “sacro” sia in quanto vincolante e dotato di autorità assoluta, sia in quanto intoccabile, senza che si possa “aggiungere, levare o cambiare nulla”. L'oggetto che dal IV secolo in poi viene chiamato “canone” naturalmente è più antico di quell'epoca: nella Chiesa primitiva il dibattito sul “*corpus sacro*” comincia già nel II secolo, e non sarebbe pensabile senza il modello dell'ebraismo e della canonizzazione della Bibbia ebraica, conclusa nel I e II secolo»: J. ASSMANN, *La memoria culturale*, pp. 87-88.

<sup>14</sup> La semantica assume nel corso del sec. XX una propria autonomia e importanza rispetto alle scienze del linguaggio: essa è collocata in tensione tra la struttura linguistica e il pensiero, le idee e i concetti: aspetti che rimandano alla «referenza» del linguaggio; e, come terzo aspetto, il referente reale con il quale il linguaggio mantiene una relazione complessa. La semantica intesa come «scienza del significato» si occupa dello studio produzione del senso oltre il suo universo lessicalizzato. Ovvero, essa non si esaurisce nell'identificazione del senso emergente da vocaboli affini o opposti, bensì colloca la propria ricerca in una relazione complessa tra linguaggio, pensiero/referenza e referente/realtà. In tale relazione, comprendiamo quanto la lessicalizzazione sia solo un momento della comprensione del significato. Si tratta della triangolazione approfondita e resa celebre dall'opera di C. K. OGDEN - I. A. RICHARDS, *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism* (International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method, London 1956). Nel primo capitolo (pp. 1-23) ritroviamo il titolo: «thoughts, words and things», tre dimensioni iscritte nel triangolo raffigurato a p. 11 come «thought or reference, symbol, referent», cioè, «pensiero o referenza, linguaggio o sistema simbolico, realtà o referente». Per questi aspetti cfr. anche K. BALDINGER, *Semantic Theory. Towards a Modern Semantics* (Translated by William C. Brown and edited by Roger Wright; Oxford 1980), pp. 1-138; S. ULLMANN, *Semantics. An Introduction to the Science of Meaning* (Oxford 1964), pp. 54ss. e U. ECO, *Trattato di semiotica generale* (Studi Bompiani, Milano 1975), pp. 89-93 con l'equiparazione alle teorie di Ch. S. Peirce e di G. Frege.

<sup>15</sup> Per un'ottima presentazione di questi problemi rimandiamo alla parte iniziale del seguente articolo: A. S. DI MARCO, «ΠΕΜΠΩ: per una ricerca del “campo semantico” nel NT», *Rivista Biblica* 40 (1992) 385-419 in particolare fino a p. 403.

formalizzato con vocaboli tecnici tali idee.

Per meglio comprendere il valore di queste affermazioni è utile richiamare la distinzione sopra elaborata sui due significati fondamentali dell'utilizzo del termine *κανών*: l'uno, rappresentante un sistema delimitato di valori, di concezioni, l'altro, più materialmente, un elenco di cose, di oggetti, di norme... La «regola della fede» o «la regola della verità», semantizza il termine *κανών* nella direzione di una sintesi di una visione teologica ed ecclesiale; d'altro canto esso assume anche il significato di un elenco di libri ritenuti sacri e ispirati or quando è posto in relazione al libro biblico. Entrambi i sensi tendono comunque alla sintesi: la «regola della fede» o «della verità», mostra la sintesi nell'ampio sistema della fede ecclesiale, una «lista canonica» di libri santi, in quanto fotografia sintetica delle molteplici attestazioni di idee documentate nei singoli libri elencati. Se la sintesi è l'elemento in comune, li distingue il sistema con il quale esercitano la stessa funzione: il primo, infatti, guarda alla storia credente, incarnata da persone precise, il secondo rimanda ad un mondo testuale circoscritto all'interno di un codice o di più codici. Il guadagno della storia dei significati assunti dal termine *κάνων* non è certo da sottovalutare perché indica alla ricerca una strada feconda da perseguire, strada che in qualche modo si è delineata nei dibattiti dei primi secoli. Così il risultato che proponiamo è quello di mettere in evidenza i due mondi, tra loro potenzialmente interfacciabili ma distinti: il «mondo dell'esperienza credente», concretizzato da persone ed eventi e il «mondo del testo sacro» che, in quanto appartenente alla «testualità», è caratterizzato da una propria natura ermeneutica.<sup>16</sup> Infatti, la trasposizione della realtà in racconto o in un discorso testualmente organizzato non può essere intesa come un semplice «precipitato dialogico» tra scrittore e lettore in virtù di un testo, l'uno al cospetto dell'altro;<sup>17</sup> il testo scritto vanta un'autonomia nella produzione del senso, con dimensioni proprie messe in evidenza dalle più importanti teorie testuali.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Significativo, al riguardo, un passaggio di *Verità e Metodo* di H.G. Gadamer: «La tradizione scritta non è un pezzo di un mondo passato, ma fin dalla sua origine si è innalzata al di sopra di esso, nella sfera del senso che esprime. È la peculiare idealità della parola che solleva ogni fatto linguistico al di sopra della finita ed effimera particolarità che è propria di ogni altro resto di una esistenza passata. Il portatore della tradizione non è ovviamente il manoscritto, che come tale è anch'esso un resto del passato, ma la continuità della memoria. Attraverso tale continuità la tradizione diventa una parte del nostro mondo, e ciò che essa ci comunica può venire immediatamente ad espressione. Una tradizione scritta non ci fa conoscere solo qualcosa di particolare; in essa ci si fa presente un'intera umanità storica con il suo generale rapporto verso il mondo. Per questo la nostra comprensione rimane particolarmente incerta e frammentaria quando di una determinata civiltà non ci rimane nulla nella forma del linguaggio, ma solo monumenti muti; un tale insieme di notizie del passato non lo chiamiamo nemmeno storia. [...] È dunque di fronte ai testi scritti che si pone l'autentico compito ermeneutico. Lo scritto è una forma di autoestranamento. Il superamento di esso, cioè la lettura del testo, è il compito più alto della comprensione»: H. G. GADAMER, *Verità e metodo* (Traduzione a cura di Gianni Vattimo; Filosofia, Milano 1990), pp. 448-449.

<sup>17</sup> Il rimando alla seguente riflessione offre elementi di intelligenza del problema secondo la nota prospettiva del filosofo francese P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica* (Di fronte e attraverso 244, Milano 1989), pp. 134-135: «La fissazione scritta sopraggiunge in luogo della stessa parola, cioè là dove la parola avrebbe potuto nascere. [...] Diciamo che il lettore prende il posto dell'ascoltatore proprio come la scrittura prende il posto della locuzione e del locutore. Infatti il rapporto tra scrivere e leggere non si configura come un caso particolare del rapporto tra parlare e rispondere. Non è un rapporto di interlocuzione e non è un caso di dialogo. Non basta dire che la lettura è un dialogo con l'autore attraverso la sua opera; bisogna riconoscere che il rapporto del lettore con il libro è di tutt'altra natura; il dialogo è uno scambio di domande e risposte, e non vi è uno scambio di questo tipo tra scrittore e lettore; lo scrittore non risponde al lettore; piuttosto va detto che il libro separa in due versanti i due atti comunicanti dello scrivere e del leggere; il lettore è assente nella scrittura e lo scrittore è assente nella lettura. Il testo produce così un duplice occultamento del lettore e dello scrittore; ed è in questo modo che esso si sostituisce alla relazione dialogica che lega immediatamente la voce dell'uno all'udito dell'altro».

<sup>18</sup> I riferimenti specifici a tali problematiche sarebbero infiniti nei dibattiti che si sono sviluppati a partire dall'opera che ha segnato il passo per una nuova concezione linguistica: F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale* (Publié par Charles Bally et Albert Sechehaye; Bibliothèque scientifique, Paris 1960 [or. 1916]). L'apporto a una visione complessiva della testualità nell'intento di elaborarne una teoria si è sviluppato particolarmente in seno all'ermeneutica filosofica. Nel presente studio, il quadro teorico di riferimento sarà quello derivante dall'imponente

Assumiamo, pertanto la categoria ermeneutica di «mondo dell'opera» o «del testo»<sup>19</sup> quale punto di snodo; a partire da essa, possiamo identificare tre «mondi» distinti che rimandano rispettivamente a tre sistemi diversi di relazioni: [1] il «mondo extra-testuale», ovvero tutto l'assetto della storia che accoglie gli eventi che si susseguono; [2] il «mondo intra-testuale», che si configura nelle coordinate narrative e discorsive stabilite dall'autore di un testo e [3] il «mondo inter-testuale», che studia le relazioni tra «mondi testuali» distinti. Va precisato subito che la scelta di tale prospettiva che osserva la realtà a partire dalla categoria della «testualità»<sup>20</sup> è dovuta all'interesse ermeneutico che connota la presente ricerca. A partire da questa semplice tripartizione, collochiamo il termine *κωνών*, nella sua prima accezione, entro il mondo della extra-testualità, mentre il secondo valore semantico apre una finestra sul mondo della testualità; in quest'operazione, si va a instaurare da una parte, una dinamica inter-testuale, offerta dai molteplici libri messi in relazione all'interno del «canone/lista» e, dall'altra, anche una dinamica intra-testuale, poiché il nome/titolo del libro citato nel «canone/lista» raccoglie in sé, in massima sintesi, i contenuti «del» testo configurati «nel» testo.

L'esito del cammino cercherà così di mostrare in Ireneo la presenza di una precisa «coscienza canonica delle Scritture», tesa tra i tre mondi che abbiamo, per motivi metodologici, distinto. Infatti, l'apparente complicazione terminologica qui richiamata ha la funzione di coscientizzare l'interprete a collocare di volta in volta le affermazioni di Ireneo nel proprio contesto ermeneutico. Così facendo emergerà maggiormente il contributo innovativo in materia biblica di questo grande padre della Chiesa.

La tesi di fondo che andiamo a mostrare potrebbe essere così esposta: il «*canone della verità nell'esperienza credente*», che si riceve dalla celebrazione battesimale e che, in quanto evento, appartiene al mondo della extra-testualità, viene a corrispondere al «*canone della verità biblica*», appartenente al mondo della inter- ed intra-testualità; ovvero, la «*dimensione della verità dell'esperienza credente*» (contro la falsità delle esperienze eterodosse) si relaziona direttamente con la «*dimensione della testimonianza scritturistica*» vetero- e neotestamentaria. Alla

---

contributo del filosofo francese Paul Ricoeur e, in particolare, da alcuni suoi scritti fondamentali dove egli elabora e configura una «teoria dell'opera letteraria»: P. RICOEUR, *La Metafora viva*. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione (Di fronte e attraverso 69, Milano 1986); IDEM, *Tempo e racconto*. Volume primo (Di fronte e attraverso 165, Milano 1986); IDEM, *Tempo e racconto*. Volume secondo. La configurazione nel racconto di finzione (Di fronte e attraverso 183, Milano 1987); IDEM, *Tempo e racconto*. Volume terzo. Il tempo raccontato (Di fronte e attraverso 217, Milano 1988).

<sup>19</sup> L'elaborazione esplicita delle categorie teoriche si ritrova in P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica* (Studi biblici 43, Brescia 1983), pp. 52-76: presentando il contributo di H. G. Gadamer, egli afferma: «Il dominio della cosa detta sugli interlocutori diventa particolarmente evidente quando la *Sprachlichkeit* diventa *Schriftlichkeit*, vale a dire quando si passa dalla riflessione tramite linguaggio alla riflessione mediante il testo. La *cosa del testo*, non appartiene più né all'autore né al lettore, permette la comunicazione a distanza» [p. 52]; «Termine di confronto dell'appropriazione è comunque soprattutto *la cosa del testo*, per usare la terminologia di Gadamer, oppure, impiegando la mia, *il mondo dell'opera*. In ultima analisi ciò di cui mi approprio è una proposizione di mondo non nascosta *dietro* ad un testo come se si trattasse di un'intenzione riposta, ma situata *davanti* a lui, dispiegata, scoperta, rivelata dall'opera. Comprendere significa allora *comprendersi davanti al testo*, vale a dire non imporre al testo la propria limitata capacità di capire, bensì esporsi al testo per ricavarne una più ampia dimensione di sé, quella proposizione di esistenza che corrisponde nella maniera più appropriata alla proposizione di mondo. La comprensione è allora perfettamente l'opposto di una sostituzione la cui chiave si troverebbe nel soggetto: sarebbe pertanto più esatto dire che il *sé* è costituito dalla "cosa" del testo» [pp. 76-77]. N.B. lo stesso contributo è pubblicato anche in: P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*. Saggi di ermeneutica (Di fronte e attraverso 244, Milano 1989), pp. 71-129 e, come prima traduzione italiana, in P. RICOEUR - E. JÜNGEL, *Dire Dio*. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso (Editoriale di Giuseppe Grampa; Giornale di Teologia 113, Brescia 1978, 1993), pp. 41-107.

<sup>20</sup> Ad es. si poteva partire dalla storia come rappresentazione del passato, oppure da una categoria teologica legata direttamente al contenuto dei termini in gioco, pensiamo all'idea di «Chiesa» o all'immagine di Dio; o dall'antropologia, ecc.

«delimitazione» e «armonizzazione» dell'esperienza di fede corrisponderebbe un'operazione di «delimitazione» e «armonizzazione» del *corpus testuale* a partire da un centro: *il Vangelo di Gesù Cristo*.

Il cuore della tesi vuole difendere la prospettiva secondo la quale il sistema teologico unitamente a quello ecclesiologico corrisponderebbe, *in nuce*, al sistema biblico-canonico. Questo significa che Ireneo, nella sua riflessione elabora l'incontro e la fusione o, meglio, l'armonizzazione, di due *formae mentis* plasmate l'una sull'altra. L'operazione apologetica del vescovo di Lione è tra le più raffinate del mondo antico: si pongono le basi di un'autentica teologia ecclesiale dove la «forma della fede ecclesiale» -fondata sulla Verità di Cristo trasmessa dalla tradizione apostolica- e la «forma della Scrittura» si incontrano e dialogano alla luce del mistero trinitario che vede in Gesù Cristo, il Verbo di Dio, il suo massimo svelamento.

Ritornando al metodo: la relazione profonda tra i mondi extra-testuale, inter- e intra-testuale è alta in Ireneo come, forse, in nessun altro padre della Chiesa. È lui che ha posto le basi per una retta concezione della forma canonica delle Scritture e che la tradizione successiva, ci pare, semplificherà rischiando di perdere qualcosa di essenziale. In questo senso la teoria e la pratica teologica, biblica ed ecclesiale trovano in Ireneo il precursore e l'ideatore della più alta «coscienza canonica delle sacre Scritture» divinamente ispirate. Egli, senza preoccuparsi di offrire «liste» complete di testi, punta al cuore del problema, va alla radice del discorso, coglie l'anima fondativa dell'intera testimonianza biblica e da lì prepara l'azione analitica che altri faranno circa due secoli più tardi nello stilare un elenco di testi biblici «canonici».

## **2. IRENEO DI LIONE E IL SUPERAMENTO DI UNA STRUMENTALE SEMANTICA DELLA PAROLA O DELLA FRASE IN DIREZIONE DI UNA SEMANTICA DEL DISCORSO: LA «REGOLA DELLA FEDE» E «DELLA VERITÀ»**

### **2.1.IL PROCEDIMENTO ERMENEUTICO DI IRENEO**

L'ambito di analisi nel quale ci muoveremo è essenzialmente quello del trattato sullo «*Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*»,<sup>21</sup> in cinque libri, più comunemente conosciuto come «*Adversus Haereses*»,<sup>22</sup> con l'aggiunta di qualche accenno all'altra opera di Ireneo,

---

<sup>21</sup> A proposito del titolo occorre ricordare le seguenti note contenute in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre I. Tome I*, pp. 31-33: «A cet accident et cette intervention, nous devons peut-être d'avoir perdu, en tête des manuscrits, le titre authentique pour désigner en latin l'ouvrage d'Irénée, titre qu'Eusèbe de Césarée, Sévère d'Antioche, Jean Damascène, Anastase le Sinaïte, Photius et d'autres nous ont conservé en grec: Ἐλεγχος καὶ Ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. On remarquera en effet, à l'apparat, que le titre des manuscrits les moins touchés dans leurs premières pages, Q S ε, n'est qu'un titre partiel, annonce d'un élément de l'ouvrage: *Incipiunt capitula librorum Irenaei*, titre qui se retrouve, avec un meilleur ajustement au Livre I, dans A, après la *Praefatio: Incipiunt capitula libri primi*; mais cette variante même laisse supposer que ces titres, ainsi que les mots annexes qui leur sont apposés ont été forgés pour les besoins de la tradition latine, besoins de librairie et relativement tardifs. C'est pourquoi l'on trouve sous la plume du "titulateur", quand il s'agit de désigner l'ouvrage tout entier, ces formules artificielles, qui ne sont qu'un raccourci commode, d'ailleurs spontanément employées par les grecs eux-mêmes en leur langue: *Contra hereticos A; Aduersus haereses S (Contra S<sup>b</sup>); Contra haereses ε (Aduersus ε in fine); Contra omnes haereses C V<sup>var</sup>; Contra omnes hereticos V*».

<sup>22</sup> Seguiremo l'edizione critica di *Sources chrétiennes* curata da: ADELIN ROUSSEAU e LUIOIS DOUTRELEAU nei voll. 263-264 (I libro); 293-294 (II libro); 210-211 (III libro); 100\*/\*\* (IV libro); 152-153 (V libro). L'edizione in traduzione italiana, basata essenzialmente sull'edizione critica qui richiamata, dalla quale assumiamo la citazione dei testi, salvo indicazioni diverse, è IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti* (a cura di Enzo Bellini e, per la nuova edizione, di Giorgio Maschio; Già e non ancora 320, Milano <sup>2</sup>1997). Tra gli strumenti elaborati sul lessico di *Adversus Haereses* ricordiamo: B. REYNDERS, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus Haereses de saint Irénée*. I. Introduction. Index des mots grecs, arméniens et syriaques (Subsidia 5; Corpus scriptorum christianorum orientalium 141, Louvain 1954); IDEM, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus Haereses de saint Irénée*. II. Index des mots latins (Subsidia 6; Corpus scriptorum christianorum orientalium 142, Louvain 1954).

l'«*Esposizione della predicazione apostolica*».<sup>23</sup>

In *Ad. Haer.* I,8,1 Ireneo di Lione smaschera il metodo di indagine dei valentiniani<sup>24</sup> sintetizzandolo con espressioni che paiono di estrema modernità rispetto alla teoria ermeneutica dell'atto interpretativo:

«Tale è dunque la loro [dei Valentiniani] dottrina, che né i profeti annunciarono né il Signore insegnò né gli apostoli trasmisero: una dottrina riguardante tutte le cose, che si vantano di conoscere più di tutti gli altri: leggono qualcosa da ciò che non è stato scritto e adoperandosi, come si suol dire, a intrecciare funi con la sabbia, tentano di mettere d'accordo con quanto è stato detto, in maniera verosimile, le parabole del Signore, gli oracoli dei profeti o i discorsi degli apostoli, affinché le loro invenzioni siano confortate da testimonianze bibliche. Calpestando l'ordine e il collegamento delle Scritture [ordinem quidam et textum Scripturarum supergredientes / τὴν μὲν τάξιν καὶ τὸν εἶρμον τῶν γραφῶν ὑπερβαίνοντες] e, per quanto sta in loro, dividendo le membra della verità [solventes membra veritatis / λύοντες τὰ μέλη τῆς ἀληθείας], le riferiscono ad altro e le trasformano, e di una cosa facendone un'altra, ingannano molti con la mal combinata sapienza dei detti del Signore adattati da loro» (*Ad. Haer.* I,8,1).

Il procedimento che Ireneo stigmatizza in direzione dei discepoli di Valentino è emblematico per ogni forma di interpretazione preconceputa: adattare il senso di un testo autorevole strumentalizzandone l'intenzione originaria, generalmente a vantaggio di chi la compie. Questa metodologia interpretativa era molto diffusa e facilmente riscontrabile anche all'interno dello stesso discorso biblico nei fenomeni delle riletture e riscritture.<sup>25</sup> Lo studio dei procedimenti interpretativi delle Scritture negli ambiti giudaico, greco-ellenistico e latino richiama il dato secondo cui l'approccio esegetico dei discepoli di Valentino non era così originale e neppure rifiutato dall'esegesi corrente.<sup>26</sup> Ireneo, efficace nell'esposizione del concetto, utilizza un'immagine a forma

---

<sup>23</sup> «Demonstratio apostolicae praedicationis / Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος»: Cfr. IRENEE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique* (Introduction, traduction et notes par Adelin Rousseau; Sources chrétiennes 406, Paris 1995); le citazioni del testo in lingua italiana provengono dall'edizione citata a cura di Enzo Bellini, pp. 485-528.

<sup>24</sup> Tra gli studi più approfonditi dei vari sistemi della gnosi valentiniana cfr. A. ORBE, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*. Tomo I-II (Analecta Gregoriana 248, Roma 1987); H. JONAS, *Lo Gnosticismo* (a cura di Raffaele Farina. Presentazione di Manlio Simonetti; Torino 1991); G. FILORAMO, *L'attesa della fine*. Storia della gnosi (Biblioteca Universale Laterza 189, Bari 1987); IDEM, *Luce e Gnosi*. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 15, Roma 1980); IDEM, «Le scuole catechistiche e la Gnosi», *Lo spazio letterario della Grecia antica. Volume I. La produzione e la circolazione del testo*. Tomo III. I Greci e Roma (a cura di G. Cambiano - L. Canfora - D. Lanza) (Roma 1994) 559-585.

<sup>25</sup> Basti pensare alle metodologie di rimandi e di citazioni presenti nel tessuto testuale neotestamentario da tempo studiate in ambito giudaico ed ellenistico, collocate in un contesto probante di carattere retorico; per questi fenomeni interpretativi in tensione tra cristianesimo e giudaismo cfr. M. WILCOX, «On Investigating the Use of the Old Testament in the New Testament», *Text and Interpretation*. Studies in the New Testament Presented to Matthew Black (edd. E. BEST - R. MCL. WILSON) (Cambridge 1979), pp. 231-243. Inoltre, il fenomeno della riscrittura è documentato anche nello stesso mondo giudaico ed ellenistico veterotestamentario in continuità con le culture del tempo: S. BARBAGLIA (a cura di), *Deuteronomismo e Sapienza*. La riscrittura dell'identità culturale e religiosa di Israele (Atti del XII Convegno di Studi Veterotestamentari (Napoli, 10-12 settembre 2001); Ricerche Storico-Bibliche 15, Bologna 2003).

<sup>26</sup> Basti pensare all'utilizzo dell'allegoria come metodo interpretativo applicato ai testi veterotestamentari: «Usiamo qui il termine *allegoria* in senso ristretto, ad indicare quel processo interpretativo che, partendo dal presupposto che il significato profondo dei testi biblici sia come nascosto dietro il velo del significato letterale, individua in ogni parola della Scrittura un rimando ad una realtà del mondo spirituale, attraverso associazioni e accostamenti di vario tipo. Non si tratta quindi soltanto di applicare il passo dell'AT così com'è ad un referente diverso da quello presupposto dal contesto, ma di smontare, per così dire, il testo nei suoi vari elementi, per individuare dietro ogni termine le relative corrispondenze. Questo metodo, molto diffuso nel mondo antico sia in ambienti pagani sia in ambienti giudaico-ellenistici e cristiani, è documentato, per quanto riguarda lo gnosticismo, soprattutto nella letteratura eresiologica»: C. GIANOTTO, «Gli gnostici e Marcione la risposta di Ireneo», *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene* (a cura di E. NORELLI) (Bologna 1993) 245. Alle pp. 265-273 di questo prezioso articolo viene presentata la posizione esegetica di Ireneo rispetto all'approccio tipologico alle Scritture. Per una sintesi dei procedimenti esegetici di Ireneo rimandiamo anche a B. DE MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi*. Vol. I: I

policroma e poliedrica: l'immagine è catturata da un'interessante forma di testualità, quella del mosaico,<sup>27</sup> anch'essa capace di far vedere cose sempre nuove grazie alla policromia delle tessere, come in una lingua, le parole in una frase o in un discorso:

«Immaginiamo che uno, avendo dinanzi una bella immagine del re, fatta con tessere preziose da un abile artista, ne distrugga la figura umana che ne costituisce il soggetto, sposti le tessere e le rimetta insieme per rappresentare un cane o una volpe, e per di più rappresentati male. Immaginiamo che a questo punto affermi decisamente che questa è la bella immagine del re fatta dall'abile artista, mostrando le tessere che il primo artista aveva disposto bene per rappresentare il re e che l'ultimo ha disposto diversamente per rappresentare un cane, e che, facendo leva sulla bella apparenza delle tessere, riesca ad ingannare gli inesperti che non conoscono la fisionomia del re e a persuaderli che la brutta figura della volpe è la bella immagine del re... Allo stesso modo costoro, cucendo insieme favole da vecchiarle, tolgono **le parole, le frasi e le parabole** [sermones et dictiones et parabolas / ῥήματα καὶ λέξεις καὶ παραβολάς] dall'uno e dall'altro contesto della Scrittura e tentano di mettere d'accordo con le loro favole le parole di Dio. E già abbiamo detto quanti passi riescono a mettere d'accordo con ciò che sta entro il Pleroma!» (*Ad. Haer.* I,8,1).

«Parole, frasi e parabole» stralciate dall'uno e dall'altro contesto della Scrittura e ricucite entro un sistema diverso rispetto a quello originario nel quale erano collocate: da ciò emerge che la mutazione indebita del sistema di riferimento è oggetto di un giudizio fortemente negativo da parte di Ireneo. Le tessere sono d'artista, sono belle e vengono sottratte all'opera d'arte per ricollocarle in un altro mosaico illudendo gli astanti sul soggetto rappresentato perché sedotti dalla bellezza delle tessere, nonostante lo scarso valore del soggetto. Così facendo, i discepoli di Valentino mostrano un significato radicalmente diverso da quello che le parole avevano all'interno del sistema semantico originario del testo biblico.

Più oltre, in *Ad. Haer.* I,9,4, Ireneo riprende la stessa problematica offrendo un altro esempio, questa volta tratto da quei testi classici che venivano trasmessi oralmente e memorizzati: si tratta dei versi poetici di Omero.<sup>28</sup> Infatti, Ireneo riporta il racconto di un tale<sup>29</sup> che compose un discorso di sapore allegorico stralciando per ogni frase un verso preso ora dall'Iliade, ora dall'Odissea creando così un messaggio quasi incomprensibile. E così argomenta:

«Ora quale persona semplice non si lascerebbe ingannare da questi versi e non penserebbe che Omero li abbia scritti per trattare questo argomento? Ma chi conosce l'argomento dei poemi omerici riconoscerà bensì i versi, ma non riconoscerà l'argomento, ben sapendo che, di quello che si dice, qualcosa si riferisce ad Ulisse, qualcosa ad Eracle stesso, qualche altra cosa a Priamo o a Menelao ed ad Agamennone. Perciò spostando i versi e ricollocandoli ciascuno al suo posto, toglierà di mezzo questo argomento che ha dinanzi. Così chi conserva salda in se stesso **la regola della verità** [regula veritatis / κανὼν τῆς ἀληθείας], **che ha ricevuto per mezzo del battesimo**, riconoscerà bensì le parole, le frasi e le parabole delle Scritture [ex Scripturis nomina et dictiones et parabolas cognoscet / τὰ μὲν ἐκ τῶν γραφῶν ὀνόματα

---

Padri greci e orientali (Edizione italiana a cura di Elio Peretto; Cultura cristiana antica, Roma 1983), pp. 62-89; R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *La Bibbia nel cristianesimo antico*. Egesi prenicena, scritti gnostici, apocrifi del Nuovo Testamento (Edizione italiana a cura di Antonio Zani; Introduzione allo studio della Bibbia 10, Brescia 2003), pp. 127-128.

<sup>27</sup> È certamente utile ricordare che la stessa immagine del mosaico fu usata da G. Ipsen nel 1924 (e successivamente da J. Trier nel 1931) in relazione al conio dell'espressione «*Bedeutungsfeld* / campo semantico» (ingl.: *semantic field*; fr.: *champ sémantique*; spagn.: *campo semántico*), che rappresenta uno dei luoghi di massimo interesse dello studio della semantica nel sec. XX (cfr. «Der Alte Orient und die Indogermanen», in: *Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft*. Festschrift für Wilhelm Streitberg [Heidelberg 1924], p. 225, citato in: H. GECKELER, *Semántica estructural y teoría del campo léxico* [Biblioteca románica hispánica. II. Estudios y ensayos 241, Madrid 1976], p. 103 e n. 20).

<sup>28</sup> «Poi, mettendo insieme frasi e parole collocate in punti diversi, le trasferiscono, come abbiamo detto prima, dal loro giusto significato ad un significato errato, facendo pressappoco come quelli che si propongono alcuni argomenti qualunque e poi cercano di svolgerli poeticamente con versi di Omero» (*Ad Haer.* I,9,4)

<sup>29</sup> Secondo J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique* (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 2, Tournai 1961), pp. 82-84 sarebbe lo stesso Valentino; opinione rifiutata e contestata da R. L. WILKEN, «The Homeric Cento in Irenaeus *Adversus haereses* I, 9, 4», *Vigiliae Christianae* 21 (1967) 25-33.

καὶ τὰς λέξεις καὶ τὰς παραβολὰς ἐπιγνώσεται], ma non riconoscerà questo blasfemo insegnamento. Perché se anche riconoscerà le tessere, non accetterà la volpe al posto dell'immagine del re (cfr. *Ad Haer.* I,8,1); ma, ricollocando al proprio posto ciascuna delle cose dette e **adattandole al corpo della verità** [veritatis corpuscolo / τῷ τῆς ἀληθείας σωματίῳ], metterà a nudo la loro invenzione dimostrandone l'inconsistenza. 9,5. Poiché però a questa rappresentazione manca l'atto finale, che cioè qualcuno riveli la loro farsa dandole il colpo di grazia, crediamo necessario mostrare in primo luogo quelle cose sulle quali i padri di questa favola sono in disaccordo tra loro, tributari come sono di diversi spiriti erronei. In tal modo si potrà scoprire perfettamente, anche prima della dimostrazione, la saldezza della verità predicata dalla Chiesa e la falsità delle favole inventate da loro» (*Ad Haer.* I,9,4).

Ancor prima di ritornare sull'espressione centrale –«regola della verità»- e chiarirne il senso alla luce di studi approfonditi, occorre definire con esattezza le conseguenze metodologiche che emergono dalle affermazioni di Ireneo.

Gli esempi formulati dal vescovo di Lione e ora ricordati si riferiscono uno, alla composizione di un mosaico, uno ad un testo poetico in versi, i poemi omerici. Nel primo esempio le tessere, belle nella loro singolarità, stralciate dal disegno originario venivano spostate per un altro disegno; nel secondo, sono versi singoli che vengono separati dal contesto d'origine. Certo nessun esempio calza alla perfezione quando si vuol far comprendere un'idea non immediatamente perspicua e non sempre tutti gli elementi del paragone si sovrappongono alla realtà evocata. In questo senso, tentando di interpretare, Ireneo sembra dire che ogni tessera di mosaico e ogni verso hanno un valore in sé, portano un significato potenziale che diventa comunicabile in modo nuovo solo quando è collocato in relazione con altre tessere o altri versi poetici. I due esempi richiamati raccontano di situazioni in cui né tessere di mosaico, né versi di Omero sono raccolti allo stato brado, quasi vi siano a disposizione mucchietti di tessere colorate appena intagliate o versi sciolti con i quali lavorare. Sia le tessere, sia i versi sono già parte precisa di un insieme, sono già stati collocati e il sistema nel quale sono collocati pare, nell'esempio di Ireneo, essere la vera fonte di senso di quei brandelli singoli. Egli non afferma che stralciando tessere o versi dal loro *habitat* questi automaticamente vengano depotenziati di significato: infatti, ogni tessera continua a splendere con il proprio colore e ogni verso si mostra per la sua bellezza stilistica, ma sia le une come gli altri hanno perso la loro compagnia, la loro casa, il loro contesto e sono tessere e versi «stranieri» in una nuova terra, sradicati.

Tale operazione si sottopone a un giudizio di merito: chi sradica ha il potere di far funzionare il particolare in un sistema nuovo e di attribuire ad esso un significato che nel suo contesto originario non possedeva. Ireneo non condanna l'operazione di selezione -anch'egli l'attua continuamente citando le Scritture- bensì la modalità arbitraria, selvaggia e disonesta nel far mutare radicalmente il senso della verità a partire dalla manipolazione delle Scritture.

Così, focalizzando l'attenzione su questi aspetti, egli opera un superamento di una strumentale «semantica della parola o della frase» in direzione di un'autentica «semantica del discorso». Prendiamo queste distinzioni dalla teoria dell'opera letteraria di Paul Ricoeur: egli nella sua opera *La Metafora viva* e, in particolare, nell'«opera gemella», la trilogia di *Tempo e racconto* riflette sulla struttura originaria del senso, nella tensione tra linguaggio e realtà.<sup>30</sup> La necessità che P.

---

<sup>30</sup> RICOEUR, *La Metafora viva*; IDEM, *Tempo e racconto*. Voll. 1-3. Lo studio sulla metafora detta «viva» porterà P. Ricoeur a comprendere in profondità e a liberare questa manifestazione del linguaggio da una comprensione riduttiva. L'aver rinchiuso la forma metaforica del linguaggio nell'ambito di una «semantica della parola», sull'asse paradigmatico, ha impedito di cogliere la vera «innovazione semantica» che risiede sull'asse sintagmatico, in una «semantica della frase». Lì è il vero *habitat* della metafora. A partire da questo punto, da dove ha lasciato il guadagno teorico, Ricoeur riprende l'itinerario e lo sviluppa nello studio della forma del discorso narrativo. Il passaggio è dalla «frase» al «discorso», da una «semantica della frase» ad una «semantica del discorso»: le due opere sono gemelle, pensate in continuità: «*La Metafora viva* e *Tempo e racconto* sono due opere gemelle: pubblicate l'una dopo l'altra ma concepite insieme. Anche se la metafora fa parte, tradizionalmente, della teoria dei “tropi” (o figure del discorso) e il racconto della teoria dei “generi” letterari, gli effetti di senso prodotti dalla metafora e dal racconto dipendono dal

Ricoeur avverte di riconfigurare le categorie veritative all'interno di una semantica del discorso che superi quella della parola e della frase produce conseguenze profonde che ritroviamo *in nuce* anche in Ireneo. In altre parole: per una coerente e retta comprensione di un messaggio testuale è necessario accogliere la dimensione stessa della testualità dove ogni parte si relaziona all'insieme. Come la semantica della frase non si riduce alla sommatoria dei significati delle singole parole, così, analogamente, la semantica del discorso non è il semplice calcolo di tutte le espressioni particolari delle singole frasi. La creazione di un discorso comporta il crescere di una dimensione che trascende le singole parti. Quando il segmento viene stralciato dall'insieme ed è collocato in altro contesto, questo concorre nuovamente a dar vita a una nuova dimensione di senso.

Ogni azione di selezione e di ricomposizione è sempre una nuova creazione di senso: il punto delicato e discriminante è il tipo di relazione esistente tra i testi in un contesto di controllo del significato.

Ireneo denuncia la trasposizione selvaggia di «parole, frasi e parabole»<sup>31</sup> ma non la trasposizione in quanto tale. In questo senso il problema di fondo è il tipo di inter-testualità utilizzata: un'inter-testualità bizzarra e falsa, tipica dei procedimenti presi in esame da Ireneo, finalizza l'operazione di selezione a proprio vantaggio, senza rispettare la natura originaria e l'intenzione del testo sacro. Per contrapporsi a tale prassi, ecco che il vescovo di Lione fa emergere l'unica alternativa: un'«inter-testualità regolata» e, quindi, non arbitraria!

Per «regolare» ovvero «canonizzare» l'intertestualità biblica occorre comprendere quale sia la natura della «regola della verità» o altrimenti detta nell'*Esposizione della predicazione apostolica*, «regola della fede».<sup>32</sup> Quindi, lo ripetiamo, il livello testuale entro il quale si muove la comprensione della «regola della verità» o «della fede» è, concludendo, quello di una «semantica del discorso», come Ireneo ha argomentato in *Ad Haer.* I,9,4.

## 2.2.LA «REGOLA DELLA FEDE» O «DELLA VERITÀ»

Lo studio delle espressioni «regola della fede» o «della verità» è stato affrontato a più livelli e

---

medesimo fenomeno centrale: l'innovazione semantica. In entrambi i casi quest'ultima è prodotta esclusivamente al livello del discorso, ovvero degli atti linguistici che hanno dimensione eguale o superiore alla frase. [...] È questa *sintesi dell'eterogeneo* che avvicina racconto e metafora. In entrambi i casi, qualcosa di nuovo –di non ancora detto, di inedito– sorge nel linguaggio: da un lato la metafora *viva*, cioè una nuova pertinenza nella predicazione, dall'altro un intrigo *simulato*, cioè una nuova congruenza nella connessione degli accadimenti» (pp. 7-8). Vanno anche aggiunti tutti gli spunti preliminari riflessi in: P. RICOEUR, *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth, Texas 1976), in particolare il primo studio: «Language as discourse» (pp. 1-23).

<sup>31</sup> Sul termine «parabole» Ireneo preciserà la dimensione poliedrica del senso: si tratta di immagini mutuata dalla Bibbia difficilmente comprensibili che rimandano ad una forma traslata del linguaggio a partire dall'utilizzo che ne fanno i profeti, fino alle parabole o discorsi di Gesù e l'uso delle immagini nell'Apocalisse. Sulle parabole di Gesù ripresentate da Ireneo nel quarto libro della sua opera, cfr.: A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo. I* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1972); IDEM, *Parábolas evangélicas en San Ireneo. II* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1972).

<sup>32</sup> In *Dem.* 3 Ireneo afferma: «Ora, per timore di qualche cosa di simile, noi dobbiamo mantenere inalterata la **regola della fede** e adempiere i comandamenti di Dio credendo in lui, temendolo come Signore e amandolo come Padre. Tale comportamento, allora, è una conquista della fede, poiché, dice Isaia, “se non credete non comprenderete” (LXX Is 7,9); la **fede** è data dalla **verità**, poiché la **fede** si fonda sulla **verità**. Infatti noi crediamo ciò che realmente è, e come è; e, credendo ciò che realmente è, come sempre è, manterremo la nostra ferma adesione. Ora, poiché la fede sostanzia la nostra salvezza, è necessario prestarvi molta attenzione **per ottenere una vera intelligenza della verità**. È la **fede** che ci procura tutto questo, come ci hanno comunicato i presbiteri, discepoli degli Apostoli. Innanzitutto la **fede** ci invita con insistenza a ricordare che abbiamo ricevuto il **battesimo** per la remissione dei peccati nel nome di Dio Padre e nel nome di Gesù Cristo, Figlio di Dio incarnato, morto e risuscitato, e nello Spirito Santo di Dio; che il battesimo è il sigillo della vita eterna, la nuova nascita di Dio, cosicché non siamo più figli di uomini mortali, ma di Dio eterno e indefettibile». Inoltre anche in *Dem* 6 dichiara: «Ecco l'**ordine** (ordo-dispositionis / τάξις) della **nostra fede**, il fondamento dell'edificio e la base della nostra condotta» e lo spiega in relazione al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo.

in più contributi generali e specifici su Ireneo.<sup>33</sup>

Come primo approccio per la comprensione del problema assumiamo l'analisi condotta con interesse dall'ampia e accurata monografia di J. Fantino.<sup>34</sup> Il procedimento è analogo a quello della costituzione di un «campo lessicale» di termini che illustrano la realtà evocata dall'espressione «regola della verità».<sup>35</sup> J. Fantino, dopo avere operato un confronto tra le antiche versioni<sup>36</sup> propone il seguente prospetto terminologico avendo come punto di riferimento il termine κανών:

Versione <i>armena</i> <i>Demonstratio</i>	Versione <i>greca</i> Ad. Haer.	Versione <i>latina</i> Ad. Haer.	Versione <i>armena</i> Ad. Haer.
k'anown	κανών	regula	stordrowt'wn
	ὑπόθεσις	argumentum	ent'adrowt'wn
		argumentatio	
		ordo	kargem
das kargi	τάξις	ordinatio	das hraman

Tralasciando le attestazioni armene della *Demonstratio*, i vocaboli selezionati dal testo greco sono tre, κανών, ὑπόθεσις e τάξις; i tre lemmi del testo greco vengono tradotti nei frammenti che ci

<sup>33</sup> La questione interessa trasversalmente più discipline teologiche. Ci limitiamo a qualche segnalazione bibliografica per un contributo relativo all'ermeneutica biblica e agli aspetti metodologici: V. AMMUNDSEN, «The Role of Truth in Irenaeus», *Journal of Theological Studies* 13 (1912) 574-580; J. LAWSON, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus* (London 1948); B. HÄGGLUND, «Die Bedeutung der "regula fidei" als Grundlage theologischer Aussagen», *Studia Theologica* 11 (1957) 1-44; A. BENOIT, *Saint Irénée*. Introduction a l'étude de sa théologie (Études d'histoire et de philosophie religieuses 52, Paris 1960); PH. HEFNER, «Theological Methodology and St. Irenaeus», *Journal of Religion* 64 (1964) 295-309; V. GROSSI, «Regula veritatis e narratio battesimale in sant'Ireneo», *Augustinianum* 12 (1972) 437-463; G. BENTIVEGNA, *Economia di salvezza e creazione nel pensiero di S. Ireneo* (Aloisiana 9, Roma 1973); M. JOURJON, «Saint Irénée lit la Bible», *Le monde grec ancien et la Bible* (éd. C. MONDÉSERT) (Bible de tous les temps 1; Paris 1984) 145-151; C. GIANOTTO, «Gli gnostici e Marcione la risposta di Ireneo», *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene* (a cura di E. NORELLI) (Bologna 1993) 235-273; FANTINO, *La théologie d'Irenée*; B. SESBOÛÉ, «De la confesión de fe primitiva a la fórmula del dogma trinitario», *Estudios Trinitarios* 29 (1995) 387-418; A. A. DONOVAN, *One Right Reading?. A Guide to Irenaeus* (Collegeville, MN 1997); TH. C. K. FERGUSON, «The Rule of Truth and Irenaeus Rhetoric in Book 1 of Against Heresies», *Vigiliae Christianae* 55 (2001) 356-375; E. PAGELS, «Irenaeus, the "Canon of Truth", and the Gospel of John: "Making a Difference" through Hermeneutics and Ritual», *Vigiliae Christianae* 56 (2002) 339-371; A. Y. REED, «ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ: Orality, Textuality, and the Christian Truth in Irenaeus' *Adversus Haereses*», *Vigiliae Christianae* 56 (2002) 11-46; R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *La Bibbia nel cristianesimo antico*. Egesi prenicena, scritti gnostici, apocrifi del Nuovo Testamento (Edizione italiana a cura di Antonio Zani; Introduzione allo studio della Bibbia 10, Brescia 2003), pp. 127-128.

<sup>34</sup> Cfr. in particolare il primo capitolo «La réflexion théologique et sa mise en œuvre» (pp. 7-83) in: J. FANTINO, *La théologie d'Irenée*; segnaliamo anche un altro articolo altrettanto preciso nell'individuare le corrispondenze semantiche dei termini che ruotano attorno alla categoria di «regola della verità»: PH. HEFNER, «Theological Methodology and St. Irenaeus».

<sup>35</sup> Tra le posizioni che ritengono di cogliere una differenza percepibile tra «regola della fede» e «regola della verità» ricordiamo BENTIVEGNA, *Economia di salvezza e creazione nel pensiero di S. Ireneo*. Egli distingue le affermazione, mutuandole dall'attestazione latina in *Dem.* 3, «Regola di Fede» e greca «Canone di Verità». Così si esprime a p. 23: «... si sono costituiti nella Chiesa sin dall'età apostolica una *Regola di Fede* e un *Canone di Verità*, che mentre da un lato ci offrono un sommario delle verità nelle quali dobbiamo credere (Regola di Fede), dall'altro stabiliscono la norma chiave con la quale i risultati di ogni indagine devono accordarsi (Canone di Verità). Mediante questa Regola di Fede nel campo della nostra attività pratica, e mediante questo Canone di Verità nella nostra attività speculativa, avremo una guida sicura per non deviare mai dal nostro cammino verso la salvezza».

<sup>36</sup> Analizza la terminologia nelle due opere di Ireneo nelle versioni antiche greca, latina e armena.

sono pervenuti con cinque altri vocaboli latini: *regula* traduce sia κανών (ad es. *Ad. Haer.* I,9,4) sia ὑπόθεσις (ad es. *Ad. Haer.* I,20,3); *argumentum* (ad es. *Ad. Haer.* I,8,1) e *argumentatio* traducono ὑπόθεσις; *ordo* (ad es. *Ad. Haer.* I,8,1) e *ordinatio* traducono τάξις.

a. Riguardo al primo gruppo di termini, in *Ad. Haer.* I,10,3 troviamo un testo molto interessante che usa lo stesso termine ὑπόθεσις indistintamente per i sistemi dottrinali gnostico cristiano:

#### *Testo greco*

Τὸ δε πλεῖον ἢ ἔλαττον κατὰ σύνεσιν εἰδέναι τινὰς, οὐκ ἐν τῷ τὴν ὑπόθεσιν αὐτὴν ἀλλάσσειν γίνεται, καὶ ἄλλον Θεὸν παρεπινοεῖν παρὰ τὸν Δημιουργόν, καὶ Ποιητὴν, καὶ Τροφέα τοῦδε τοῦ παντός, ὡς μὴ ἀρκουμένους τούτῳ, ἢ ἄλλον Χριστὸν, ἢ ἄλλον Μονογενῆ· ἀλλὰ ἐν τῷ τὰ ὅσα ἐν παραβολαῖς εἴρηται προσεπεργάζεσθαι, καὶ συνοικειοῦν τῇ τῆς ἀληθείας ὑποθέσει· καὶ ἐν τῷ τὴν τε πραγματείαν καὶ οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ, τὴν ἐπὶ τῇ ἀνθρωπότητι γενομένην ἐκδιηγείσθαι.

#### *Testo latino*

Plus autem aut minus secundum prudentiam nosse quosdam [intellegentiam] non in eo **quod argumentum** immutetur efficitur et alius Deus excogitatur praeter Fabricatorem et Factorem et Nutritorem huius universitatis, quasi non ipse sufficiat nobis, aut alius Christus, aut alius Monogenes, sed in eo quod omnia quae in parabolis dicta sunt exquirere et adiungere **ueritatis argumento** et in eo uti instrumentum et dispositionem Dei in genere humano factam enarret.

#### *Versione italiana di Enzo Bellini*

È vero che si può avere una conoscenza più o meno vasta secondo la diversa intelligenza: ma ciò non consiste nel cambiare il **contenuto essenziale della fede**; vale a dire nell'escogitare un altro Dio oltre il Demiurgo, Creatore e Padre di questo universo -quasi che non ci si accontentasse di questo- o un altro Cristo, o un altro Unigenito, ma nell'esaminare accuratamente tutto quello che è stato detto in parabole e collegarlo con il **contenuto essenziale della fede**<sup>37</sup> e nell'espone il modo di agire di Dio e la disposizione nei confronti dell'umanità.

J. Fantino afferma che i due vocaboli κανών e ὑπόθεσις significano entrambi «dottrina» o «sistema dottrinale» e sono usati in senso sinonimico da Ireneo, tradotti in latino ora con *regula*, ora con *argumentum* o *argumentatio*. Bellini traduce «contenuto essenziale della fede» perché segue il testo greco che, diversamente dalla proposta dell'edizione di *Sources chrétiennes* che corregge il greco con il latino, riporta l'espressione «τῇ τῆς πίστεως ὑποθέσει». In sintesi, nell'esempio qui segnalato il termine ὑπόθεσις può essere utilizzato per indicare indistintamente il sistema gnostico o quello ecclesiale.

Invece, nel passo di *Ad. Haer.* I,9,4 Ireneo utilizza i due termini nello stesso ragionamento: l'uno (κανών τῆς ἀληθείας / *regula veritatis*) riferito al sistema ecclesiale, l'altro (ὑπόθεσις / *argumentum*) riferito al sistema gnostico. Alla luce di questa ulteriore distinzione Fantino conclude:

«Le deux vocables grecs désignent la même réalité, la doctrine, et on ne peut pas dire que l'un est employé pour signifier l'enseignement de préférence ὑπόθεσις pour parler des systèmes gnostiques. Peut-être alors veut-il suggérer que ὑπόθεσις signifie aussi l'argument d'une pièce de théâtre et par là que la doctrine gnostique est "montée de toute pièces" [cit.: M. Harl]».<sup>38</sup>

b. Il secondo gruppo di termini ruota attorno alla nozione di «ordine» (τάξις / *ordo, ordinatio*). L'aver accostato questo vocabolo ai precedenti ha la funzione di ampliare il campo lessicale per arricchire la costellazione terminologica che rimanda all'espressione «regola di verità». Il lemma pone l'accento sulla relazione tra realtà distinte, in armonia e in coerenza interna. In *Ad. Haer.*

<sup>37</sup> La traduzione di Bellini dipende dalla scelta testuale dei manoscritti *Vaticanus gr.* 503 (IX sec.) e *Marcianus* 125 (anno 1057) che riportano l'espressione τῇ τῆς πίστεως ὑποθέσει. In questo senso Bellini espande alla prima ricorrenza del termine ὑπόθεσις / *argumentum* il significato di «contenuto essenziale della fede» sebbene non ricorra l'espressione in quel passaggio.

<sup>38</sup> FANTINO, *La théologie d'Irenée*, p. 18.

IV,4,2 afferma:

«Dio infatti fa tutte le cose con misura ed ordine (Ἄπαντα μέτρῳ καὶ τάξει ὁ Θεὸς ποιεῖ) e niente è presso di lui senza misura, perché niente è senza numero».

In *Dem.* 6, come abbiamo già segnalato, ricorre il termine *τάξις* unito a *πίστις*. *Dem.* 6 richiama altri due testi all'interno della stessa opera: *Dem.* 1,1 e 3,1. Ireneo, aprendo il suo piccolo trattato catechistico e indirizzandolo a Marciano afferma:

«Quello che ti inviamo è una serie di annotazioni su punti fondamentali, cosicché in poche pagine possa trovare molta materia avendo raggruppato in breve **le linee<sup>39</sup> fondamentali del corpo della verità** [πάντα τὰ μέλη τοῦ σώματος τῆς ἀληθείας / omnia membra corporis veritatis]» (*Dem.* 1,1)

Concludendo la sua introduzione in *Dem.* 3,1 dice:

«Ora, per timore di qualche cosa di simile, noi dobbiamo mantenere inalterata la **regola della fede** [ἀκλινη τὸν τῆς πίστεως κανόνα κατέχειν ὀφείλομεν] e adempiere i comandamenti di Dio credendo in lui, temendolo come Signore e amandolo come Padre».

Accanto a questi testi contenuti nella *Demonstratio* ne richiamiamo altri tre dall'*Adversus Haereses* che rimandano alla stessa immagine delle membra e del corpo della verità.

In *Ad. Haer.* I,8,1 contro i valentiniani si afferma:

«Calpestando l'ordine [τάξις] e il collegamento delle Scritture e, per quanto sta in loro, dividendo le **membra della verità** [τὰ μέλη τῆς ἀληθείας], le riferiscono ad altro e le trasformano, e di una cosa facendone un'altra, ingannano molti con la mal combinata sapienza dei detti del Signore adattati da loro»

In *Ad. Haer.* I,9,4 Ireneo dopo aver espresso l'idea della «regola della verità» ricevuta per mezzo del battesimo, aggiunge:

«[...] ma, ricollocando al proprio posto ciascuna delle cose dette e **adattandole al corpo della verità** [τῷ τῆς ἀληθείας σωματίῳ], metterà a nudo la loro invenzione dimostrandone l'inconsistenza».

Infine, in *Ad. Haer.* II,27,1 afferma:

«Perciò le parabole debbono essere comprese alla luce di insegnamenti non ambigui, perché chi le spiega così le spiega senza pericolo e le parabole riceveranno da tutti una spiegazione simile e **il corpo della verità** rimane intatto [a veritate corpus integrum], armonioso quanto al collegamento delle membra e senza sconessioni».

La concezione che emerge, in sintesi, è quella di un sistema organico, richiamato dall'immagine classica e biblica del corpo e delle membra.<sup>40</sup> In questo senso la «regola della verità/della fede» appare come la massima sintesi del «corpo delle verità della fede».

### 2.3.I PASSI PIÙ SIGNIFICATIVI NELL'ADVERSUS HAERESSES

Riportiamo in questa sezione analitica altri passi utili per catalogare tutti i testi di Ireneo che, in contesti diversi, fanno emergere l'espressione «regola della verità». Occorre però ricordare che accanto a questi testi espliciti ve ne sono moltissimi altri che, pur non usando direttamente l'espressione, ne presentano lo stesso contenuto.

<sup>39</sup> Sarebbe più coerente tradurre «tutte le membra del corpo della verità» mantenendo viva la metafora.

<sup>40</sup> Cfr. anche il seguente testo particolarmente illuminante in *Ad. Haer.* IV,33,10: «Ora i profeti, con tutto il resto, profetizzarono anche questo, che coloro sui quali si sarebbe posato lo Spirito di Dio e avrebbero obbedito al Verbo del Padre e l'avrebbero servito secondo la loro capacità, sarebbero stati perseguitati, lapidati e uccisi: infatti i profeti prefiguravano in se stessi tutte queste cose per l'amore di Dio e per il suo Verbo. Essendo anch'essi **membra di Cristo**, ciascuno di loro manifestava la profezia in quanto era un **membro**, e tutti, sebbene fossero molti, prefiguravano uno solo ed annunciavano le vicende di uno solo. Infatti, come attraverso le **nostre membra** si manifesta l'attività di tutto il corpo, ma l'atteggiamento di tutto quanto l'uomo non si manifesta attraverso un solo **membro**, ma attraverso tutti, così anche i profeti prefiguravano tutti uno solo, ma ciascuno di loro, in quanto era un **membro** determinato, compiva l'economia e profetizzava l'opera di Cristo riguardante quel **membro**».

**a. Dal Primo libro: la «regola della verità» come il compendio delle Verità della fede (Ad. Haer. I,9,4; 10,1; 22,1)**

«Così chi conserva salda in se stesso la regola della verità [regula veritatis / κανὼν τῆς ἀληθείας], che ha ricevuto per mezzo del battesimo, riconoscerà bensì le parole, le frasi e le parabole delle Scritture [ex Scripturis nomina et dictiones et parabolae cognoscet / τὰ μὲν ἐκ τῶν γραφῶν ὀνόματα καὶ τὰς λέξεις καὶ τὰς παραβολὰς ἐπιγνώσεται], ma non riconoscerà questo blasfemo insegnamento» (Ad. Haer. 9,4).

«La Chiesa, benché disseminata su tutto il mondo abitato fino ai confini della terra, ricevette dagli apostoli e dai loro discepoli la fede in un solo Dio, Padre onnipotente, “che ha fatto il cielo la terra i mari e tutto ciò che è in essi”; e in un solo Gesù Cristo, il Figlio di Dio, incarnatosi per la nostra salvezza; e nello Spirito Santo, che per mezzo dei profeti ha annunciato le economie, le venute, la nascita dalla Vergine, la passione e risurrezione dai morti, l’assunzione al cielo nella carne dell’amato Gesù Cristo nostro Signore e il ritorno dal cielo nella gloria del Padre, per “ricapitolare tutte le cose” e risuscitare ogni carne di tutta l’umanità: affinché davanti a Cristo Gesù Signore nostro, Dio Salvatore e Re, secondo il beneplacito del Padre invisibile, “si pieghi ogni ginocchio delle creature celesti terrestri e sotterranee, e ogni lingua lo riconosca”. Egli farà un giusto giudizio tra tutte le creature: manderà nel fuoco eterno “gli spiriti malvagi”, gli angeli trasgressori e divenuti apostati e gli uomini empî, ingiusti, iniqui e blasfemi; a coloro che sono giusti e santi, che osservano i suoi comandamenti e persevereranno nel suo amore -alcuni fin dall’inizio altri dalla conversione- dopo aver conferito la vita come un atto di grazia, donerà l’incorruttibilità e procurerà una gloria eterna» (Ad. Haer. I,10,1).

«Noi teniamo salda la regola della Verità [Cum teneamus autem nos regulam veritatis], che c’è un solo Dio onnipotente, che per mezzo del suo Verbo ha fondato, ordinato e creato dal nulla tutte le cose, perché tutte le cose esistessero, come dice la Scrittura [...]. Tenendo salda questa regola [hanc ergo tenentes regulam], anche se presentano insegnamenti molto numerosi e diversi, è facile per noi dimostrare che si sono allontanati dalla Verità» (Ad. Haer. I,22,1).

Il testo, qui brevemente richiamato di Ad. Haer. I,9,4 costituisce il primo ingresso alla concezione espressa dalla formula «regola della verità», come abbiamo già sottolineato. Invece, il testo di Ad. Haer. I,10,1 è un buon compendio sintetico della fede cattolica: esso rappresenta, retoricamente,<sup>41</sup> l’espressione di contenuto della «regola di verità» annunciata nel paragrafo precedente appena ricordato (Ad. Haer. I,9,4). Gli studi sulla storia dell’evoluzione del simbolo di fede vedono in questi passaggi uno stadio avanzato di riflessione trinitaria e cristocentrica.<sup>42</sup>

**b. Dal Secondo libro: la «regola della verità» come criterio esegetico per interpretare le Scritture «ambigue» (Ad. Haer. II,10,1; II,27,1-28,1)**

«Nel loro proposito di spiegare le Scritture ambigue (che sono ambigue non perché si riferiscono ad un altro Dio, ma perché si riferiscono alle economie di Dio) hanno inventato un altro Dio; ma come abbiamo detto prima intrecciano una fune con la sabbia [cfr. I,8,1] e per risolvere una questione minore ne

<sup>41</sup> Sulle finalità retoriche della «regola della verità» nel contesto del primo libro (Ad. Haer. I,1-10) cfr.: TH. C. K. FERGUSON, «The Rule of Truth and Irenaeus Rhetoric in Book 1 of Against Heresies», *Vigiliae Christianae* 55 (2001) 356-375; ancora sull’approccio al metodo della retorica classica in Ireneo cfr.: J. LAWSON, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus* (London 1948); H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge 1956); W. R. SCHOEDEL, «Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaeus», *Vigiliae Christianae* 13 (1959) 22-32; PH. PERKINS, «Irenaeus and the Gnostics: Rhetoric and Composition in Adversus Haereses Book One», *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 193-200; K. M. TORTORELLI, «Some Methods of Interpretation in St. Irenaeus», *Vetera Christianorum* 30 (1993) 123-132; sull’uso della tipologia cfr.: L. J. VAN DER LOF, «Irenaeus’ and Augustine’s Use of Typology», *Augustiniana* 48 (1998) 107-129; particolarmente prezioso per gli aspetti metodologici dei procedimenti di Ireneo è il primo capitolo introduttivo su: «Criteriologia di S. Ireneo per una indagine sul mistero della salvezza» in BENTIVEGNA, *Economia di salvezza e creazione nel pensiero di S. Ireneo*, pp. 1-37.

<sup>42</sup> Per una puntualizzazione efficace del problema e le citazioni dei luoghi più significativi in Ireneo dove emerge la struttura di sintesi del simbolo della fede, cfr. Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d’Irénee* (Ouvrage publié avec le concours de l’Institut catholique de Paris; Cogitatio Fidei 175, Paris 1993), p. 285, n. 4. Per ulteriori approfondimenti cfr. J. N. D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini* (Bologna 1984), pp. 130-135; B. SESBOUË, «De la confesión de fe primitiva a la fórmula del dogma trinitario», *Estudios Trinitarios* 29 (1995) 387-418.

suscitano una maggiore. Ora nessuna questione si può risolvere ponendo un'altra questione, né un'ambiguità si può risolvere con un'altra ambiguità, per coloro che hanno un po' di intelligenza, né un enigma con un enigma più grande; ma tutte le difficoltà di questo genere si risolvono in base ai testi chiari, coerenti e intelligibili» (*Ad. Haer.* II,10,1).

«27,1. Perciò le parabole debbono essere comprese alla luce di insegnamenti non ambigui, perché chi le spiega così le spiega senza pericolo e le parabole riceveranno da tutti una spiegazione simile e **il corpo della verità** [a veritate corpus integrum] rimane intatto, armonioso quanto al collegamento delle membra e senza sconnessioni. Ma è una stoltezza usare per le spiegazioni delle parabole, che ciascuno trova come vuole, ciò che non è stato detto chiaramente e non ci è stato posto davanti agli occhi. Così infatti nessuno avrà la **regola della verità** [regula veritatis], ma quanti saranno coloro che spiegano le parabole, altrettante appariranno le verità, contrastanti tra loro, che stabiliscono dottrine opposte tra loro, come le questioni dei filosofi pagani". [...] 2. Pertanto secondo questo criterio l'uomo cercherà sempre, ma non troverà mai, perché rifiuta proprio la **norma** della ricerca [quod ipsam inventionis abiecerit **disciplinam**]. [...] 3. È vero che le parabole possono ricevere molte spiegazioni: fare quindi un'affermazione sulla ricerca di Dio in base ad esse, lasciando ciò che è certo, indubitabile e vero, chiunque ami la verità deve riconoscere che è proprio di gente irragionevole, che si getta decisamente nell'abisso. Non significa forse costruire la propria casa non su una roccia salda, resistente e ben visibile, ma sulla instabilità della rena sparsa? Perciò è facile abbattere un edificio siffatto. 28,1. Pertanto, avendo la **regola stessa della verità** [habentes itaque regulam ipsam veritatem] e la testimonianza su Dio collocata alla vista di tutti, non dobbiamo dirigerci attraverso le spiegazioni delle questioni ora in una direzione ora in un'altra, rifiutando la salda e vera conoscenza di Dio» (*Ad. Haer.* II,27,1-28,1)

In questi due passi è affrontato il punto delicato dell'interpretazione dei testi biblici qui e altrove chiamati «parabole»; ovvero, si tratta di testi che non sono immediatamente comprensibili ma abbisognano di un'intelligenza spirituale capace di decodificare immagini e simboli. Basti pensare al linguaggio apocalittico, al linguaggio profetico in alcune sue parti e allo stesso linguaggio parabolico usato da Gesù.<sup>43</sup> La forma linguistica della «parabola», così intesa, è per sua natura multivoca, ma può degenerare in significati equivoci (ecco il senso dell'espressione "Scripturae ambiguae"). È ancora la «regola della verità» che consente all'interprete di non appoggiarsi su realtà oscure per chiarire quelle poco chiare, ma di fondarsi su ciò che è evidente per illuminare quel che appare ambiguo. L'accusa più volte rimarcata nei confronti dei discepoli di Valentino di tralasciare ciò che è certo per affidarsi all'incerto fa bene percepire la critica che Ireneo rivolge alla gnosi di essere «doppia» e di riferirsi ad una dottrina segreta sottraendosi all'evidenza della tradizione.

### c. Dal Terzo libro: la «regola della verità» come criterio di lettura del Vangelo e dell'Apostolo (*Ad. Haer.* III,1,2-2,1; 11,1; 12,6; 15,1)

«1,2. E tutti costoro [i quattro evangelisti] ci hanno trasmesso questo insegnamento: un solo Dio creatore del cielo e della terra, annunciato dalla Legge e dai profeti, e un solo Cristo Figlio di Dio. Chi non dà il proprio assenso a questi insegnamenti, disprezza coloro che sono diventati partecipi del Signore, disprezza il Signore e disprezza anche il Padre e si condanna da sé perché resiste o si oppone alla propria salvezza, come fanno tutti gli eretici. 2,1. Quando sono confutati in base alle Scritture si mettono ad accusare le Scritture stesse affermando che non sono corrette e non danno garanzie, che il loro linguaggio è equivoco e non si può trovare la verità a partire da esse, se non si conosce la **Tradizione**. Essa infatti – dicono- **è stata trasmessa non mediante gli scritti ma mediante la viva voce**; e per questo motivo Paolo ha detto "tra i perfetti parliamo sì di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo" (1Cor 2,6). E questa sapienza ciascuno di loro dice che è quella che ha scoperto da sé: una fantasia evidentemente, così che giustamente secondo loro la verità è ora in Valentino ora in Marcione ora in Cerinto; poi fu in Basilide o in un altro disputatore, che non ha potuto dire nulla di salutare. Ciascuno di loro è così

<sup>43</sup> Cfr. anche *Ad. Haer.* I,3,6: «Così essi si esprimono sul loro Pleroma e sulla creazione di tutte le cose, sforzandosi di adattare ciò che è detto bene a ciò che da essi è malamente escogitato. E non solo cercano di trarre dimostrazioni dagli scritti evangelici e apostolici, stravolgendo le interpretazioni e manipolando alla leggera le spiegazioni, ma anche dalla Legge e dai profeti, quasi che siano lì espressi molti simbolismi e allegorie e molti punti possano essere tirati a più sensi con l'interpretazione. Così adattandoli abilmente e ingannevolmente alle loro finzioni traggono a sé prigionieri, staccandoli dalla verità, coloro che non sanno custodire salda la fede in un solo Dio Padre onnipotente e in un solo signore Gesù Cristo Figlio di Dio».

pienamente pervertito che, corrompendo la **regola di verità** [regulam veritatis depravans], non si vergogna di predicare se stesso» (*Ad. Haer.* III,1,2-2,1) -> in relazione ai quattro evangelisti.

«Dunque il discepolo del Signore [Giovanni apostolo ed evangelista], volendo eliminare tutti questi errori e stabilire nella Chiesa la **regola della Verità** [et regulam veritatis constituere in Ecclesia] – che vi è un solo Dio onnipotente, il quale mediante il suo Verbo ha creato tutte le cose visibili e invisibili-, per indicare che in quel Verbo, mediante il quale Dio ha portato a compimento la creazione, ha anche procurato la salvezza agli uomini, che sono nel mondo creato, così cominciò nell'insegnamento, che è secondo il Vangelo: "In principio era il Verbo..."» (*Ad. Haer.* III,11,1) -> in relazione all'apostolo ed evangelista Giovanni.

«Per cui, secondo questo ragionamento, la **regola della verità** non sarà presso alcuno [apud neminem erit regula veritatis] e tutti attribuiranno a tutti la conoscenza della verità, perché la parola si sarebbe rivolta a ciascuno secondo il suo modo di pensare e la sua capacità di comprendere. E superflua e inutile apparirà la venuta del Signore, se è venuto per autorizzare e conservare l'opinione su Dio che ciascuno aveva già prima insita nell'animo» (*Ad. Haer.* III,12,6) -> in relazione alla predicazione degli apostoli.

«Forse il Signore ha fatto in modo che per mezzo di Luca fossero rivelate molte parti del Vangelo, di cui sono costretti a servirsi tutti gli eretici, affinché tutti possano essere salvati seguendo anche il resto della sua testimonianza circa le azioni e l'insegnamento degli apostoli e conservando inalterata la **regola della verità** [regulam veritatis inadulteratam habentes]» (*Ad. Haer.* III,15,1) -> in relazione alla testimonianza di Luca e di Paolo.

I quattro passi riportati stanno a documentare che nell'ambito del terzo libro, quello dedicato alle prove provenienti dalle Scritture,<sup>44</sup> l'espressione «regola della verità» trova la sua massima attestazione di tutta l'opera. Essa è riportata nel contesto della testimonianza evangelica, della Scrittura e della Tradizione apostolica (1,2-2,1); inoltre è richiamata espressamente in relazione all'evangelista caro ai valentiniani, Giovanni, per mostrare la coerenza del suo Vangelo con l'intero corpo della testimonianza di fede (11,1); è interessata complessivamente anche la testimonianza sinfonica degli apostoli (12,6), per concludere con quella di Paolo e del suo discepolo Luca (15,1). In questo libro centrale dell'*Adversus Haereses*, centrale è anche l'importanza della «regola della verità». Le «prove provenienti dalle Scritture», a ben vedere sono diffuse lungo tutta la sua opera: il terzo libro diviene il luogo del fondamento, a partire dalla forma evangelica, in una relazione unica con la «tradizione apostolica» come vedremo più oltre (III,2,1-4,2). Il testo di *Ad. Haer.* III,11,1 è particolarmente prezioso perché ci informa sul soggetto che ha introdotto la «regola della verità» e, accanto a questa informazione, anche la modalità con la quale l'ha introdotta. Si tratta dell'apostolo ed evangelista Giovanni che contro tutti coloro che si rifacevano a Cerinto e ancor prima ai Nicolaiti, ha stabilito nella Chiesa la «regola della verità» attraverso il suo Vangelo citato da Ireneo nel suo *incipit* («In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio...») capace di provare che «vi è un solo Dio onnipotente il quale, mediante il suo Verbo, ha creato tutte le cose visibili e invisibili». La «regola della verità» assume nel libro terzo un rapporto diretto e stretto con la forma evangelica che più avanti approfondiremo.

#### **d. Dal Quarto libro: la «regola della verità» come criterio di unicità nell'interpretazione contro i valentiniani (*Ad. Haer.* IV,35,4)**

«Quando, dunque, saranno d'accordo [i discepoli di Valentino] su ciò che è stato predetto dalle Scritture, allora saranno confutati anche da noi; perché nel frattempo, pur avendo opinioni erronee, si confutano da sé, non essendo concordi sugli stessi testi. Noi, invece, seguendo il Signore, unico e solo vero Maestro, e avendo le sue parole come **regola della verità** [et regula veritatis habentes eius

---

<sup>44</sup> Ireneo, nella prefazione al libro, così afferma: «In questo terzo libro aggiungeremo le prove derivate dalle Scritture, affinché non ti manchi niente di quanto ci avevi prescritto, ma tu riceva da noi, più di quanto pensavi, i mezzi per smascherare e confutare coloro che, in qualunque modo, insegnano l'errore» (dalla prefazione al Terzo libro dell'*Ad. Haer.*). A ben vedere l'argomentazione si allarga a tutto il quarto libro, aprendosi anche all'Antico Testamento e, per temi specifici, anche nel quinto libro.

sermones], diciamo sempre tutti le stesse cose sugli stessi testi, conosciamo un solo Dio Creatore di questo universo, colui che ha mandato i profeti, che ha fatto uscire il popolo dalla terra di Egitto, che negli ultimi tempi manifestò il suo Figlio per confondere i disobbedienti e cercare il frutto della giustizia» (*Ad. Haer.* IV,35,4).

Quest'ultimo testo, ancora una volta in polemica coi discepoli di Valentino, pone l'accento sull'infondatezza della pretesa veritativa di chi non ha alcun punto di riferimento se non la propria soggettività che produce opinioni meramente arbitrarie nell'interpretazione delle Scritture.

#### **2.4.LA «REGOLA DELLA VERITÀ» NEL CONTESTO DI UNA SEMANTICA DEL DISCORSO BIBLICO**

Tirando un rapido bilancio attorno alle attestazioni in cui compare «regola della verità», appare immediato il dato secondo cui l'espressione in sé assuma un'importanza qualitativa maggiore nel contesto dell'intera opera, nonostante il prospetto quantitativo di citazioni esplicite non sia così ampio. In effetti, a fronte della fondamentale importanza di questo criterio discriminante tra la prospettiva ecclesiale e quella degli eretici ci aspetteremmo una frequenza maggiore di attestazioni. Ma occorre sempre ricordare che il significato veicolato attraverso il linguaggio può passare mediante distinte formulazioni indipendentemente dal linguaggio tecnico. Effettivamente, il bilancio fin qui esposto, ampiamente documentato anche in diversi altri studi, aiuta a percepire solo il quadro fondamentale entro il quale collocare il valore dell'espressione «regola della verità».

Gli approcci scientifici alla comprensione del significato dell'espressione «regola della verità» sono generalmente posizionati entro una ricerca testuale nell'opera di Ireneo o al massimo nel confronto con altri autori a lui coevi.<sup>45</sup> La collocazione dell'espressione nel suo ipotetico *Sitz im Leben* potrebbe aiutare a comprendere meglio la preoccupazione di Ireneo e le sue scelte strategiche sul fronte argomentativo. Un articolo molto illuminante, a questo proposito, è quello di V. Grossi<sup>46</sup> che cerca di contestualizzare l'espressione «regula veritatis» all'interno di quella che era la prassi battesimale, come ci è dato di ricostruire nell'ambito del II sec.<sup>47</sup> Se il contesto di comprensione della «regola della verità» è la prassi battesimale, è evidente il collegamento futuro con la struttura del Simbolo di fede, ma soprattutto con il cammino catecumenale di iniziazione cristiana. Il contesto dell'istruzione è quello della preparazione ad accogliere la vita nuova nel battesimo attraverso la memoria delle opere di salvezza di cui la Scrittura è testimone, una *narratio* fondamentale che spiegherebbe il valore della «regula veritatis»:

«La *regula veritatis* cioè viene insegnata nella chiesa durante la preparazione battesimale. In questo senso dobbiamo intendere l'indicazione di Ireneo che la *regula veritatis* viene ricevuta col battesimo. Questa considerazione è necessaria per la comprensione in Ireneo del significato e del contenuto della *regula veritatis*. L'espressione, in concomitanza con l'altra di *regula fidei* e di *symbolum*, ebbe poi un posto sempre più accentuato nella comunità cristiana dopo Ireneo. [...] La *narratio* si sviluppava dalla creazione alla risurrezione e giudizio attraverso il peccato di Adamo, il diluvio, l'alleanza con Noè, Abramo, l'esodo dall'Egitto, il patto sinaitico (Legge e carità), il tutto visto tipologicamente nel realizzarsi dei compiersi in Cristo e nella Chiesa delle profezie e degli antichi misteri».<sup>48</sup>

La polemica con lo gnosticismo va anche compresa nella dialettica di un confronto tra diverse forme di iniziazione: quella dei gruppi gnostici, peraltro, molto ben elaborata e quella della

---

<sup>45</sup> Cfr. ad es.: A. C. OUTLER, «Origen and the *Regulae Fidei*», *The Second Century* 4,3 (1984) 133-141; W. R. FARMER, «Galatians and the Second-Century Development of the *Regula Fidei*», *The Second Century* 4,3 (1984) 143-170.

<sup>46</sup> V. GROSSI, «Regula veritatis e narratio battesimale in sant'Ireneo», *Augustinianum* 12 (1972) 437-463.

<sup>47</sup> P. DE PUNIET, «Apertio aurium», *Amende - Azymes* (éd. F. CABROL) (*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 1,2, Paris 1907) 2523-2537: sostiene che la «Traditio Evangelii» come prassi contenuta nell'istituzione del battesimo è documentata solo a partire dal V sec. e pertanto il riferimento alla «regola della verità» non andrebbe inteso come la consegna del Vangelo.

<sup>48</sup> GROSSI, «art. cit.», pp. 441. 449.

tradizione ecclesiale difesa da Ireneo. I contenuti della fede e l'ermeneutica applicata alle scritture vedevano così il proprio contesto genetico nella prassi del catecumenato, con la consegna nel battesimo della formula trinitaria, sintesi della fede confessante, ovvero la «regula veritatis».

Questo permette di comprendere l'intera opera teologica di Ireneo a sostegno della prassi iniziatica della Chiesa che si opponeva radicalmente a quelle adottate da vari gruppi che si ispiravano a tradizioni distinte e, in special modo, ai discepoli di Valentino del cui sistema teorico Ireneo si occupa ampiamente. Anche la figura del «discepolo spirituale», creata *ad hoc* per dare forma ad un'ermeneutica testuale tra le due Scritture, diviene testimonianza della criteriologia usata allora nella Chiesa per introdurre alla mistagogia battesimale (cfr. *Ad. Haer.* IV,33).

Per lo scopo della nostra analisi, comunque, non possiamo soffermarci troppo né sulle questioni contenutistiche appartenenti all'espressione «regula veritatis» e neppure indagare il contesto vitale d'origine della formula, bensì necessita una rilettura profonda entro una prospettiva di carattere ermeneutico relativa alla qualità della coscienza canonica delle Scritture.

La direzione della riflessione si dirige ora nella ricerca delle conseguenze di una prassi battesimale rispetto ad una regolamentazione dell'«atto di lettura della Scrittura». La «regola della verità» potrebbe appunto volgersi in «regola dell'atto di lettura» delle Scritture, poste a oggetto di contestazione particolare nei confronti di Marcione e degli gnostici. In questa prospettiva, l'espressione idiomática chiama in causa direttamente l'ermeneutica biblica: bibbia e teologia in Ireneo non si presentano come binari paralleli, tra loro incomunicanti, sono invece strettamente intersecati l'uno sull'altro: non c'è giustapposizione o, peggio, sovrapposizione indebita, tra pensiero teologico e testo biblico, bensì un riconoscimento *in re biblica* della stessa logica sottesa alla «regola della verità». Questo è ciò che tenteremo di mostrare in seguito; ma per rendere evidente il passaggio inferenziale non è sufficiente limitarsi ad un'affermazione di principio secondo la quale la «regola/canone della verità» corrisponde alla «regola/canone delle Scritture», in quanto l'asserzione, se pur interessante, rischia di limitarsi al solo enunciato. Infatti, quando il discorso diviene pratico emergono le vere questioni metodologiche: come far sì che sia perspicua e stabile tale regola così enunciata?

Il cammino che ci rimane ancora da compiere dovrà andare a ricercare in Ireneo una coscienza tesa a «normare» un atto di lettura del testo biblico, cioè mostrare il «come» della lettura delle Scritture: da dove iniziare a leggere, come orientarsi nel vasto orizzonte biblico, come comprendere ciò che appare chiaro e ciò che resta oscuro, ecc.

Il nostro punto di partenza è il semplice risultato finora acquisito: contro una semantica della parola o della frase, Ireneo difende, per la retta comprensione del senso biblico, una «semantica del discorso», ovvero dell'intero discorso biblico. Tale posta in gioco appartiene allo specifico della «teologia biblica», nel far emergere il dato significativo secondo il quale non è possibile comprendere il senso delle Scritture smembrandone il corpo. Il «corpo della verità» ritrova il suo corrispettivo nel «corpo delle Scritture» e Ireneo, pur non avendone stilato una lista (*alias* «canone») ben delimitata, utilizza ampiamente e nella quasi totalità lo stesso corpo delle Scritture.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Oltre al prospetto dettagliato delle citazioni bibliche collocato al termine di ogni volume dell'edizione critica di *Sources chrétiennes*, rimandiamo anche alla celebre raccolta di citazioni patristiche contenuta in: AA. VV., *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*. Vol. 1. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien (Centre d'analyse et de documentation patristiques. Équipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique; Paris 1986) e, per il Nuovo Testamento, in particolare: A. CAMERLYNCK, *Saint Irénée et le Canon du Nouveau Testament* (Louvain 1896), studio che ha avviato la problematica; W. L. DULIERE, «Le Canon néotestamentaire et les écrits chrétiens approuvés par Irénée», *Nouvelle Clio* 6 (1954) 199-224, articolo che riprende il contributo di Camerlynck; ma soprattutto l'opera documentatissima di: J. HOH, *Die Lehre des Hl. Irenäus über das Neue Testament* (Neutestamentliche Abhandlungen 7/4.5, Münster 1919). In quest'opera, ritroviamo un'infinità di informazioni utili al nostro scopo. Ci limitiamo solo a segnalare il numero delle citazioni neotestamentarie di Ireneo [*Ad. Haer.*, *Epid.*, *Frag.*] presentate nelle tavole molto preziose alle pp. 189-199, distinguendole in citazioni

Ma ritorniamo al problema: affermare che le Scritture sono in armonia l'una con l'altra, o che appartengono ad un unico corpo come tante membra, o che non è possibile stralciare o smembrare una parte di esse se non si comprende il senso globale dell'insieme, o che la regola della verità sostenga che vi è un solo Dio, il Padre creatore, il Figlio suo Gesù Cristo e lo Spirito Santo... tutto questo cosa comporta sul piano pratico? Le Scritture, come molti hanno detto, sono un *mare magnum* dal quale è possibile estrarre di tutto, sulla base di opinioni bizzarre, come stanno a dimostrare le posizioni degli eretici contrastati da Ireneo.

Esiste in Ireneo, seppur in modo non esplicitamente tematizzato, un tentativo di istruire un «atto di lettura credente» che approdi a confermare quel che la «regola della verità» afferma mediante la forza della tradizione apostolica? È quello che andiamo ora a osservare.

### 3. LA FORMA DELLA «TRIPLICE TESTIMONIANZA» NELLA COMPRESIONE CANONICA DELLE SCRITTURE IN IRENEO DI LIONE

#### 3.1. LA FORMA MATERIALE DEL LIBRO TRA ROTOLI E CODICI: IL CONTESTO CONCRETO DELLA BIBLIOTECA DI IRENEO DI LIONE

A partire dal terzo libro Ireneo affronta il tema scritturistico in modo più diretto. Non lo fa, chiaramente, tenendo una Bibbia tra le mani come oggi siamo soliti pensare, poiché non esisteva ancora nessuna raccolta ampia dei testi biblici che potesse assomigliare a un nostro libro rilegato. Esisteva una relativa diffusione e opera editoriale di rotoli e soprattutto codici che contenevano *corpora* distinti, sia provenienti dalla scrittura ereditata dall'ebraismo di lingua greca, sia dagli scritti della tradizione cristiana. Questo dato è importante per comprendere la stretta relazione che è cresciuta fino al IV sec. tra composizione canonica delle Scritture e forma materiale del codice delle Scritture.<sup>50</sup> La raccolta di tutti gli scritti biblici, appartenenti ai due Testamenti, fu un evento certamente straordinario e ancora poco studiato di cui ci restano eccezionalmente, nel corso del IV sec., due grandi testimoni: il codice Vaticano<sup>51</sup> e il Codice Sinaitico<sup>52</sup> illuminati dalla testimonianza

---

dirette [=dir.] o indirette [=ind.]. N.B.: verranno conteggiati tutti i riferimenti, anche quelli doppi per la stessa citazione biblica: quattro Vangeli [dir. 555, ind. 275=830]; Atti degli apostoli [dir. 143, ind. 31]; lettere paoline [dir. 365, ind. 95=460]; 1 Pt [dir. 3, ind. 10]; 1Gv [dir. 8, ind. 1]; 2Gv [dir. 3, ind. 0]; Ebr [dir. 0, ind. 4?]; Ap [dir. 45, ind. 15]. Totale complessivo del NT: dir. 1122, ind. 431=1553! Su un totale complessivo di 7846 versetti del NT Ireneo ne cita ben 1311!

Infine, per la conoscenza e le idee condivise da Ireneo relative ai testi apocrifi o pseudoepigrafici, cfr.: D. R. SCHULTZ, «The Origin of Sin in Irenaeus and Jewish Pseudepigraphical Literature», *Vigiliae Christianae* 32 (1978) 161-190.

<sup>50</sup> La relazione tra storia del canone e storia del/i codice/i biblici è estremamente complessa e interessante a partire dalla forma dei quattro Vangeli e dall'epistolario paolino. T. C. SKEAT, «The Origin of the Christian Codex», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 102 (1994) afferma a p. 268: «Of course other Gospels still circulated freely, and continued to be read and quoted. But inevitably the selection of the Four and their physical unity in the Codex gave them, right from the start, an authority and prestige which no competitor could hope to rival. The Four-Gospel Canon and the Four-Gospel Codex are thus inseparable».

<sup>51</sup> Il Codice Vaticano (B), databile attorno alla metà del IV sec. è monco sia nel suo inizio, con il libro della Genesi (comincia con Gen 46,28, p. 41, ed. facsimile) sia nella sua conclusione, il testo giunge infatti sino a Ebr 9,14 (p. 1518/284, ed. facsimile). Queste parti furono completate in minuscolo nel sec. XV con l'aggiunta dell'Apocalisse al seguito di Ebrei. Invero, il manoscritto originario aveva quasi certamente anche i testi delle lettere pastorali e di Fm: cfr. l'edizione facsimile: *Bibliorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 (Cod. B) denuo Phototypicae Expressus iussu et cura praesidum Bibliothecae Vaticanae. Pars Prima. Testamentum Vetus. Tomi I-III (pagg. 1-1234)*, Codices e Vaticanis selecti Phototypice expressi iussu Pii PP. X consilio et opera curatorum Bybliothecae Vaticanae IV, Mediolani: Ulricum Hoepli 1905-1907; *Bibliorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 (Cod. B) denuo Phototypicae Expressus iussu et cura praesidum Bibliothecae Vaticanae. Pars Altera. Testamentum Novum*, Codices e Vaticanis selecti Phototypice expressi iussu Pii PP. X consilio et opera curatorum Bybliothecae Vaticanae IV, Mediolani: Ulricum Hoepli 1904; anche l'edizione a colori per il solo NT: *TA IEPA BIBLIA. Codex Vaticanus Graecus 1209 (Codex B)*. H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ (Phototypice Expressus Iussu Pauli PP VI, Pontificis Maximi; In Civitate Vaticana 1965); oppure,

contenuta nella *Vita Constantini* di Eusebio di Cesarea secondo la quale l'imperatore Costantino aveva ordinato ad Eusebio la copiatura di cinquanta esemplari completi delle sacre Scritture per le chiese di Costantinopoli da realizzarsi presso lo *Scriptorium* di Cesarea.<sup>53</sup> La complessa documentazione manoscritta<sup>54</sup> mostra questo evento editoriale tra il IV e il V sec. come assolutamente straordinario, atto a unificare materialmente tutte quelle scritture originariamente disperse in più rotoli, codici o fascicoli.

Al tempo d'Ireneo, nella seconda metà del II sec., è possibile dedurre dalla documentazione manoscritta la probabile esistenza di alcuni codici contenenti già ampie sezioni testuali, quali quelle dei quattro vangeli (con Atti) e dell'Apostolo, ovvero delle lettere paoline.<sup>55</sup> Tutte le altre parti della Scrittura – e si intende complessivamente l'Antico Testamento e le piccole raccolte delle lettere cattoliche e dell'Apocalisse – erano ancora in forma di rotolo<sup>56</sup> o, in accordo con la documentazione

---

da ultima, la recente edizione facsimile dell'anno 2001, con foto a colori, identica per dimensione e forma all'originale antico conservato nella biblioteca Vaticana; cfr. anche: T. C. SKEAT, «The Codex Vaticanus in the Fifteenth Century», in *The Journal of Theological Studies* 35(1984), 454-465; J. ŠAGI, «Problema Historiae Codicis B», in *Divus Thomas* 75(1972), 3-29; PAYNE, PH. B. - CANART, P., «The Originality of Text-critical in Codex Vaticanus», *Novum Testamentum* 42 (2000) 103-113.

<sup>52</sup> Il codice Sinaitico (Ⲁ) è carente di molti fogli nell'AT: esso ha in tutto 72 «quaternioni» per un totale di 576 fogli e 1168 pagine. Il NT comincia con il 73° «quaternione» al foglio 577 alla pag. 1169 secondo la numerazione che risale all'VIII sec. precedentemente vi era un «quaternione» in più tra l'AT e il NT andato perduto, il 73° appunto poiché Giobbe si chiudeva con il 72°. Quindi secondo la numerazione antica il NT cominciava con il 72° al foglio 569. L'edizione facsimile è la seguente: *Codex Sinaiticus Petropolitanus et Friderico-Augustanus Lipsiensis*. The Old Testament preserved in the Public Library of Petrograd, in the Library of the Society of Ancient Literature in Petrograd, and in the Library of the University of Leipzig, Now Reproduced in Facsimile from Photographs by Helen and Kirsopp Lake with a Description and Introduction to the History of the Codex by Kirsopp Lake (Oxford 1922); *Codex Sinaiticus Petropolitanus*. The New Testament, the Epistle of Barnabas, and the Shepherd of Hermas. Preserved in the Imperial Library of St. Petersburg, Now Reproduced in Facsimile from Photographs by Helen and Kirsopp Lake with a Description and Introduction to the History of the Codes by Kirsopp Lake (Oxford 1911).

<sup>53</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini*, IV,36-37. La discussione sulla comprensione precisa del racconto di Eusebio è molto complessa; rimandiamo ad alcuni punti di riferimento bibliografico utili: LAKE, K., «The Sinaitic and Vatican Manuscripts and the Copies sent by Eusebius to Costantine», *Harvard Theological Review* 11 (1918) 32-35; SKEAT, T. C., «The Use of Dictation in Ancient Book-Production», in: *Proceedings of the British Academy*. Vol. 42, London: The British Academy 1956, pp. 179-208; F. WINKELMANN, «Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der *Vita Constantini*», *Klio* 40 (1962) 187-243; G. CAVALLO, «Scuola, scriptorium, biblioteca a Cesarea», *Le biblioteche nel mondo antico e medievale* (a cura di G. CAVALLO) (Biblioteca Universale Laterza 250, Bari <sup>3</sup>1993), pp. 65-78; SKEAT, T. C., «The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus and Costantine», *Journal of Theological Studies* 50 (1999) 583-625.

<sup>54</sup> Per cataloghi di riferimento rimandiamo a J. VAN HÆLST, *Catalogue des Papyrus littéraires Juifs et Chrétiens* (Papyrologie 1, Paris 1976); K. ALAND (Hrsg.), *Repertorium der Griechischen Christlichen Papyri*. I. Biblische Papyri Altes Testament, Neues Testament, Varia, Apokryphen (Patristische Texte und Studien 18, Berlin - New York 1976); J. K. ELLIOTT, *A Survey of Manuscripts Used in Edition of the Greek New Testament* (Supplements to Novum Testamentum 57, Leiden - New York - København - Köln 1987).

<sup>55</sup> Tali deduzioni sono fondate sull'attestazione di due manoscritti datati all'inizio o alla prima metà del III sec.: il P<sup>45</sup> Chester Beatty-Wien Papyrus I, del III sec. d.C. contenente i quattro Vangeli e gli Atti (cfr. F.G. KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible*. Fasciculus II. The Gospels and Acts. Text-Paltes [London 1933-34]) e il P<sup>46</sup> Chester Beatty Papyrus II (Beatty-Michigan Papyrus) contenente le epistole paoline (cfr. F. G. KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible*. Fasciculus III. Pauline Epistles and Revelation [London 1934]).

<sup>56</sup> In relazione alla discussione sulla lunghezza che potevano raggiungere i rotoli nell'antichità esistono pareri non concordi. Se consideriamo che il rotolo più lungo ritrovato all'interno della cultura egizia è di 42 m. restiamo perplessi di fronte ai risultati della ricerca relativa alla lunghezza del rotolo in epoca greca e romana. Occorre rifarsi per questi dati agli studi di E. G. Turner, C. H. Roberts e T. C. Skeat (cfr. il cap. «Manufacture and Size» in: E. G. TURNER, *The Typology of the Early Codex* [Haney Foundation series. University of Pennsylvania 18, Pennsylvania 1977] 43-54; C. H. ROBERTS - T. C. SKEAT, *The Birth of the Codex* [Oxford 1985] 47-48; T. C. SKEAT, «The Origin of the Christian Codex», 264; ID., «The Length of the Standard Papyrus Roll and the Cost-Advantage of the Codex», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 45 [1982] 169-175); i risultati approdano ad una misura *standard* del rotolo di papiro di 20 fogli (ciascun foglio misurava cm. 18 o 20 in larghezza) con una lunghezza complessiva da m. 3,2 a m. 3,6; oppure, il rotolo di massima lunghezza, con 160 fogli, poteva raggiungere le dimensioni di m. 27,20. Se consideriamo che il rotolo

manoscritta a noi giunta, soprattutto in codici che raccoglievano libri singoli o sezioni testuali decisamente minori rispetto a quelle dei Vangeli e Atti<sup>57</sup> o dell'Apostolo. Dall'Antico Testamento, soprattutto il libro dei Salmi e i testi profetici furono più volte copiati; tipica tendenza di interesse dell'ermeneutica cristiana delle Scritture: la lettura messianica di Salmi e Profeti.

Dobbiamo così immaginare una biblioteca di testi che la tradizione ecclesiale andava consacrando e che erano raccolti in più codici messi a disposizione per la liturgia<sup>58</sup> e, probabilmente, di proprietà del presbitero/vescovo nelle Chiese locali. Il possedere tutti gli scritti della tradizione giudaica ed Alessandrina in lingua greca e tutti i testi che venivano riconosciuti «Scrittura» dalla tradizione ecclesiale era cosa alquanto rara nell'ambito del II sec. per quel che ci è dato supporre.

A questo riguardo si inserisce l'ipotesi dei cosiddetti *Testimonia*, ipotesi secondo la quale gli autori cristiani delle origini disponevano di prontuari di citazioni utili, prese da Scritture sacre e autorevoli e finalizzate ad una rilettura e a un'interpretazione ecclesiale. Lo stesso caso di Ireneo è stato studiato in questa direzione a motivo dell'immensa mole di testi citati che prevede uno strumentario certamente avanzato rispetto alla prassi della critica letteraria antica.<sup>59</sup>

---

di pergamena di Isaia ritrovato nella prima grotta di Qumran (1QIs<sup>a</sup>) è composto da 17 fogli di pelle di pecora, con un'altezza di cm. 26,2 e una lunghezza complessiva di m. 7,34 (cfr. F. J. GONÇALVES, «The Isaiah Scroll (1QIsa)», *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 3 [Garden City, New York 1970] 470-472) possiamo calcolare la lunghezza ipotetica di un rotolo di tali dimensioni contenente tutta la Torah. Se Isaia conta 1291 versetti, la Torah ne conta 5846, ovvero è all'incirca 4,5 volte più ampia. Ora, il rotolo completo della Torah poteva misurare circa m. 33 (il calcolo dei versetti è dedotto dal «textus receptus» e calcolato con il software *Bible Codes*, Computronic Corporation, Israel; per calcoli diversi secondo la letteratura rabbinica e le testimonianze manoscritte della tradizione massoretica, cfr. G. E. WEIL, «Les décomptes de versets, mots et lettres du Pentateuque selon le Manuscrit B 19a de Leningrad: Un Essai d'Arithmétique Sommaire des Scribes et des Massorètes», *Mélanges Dominique Barthélemy*. Étude bibliques offertes à l'occasion de son 60<sup>e</sup> anniversaire [éd. P. CASSETTI - O. KEEL - A. SCHENKER] [Fribourg - Göttingen 1981] 651-703). Un rotolo della Torah e dei Profeti poteva misurare circa m. 86, quello dell'intero *TaNaK* circa m. 132! In conclusione, l'ipotesi di riunire in un solo rotolo tutto il *TaNaK* è pressoché irrealizzabile, come irrealizzabile era anche quella di riunire Torah e Profeti. Resta il problema concreto, storico, se effettivamente la Torah fosse stata riunita in un solo rotolo a partire dalle testimonianze dell'epoca *tannaita* oppure il fenomeno si spiega come retroproiezione di una prassi successiva. Infatti, pare che a Qumran i testi della Torah fossero conservati in rotoli distinti. Abbiamo solo un'attestazione che ci permette di ipotizzare l'unità dei libri di Genesi ed Esodo in un unico rotolo, ma non su tutta la Torah, cfr. E. ULRICH, «Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon», *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls. Madrid 18-21 March, 1991*. Volume One (edd. J. TREBOLLE BARRERA - L. VEGAS MONTANER) (Studies on the Texts of the Desert of Judeah XI,1; Leiden-New York-Köln - Madrid 1992) 33: «The Five Books of Moses, for example, were clearly viewed as a connected group, and sometimes one of these books was copied on the same scroll with another (e.g., 4QGen-Exod<sup>a</sup> and probably 4QpaleoGen-Exod<sup>b</sup>); I do not know of an ancient example of all five books being copied together on a single scroll, though the Pentateuchal Paraphrases (4Q364-367) may indicate such. At any rate, it is clear that the Torah was considered a unit of combined sacred books». Il codice del P<sup>45</sup> con i Quattro Vangeli e Atti complessivamente contiene più testo di tutta la Torah.

<sup>57</sup> Soprattutto T.C. Skeat ha sottolineato in più occasioni la necessità di riportare l'attenzione sulla capienza materiale del codice in relazione ai testi evangelici. Infatti, secondo il calcolo da lui offerto, il numero della pagine del codice del P<sup>45</sup>, limitatamente ai quattro Vangeli, è pari ad una lunghezza di circa 30 m., decisamente esagerata per un rotolo di papiro. L'autore propone il seguente prospetto che risulta dalla dimensione di 18 cm. per la larghezza di ogni pagina: Mt 49x18=882 cm.; Mc 32x18=576 cm.; Lc 48x18=864 cm.; Gv 38x18=684 cm. per un totale di 3006 cm., cioè 30 m. e 6 cm. (cfr. T.C. SKEAT, «The Origin of the Christian Codex», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 102 [1994] 263).

<sup>58</sup> Molto interessante è anche lo studio del ruolo dei lezionari nella Chiesa antica per la comprensione dello sviluppo della coscienza canonica delle Scritture. A questo proposito rimandiamo alle riflessioni conclusive dell'ottimo studio di BLANCHARD, *op.cit.*, pp. 295ss. Per la documentazione manoscritta e il rapporto con i testi neotestamentari, cfr.: B. M. METZGER, «Greek Lectionaries and a Critical Edition of the Greek New Testament», *Die alten Übersetzungen des neuen Testaments, die kirchenväterzitate und Lektionare*. Der gegenwärtige Stand Ihrer Erforschung und Ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte (Hrsg. K. ALAND) (Arbeit zur neutestamentlichen Textforschung 5, Berlin - New York 1972), pp. 479-497 e, nella stessa miscellanea: H. J. FREDE, «Die Zitate des neuen Testaments bei den lateinischen Kirchenvätern», pp. 455-478.

<sup>59</sup> Per una presentazione globale del problema e dei dati, cfr.: E. NORELLI, «Il dibattito con il Giudaismo nel II

Complessivamente, sebbene i processi editoriali di un libro fossero complessi e lenti,<sup>60</sup> la coscienza della testualità biblica era certamente attestata presso le Chiese principali nel corso di questo stesso secolo.

L'opera di Ireneo documenta che egli aveva a disposizione se non tutte le Scritture la quasi totalità<sup>61</sup> e che fosse abbastanza semplice, materialmente parlando, dividere i *corpora* testuali tra quelli ricevuti dalla tradizione giudaica e quelli nati in seno alla Chiesa. Tale operazione produce una coscienza materiale e testuale molto semplice ma fondamentale: due insiemi di testi nati in seno a due distinte tradizioni tra loro in polemica già a partire dal I sec.

La preoccupazione di fondo di Ireneo -contro Marcione e gli gnostici, da una parte, e in polemica con l'ebraismo dall'altra- era quella di mostrare un'assoluta identità e continuità dello stesso Dio fautore delle due alleanze testificate nelle Scritture. Il Dio di Gesù Cristo è lo stesso che ha creato il mondo e tutte le cose e suo Figlio Gesù, il Verbo di Dio, era con lui presente nell'atto di creazione. Alla dualità delle Scritture corrisponde un'unità profonda del messaggio. La partizione delle due Scritture assunse ufficialmente il nome di «Antico» e «Nuovo Testamento» qualche decennio più tardi.<sup>62</sup>

### 3.2.«ANTICO E NUOVO TESTAMENTO» O «ANTICA E NUOVA ALLEANZA»? UNA QUESTIONE

---

secolo: Testimonia; Barnaba; Giustino», *La Bibbia nell'antichità cristiana*. I. Da Gesù a Origene (a cura di E. NORELLI) (Bologna 1993) 199-233; per uno studio approfondito e analitico del problema, con una sezione dedicata anche ad Ireneo alle pp. 112-119, cfr.: M. C. ALBL, "And Scripture Cannot Be Broken". The Form and Function of the Early Christian *Testimonia* Collections (Novum Testamentum. Supplements 96, Leiden - New York - Köln 1999); cfr. anche l'«Annexe 2 : Les sources d'Irénée et leur influence sur sa théologie» in FANTINO, *La théologie d'Irénée*, pp.399-409.

<sup>60</sup> L. D. REYNOLDS - N. G. WILSON, *Copisti e filologi*. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni (Traduzione di Mirella Ferrari con una premessa di Giuseppe Billanovich; Medioevo e umanesimo 7, Padova 1973, or. ingl. 1968); C. H. ROBERT, «Books in the Graeco-roman World and in the New Testament», *Cambridge History of the Bible*. Volume 1: From the Beginnings to Jerome (edd. P. R. ACKROYD - C. F. EVANS) (Cambridge 1970), pp. 48-66; G. CAVALLO (a cura di), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*. Guida storica e critica (Universale Laterza 315, Roma-Bari 1975); P. PETITMENGIN - B. FLUSIN, «Le livre antique et la dictée: Nouvelles recherches», *Mémorial André-Jean Festugière*. Antiquité païenne et chrétienne (éd. E. LUCCHESI - H. D. SAFFREY) (Cahiers d'Orientalisme 10, Genève 1984), pp. 247-262; G. CAVALLO, «Conservazione e perdita dei testi greci: fattori materiali, sociali, culturali», *Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura* (a cura di A. GIARDINA) (Società romana e impero tardonatico 4, Bari 1986), pp. 83-172; A. PETRUCCI, «Dal libro unitario al libro miscelaneo», *Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura* (a cura di A. GIARDINA) (Società romana e impero tardonatico 4, Bari 1986), pp. 173-187; P. FEDELI, «I sistemi di produzione e diffusione», *Lo spazio letterario di Roma Antica*. Volume II. La circolazione del testo (edd. G. CAVALLO - P. FEDELI - A. GIARDINA) (Roma 1989), pp. 343-378; L. CANFORA, «La biblioteca e il museo», *Lo spazio letterario della Grecia antica*. Volume I. La produzione e la circolazione del testo. Tomo II. L'Ellenismo (a cura di G. CAMBIANO - L. CANFORA - D. LANZA) (Roma 1993), pp. 11-29; G. CAVALLO, «Discorsi sul libro», *Lo spazio letterario della Grecia antica*. Volume I. La produzione e la circolazione del testo. Tomo III. I Greci e Roma (a cura di G. CAMBIANO - L. CANFORA - D. LANZA) (Roma 1994), pp. 613-647; J. R. ROYSE, «Scribal Tendencies in the Transmission of the Text of the New Testament», *The Text of the New Testament in Contemporary Research*. Essays on the Status Quaestionis (edd. B. D. EHRMAN - M. W. HOLMES) (Studies and Documents 46, Grand Rapids, Michigan 1995), pp. 239-252; K. HAINES - EITZEN, *Guardians of Letters. Literacy, Power, and Transmitters of Early Christian Literature* (New York - Oxford 2000).

<sup>61</sup> Pur tenendo sullo sfondo l'ipotesi dei *Testimonia*, quale strumentario a disposizione per facilitare le operazioni di citazione delle Scritture, Ireneo tralascia di citare pochi libri tra l'AT e il NT: nell'edizione critica di *Source chrétiennes* sono oltre 2600 i riferimenti biblici rilevati nei cinque libri. Per il NT sono 1800 di cui 950 citazioni dirette e 820 rimandi all'AT di cui 450 citazioni dirette. Il termine *Scripturae* è impiegato ampiamente nell'intera opera: 163x dove 108x al plurale e 55x al singolare: cfr. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, p. 123. Si possono confrontare questi dati con quelli di HOH, *Die Lehre des Hl. Irenäus über das Neue Testament* riportati qui nella nota n. 49 oppure con quelli riportati da BENOIT, *Saint Irénée*, p. 75, n. 4: secondo Harvey 1075 passi del NT o secondo Burgon 1819 citazioni.

<sup>62</sup> Per una presentazione sintetica della posizione teorica di Ireneo sull'armonia dei due Testamenti cfr.: H. GRAF REVENTLOW, *Storia dell'interpretazione biblica*. I. Dall'Antico Testamento a Origene (Traduzione italiana a cura di Enzo Gatti; Casale Monferrato (AL) 1999), pp. 203-230.

### CHE FA LA DIFFERENZA

Il termine *διαθήκη* tradotto in latino con *testamentum* rischia di trarre in inganno a motivo del significato che ha assunto nelle nostre lingue moderne che, praticamente, equivale alla concreta dimensione testuale: Antico e di Nuovo Testamento sono, secondo un dato da noi acquisito, sostanzialmente due parti di un libro. All'epoca di Ireneo, invece, il significato fondamentale dei termini qui richiamati era quello biblico di «alleanza»: le due alleanze,<sup>63</sup> quella antica e quella nuova, stavano ad indicare due centri propulsori di istanze teologiche: dall'alleanza che ha come locatore primigenio Mosè, all'alleanza in Cristo, in una relazione di continuità.<sup>64</sup>

L'identificazione dei termini *διαθήκη* / *testamentum*<sup>65</sup> con la forma bipartita del testo biblico inizia ad affacciarsi, secondo le ricostruzioni più affidabili,<sup>66</sup> solo alla fine del II sec. e inizio del terzo, con Clemente Alessandrino, Tertulliano, Origene e Novaziano. Pertanto, sia Giustino sia Ireneo non usano i termini *διαθήκη* / *testamentum* nel senso della testualità biblica in quanto tale anche se, come abbiamo detto, la partizione materiale degli scritti tra le due tradizioni era alquanto probabile: l'espressione «due Testamenti»<sup>67</sup> in Ireneo, quindi, continua a significare le «due

---

<sup>63</sup> In *Ad. Haer.* III,11,8 nel contesto dell'illustrazione del «Vangelo quadriforme» Ireneo presenta «quattro testamenti», ovvero quattro alleanze con il genere umano così disposte secondo il testo latino: una prima del diluvio, al tempo di Adamo (che corrisponde a Gv); una dopo il diluvio, al tempo di Noè (che corrisponde a Lc); una, che è la legislazione, al tempo di Mosè (che corrisponde a Mt); la quarta è quella che avviene grazie al Vangelo e solleva gli uomini verso il regno celeste (che corrisponde a Mc). Più avanti cercheremo di rendere ragione di questo aspetto così particolare.

<sup>64</sup> Cfr. *Ad. Haer.* IV,2,3.

<sup>65</sup> Le occorrenze in Ireneo sono le seguenti: *Ad. Haer.* I,10,3; II,24,3; III,10,5; 11,8; 12,5.11.12.14.15; 17,2; IV,4,2; 8,3; 9,1 (2x); 9,3 (2x); 11,3; 12,3; 15,2; 17,1; 17,5 (2x); 16,3; 16,5; 25,1.3; 28,2; 32,1.2; 33,14; 34,2 (2x); 34,3.4; 36,6; V,9,4; 34,1.

<sup>66</sup> Rimandiamo per questo argomento specifico a W. KINZIG, «*Καινή διαθήκη*: The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries», *Journal of Theological Studies* 45 (1994) 519-544. Studiando le varie attestazioni dell'espressione nell'ambito dei primi secoli l'autore così conclude: «Our analysis of the usage of *διαθήκη*/*testamentum* as a book title has yielded some surprising results: *διαθήκη* and/or *testamentum* are not attested as book titles before the end of the second century, but then appear almost simultaneously in Alexandria (Clement and, a little later, Origen) and North Africa (Tertullian), and soon occur in Rome (Novatian) also. At the same time, leading theologians both in the East and in the West caution against the unqualified use of the terms in this sense. It looks, therefore, as if these titles had become popular among simple believers. Thus, pressure was exerted on the leading theologians in the Church to take them over, which they did with some hesitation. This reserve calls for an explanation» (p. 534).

<sup>67</sup> Basti citare questi esempi: *Ad. Haer.* III,12,11-12: «12,11. Quando avrò allontanato dal suo pensiero un tale errore e una tale bestemmia contro Dio, ne troverà da sé la ragione, riconoscendo che la **legge di Mosè** [secundum Moysen legem] e la **grazia della Nuova Alleanza** [gratiam novi testamenti], ambedue adatte ai tempi [utraque apta temporibus], sono state dispensate a vantaggio del genere umano da un solo e medesimo Dio. 12,12. Infatti, tutti coloro che hanno false concezioni, impressionati dalla legislazione di Mosè, pensano che essa sia contraria all'insegnamento del Vangelo, ma non si sono mai applicati a cercare le cause della differenza tra i **due testamenti** [utriusque testamenti]»; IV,32,1-2: «32,1. Questo insegnava sui **due Testamenti** [de duobus Testamentis] il presbitero, discepolo degli apostoli, dimostrando che ambedue derivano da un unico e medesimo Dio. Perché non ne esiste un altro all'infuori di quello che ci ha fatto e plasmato, e non ha consistenza l'insegnamento di chi dice che il nostro mondo è stato creato per mezzo degli angeli o di qualche altra potenza o da un altro Dio. [...] 32,2. Ora a che tutti gli apostoli hanno insegnato che ci sono stati **due Testamenti** in due popoli [duo quidam Testamenta in duobus populis], ma che vi è un solo e medesimo Dio che li ha dispensati ad utilità degli uomini che, quando venivano dati i Testamenti, avrebbero creduto in Dio, lo abbiamo dimostrato in base allo stesso insegnamento degli apostoli nel terzo libro. Abbiamo anche dimostrato che non inutilmente né invano né a caso fu dato il primo Testamento: esso da una parte doveva piegare quelli, ai quali era dato, al servizio di Dio – a loro vantaggio, perché Dio non ha bisogno del servizio degli uomini – e dall'altra doveva mostrare una figura delle cose celesti, perché l'uomo non poteva ancora vedere con i suoi occhi le cose di Dio, doveva poi prefigurare le immagini delle cose che sono della Chiesa, affinché diventasse sicura la nostra fede, e infine doveva contenere la profezia delle cose future, affinché l'uomo impari che Dio conosce in precedenza tutte le cose»; oppure IV,15,2: «...per cui avevano ricevuto da Mosè il precetto del ripudio adatto alla loro durezza. Perché diciamo questo dell'**Antico Testamento** [de veteri Testamento], quando, nel **Nuovo** [in novo], vediamo che gli apostoli fanno lo stesso per il predetto motivo?».

Alleanze».

Come la storia della semantica del termine *κανών* passa da un'idea collegata ad un ambito dottrinale alla lista dei libri del testo biblico, così, quasi due secoli prima, il termine *testamento / alleanza* transita da un'accezione teologica extra-testuale ad una di tipo inter- e intra-testuale. I motivi del passaggio secondo W. Kinzig<sup>68</sup> sono riconducibili essenzialmente a due: il primo, è la necessità di avere a disposizione un corpo testuale di scritture unitario creato dalla tradizione cristiana denominandolo «Nuovo Testamento»; il secondo, è dato dalla polemica con il giudaismo<sup>69</sup> e con le istanze ereticali rappresentate *in primis* dalla teoria di Marcione. L'uso da parte di Marcione del termine *καινή διαθήκη* opposto a *παλαιά διαθήκη* -in senso testuale secondo la sua coscienza canonica<sup>70</sup>- ha offerto alla Grande Chiesa la possibilità di assumerne l'enunciato rifiutandone però il contenuto. La Chiesa così accolse progressivamente dall'inizio del III sec. l'espressione «Nuovo Testamento» e corrispettivamente «Antico Testamento» per indicare due grandezze testuali che facevano capo alle scritture ereditate, ora, dal giudaismo gerosolimitano di matrice ebraica, ora, da quello alessandrino di lingua greca e, per l'altra grande sezione, dai testi della tradizione cristiana del primo secolo. Da una contrapposizione non solo «anti-giudaica» ma anche e soprattutto «anti-marcionita» nasce l'«accezione bipartita» del testo biblico identificata con un nome che ne definisce il contenuto sintetico: ciò che prima apparteneva al piano della Parola e dell'Annuncio, inizia ad essere valido anche per la «cosa del testo».<sup>71</sup>

In sintesi: Ireneo avrebbe coscienza di un ampio corpo di scritti appartenenti, da una parte, ad una tradizione ebraica e greco-alessandrina<sup>72</sup> e, dall'altra, alla tradizione cristiana e di questi fa uso continuo lungo la sua opera. Ireneo però non denomina i testi appartenenti originariamente a queste due tradizioni con le tipiche espressioni «Antico» e «Nuovo Testamento» che entreranno in uso solo successivamente, qualche decennio più tardi, con Clemente Alessandrino, Tertulliano, Origene e Novaziano.

Lo sviluppo semantico del termine *διαθήκη / testamentum* prelude alla configurazione di un'ermeneutica biblica bipartita: l'uno e l'altro Testamento, l'una e l'altra Scrittura.<sup>73</sup> Da dove ha

---

<sup>68</sup> KINZIG, « *Καινή Διαθήκη* ».

<sup>69</sup> Cfr. per queste tematiche: R. S. MACLENNAN, *Early Christian Texts on Jewish and Judaism* (Atlanta, Georgia 1990), analizza la posizione di Barnaba, Giustino, Melitone e Tertulliano; O. LIMOR - G. G. STROUMSA (edd.), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christian and Jews* (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 10, Tübingen 1996) con una raccolta di contributi su Giustino, Melitone, Eusebio di Cesarea, Cirillo di Gerusalemme, Chronicon Paschale ed altri contributi relativi alla polemica medievale e moderna; G. M. VIAN, «Le versioni greche della Scrittura nella polemica tra giudei e cristiani», *Annali di storia dell'esegesi* 14/1 (1997) 39-54; G. OTRANTO, «La polemica antiggiudaica da Barnaba a Giustino», *Annali di storia dell'esegesi* 14/1 (1997) 55-82; ID., *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)* (Quaderni di "Vetera Christianorum" 14, Bari 1979); E. PRINZIVALLI, «"Sicubi dubitas, Hebraeos interroga". Girolamo tra difesa dell'Hebraica veritas e polemica antiggiudaica», *Annali di storia dell'esegesi* 14/1 (1997) 179-206; M. SIMONETTI, «Eusebio tra ebrei e giudei», *Annali di storia dell'esegesi* 14/1 (1997) 121-134; NORELLI, «Il dibattito con il Giudaismo nel II secolo: Testimonia; Barnaba; Giustino», 199-233; *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale* (Atti del Simposio teologico-storico. Città del Vaticano, 30 ottobre - 1 novembre 1997. Grande Giubileo dell'Anno 2000; Atti e documenti, Città del Vaticano 2000).

<sup>70</sup> Gli scritti ritenuti sacri per Marcione erano: Lc e dieci lettere di Paolo (Gal; 1Cor; 2Cor; Rm; 1Tess; 2Tess; Lao[=Ef], Col; Fil; Fm).

<sup>71</sup> Cfr. KINZIG, « *Καινή Διαθήκη* », pp. 534-544.

<sup>72</sup> La stima per la versione dei LXX, ritenuta ispirata, ben emerge nella discussione sul controverso testo di Is 7,14 nella dizione ebraica (giovane donna) e nella traduzione greca (vergine): cfr. *Ad. Haer.* III,21,1-6.

<sup>73</sup> È interessante osservare quanto la maggioranza delle proposte attuali di teologia biblica metodologicamente collocate entro una visione unitaria delle Scritture si servano sostanzialmente di un'ermeneutica bipartita: basti pensare all'imponente contributo sul piano teorico di P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura* (Traduzione italiana di Alfredo Moretti. Edizione italiana a cura di Lorenza Arrighi; Biblioteca di cultura religiosa 46, Brescia 1985); IDEM, *L'uno e l'altro testamento. 2. Compiere del scritture* (Introduzione di Angelo Bertuletto; Biblica 1, Milano 2001); oppure si può richiamare la teologia biblica del *Canonical Criticism*, inaugurata da B. S. Childs; tra tutti i testi di quest'autore e della sua scuola che possono essere ricordati segnaliamo: B. S. CHILDS, *Teologia biblica. Antico e Nuovo*

origine tale ermeneutica duale del testo biblico? Anzitutto dalla coscienza maturata entro la tradizione ebraica del corpo scritturistico ritenuto «sacro». Il cristianesimo delle origini considera sacre Scritture proprio quelle ereditate dall'ebraismo: esso stesso si autocomprende nella fase iniziale di definizione della propria identità come uno dei giudaismi del I sec.<sup>74</sup>

Con l'affermarsi di un'autocoscienza della differenza rispetto alla matrice comune giudaica, il cristianesimo delle origini acquisisce sempre più la percezione della propria alterità fino a posizionarsi in aperta polemica con la sua stessa radice originaria, a causa delle posizioni teoriche e pratiche sempre più divergenti. L'azione polemica e apologetica nei primi secoli della nostra era fa accrescere tale coscienza della differenza e dell'alterità rispetto alla tradizione ebraica<sup>75</sup> e obbliga la stessa tradizione cristiana e ripensarsi nella relazione con quei valori dai quali era scaturita. La fedeltà al suo Signore, alla figura storica di Gesù di Nazareth impedisce allo sviluppo della tradizione cristiana di dissociarsi dal mondo culturale che ha prodotto le sacre Scritture di Israele. Ma queste, a ben vedere, apparivano sempre più distanti rispetto ad un mondo pagano che ignorava radicalmente la gran parte di quei contenuti.<sup>76</sup>

Da qui la necessità di approfondire un'ermeneutica finalizzata al trasferimento di significati dall'una all'altra tradizione, tesa alla conferma nella prospettiva «della promessa e del suo compimento», attenta a recepire procedimenti già in atto nella tradizione ebraica nel leggere le Scritture come, ad esempio, la tipologia. Quest'azione complessa fu opera dei grandi personaggi dei primi secoli e, tra questi, certamente emerge la figura eminente di Ireneo di Lione.

In sintesi, l'ermeneutica bipartita delle Scritture sacre è originata sostanzialmente sul piano storico dal confronto dialettico tra due tradizioni che sono alla base della redazione degli stessi testi. La matrice storico-genetica e il confronto dialettico danno quindi origine e fondamento, già a partire dalle prime polemiche con l'ebraismo, a questa ermeneutica bipartita che si affermerà sempre di più fino ad essere codificata nel IV sec.

Ireneo di Lione oltre alla polemica con la matrice giudaica che resta sostanzialmente sullo sfondo muove passi decisi in direzione delle polemiche interne alla Chiesa che sostanzialmente tendevano a disgregare la tradizione e a liberarsi del *corpus* scritturistico proveniente dall'ebraismo. Questo fatto ha comportato non solo uno scontro interpretativo sui testi della prima scrittura, bensì anche su quelli della seconda scrittura.

Ireneo, diversamente da Giustino, non doveva confrontarsi con la tradizione che si riteneva matrice originaria delle sacre Scritture e che contestava al cristianesimo il fatto di essersene appropriato. La logica di una contrapposizione tra le due tradizioni sarebbe stata controproducente, in quanto gli interlocutori di Ireneo erano fautori della differenza e della distanza tra le due prospettive. In sintesi: un'ermeneutica meramente duale non avrebbe prodotto grandi frutti nella polemica con Marcione e gli gnostici.

### **3.3.LA FORMA DELLA «DUPLICE» O DELLA «TRIPLICE TESTIMONIANZA» RISPETTO ALLE DUE ALLEANZE**

È a questo punto che si pone il complesso tema della *concezione bipartita* oppure *tripartita delle Scritture* in Ireneo. B. Sesboüé<sup>77</sup> in un suo articolo del 1981 volendo mostrare quanto in Ireneo

---

Testamento (Traduzione di Enzo Gatti; Piemme Theologica, Casale Monferrato (AL) 1998).

<sup>74</sup> Cfr. G. BOCCACCINI, *Il medio Giudaismo*. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v. (Prefazione di Francesco Adorno; Radici 14, Torino 1993).

<sup>75</sup> Il giudaismo del II sec. ricomincia a leggere le proprie scritture in ebraico a motivo dell'uso cristiano del testo della LXX. Per questi aspetti cfr. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, pp. 65-110.

<sup>76</sup> Ireneo in *Ad. Haer.* IV,24,1-2 riporta una riflessione molto interessante su Paolo di Tarso che ha faticato più degli altri perché ha dovuto annunciare il Vangelo ai pagani senza poter usufruire dell'ausilio delle Scritture d'Israele. Con queste tutto appariva più facile, in esse era già preannunciato il Messia, era già preparato il piano di salvezza.

<sup>77</sup> B. SESBOÜE, «La preuve par les Écritures chez saint Irénée: À propos d'un texte difficile du livre III de l'Adversus Haereses», *Nouvelle Revue Théologique* 103 (1981) 872-887.

il termine «Scripturae» corrisponda ancora in buona parte alle scritture dell'«Antico Testamento»,<sup>78</sup> richiama un passo emblematico di *Ad. Haer* III,5,1 e ne dibatte un problema di traduzione.<sup>79</sup> L'autore ricorda comunque che lo stesso termine in Ireneo connota anche il senso di «tutte le Scritture» nel loro insieme,<sup>80</sup> a volte indica solo gli scritti del NT,<sup>81</sup> o solo quelli dell'AT.<sup>82</sup> Dopo il sondaggio sui testi, B. Sesboüé individua in Ireneo un duplice schema nel comprendere le Scritture: la *triplice* e la *duplice* testimonianza.

La «triplice testimonianza» consiste in tutti quei testi che presentano uno schema tripartito: AT: [1] i profeti o lo Spirito Santo, NT: [2] gli apostoli, [3] il Signore; la «duplice testimonianza» si presenta così: AT: [1] le Scritture profetiche o i profeti, NT: [2] il vangelo o gli scritti degli apostoli. Su queste riflessioni si è inserito Y.-M. Blanchard<sup>83</sup> affrontando il tema in un capitolo intero del suo approfondito studio su questi aspetti. I risultati delle rispettive analisi di B. Sesboüé e di Y.-M. Blanchard paiono diametralmente opposti. B. Sesboüé afferma che la forma della «triplice testimonianza» in Ireneo è più antica ma presto egli si rivolse alla «duplice testimonianza». Y.-M. Blanchard invece ritiene originaria e innovativa la formula legata alla «triplice testimonianza».

Apriamo la presentazione di queste idee riportando due testi fondatori della «triplice testimonianza» che viene ampliata dall'ulteriore testimonianza della Chiesa stessa (*alias* «Tradizione apostolica»). Essi provengono, l'uno dalla prefazione al libro quinto dell'*Adversus Haereses* e l'altro da *Demonstratio*:

«Abbiamo fatto conoscere la verità e manifestata la predicazione della Chiesa, che i [1] **profeti** predicarono, come abbiamo mostrato, che [2] **Cristo** portò a compimento, gli [3] **apostoli** hanno trasmesso e la Chiesa, dopo averla ricevuta da loro, custodisce essa sola fedelmente e trasmette ai suoi figli» (*Ad. Haer.* Pref. Libro V).

«Mio caro, questa è la predicazione della verità e l'immagine della nostra salvezza, tale il cammino della vita che [1] i **profeti** hanno annunciato, il [2] **Cristo** confermato, [3] gli **apostoli** trasmesso su tutta la terra e la chiesa offre ai suoi figli» (*Dem.* 98).

Questi sono i due testi più emblematici, collocati in seno alla tradizione ecclesiale, che ben riassumono la *struttura triplice della rivelazione* configurata attraverso le Scritture: *prophetica*,<sup>84</sup> *dominica*, *apostolica*. I passi che meglio documentano tale scansione, dove i tre elementi della struttura non restano fissi nella loro successione, sono i seguenti: *Ad. Haer.* I,8,1; 3,6; II,2,6; 28,7; III,5,3; 6,1; 8,1; 9,1; 17,4; IV,1,1. Dopo tutto il sondaggio analitico Y.-M. Blanchard conclude affermando:

«Cette liste non exhaustive suffit à établir que, lorsque Irénée parle de l'essentiel, c'est-à-dire l'unité et l'unicité du Dieu commun à la tradition judéo-chrétienne, **il ne fonde pas son affirmation sur la confrontation binaire** des deux volets quel nous appelons Ancien et Nouveau Testament, mais argumente **à partir d'un triple témoignage**: [1] celui de l'ancien livre qu'il nomme indifféremment Loi, prophètes, Esprit-Saint ou encore Écriture; [2] celui du Christ lui-même, probablement lié à la transmission de ses "paroles"; [3] celui des apôtres à travers les lettres pauliniennes, des écrits révélateurs de la première expérience chrétienne (Actes, Apocalypse), peut-être même les passages rédactionnels des

<sup>78</sup> Secondo la tipica accezione elaborata dai testi del NT e dai padri apostolici.

<sup>79</sup> La questione sarà illustrata più avanti.

<sup>80</sup> *Ad. Haer.* II,27,2; 30,7; III,5,1.

<sup>81</sup> *Ad. Haer.* III,1,1 (2x); 4,1; V,30,1; 30,2.

<sup>82</sup> *Ad. Haer.* II,22,2; 35,2; III,12,8; 16,3; 19,2; 21,1-5; IV,11,3; 23,2; 24,1; 24,2 (2x); 26,1 (2x); 27,1-31,1 (7x); 34,1; 34,5; 35,4 (2x); V,17,1; 21,2.

<sup>83</sup> BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, pp. 132-145.

<sup>84</sup> L'accezione elaborata da Ireneo relativa all'antica alleanza intesa come «prophetia» è molto forte, corrisponde al senso di *kerygma* nella predicazione apostolica. Egli utilizza termini come «praedicatio» oppure «praedicare» per significare «prophetare»; inoltre l'uso che fa della tipologia è radicale, intendendola come una sorta di profezia. Per questi aspetti cfr.: L. J. VAN DER LOF, «Irenaeus' and Augustine's Use of Typology», *Augustiniana* 48 (1998) 107-129 e, in particolare, alle pp. 117-119. Inoltre rimandiamo per uno studio preciso sull'utilizzo del concetto di profezia nell'opera di Ireneo a R. POLANCO FERNANDOIS, *El concepto de profecía en la teología de san Ireneo* (Biblioteca de auctores cristianos, Madrid 1999).

évangiles. [...] À la division binaire fondée sur la dualité des Écritures, Irénée préfère donc une **partition ternaire, reposant sur le principe de trois prises de paroles**: celle du Christ lui-même, qui est le cœur de la Révélation; celle de “prophètes antérieurs”, que constitue l’Ancien Testament dans son ensemble; celle de “prophètes postérieurs”, que sont les apôtres et leurs disciples, auteurs de tout ce qui, dans le Nouveau Testament, n’est pas strictement constitué de paroles de Jésus ».<sup>85</sup>

Concordiamo con Y.-M. Blanchard nell’attribuire grande importanza a questo aspetto e nel ritenere la forma della «triplice testimonianza» lo strumentario fondamentale per comprendere l’unità delle Scritture in Ireneo e quindi per convalidare il senso della «regola della verità». Ciò significa che nelle *due* alleanze, le testimonianze sono complessivamente *tre*: *la profezia, l’evento cristologico e la testimonianza apostolica*.

Due strutture di pensiero sono poste a confronto: quella *binaria* delle **alleanze** e quella *ternaria* delle **testimonianze**. Per studiare la intersezione necessaria tra questi due schemi, occorre scorgerne la dinamica interna. Per la prima struttura la dinamica è chiara ed è lineare, secondo la concezione temporale della profezia: dalla promessa al compimento, da un «meno» ad un «più», dove il compimento indica la pienezza nella coerenza dell’economia divina. Il movimento temporale che vede la prima alleanza rivolta alla seconda plasma pure una dinamica narrativa che va a configurarsi testualmente come tempo raccontato: dalla creazione<sup>86</sup> al compimento della promessa, dal Protovangelo nell’Eden<sup>87</sup> al Vangelo di Cristo Gesù. Strutturare un atto di lettura dei testi biblici avendo come comprensione la struttura binaria richiede un movimento dall’Antico al Nuovo Testamento, cioè dalla prima alla seconda alleanza.

Così ci appare la prima concezione biblico-teologica. Ireneo, dunque, promuove tale approccio alle Scritture? Così sembra affermare in alcuni passaggi che abbiamo già richiamato sui «testamenti» ma la comprensione dell’insieme della sua posizione sulle testimonianze delle Scritture ci spinge a vedere oltre.

Il vescovo di Lione sa ben distinguere *la struttura della storia della salvezza*, che si presenta in divenire dall’Antica alla Nuova Alleanza, e *la struttura della comprensione teologica dello stesso mistero della salvezza*. Potremmo dire che la storia, nel suo crescere, ha forgiato quell’intelligenza che, successivamente, l’ha aiutata a ricomprendersi radicalmente.

Questo è contenuto nello schema della «triplice testimonianza». La successione dei tre segmenti che definiscono la «triplice testimonianza» non ha una scansione fissa, sovente *dominica* e *apostolica* sono intercambiabili. Quali sono, se ci sono, le regole della relazione tra le tre grandezze «*prophetica, dominica et apostolica*»?

La testimonianza profetica cristiana, diversamente dall’ermeneutica ebraica<sup>88</sup> delle scritture, è strutturata in tensione verso l’evento cristologico, nell’annuncio messianico del compimento delle promesse. Come Paolo afferma che «Cristo è il τέλος del νόμος» (Rm 10,4), Ireneo lo conferma rispetto a *tutta la testimonianza* della prima Scrittura e che egli chiama, più significativamente, «*propheta*».

Osserviamo dunque gli altri due cardini della «triplice testimonianza». Mentre la storia della

---

<sup>85</sup> BLANCHARD, *op. cit.*, pp. 139-140.

<sup>86</sup> A ben vedere, come preciseremo più avanti, la creazione appartiene al tempo della prima delle quattro alleanze, come sono presentate nell’ambito del «Vangelo quadriforme» secondo il testo latino. La struttura a quattro alleanze amplia il discorso biblico in direzione delle origini.

<sup>87</sup> «Ricapitolando tutte le cose in se stesso, ha ricapitolato anche la guerra contro il nostro nemico: ha provocato e vinto colui che all’inizio in Adamo ci fece schiavi, e ha calpestato il suo capo, come sta scritto nella Genesi che Dio disse al serpente: “Porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua discendenza e la sua discendenza: questa ti insedierà la testa e tu le insidierai il calcagno”. Fin da allora, infatti, si preannunciava che colui che doveva nascere dalla Vergine a somiglianza di Adamo avrebbe insidiato la testa al serpente» (*Ad. Haer.* V,21,1).

<sup>88</sup> L’ermeneutica ebraica ha sviluppato attraverso la pratica sinagogale una visione centrata sulla Torah: i libri profetici, anteriori e posteriori sono rivolti verso la Torah e anche l’ultima parte della Mikrà ebraica, gli altri Scritti, riconoscono il primato di sacralità dei libri di Mosè.

salvezza e la struttura diacronica della temporalità dispongono l'evento di Cristo prima della testimonianza apostolica, l'ermeneutica cristiana, qui rfigurata, converte la testimonianza apostolica, cronologicamente successiva, in direzione dell'evento cristologico. Questa operazione coinvolge non solo la testimonianza originaria, quella degli apostoli, bensì anche quella dei successori degli apostoli che Ireneo chiama normalmente «presbiteri».

La struttura cristologica e concentrica della temporalità (la «pienezza dei tempi» di Gal 4,4<sup>89</sup>) contribuisce all'innovazione di senso della stessa storia della salvezza; quasi a dire che il tempo che inesorabilmente scorre in avanti, verso il futuro attinge da quel centro il significato salvifico, centralità narrata dall'evento cristologico, dalle «parabole e dalle parole del Signore», cioè dal Vangelo. In virtù dello schema storico-salvifico della temporalità viene rivelata la centralità cristologica, ma è quest'ultima che fa scoprire un nuovo significato salvifico a quella.<sup>90</sup>

### **3.4.L'ERMENEUTICA CRISTOLOGICA E L'«ATTO DI LETTURA CRISTIANO DELLE SCRITTURE»**

La concezione qui presentata che ha cercato di approfondire le idee espresse da Y.-M. Blanchard appartiene ad una dinamica propria di quella che siamo abituati a chiamare «Teologia biblica», tentativo di sintesi di significati che il testo biblico genera ma che una coscienza ermeneutica identifica e organizza. Così la concezione della «duplice alleanza» e della «triplice testimonianza» all'interno di un'unica economia<sup>91</sup> salvifica si afferma quale griglia interpretativa dell'intera testualità biblica. Come una giuda nella lettura entro questo *mare magnum* nel quale, senza alcun nocchiero, si perde l'orizzonte del senso.

In tale contesto il vescovo di Lione, negli ultimi decenni del II sec., espone una visione biblico-teologica non solo più articolata e più ricca, ma soprattutto più autentica rispetto alla vita, alla prassi ecclesiale e alla logica del testo sacro. Qualche decennio più tardi all'opera di Ireneo si imporrà un'ermeneutica che andrà materialmente a sovrapporre sempre più la «visione duale delle alleanze» al corrispettivo testuale di «Antico e Nuovo Testamento»,

Se tentiamo di applicare le riflessioni di carattere extra-testuale al mondo della inter- e intra-testualità, scopriamo quanto il testo biblico risponda, nella sua materialità, allo schema che l'intelligenza ecclesiale di Ireneo aveva individuato. Potremmo disegnare un duplice cammino: dalla fede ecclesiale alla testualità biblica e, da questa alla vita della Chiesa.

Al centro della triplice testimonianza vi sta la «testimonianza di Gesù Cristo», che attira su di sé, da una parte, la «prophetia» e, dall'altra, fa scaturire la «testimonianza apostolica»; esercita un duplice principio di causalità: portando a compimento le attese fondate sulla promessa e inaugurando i tempi nuovi della Chiesa. La «testimonianza di Gesù Cristo» sta all'origine del Vangelo e ha dato fondamento al *kerygma*. La forma testuale narrativa dei quattro vangeli costituisce, in analogia all'immagine dei cherubini dell'Apocalisse elaborata in *Ad. Haer.* III,11,8-9, il trono su cui stanno il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo perché narrano la storia di colui che è il

---

<sup>89</sup> Cfr. in particolare *Ad. Haer.* III,16,7: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il Figlio suo». Perciò è chiaro che tutte le cose conosciute in precedenza dal Padre le ha portate a compimento, secondo l'ordine il tempo e l'ora conosciuti in precedenza e adatti, il Signore nostro, che è bensì uno solo e il medesimo, ma anche ricco e molteplice. Egli, infatti, serve la volontà del Padre, che è ricca e molteplice, essendo contemporaneamente Salvatore di coloro che si salvano, Signore di coloro che sono in suo potere, Dio delle cose che sono state create, Unigenito del Padre, il Cristo che è stato preannunciato e il Verbo che si è incarnato “quando venne la pienezza del tempo”, nel quale il Figlio di Dio doveva diventare il Figlio dell'uomo».

<sup>90</sup> Tale dinamica di sovrapposizione delle due logiche della temporalità è anche iscritta nel calendario grazie all'operazione di teologia della storia del monaco Dionigi il Piccolo [Dionysius exiguus], proveniente dalla Scizia e vissuto a Roma tra la fine del V sec. e la prima parte del VI sec. La divisione del tempo secondo il principio dell'incarnazione di nostro Signore Gesù Cristo come centro della storia sottostà a tali concezioni bibliche della temporalità.

<sup>91</sup> Anche rispetto a questa terminologia del piano di salvezza ritroviamo in Ireneo l'uso del singolare e del plurale.

Verbo di Dio, la pienezza della rivelazione. Dunque il «Vangelo quadriforme» sta al centro e ad esso tende tutta la «prophetia» e da esso prende il via la storia della testimonianza apostolica. La dimensione inter-testuale, documentata ampiamente dall'uso della tipologia, nella tensione tra promessa e compimento, permette ad Ireneo di attraversare le Scritture avendo sempre fisso il faro della centralità dell'evento cristologico al fine di evitare interpretazioni equivocate al di fuori dell'ermeneutica cristiana.<sup>92</sup> Così, mentre la relazione duale di promessa e compimento tra le due alleanze continua a permanere nella dinamica intertestuale, il cuore o il centro propulsore da cui partono le «regole della ricerca» risiede nella storia di Gesù, primo e autentico interprete del Padre, creatore di tutte le cose. Gesù Cristo, il Verbo di Dio è il maestro di ogni discepolo che voglia imparare a comprendere le Scritture e il «Vangelo quadriforme» è la dimensione testuale che documenta tale ermeneutica del Maestro che rivela e conferma il volto dell'unico Dio, il Padre e dona lo Spirito Santo che guidò i profeti e ora regge la Chiesa di Dio. Il senso pieno delle Scritture resta nascosto a chi non accoglie tale processo, che come vedremo, riconferma e aiuta meglio a comprendere la «regola della verità».

Come Gesù, ebreo tra ebrei, ha portato a compimento le promesse e ha rivelato il senso profondo e unico delle Scritture inaugurando il transito da una testualità appartenente alla tradizione ebraica in direzione di quella della tradizione cristiana, così il testo del «Vangelo quadriforme» rappresenta, analogamente, l'istanza del passaggio tra una Scrittura e un'altra, un ponte di comunicazione tra due storie che diventano, nell'interpretazione cristiana, un'unica storia della salvezza. Dal Vangelo viene conosciuta e interpretata l'economia di salvezza, la fonte dalla quale rileggere tutta la storia salvifica.<sup>93</sup> Il «Vangelo quadriforme», come la persona di Gesù, non sta, a ben vedere, nella seconda parte delle Scritture, ma è la condizione senza la quale non si danno le seconde Scritture! Anzi, in virtù di tale dinamica, si potrà parlare di un'unica Scrittura secondo il contenuto che il termine βιβλία inizierà ad assumere, non più entro una semantica del plurale, bensì del singolare analogamente a come Ireneo significa i termini «Scriptura / Scripturae». Possiamo anche aggiungere, secondo la terminologia delle recenti teorie della testualità, che Gesù Cristo, ebreo tra ebrei, è il «personaggio narrativo» che permette al «lettore implicito» della prima Scrittura (*alias* «il popolo ebraico») di transitare nel «lettore implicito» della seconda Scrittura (*alias* «la comunità ecclesiale cristiana») e il «Vangelo quadriforme» diviene, rispettivamente, la dimensione testuale e il controllo critico di tale passaggio.

In sintesi, affermare che il testo biblico cristiano è semplicemente diviso in «Antico e Nuovo Testamento» vuol dire perdere buona parte dei valori ermeneutici a cui Ireneo ha dato fondamento, significa semplificare eccessivamente la comprensione cristiana delle Scritture, significa anche correre il rischio di occultare la centralità evangelica soffocata da una visione diacronica tipica della comprensione duale delle Scritture. Infatti, così pensata la Bibbia, nel suo «atto di lettura cristianamente istruito», dovrebbe cominciare dalla lettura del «Vangelo quadriforme»: così Ireneo concretamente opera nell'assumere la prova scritturistica all'inizio del suo terzo libro.<sup>94</sup>

Man mano che cresce l'approccio complesso alla Scritture attuato da Ireneo diviene più chiaro il senso dell'espressione iniziale dalla quale siamo partiti: «comprensione canonica delle Scritture». Non è solo questione di «lista», come abbiamo detto, ma di teoria alta alla ricerca dello spirito che

---

<sup>92</sup> J. LAWSON, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus* (London 1948), in particolare le pp. 21-111; L. J. VAN DER LOF, «Irenaeus' and Augustine's Use of Typology», *Augustiniana* 48 (1998) 107-129.

<sup>93</sup> In particolare il testo di *Ad. Haer.* III,1,1: «Non attraverso altri noi abbiamo conosciuto l'economia della nostra salvezza, ma attraverso coloro attraverso i quali il Vangelo è giunto fino a noi. Quel Vangelo essi allora lo predicarono, poi per la volontà di Dio ce lo trasmisero in Scritture perché fosse fondamento e colonna della nostra fede»; in III,11,8 afferma che «Colonna e sostegno della Chiesa sono il Vangelo e lo Spirito di vita» ed è chiaro –afferma poco oltre– che le colonne di sostegno debbano essere quattro come il vangelo è quadriforme: «colonne che “soffiano” da ogni parte l'incorruttibilità e vivificano gli uomini».

<sup>94</sup> Cfr. la prefazione al libro terzo.

dà forma alle Scritture e istruisce sulla direzione della lettura entro un'intelligenza normata, «canonica» appunto. In tutto questo Ireneo è maestro insuperato nell'ambito del II sec. e invita a vigilare nei confronti di una visione meramente «testuale» delle Scritture in direzione di una dimensione ermeneutica completa nella relazione tra mondo della extra-testualità, dell'inter- e dell'intra-testualità, tra storia testimoniale e testo biblico da essa generato. La semantica dell'intero discorso biblico che è al di sopra delle singole parole, delle espressioni o delle immagini, inizia a prendere corpo grazie ad un'istruzione del senso globale, a un aiuto nella lettura complessa nel vasto panorama biblico-testuale.

#### **4. LA TEORIA COMUNICATIVA DELLA FEDE IN IRENEO DI LIONE**

I tratti complessi dell'ermeneutica biblica finora evidenziati ci conducono a osservare più da vicino gli elementi strutturali che emergono negli ultimi tre libri dell'*Adversus Haereses* destinati alla comprensione profonda del testo biblico nella sua totalità e alla pratica esegetica in atto.<sup>95</sup>

Dovendo operare una scelta e trovare una linea sintetica di lettura proponiamo un'organizzazione tematica che simuli la dinamica della comunicazione, da un mittente a un ricettore, trascrivendola entro i tratti della testualità biblica. Ogni opera letteraria, ogni scritto procede da un mondo originario, quello dell'autore e del contesto storico entro cui è stato concepito il testo, quindi si passa alla creazione dell'opera in quanto scritto e, da ultimo, questa è consegnata all'atto di lettura. In altre parole, vogliamo qui applicare la tripartizione classica alla teoria della testualità biblica in Ireneo riletta nella tensione tra mittente, messaggio e destinatario,.

La questione si pone nei termini seguenti: ci domandiamo se esista nell'opera di Ireneo una riflessione relativa al mondo che ha generato il testo biblico e, se c'è quale (=mittente/autore); in secondo luogo, se il testo generato è concepito come un mondo di relazioni interne, tipiche di una visione riflessa tra inter- e intra-testualità (=messaggio/testo); e, infine, se egli elabori anche una sorta di *vademecum* per il lettore del testo biblico (=destinatario/lettore), un'istruzione che renda possibile una relazione diretta tra il mondo che ha originato il testo e il mondo del lettore, in virtù della testimonianza configurata nell'opera stessa.

P. Ricoeur, nel primo volume della sua trilogia *Tempo e racconto*,<sup>96</sup> denomina queste tre fasi dell'opera letteraria la «triplice *mimesis*», ispirandosi alla *Poetica* di Aristotele. A ciascuna *mimesis* corrisponde una fase dello sviluppo e della comunicazione dell'opera letteraria. I momenti sono: [1] la «pre-figurazione», [2] la «con-figurazione» e [3] la «ri-figurazione». Tre mondi di senso in relazione tra loro che comunicano in virtù della testimonianza «con-figurata» nello scritto. L'autore trasmette e il lettore riceve attraverso un testo e grazie a questo si instaura una comunicazione tra un versante e l'altro, tra l'autore e il lettore nella forma tipica della testualità. In tutto questo, il fenomeno della tradizione e della trasmissione è di capitale importanza perché definisce il modello comunicativo della fede.

Come si colloca Ireneo in relazione a questi problemi che danno fondamento al rapporto complesso tra testualità e storia in una prospettiva referenziale e veritativa dell'esperienza credente?

Questo è quel che andiamo ad osservare analizzando alcuni passaggi dal terzo al quarto libro.

##### **4.1.DALLA STORIA AL TESTO: IL PASSAGGIO DALLA «PRE-FIGURAZIONE ORALE» ALLA «CON-FIGURAZIONE SCRITTA» DEL VANGELO (AD. HAER. III,1,1-5,3)**

«In questo terzo libro aggiungeremo le prove derivate dalle Scritture»: <sup>97</sup> con queste parole Ireneo, nella prefazione al terzo libro, come abbiamo ricordato, introduce la finalità del suo trattato

<sup>95</sup> Per comprendere l'intenzionalità dell'autore sui cinque libri è utile considerare le rispettive prefazioni e conclusioni.

<sup>96</sup> RICOEUR, *Tempo e racconto. Volume primo*, pp. 91-139.

<sup>97</sup> A commento di questa sezione rimandiamo anche a C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Antologia della letteratura cristiana antica greca e latina*. I. Da Paolo all'età costantiniana. II. Dal Concilio di Nicea agli inizi del Medioevo

lungo l'impervio itinerario argomentativo. L'attesa del lettore rispetto all'enunciazione di Ireneo dovrebbe essere rivolta al «come» realizzerà tale esposizione della prova scritturistica. Se ragionassimo all'interno della comprensione ermeneutica dei Testamenti di tipo «duale», l'approccio più logico sarebbe quello di verificare la parola profetica nella sua valenza di promessa divina e, solo conseguentemente, mostrarne la realizzazione. Ireneo, condividendo la prospettiva della «triplice testimonianza», conosce bene il punto di partenza della teologia della salvezza e il suo corrispettivo testuale dati dalla testimonianza di Gesù Cristo. Con il libro terzo Ireneo svilupperà un'ampia e distesa argomentazione sul «Vangelo» che non trova paragone in nessun altro punto non solo nei suoi scritti ma anche in tutte le opere a noi pervenute dalla tradizione patristica. Straordinaria è la teoria espressa in questa sezione: certo in molti altri punti nei successivi libri Ireneo parlerà del Vangelo e della testimonianza degli apostoli, ma solo qui il tema diventa oggetto di teoria, e per questo attira la nostra attenzione.

Di questa sezione, che complessivamente si estende su undici capitoli (*Ad. Haer.* III,1-11), sono noti tre passaggi: due riguardanti i Vangeli (quello della testimonianza storica dei quattro evangelisti in *Ad. Haer.* III,1,1 e quello del «Vangelo tetramorfo» in *Ad. Haer.* III,11,8) e uno avente a tema la Tradizione apostolica (*Ad. Haer.* III,2,1-3,4). Purtroppo, l'interesse immediato di questi testi -per la storia del canone, per la storia della Chiesa e per le questioni dello sviluppo della tradizione sinottica del I sec.- ha occultato la dinamica retorica sottesa a tutta l'argomentazione della sezione secondo il noto procedimento di estrapolazione di un testo dal suo contesto originario.

La dialettica «Vangelo e Vangeli» è un tema noto in questi passi di Ireneo: le occorrenze e le alternanze dei termini non sono casuali, ma intenzionali. L'espressione nella forma singolare - «Vangelo»- è ben più eloquente di quel che possa apparire a una prima e superficiale lettura già troppo viziata dall'uso comune del termine.<sup>98</sup> Comunemente si afferma che la forma singolare è funzionale all'illustrazione originaria del Vangelo come oralità, mentre quella plurale viene usata da Ireneo per descriverne la testualità quadruplici. E tutto questo è vero, ma occorre non sottovalutare un aspetto decisivo che, se non esplicitamente richiamato, rischia di restare in ombra e di non essere sufficientemente considerato. Ci riferiamo al fatto che Vangelo è comunicazione dell'evento salvifico nella forma dell'annuncio e la sua originaria definizione non risiede nell'atto comunicante, bensì nell'evento comunicato. La forza e la dinamica del Vangelo non sono fondate sull'annunciatore bensì sulla cosa annunciata e, conseguentemente, la forma molteplice del Vangelo, data dai molti annunciatori (gli apostoli o i quattro testi evangelici), è pensata al servizio dell'unica Verità salvifica, oggetto diretto dell'annuncio. Detto diversamente, il Vangelo assume la sua centralità nella riflessione di Ireneo perché è testimonianza di un evento e non in quanto è azione di parola: la salvezza, infatti, non si dà a motivo di un annuncio, bensì in virtù dell'avvenimento che è annunciato. La potenza di Dio si manifesta nel Vangelo del Figlio suo in quanto la storia vissuta dal Figlio è «Vangelo». In sintesi, il «Vangelo» prima ancora di appartenere ad una modalità comunicativa dell'oralità o della scrittura, è l'evento che viene raccontato. Questa sottolineatura pone in massima evidenza la questione della referenza storica evangelica: l'originarietà del dato è fondata sulla storia di Gesù, del Verbo incarnato e non su quella di coloro che l'hanno trasmesso.

---

(Letteratura cristiana antica. Strumenti, Brescia 1999), pp. 185-197.

<sup>98</sup> HOH, *Die Lehre des Hl. Irenäus über das Neue Testament*, p. 5 segnala tre significati fondamentali del termine Vangelo/Vangeli in Ireneo: 1) come insegnamento, come contenuti evangelici (*Ad. Haer.* I,27,2; II,22,5; III,1,1; 11,7.8.9; 12,13; IV,9,1; 35,2; 37,4; V,16,1); 2) come Nuovo Patto, Nuova Alleanza (*Ad. Haer.* III,11,8; 22,4; IV,9,1; 12,3; V,22,1; 9,4); 3) come scritti evangelici (I,3,6; II,22,3; 27,2; III,1,1; 5,1; 9,2; 10,2,6; 11,2.7.8.9; 14,4; 15,1; 16,8; IV,2,3; 20,6,9; 29,1; 32,1; 34,1). Diversamente BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, p. 157 affronta il problema osservando la forma singolare e plurale del vocabolo evidenziando il dato, secondo cui, nel III libro su 75 ricorrenze del termine solo 5 sono al plurale e tutte nella sezione del «Vangelo tetramorfo» (*Ad. Haer.* III,7-9); questo dato unitamente alla forma argomentativa conduce l'autore a vedervi una marcata intenzionalità sull'unicità dello stesso Vangelo che si mostra nel suo aspetto quadriforme. I quattro rimandano all'unico Vangelo.

a. Dal comando del Signore rivolto agli Apostoli ha inizio la trasmissione dell'evento:

«Il Signore di tutte le cose diede ai suoi Apostoli il potere di annunciare il Vangelo e attraverso di loro noi abbiamo conosciuto la Verità, cioè l'insegnamento del Verbo di Dio. A loro il Signore disse: "Chi ascolta voi ascolta me e chi disprezza voi disprezza me e colui che mi ha inviato"» (Ad. Haer. III, Pref.).

Dalla volontà del Signore, quindi, prende forma quell'evento comunicativo che ha nome di «Vangelo»; lo stesso Signore ha plasmato gli apostoli a sua immagine, quasi una forma di "alter Christus", secondo i contenuti missionari sovente evocati nei testi evangelici.<sup>99</sup> L'adempimento della volontà del Signore da parte degli apostoli, quali testimoni di Cristo, ha così permesso la diffusione del messaggio di salvezza incarnato in loro perché forgiati a immagine del Maestro («Chi ascolta voi, ascolta me...»).

Seguono nella riflessione le due mediazioni comunicative realizzate dall'annuncio apostolico, quella dell'oralità e quella della scrittura:

«Quel Vangelo essi allora lo **predicarono** [praeconaverunt], poi per la volontà di Dio ce lo **trasmisero in Scrittura** [in Scripturis nobis tradiderunt] perché fosse fondamento e colonna della nostra fede» (Ad. Haer. III,1,1).

In polemica con gli eretici Ireneo si preoccupa di garantire che la predicazione degli apostoli sia avvenuta nella forma perfetta, secondo la rivelazione piena della Verità; dopo la resurrezione essi furono rivestiti di potenza dall'alto e con il dono dello Spirito Santo annunciarono il «Vangelo dei beni» in tutta la terra. Il «Vangelo di Dio» venne loro affidato in virtù della discesa dello Spirito Santo e così, tutti e singolarmente, avevano il «Vangelo di Dio».

Riprendiamo l'argomentazione svolta: essa si apre con una tesi di fondo: «il Signore ha dato agli apostoli il potere di annunciare il Vangelo»; come tale potere sia giunto loro è spiegato solo al termine dell'argomentazione: attraverso la legittimazione proveniente dal dono dello Spirito Santo a Pentecoste. La dimensione orale del Vangelo raggiunge i confini della terra, ma resta ancora da spiegarne la sua mediazione testuale. Passando a questa emergono due differenze. La prima: l'unico «Vangelo» che gli apostoli «tutti insieme e ciascuno singolarmente» avevano ricevuto e annunciato ci è stato trasmesso «in Scripturis». Passando dall'oralità alla scrittura il «Vangelo» passa da una prospettiva legata allo spazio dell'annuncio («andarono allora fino all'estremità della terra ad annunciare il Vangelo dei beni») ad una collegata con il tempo che cresce nella forma della *traditio*. La seconda differenza è legata ai protagonisti: nell'annuncio orale sono tutti gli apostoli, nella fase scritta solo quattro apostoli, anzi, Ireneo andrà anche oltre gli stessi apostoli, nel riferimento ai due discepoli di apostoli.

Si tratta dell'apostolo Matteo,<sup>100</sup> di Pietro, di Paolo<sup>101</sup> e, infine, di Giovanni. Costoro, secondo l'argomentazione, sono garanti dell'unità dello stesso Vangelo. Così, mentre l'apostolo Matteo pubblica tra gli ebrei una «forma scritta del Vangelo» come successivamente farà Giovanni in Asia

---

<sup>99</sup> Lc 9,48; 10,16; Mt 10,40; Mc 9,37; Gv 13,20.

<sup>100</sup> D. J. BINGHAM, *Irenaeus' Use of Matthew's Gospel in Adversus Haereses* (Traditio Exegetica Graeca 7, Louvain 1998).

<sup>101</sup> «Apostolo delle genti» in Rm 11,13; così nel saluto d'apertura delle epistole e in 1Cor 15,9 come «l'infimo degli apostoli». Infatti la letteratura lucana identifica gli apostoli con i dodici escludendovi Paolo. È chiaro che Paolo ricevette il dono dello Spirito in seguito e diversamente dai dodici apostoli ma Ireneo lo considera, a motivo dell'ampia testimonianza scritta, l'«Apostolo». Ireneo fa ampio uso della letteratura paolina e la relazione testuale del *corpus paulinum* nell'opera del vescovo di Lione è stata ampiamente studiata. Citiamo due testi significativi: E. PERETTO, *La lettera ai Romani cc. 1-8 nell'Adversus Haereses di Ireneo* (Quaderni di "Vetera christianorum" 6, Bari 1971); R. NOORMANN, *Irenaeus als Paulusinterpret. Zur Rezeption und Wirkung der paulinische und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 66, Tübingen 1994).

ad Efeso, Pietro e Paolo predicavano il «Vangelo» a Roma.<sup>102</sup> Della predicazione di Pietro a Roma, Marco, discepolo e interprete dell'apostolo, ci ha trasmesso uno scritto evangelico; così Luca,<sup>103</sup> rispetto alla predicazione di Paolo.

In questa presentazione sintetica ritroviamo il secondo anello della catena della trasmissione: in Marco e Luca si stabilisce il passaggio dall'identico «Vangelo» predicato dagli apostoli ai discepoli e interpreti degli apostoli. La chiusura riprende il contenuto della «regola della verità» a due membri accanto al contenuto dell'*incipit* dell'argomentazione in principio alla sezione:

«E tutti costoro ci hanno trasmesso questo insegnamento: un solo Dio creatore del cielo e della terra, annunziato dalla Legge e dai profeti, e un solo Cristo Figlio di Dio. Chi non dà il proprio assenso a questi insegnamenti, **disprezza coloro** che sono divenuti partecipi del Signore, **disprezza il Signore** e **disprezza anche il Padre** e si condanna da sé perché resiste e si oppone alla propria salvezza, come fanno tutti gli eretici» (*Ad. Haer.* III,1,2).

Con la «regola della verità», richiamata a conclusione dell'opera dei quattro evangelisti, Ireneo delinea, potremmo dire, lo «statuto del ricettore» in negativo:<sup>104</sup> non dare assenso alle verità di Dio Padre e del Figlio suo contenute nel «Vangelo» significa, concretamente, disprezzare gli apostoli. Il disprezzo dell'annuncio evangelico comporta, dunque, il diniego degli apostoli stessi, la qual cosa –in accordo con l'*incipit* dell'argomentazione: «Chi ascolta voi ascolta me...»- determina il disprezzo nei confronti del Signore Gesù e, da ultimo, nei confronti del Padre, che è colui che lo ha mandato. Questo, infine, produce la firma per la propria condanna. Così dallo «statuto del ricettore» si è risaliti fino al Padre.<sup>105</sup> L'inclusione segnala, dunque, la chiusura di questa prima sezione dell'argomentazione (*Ad. Haer.* III,1,1-2).

**b.** Nella sezione successiva (*Ad. Haer.* III,2,1-3), Ireneo prende in esame la questione dell'autorevolezza delle Scritture e della Tradizione apostolica e dimostra che la posizione degli eretici che corrompe la «regola della verità» è altra rispetto sia all'una che all'altra. La tradizione apostolica, secondo l'affermazione di Ireneo, viene trasmessa attraverso la «successione dei presbiteri». Gli eretici, nel contestare l'autorità della Scrittura e della Tradizione vantano il possesso di dottrine segrete: si tratta di un'altra tradizione rispetto a quella apostolica. Anche gli eretici allora hanno le loro Scritture e le loro Tradizioni, ma ciò che fa la differenza è esattamente la «successione dei presbiteri».<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> Per una riflessione storica sulle datazioni dei vangeli tra i diversi studi segnaliamo J. L. CURRAN, «St. Irenaeus and the Dates of the Synoptics», *Catholic Biblical Quarterly* 5 (1943) 34-46; 161-178; 301-310; 445-457; G. G. GAMBA, «La testimonianza di S. Ireneo in *Adversus Haereses* III,1,1 e la data di composizione dei quattro Vangeli canonici», *Salesianum* 4 (1977) 545-585; A. C. PERUMALIL, «Are not Papias and Irenaeus competent to report on the Gospels?», *Expository Times* 91 (1979) 332-337.

<sup>103</sup> A. GREGORY, *The Reception of Luke and Act in the Period Before Irenaeus*. Looking for Luke in the Second Century (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament - 2. Reihe 169, Tübingen 2003).

<sup>104</sup> Vedremo più avanti lo statuto positivo del ricettore nella figura del «discepolo spirituale».

<sup>105</sup> Per inverso, logicamente, l'accoglienza del Vangelo comporta la salvezza.

<sup>106</sup> FANTINO, *La théologie d'Irenée*, p. 33 ricorda il dibattito sull'antropologia filosofica sottesa alle discussioni con gli gnostici. Un modello antropologico distingueva gli uomini in due appartenenze, gli «Psichici» e gli «Spirituali»; l'altro modello in tre: gli «Illici», gli «Psichici» e gli «Spirituali» (cfr. *Ad. Haer.* I,6,1-7,1). A ciascun riferimento antropologico corrispondeva una comprensione distinta dei testi biblici. Così la gnosi è nelle Scritture ma non può essere riconosciuta se non dalla figura di «uomo spirituale» il quale ha il seme dell'intelligenza che gli proviene grazie ad una tradizione. In questo senso sia nella Grande Chiesa, di cui Ireneo è insigne rappresentante, sia nelle dottrine gnostiche, la Scrittura è sempre in relazione ad una tradizione. E la coerenza del procedimento funziona solo in seno alla propria tradizione. È possibile stabilire un confronto oggettivo se ogni gruppo ha le proprie Scritture difese dalla propria tradizione? C'è un mezzo per appurare che una tradizione è più autentica di un'altra? Questi sono i veri cardini del problema dibattuti da Ireneo. Pertanto il confronto sarà su: «quale tradizione possa ritenersi autentica?». In quest'ordine di cose, Ireneo introduce come argomentazione la «successione apostolica» detta nella forma della «successione dei presbiteri».

c. È su questo sviluppo che si apre il terzo momento dell'argomentazione finalizzato a stabilire una catena di collegamento tra la dinamica originaria dell'annuncio evangelico da parte degli apostoli e la ricezione della Chiesa nella storia; si tratta appunto della «successione apostolica».<sup>107</sup> Infatti nessuno degli eretici può vantare una «successione apostolica», come è precisato prima della conclusione di questa sezione:

«Prima di Valentino, infatti, non c'erano i discepoli di Valentino, prima di Marcione non c'erano i discepoli di Marcione e non c'erano affatto altri sostenitori di false opinioni che abbiamo elencato sopra, prima che esistessero i mistagoghi e gli inventori della loro perversità. Valentino, infatti, venne a Roma...» (*Ad. Haer.* III,4,3).

Ireneo riconosce che sarebbe troppo lungo enumerare le «successioni apostoliche» di tutte le Chiese e sceglie di illustrare quella Chiesa che egli stesso aveva conosciuto da vicino la «grandissima e antichissima e a tutti nota, la Chiesa fondata e stabilita a Roma dai due gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo» (*Ad. Haer.* III,3,2).

L'aspetto interessante di questa affermazione è che, presentata la successione della Chiesa di Roma, contrariamente all'affermazione fatta, egli passa all'illustrazione delle Chiese dell'Asia Minore mediante il richiamo alla figura amica di Policarpo di Smirne. Il gioco si spiega nella logica dell'argomentazione: si era partiti dall'annuncio del «Vangelo» per opera di tutti gli apostoli e, attraverso lo scritto, solo di qualcuno di questi. L'annuncio orale o le quattro scritture sono due modi per dire lo stesso contenuto del Vangelo. Gli eretici hanno anch'essi le Scritture e le proprie tradizioni e si oppongono a quel che appartiene all'originario apostolico. Come dimostrare il collegamento con ciò che è originario, quindi vero? Attraverso la «successione apostolica». Quale? Di tutte le Chiese! Ma sarebbe troppo lungo enumerarla, allora Ireneo esemplifica su due fronti: *Roma e Asia Minore*. Perché solo su questi due fronti? Che cosa portano queste due tradizioni? Che relazione esprimono con la «Tradizione apostolica»? La risposta emerge dalla valutazione della presentazione delle Scritture evangeliche.<sup>108</sup> Oltre alla dimensione diacronica della prima disposizione dei Vangeli, da Matteo a Giovanni, emerge anche una dimensione geografica che mostra la diffusione del Vangelo nel mondo, oltre all'alveo originario tra gli ebrei,<sup>109</sup> grazie ai Vangeli di Marco, Luca e Giovanni. Questi tre, apostoli o discepoli di apostoli, sono presentati rispettivamente a Roma e in Asia Minore.

Il disegno diacronico della «successione apostolica» è fondato sulla testimonianza evangelica degli apostoli di Roma e di Efeso (Asia Minore). Alla diffusione geografica del Vangelo con Pietro (Marco), Paolo (Luca) e Giovanni corrisponde la «successione dei presbiteri» che è garante della fedeltà originaria del «Vangelo».

A quest'immagine apparentemente idilliaca di unità ecclesiale, legata alla «successione dei presbiteri» in tutte le Chiese, dobbiamo collegare una polemica interna alla Grande Chiesa suscitata dalla prassi delle comunità giovanee dell'Asia Minore sulla data della Pasqua. La contestazione

---

<sup>107</sup> Cfr. A. EHRHARDT, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church* (London 1953).

<sup>108</sup> Per questi aspetti rimandiamo ad un altro nostro articolo che tratta più analiticamente la questione: S. BARBAGLIA, «La rilevanza ermeneutica delle disposizioni canoniche dei testi nelle sacre Scritture: Metodo ed esemplificazioni», *“E fu per la mia bocca dolce come il miele” (Ez 3,3). Il testo biblico in tensione tra fissità canonica e mobilità storica*. Atti dell'XI Convegno di Studi Veterotestamentari (Torreglia, 6-8 Settembre 1999) (a cura di S. BARBAGLIA) (Ricerche Storico-Bibliche 1, Bologna 2001), pp. 185-268, in particolare le pp. 228-268.

<sup>109</sup> L'assenza di una considerazione specifica sul luogo geografico dell'attività apostolica di Matteo si giustifica come rimando implicito ai luoghi originari di irradiazione dell'annuncio evangelico; mentre l'attività degli altri tre apostoli potrebbe rappresentare la missione ai pagani. Infatti, lo studio delle citazioni di Matteo nell'opera di Ireneo mette in rilievo il grosso valore ricoperto da quest'apostolo evangelista per l'ermeneutica tra le due Scritture; cfr. l'ampia e documentata monografia specifica sul tema: BINGHAM, *Irenaeus' Use of Matthew's Gospel in Adversus Haereses*.

«quartodecimana»<sup>110</sup> che si aggravò ancor più successivamente,<sup>111</sup> rischiò di dividere la Chiesa nel corso del II sec. Riteniamo che l'origine di questa prassi nelle comunità dell'Asia Minore non dipendesse da un influsso esercitato da gruppi giudeo-cristiani ancorati alla pratica ebraica della Pasqua, quanto piuttosto dall'autorevolezza del pensiero dell'apostolo Giovanni sulla diversa datazione della Pasqua riferita nel corso del suo Vangelo in evidente contrasto con la testimonianza sinottica.<sup>112</sup> Il dato storico della polemica quartodecimana e quello testuale del contrasto tra la posizione sinottica e giovannea sulla data della Pasqua appaiono analogicamente simili considerato il fatto che sia per il racconto evangelico come per la prassi liturgica la Pasqua era la fonte della vita della Chiesa. Un contrasto sul punto focale certo non era un contrasto impercettibile, bensì radicale! Ireneo, secondo la nostra lettura, cerca di trovare una via di armonizzazione e di unificazione dei dati complessi avendo chiara la coscienza della differenza: come la posizione dei sinottici non è la stessa di quella di Giovanni, così la prassi della Chiesa di Roma non può corrispondere a quella dell'Asia Minore, sullo stesso punto: la data della Pasqua. La via risolutiva di Ireneo è condotta sia sul fronte storico-teologico, sia sul fronte testuale: nel testo di *Ad. Haer.* III,1-11 egli dimostra l'assenza di contraddizione nel «Vangelo quadriforme» che, nella differenza, testimonia l'unica Verità dell'evento salvifico del Verbo di Dio; nella storia, Ireneo racconta di Policarpo di Smirne, discepolo dell'apostolo Giovanni quando sotto papa Aniceto venne a Roma: nonostante i contrasti sulla data della Pasqua condivisero le esperienze testimoniando la pace all'interno delle rispettive differenze che si mantennero.<sup>113</sup> Nella relazione tra i due fronti della problematica, quello ecclesiologico e quello testuale, emerge il dato di sintesi che vede confermare l'unità nelle differenze, la complessità nella comunione, l'armonia del Vangelo in una molteplicità regolata di Vangeli e l'armonia dell'unica Chiesa di Cristo nella complessità delle varie tradizioni. In sintesi, la prospettiva extra-testuale (la polemica quartodecimana) conferma quella inter- e intra-testuale (la differenza tra i sinottici e Gv sulla data della Pasqua) e viceversa.

Ireneo, come dicevamo, non potendo documentare la «successione apostolica» presso tutte le altre Chiese si è limitato solo a quelle in cui «Scrittura» e «Tradizione apostolica» erano compresenti: Roma (Pietro e Paolo) e le Chiese dell'Asia Minore (Giovanni). È facile capire quanto l'ampiezza e la diffusione della «Tradizione apostolica» fosse maggiore di quella delle «Scritture evangeliche». L'annuncio del «Vangelo» fu portato «fino all'estremità della terra» ed ha raggiunto anche i popoli barbari incapaci di comprendere le Scritture: essi accolsero lo stesso «Vangelo» in virtù della predicazione apostolica; esso, addirittura, era già iscritto nei loro cuori:<sup>114</sup>

«Perché è lei [la Chiesa] l'ingresso della vita, mentre "tutti" gli altri "sono ladri e predatori". Perciò si devono rifiutare quelli e amare con grandissimo zelo ciò che appartiene alla Chiesa ed afferrare la **Tradizione della Verità** [apprehendere veritatis traditionem]. E che? Se ci fosse qualche controversia su una questione di poca importanza, non si dovrebbe ricorrere alle Chiese più antiche, nelle quali vissero gli apostoli, e prendere la dottrina esatta sulla questione presente? Anche se gli Apostoli non ci avessero lasciato le Scritture, non si dovrebbe seguire l'**ordine della Tradizione** [ordinem traditionis], che hanno trasmesso a coloro a cui affidavano le Chiese? 4,2. A quest'ordine obbediscono molti popoli barbari che hanno creduto in Cristo e possiedono la salvezza, scritta senza carta e inchiostro nei loro cuori mediante lo Spirito e custodiscono scrupolosamente l'antica Tradizione: essi credono in un solo Dio, Creatore del

<sup>110</sup> Cfr. la documentazione sul tema in R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica* (Traditio Christiana 3, Torino 1978); cfr. anche E. LANNE, «Saint Irenaeus of Lyon, Peacemaker Between the Churches», *One in Christ* 33 (1997) 203-221.

<sup>111</sup> Cfr. l'ultimo capitolo del testo di G. JOSSA, *Regno di Dio e Chiesa*. Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell'*Adversus Haereses* di Ireneo di Lione (Historia Salutis, Napoli 1970), pp. 219-240.

<sup>112</sup> La discussione analitica di questi aspetti è possibile trovarla in BARBAGLIA, «La rilevanza ermeneutica delle disposizioni canoniche dei testi nelle sacre Scritture», pp. 242-247.

<sup>113</sup> L'episodio è citato da Eusebio di Cesarea nel documentare la questione quartodecimana: *Hist. Eccl.*, V,24.

<sup>114</sup> Un chiaro richiamo alla riflessione paolina in Rm 2,15 oltre che 2Cor 3,3; così pure la teologia della Legge scritta sul cuore e non più su tavole di pietra, secondo la tradizione profetica di Geremia e Ezechiele ripresa da Paolo in Rm 2,25-29.

cielo e della terra e di tutto ciò che è in essi, e in Cristo Gesù, il Figlio di Dio che, a causa del suo sovrabbondante amore verso la sua creatura, accettò la generazione dalla Vergine, unì egli stesso mediante se stesso l'uomo a Dio, patì sotto Ponzio Pilato e fu risvegliato e fu elevato nella gloria, verrà nella gloria come Salvatore di coloro che saranno salvati e getterà nel fuoco eterno gli sfiguratori della verità, e i disprezzatori del Padre suo e della sua venuta» (*Ad. Haer.* III,4,1-2)

L'espressione «Tradizione della Verità» è molto efficace, è pensata in opposizione alle tradizioni che non servono la Verità. Questa parola altamente significativa in Ireneo, amante della tradizione giovannea dalla quale si è formato nella fede, è il termine che fa discernimento. La «Tradizione della Verità» è quella fedele al vero «Vangelo della Verità», quello di Gesù Cristo contro i discepoli di Valentino che affermavano di avvalersi essi stessi di un «Vangelo di Verità»:<sup>115</sup>

«Per quanto poi riguarda i discepoli di Valentino, essi ponendosi al di fuori di ogni timore, pubblicano scritti propri e si vantano di possedere più vangeli di quelli che esistono. Essi, infatti, sono arrivati a tal punto di audacia da intitolare “Vangelo di verità” il Vangelo scritto da loro non molto tempo fa, un Vangelo che non concorda affatto con i Vangeli degli apostoli: per cui presso di lui neppure il Vangelo è esente da bestemmia. Infatti, se il “Vangelo di verità” da loro pubblicato è diverso da quelli che ci sono stati tramandati dagli apostoli, può apprendere chi vuole, che, come si dimostra in base alle Scritture, il Vangelo di verità non è quello che ci è stato trasmesso dagli apostoli. Ma che solo quelli sono veri e solidi, e che i Vangeli non possono essere né più né meno di quelli che abbiamo detto, lo abbiamo dimostrato diffusamente» (*Ad. Haer.* III,11,9).

L'esempio dell'accoglienza della fede presso i popoli barbari arricchisce e chiarisce il pensiero di Ireneo sulla relazione tra «Scrittura del Vangelo tetramorfo» e «Tradizione apostolica» nell'annuncio dell'unico «Vangelo». Ireneo afferma che qualora gli apostoli non ci avessero lasciato le Scritture occorreva seguire l'«ordine della Tradizione», quella apostolica trasmessa nelle Chiese locali fedelmente conservata dai presbiteri. Il ministero della predicazione è più ampio e supera quello della scrittura-lettura: l'ostacolo linguistico può essere superato nella forma dell'oralità ma non nella scrittura. Infatti, come per la festa di Pentecoste a Gerusalemme, molta gente proveniente da ogni dove comprese nella propria lingua nativa ciò che era annunciato (*At* 2,1-13 *Ad. Haer.* III,17,2) così è per il *kerygma* apostolico che raggiunge anche i popoli barbari che parlano lingue diverse da quelle conosciute. Ireneo pare far percepire una differenza tra l'approccio al Vangelo mediante l'oralità (tutti gli apostoli in direzione di tutti gli uomini) o mediante la scrittura (quattro apostoli con due discepoli di apostoli verso destinatari potenziali e indefiniti). La forma orale della comunicazione del Vangelo è primigenia ed è quella che continua a permanere grazie alla «successione dei presbiteri», la forma scritta del «Vangelo» è quella nata in seguito alla predicazione orale per «volontà di Dio» (*Ad. Haer.* III,11: «postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt») per essere –il Vangelo- fondamento e colonna della fede della Chiesa. Ancora una volta la forma della comunicazione è relativa rispetto alla centralità della «cosa del Vangelo».

I barbari vengono alla fede e professano la «Verità» perché trovano scritta la salvezza non su carta con inchiostro ma nei loro cuori e custodiscono quel che la «Tradizione della Verità» ha comunicato loro: la loro professione di fede ricalca il dettato conosciuto della «regola della verità» con l'interessante ampliamento narrativo sui misteri fondamentali dell'attività del Signore. Il «sensus fidei», la «forma mentis» della fede cristiana è così possibile anche indipendentemente dalle Scritture perché, pur volute da Dio, non sono, in quanto Scritture, indispensabili per la fede. Lo ripetiamo: ciò che è fondativo resta l'evento e non la forma comunicativa del Vangelo.

---

<sup>115</sup> La citazione qui riportata è collocata al termine della prova finale sui Vangeli autentici attraverso il Vangelo quadriforme; esso è composto solo da quattro, né uno più né uno meno: e così non c'è spazio per il «Vangelo di verità» («Veritatis Euangelium» / «ἀληθείας εὐαγγέλιον») dei valentiniani. Su questi temi cfr. C. STORY, *The Nature of Truth in “The Gospel of Truth” and in the Writings of Justin Martyr. A Study of the Pattern of Orthodoxy in the Middle of the Second Christian Century* (Novum Testamentum. Supplements 25, Leiden - New York - Köln 1970); B. STANDAERT, «“Evangelium Veritatis” et “Veritatis Evangelium”: La question du titre et les témoins patristiques», *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 138-150.

Il brano che segue *Ad. Haer.* III,4,3 -già richiamato sopra- dimostra che gli eretici non hanno radici e non possano appellarsi all'unicità della «Tradizione apostolica», vero elemento che fa la differenza tra Chiesa e gli altri.

**d.** Con *Ad. Haer.* III,5,1 giungiamo a concludere queste sezioni preliminari e fondative rivolte alla relazione tra «Tradizione e Scrittura», entro la prospettiva extra-testuale e quelle inter- e intra-testuali.

Il passo è molto complesso ed è stato analizzato con particolare profondità da B. Sesboüé in un suo articolo.<sup>116</sup> Egli dibatte e contesta la soluzione di una congettura apportata dall'edizione critica francese di A. Rousseau e L. Doutreleau a *Ad. Haer.* III,5,1 che così si presenta:

«Traditione igitur quae est ab apostolis sic se habente in Ecclesia et permanente apud nos, revertamur ad eam quae est ex Scripturis ostensionem eorum qui Evangelium conscripserunt apostolorum: **ex quibus** conscripserunt de Deo sententiam, ostendentes quoniam Dominus noster Iesus Christus Veritas est et mendacium in eo non est»

«Telle étant donc la manière dont la Tradition issue des apôtres se présente dans l'Église et perdue au milieu de nous, revenons à la preuve tirée des Écritures qui nous viennent de ceux d'entre les apôtres qui ont mis par écrit l'Évangile et **dans lesquelles** [in quibus] ils ont exposé la doctrine sur Dieu. Or ils y ont bienfait voir que notre Seigneur Jésus-Christ est la Vérité et qu'il n'y a pas de mensonge en lui».<sup>117</sup>

La congettura corregge il testo latino «ex quibus» che crea difficoltà nel contesto, con «in quibus», facendo corrispondere tale espressione alle «Scritture» «nelle quali (in quibus) gli apostoli hanno esposto la dottrina su Dio». Ma quali sono queste Scritture? Essendo citati gli apostoli che hanno scritto il Vangelo, le «Scritture» verrebbero identificate con il «Vangelo» stesso: così ugualmente si deduce anche la versione italiana di Bellini. B. Sesboüé invece ritiene che il termine «Scripturae» in questo passo stia a indicare quel che generalmente si intende per «Antico Testamento». In questa prospettiva, allora, gli apostoli che hanno scritto il Vangelo si sono appoggiati alla prova delle Scritture veterotestamentarie per la redazione degli stessi Vangeli e queste prove giungono a noi grazie allo loro prassi interpretativa.<sup>118</sup> La differenza è notevole poiché il testo così inteso farebbe cadere l'accento sul *metodo di redazione biblica usato dagli evangelisti*, metodo che lo stesso Ireneo imiterà in tutta l'opera, fondato sulla stessa tradizione apostolica. B. Sesboüé dunque propone di tradurre come segue:

«Telle étant donc la manière dont la Tradition issue des apôtres se présente dans l'Église et perdue au milieu de nous, revenons à la preuve tirée des Écritures [AT] qui nous vient de ceux d'entre les apôtres qui ont mis par écrit l'Évangile; **à partir de ces Écritures** [ex quibus=AT] ils ont exposé la doctrine sur Dieu. Or ils y ont bienfait voir que notre Seigneur Jésus-Christ est la Vérité et qu'il n'y a pas de mensonge en lui».

L'esito dell'ermeneutica praticata dagli Apostoli che hanno scritto il Vangelo è il «pensiero su Dio» (de Deo sententiam) che consiste nel fatto che **«il nostro Signore Gesù Cristo è la Verità e in lui non vi è menzogna»**.<sup>119</sup> Questa, secondo la lettura fornita, sarebbe la sintesi dell'atto di redazione dei Vangeli da parte degli apostoli che hanno attinto alla prova delle Scritture veterotestamentarie. Il risultato è la coerenza del pensiero su Dio secondo il quale la «Verità» per definizione è **Gesù Cristo** stesso! E gli Apostoli sono chiamati «discepoli della Verità», cioè

<sup>116</sup> B. SESBOÜÉ, «De la confesión de fe primitiva a la fórmula del dogma trinitario», 387-418.

<sup>117</sup> IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre III. Tomo II*, p. 53. Anche la traduzione di Enzo Bellini segue tale interpretazione: «5,1. Tale dunque essendo nella Chiesa la Tradizione che viene dagli apostoli e perdurando essa fino a noi, ritorniamo alla prova tratta dalle Scritture degli apostoli che hanno scritto il Vangelo: **in esse** scrissero il loro pensiero su Dio, indicando che il nostro Signore Gesù Cristo è la Verità e in lui non vi è menzogna» (p. 221).

<sup>118</sup> I passi che seguiranno nella sezione di testo di *Ad. Haer.* III,6,1-8,2 sono un'esemplificazione ermeneutica dell'armonia tra le due Scritture che mostrano l'unità di Dio.

<sup>119</sup> I rimandi a Gv 14,6 e 1Gv 2,21.27 sono evidenti.

«discepoli di Cristo» come Ireneo afferma subito al seguito:

«Ora anche gli apostoli, essendo **discepoli della Verità**, sono al di fuori di ogni menzogna: perché la menzogna non ha nulla in comune con la Verità, come la tenebra non ha nulla in comune con la luce, ma la presenza dell'una esclude l'altra. **Essendo dunque la Verità, il Signore** nostro non menti» (*Ad. Haer.* III,5,1).

L'importanza di questo passo è straordinaria per il nostro interesse. L'uso del termine ἀλήθεια / *veritas* nella nostra tradizione occidentale richiama essenzialmente il livello logico e si oppone a falsità; si differenzia alquanto dalla semantica biblica dove espressioni di questo tipo legate alla radice ebraica 'mn / 'mt andrebbero meglio tradotte con «fedeltà, fiducia, fede» opposte ad «infedeltà, tradimento, adulterio, ecc.», spostando così l'accento da un registro logico a uno relazionale e interpersonale.<sup>120</sup>

Finora Ireneo ha lasciato intendere di volersi occupare di questioni logiche, meglio «teologiche», contro le menzogne degli eretici che producono una dispersione della «Verità» nelle singole opinioni.<sup>121</sup> Il livello entro cui Ireneo pare collocarsi per comprendere il valore semantico del termine «Verità» pare essere quello teorico e logico essendo finalizzato all'argomentazione. Come sappiamo, le espressioni finora emerse sono: «regola della verità», «membra» e «corpo della verità», «Tradizione della verità».<sup>122</sup>

In questo nostro testo, invece, Ireneo, appellandosi ancora una volta all'evangelista Giovanni (Gv 14,6),<sup>123</sup> cambia le carte in tavola, spostando il termine «Verità» da un piano «logico», finora maggioritario, a uno «ontologico» o, meglio ancora, di un'ontologia cristologica che vede nella persona stessa di Gesù Cristo la «Verità tutta intera». Tale mutazione provoca un arricchimento nella comprensione del termine unitamente alla dislocazione di livelli, dal logico all'ontologico narrativo.

Se recepiamo tale affermazione come centrale e non semplicemente una sorta di parentesi retorica, biblicamente evocativa, allora anche tutto quello che finora si è capito sulla «Verità» in Ireneo andrebbe ripensato. Come il «Vangelo» non è semplicemente un evento di comunicazione bensì una comunicazione dell'evento di Gesù Cristo, così la «Verità» non è un pensiero logico su Gesù Cristo, ma è l'evento di Gesù Cristo stesso<sup>124</sup> che dà a pensare smascherando l'errore. Se dunque «Cristo è la Verità», allora la «regola della Verità» è la «regola di Gesù Cristo», è Lui la misura, la dimensione autentica della fede; è Lui che ha rivelato nella pienezza il volto del Padre e che ha inviato lo Spirito; è Lui il Vangelo annunciato; la «Tradizione della Verità» è la «Tradizione di Gesù Cristo» e il «corpo della Verità» è il «corpo di Cristo» che non può essere smembrato ma va difeso nella sua piena armonia; così le Scritture, a partire da quelle che annunciano Lui come centro,

<sup>120</sup> Per un'analisi approfondita e più dettagliata su questo tema rimandiamo a R. PENNA, «Il concetto biblico di "Verità": Alcuni aspetti semantici», *Path* 1 (2002) 203-219. In conclusione l'autore afferma: «La verità biblica, dunque, è fatta di rapporti interpersonali. Se Gesù è la verità, lo è in quanto egli sta in relazione al Padre che lo ha mandato e in relazione a coloro che egli vuole inserire nello stesso dinamismo» (p. 219). Cfr. G. QUELL - G. KITTEL - R. BULTMANN, «ἀλήθεια ἀληθής ἀληθινός ἀληθεύω», (Hrsg. G. KITTEL) (Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 1, Stuttgart 1933) 232-252 (ed. it. *GLNT*, I, coll. 625-674); A. JEPSEN, «*āman*, *ʾēmûnâ*, *ʾāmēn*, *ʾēmet*», (Hrsg. G. J. BOTTERWECK - H. RINGGREN) (Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 1, Stuttgart 1973) coll. 313-348 (ed. it.: *GLAT*, I, coll. 625-696). Attorno alle precisazioni metodologiche su questo problema, in polemica con il *TWNT* edito da G. Kittel, rimandiamo all'ampio capitolo ('Faith' and 'Truth' - an Examination of some Linguistic Arguments) del celebre testo di J. BARR, *The Semantic of Biblical Language* (Oxford 1961), pp.161-205 (tr. it.: *Semantica del linguaggio biblico*, Bologna 1968).

<sup>121</sup> Cfr. *Ad. Haer.* II,27,1

<sup>122</sup> Cfr. sopra la presentazione dei testi.

<sup>123</sup> Su questo versetto rimandiamo alla bibliografia citata da R. PENNA, «art. cit.», p. 215, n. 27.

<sup>124</sup> È possibile ampliare il quadro osservando il contributo dei padri nei primi secoli su questi aspetti. Rimandiamo a E. DAL COVOLO, «"Ego sum Via et Veritas" (Gv 14,6): Argomentazioni patristiche di verità», *Path* 1 (2002) 221-238: l'autore dopo essersi soffermato su Origene e Agostino conclude accennando ad Ireneo alle pp. 236-238.

ovvero il «Vangelo quadriforme», sono il «suo corpo».

Da questo punto di vista, se vale quel che abbiamo dedotto dalle affermazioni qui discusse, Ireneo non si limita ad un'accezione meramente cognitiva di «regola della Verità», un po' come penserà la teologia in seguito, ovvero una *fides quae creditur*, bensì difende una visione completa di adesione a «verità di fede» solo all'interno di un'appartenenza alla persona di Cristo stesso (*fides qua creditur*). È Lui il vertice della rivelazione, Lui è il Verbo di Dio; è Lui che si consegna alla Chiesa nello Spirito. Ecco che l'espressione enigmatica contenuta in *Ad. Haer.* I,9,4 «regola della verità ricevuta per mezzo del battesimo» appare più chiara se ne comprendiamo la forza mistagogica di iniziazione nel trasformare l'uomo, rendendolo incorruttibile a immagine di Cristo.<sup>125</sup> Nel battesimo la «regola della verità» non si limita ad essere una professione di fede bensì appartiene all'azione mistagogica stessa nella consegna della vita di Cristo al catecumeno, come Cristo stesso si era consegnato agli Apostoli.<sup>126</sup>

Possiamo infine affermare che se Gesù Cristo è il vero «canone», cioè il nuovo punto di riferimento da cui apprendere le «regole» sicure sulla verità di Dio, allora egli è colui che getta le fondamenta per la costituzione di una «coscienza canonica delle sacre Scritture». La consapevolezza del mistero cristologico diviene così, in Ireneo, il centro propulsore della «coscienza canonica delle Scritture»: la «misura delle Scritture» è la «misura di Cristo», ovvero, il «canone delle Scritture» è il «canone di Cristo». È evidente la necessità di centrare l'attenzione sul «Vangelo e i Vangeli» perché da lì scaturisce la comprensione cristologica dalla quale cresce e prende il via l'intera opera di interpretazione autentica di tutte le Scritture. Così fino ad *Ad. Haer.* III,11 il vescovo di Lione resterà concentrato sulla testimonianza degli evangelisti e del «Vangelo quadriforme» poiché in quell'ambito, in modo speciale rispetto a tutti gli scritti sacri, è racchiuso il mistero di Cristo.

#### **4.2.IL VANGELO QUADRIFORME: LA «CON-FIGURAZIONE SCRITTA» DEL VANGELO (AD. HAER. III,11,8)**

La seconda tappa della teoria sulla comunicazione della fede che andiamo ad evidenziare nelle pagine di Ireneo appartiene, secondo la terminologia adottata, al mondo della «con-figurazione», cioè al mondo del testo. Come è noto nella sezione iniziale del terzo libro Ireneo propone ben tre disposizioni diverse dei Vangeli.<sup>127</sup> Nelle prime due Ireneo non si riferisce direttamente ai Vangeli, bensì al «Vangelo».

Nella prima disposizione (*Ad. Haer.* III,1,1-5,3: Mt, Mc, Lc, Gv) il «Vangelo» è stato annunciato e trasmesso «in Scripturis» dagli apostoli e, tra questi, Matteo, Pietro (Marco), Paolo (Luca) e Giovanni. Sia nella prima disposizione, che mette in luce la dimensione diacronica e geografica dell'annuncio della fede, come nella seconda, con finalità teologico-argomentativa (*Ad. Haer.* III,8,3-11,7: Gv, Mt, Lc, Mc, Gv), Ireneo fa riferimento agli apostoli ed evangelisti entro un profilo extra-testuale intendendoli come «autori reali»<sup>128</sup> del testo.

<sup>125</sup> In *Dem.* 3 Ireneo afferma: «Innanzitutto la fede ci invita con insistenza a ricordare che abbiamo ricevuto il battesimo per la remissione dei peccati nel nome di Dio Padre e nel nome di Gesù Cristo, Figlio di Dio incarnato, morto e risuscitato, e nello Spirito santo di Dio; che il battesimo è il sigillo della vita eterna, la nuova nascita in Dio, cosicché non siamo più figli di uomini mortali, ma di Dio eterno e indefettibile». Cfr. anche le riflessioni di Y. DE ANDÍA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divination de l'homme selon Irénée de Lyon (Études augustiniennes, Paris 1986)*; A. ORBE, «Gloria Dei vivens homo: Análisis de Ireneo, adv. haer. IV,20,1-7», *Gregorianum* 73,2 (1992) 205-268.

<sup>126</sup> Come Ireneo afferma all'inizio del terzo libro: «Chi ascolta voi ascolta me chi disprezza voi disprezza me e colui che mi ha mandato».

<sup>127</sup> Cfr. su questo aspetto lo *status quaestionis* in: BINGHAM, *Irenaeus' Use of Matthew's Gospel in Adversus Haereses*, pp. 89-94 e, per un'interpretazione di carattere retorico della problematica, cfr.: BARBAGLIA, «La rilevanza ermeneutica delle disposizioni canoniche dei testi nelle sacre Scritture», pp. 238-261.

<sup>128</sup> Secondo l'accezione in uso nello studio dell'istanza dell'autore nei testi, che distingue tra «autore implicito, autore ideale, autore reale o scrittore»: cfr. ad es.: A. MARCHESE, *Dizionario di retorica e stilistica. Arte e artificio nell'uso delle parole retorica, stilistica, metrica, teoria della letteratura* (Dizionari, Milano 1984<sup>4</sup>), pp. 217-220; IDEM, *L'officina del racconto. Semiotica della narrazione* (Oscar saggi 193, Milano 1990), pp. 76-80.

Il vero passaggio ad una coscienza inter- e intra-testuale si ha solo con la terza disposizione (*Ad. Haer.* III,11,8: Gv, Lc, Mt, Mc): in questo punto Ireneo inizia ad usare il termine al plurale (εὐαγγέλια), transitando così da un'accezione extra-testuale di «Vangelo» ad una esplicitamente «testuale».<sup>129</sup> È sorprendente come in questi passaggi Ireneo intrecci relazioni quaternarie tra natura, cosmo, storia delle origini, della salvezza e testo:<sup>130</sup> un'intertestualità estesa a livello universale, comprensibile solo se il contenuto testuale è il «Vangelo di Gesù Cristo» che è la Verità, che è il Verbo di Dio e che da sempre è presente nel seno del Padre, abbraccia tutta la storia, tutto il cosmo e tutta la Scrittura.

La corrispondenza ermeneutica su ogni punto è bene riassunta in una delle frasi finali:

«Quale è l'attività del Figlio di Dio, tale è la forma dei viventi, e quale è la forma dei viventi, tale è anche il carattere del Vangelo. Quadriformi sono gli animali, quadriforme è il Vangelo e quadriforme è l'attività del Signore» (*Ad. Haer.* III,11,8).

In questa prospettiva può essere intesa anche l'affermazione, unica in Ireneo, secondo la quale esistono quattro testamenti/alleanze.<sup>131</sup> Egli nelle sue opere fa riferimento alle due alleanze, l'alleanza antica e quella nuova che rimandano a quella con Mosè e il popolo d'Israele (alleanza che corrisponde alla terza nel testo del «Vangelo tetramorfo») e a quella in Cristo (la quarta nel testo in oggetto). Le altre due stipulate da Dio non vengono considerate da Ireneo in tema di relazione profetica con la nuova alleanza; esse, qui recuperate e citate esplicitamente, arricchiscono ulteriormente la visione ermeneutico-biblica di Ireneo che si configura alla forma del «Vangelo» nella corrispondenza con le quattro «attività di Cristo». È essenzialmente il «Vangelo di Giovanni», collocato in principio al tetramorfo, a dare il «la» alla sinfonia evangelica, che allarga la scena verso una comprensione totale della creazione, della storia e della natura tutta in Cristo: «In principio era il Verbo... tutto fu fatto per mezzo di lui...» (Gv 1,1ss). Il Vangelo di Giovanni è posto da Ireneo in relazione alla «regola della Verità» nel testo di *Ad. Haer.* III,11,1 quando il vescovo di Lione ci informa che l'apostolo, volendo contrastare l'eretico Cerinto e i Nicolaiti ha stabilito nella Chiesa la «regola della Verità», e qui rimanda esplicitamente al suo Vangelo. Questo è decisivo per la prova scritturistica e per l'organizzazione del «Vangelo tetramorfo»: esso è spiegato alla luce della teologia del *Logos* giovanneo e la «regola della Verità», in accordo con l'apertura del Vangelo, così si esprime: «Che vi è un solo Dio onnipotente, il quale mediante il suo Verbo ha creato tutte le cose

---

<sup>129</sup> Per una diagnosi dell'uso delle citazioni dei quattro evangelisti in Ireneo cfr.: W. C. PRICE, *The Textual Relationships of Quotations from the Four Gospel Irenaeus' "Aganst Heresis"*. A Dissertation Presented to the Faculty of the School of Theology Southwestern Baptist Theological Seminary. Fort Worth, Texas, May 1989 (Ann Arbor, Michigan 1990).

<sup>130</sup> Per una visione sinottica rimandiamo allo schema riportato in BARBAGLIA, «La rilevanza ermeneutica delle disposizioni canoniche dei testi nelle sacre Scritture», pp. 257-258.

<sup>131</sup> Traduzione dal testo latino: «Perciò furono dati quattro testamenti al genere umano: uno prima del diluvio, al tempo di Adamo; il secondo dopo il diluvio, al tempo di Noè; il terzo, che è la legislazione, al tempo di Mosè; il quarto è quello che rinnova l'uomo e ricapitola in sé tutte le cose, quello che avviene mediante il Vangelo e solleva e fa volare gli uomini verso il regno celeste» (*Ad. Haer.* III,11,18). Questo testo presenta un problema testuale se raffrontato con il fr. greco 11 proveniente da Atanasio Sinaita, *Quaestio 144* che così si esprime: «Καὶ διὰ τοῦτο τέσσαρες ἐδόθησαν καθολικαὶ διαθήκαι τῇ ἀνθρωπότητι· μία μὲν <μετὰ> τὸν κατακλυσμὸν τῷ Νῶε, ἐπὶ τοῦ τόξου· δευτέρα δὲ τῷ Ἀβραάμ, ἐπὶ τοῦ σημείου τῆς περιτομῆς· τρίτη δὲ ἡ τῆς νομοθεσίας διὰ Μωϋσέως· τετάρτη δὲ ἡ τοῦ εὐαγγελίου διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ». La rilevante variazione di questo testo rispetto alla versione latina è la disposizione diversa delle prime due alleanze. Infatti, la prima è quella con Noè, in relazione all'arcobaleno; la seconda con Abramo in relazione al segno della circoncisione. Questa variazione ritenuta non autentica dall'analisi di critica testuale di A. Rousseau (cfr. note giustificative al III libro, *Sources chrétiennes* 210, p. 286) bene si accompagna con il testo di *Ad. Haer.* IV,25,1 dove Ireneo richiama esplicitamente l'«alleanza della circoncisione». Abramo, dopo aver ricevuto la giustificazione della fede senza essere stato ancora circonciso, riceve l'alleanza («qui et accepit testamentum circumcissionis post eam justificationem quae fuerat in praepotio fidei, ut praefigureretur in eo utraque testamentum»). Questo, secondo l'interpretazione paolina, permette di vedere in Abramo prefigurate entrambe le alleanze. Egli, come Cristo, è «padre di quelli che vengono dall'incirconcisione e dalla circoncisione» (hoc est eorum qui ex circumcissione et eorum qui ex praepotio fideles sunt), in lui vengono ricompresi anche i pagani (cfr. *Ad. Haer.* IV,24,1).

*visibili e invisibili».*

I Sinottici invece presentano la figura di Gesù Cristo secondo quel che Ireneo chiama la «prophetia»: Mt fa iniziare la storia dell'attesa del Messia da Abramo, Mc da Isaia e da Malachia, Lc circa sei mesi prima della nascita di Gesù con Zaccaria ed Elisabetta.<sup>132</sup> Solo Gv va oltre la storia del popolo d'Israele, in direzione delle origini, presentando il Verbo attivo nella creazione. Egli è all'inizio del tetramorfo come è all'inizio del tempo e della storia. Ben si comprende che in virtù di questa apertura evangelica di Gv, tutte le Scritture che narrano la salvezza, ovvero le alleanze, sono raccolte, dalla Genesi a Malachia, dalla Torah ai Profeti. La forma cristologica del «Vangelo quadriforme» include nel progetto di Dio l'intera umanità ancor prima dell'alleanza con il popolo d'Israele: la figura di Cristo, come Abramo nella tipologia, raccoglie i due popoli degli incircoscisi e dei circoscisi (cfr. *Ad. Haer.* IV,24,1).

Tale fotografia scattata sul «Vangelo quadriforme» ha lo scopo di inscrivere il mistero di «Cristo che è la Verità» su un piano «testuale». La continuità strutturale tra forma testuale del «Vangelo tetramorfo», la persona di Gesù Cristo e le dimensioni spazio-temporali universalmente concepite definisce un criterio estremamente coerente e ben regolato, un criterio dell'armonia salvifica. Se l'analisi precedente aveva condotto a riconoscere che la «regola della verità» veniva a corrispondere alla «regola di Cristo» che è la «Verità», ora scopriamo che la persona di Cristo, nelle sue attività salvifiche, viene descritta in relazione diretta con il «Vangelo tetramorfo». E quindi la stessa «regola della verità» consiste, nella sua struttura di fondo e da un punto di vista testuale, nel «Vangelo tetramorfo»! Occorre precisare che non è il testo scritto del «Vangelo» *tout court* ad essere la «regola della Verità», bensì la forma definita e testualmente configurata del «Vangelo tetramorfo», cioè quello strutturato dalla terza disposizione.<sup>133</sup>

La conclusione di queste rapide note è sorprendente sul piano della teoria della comunicazione della fede: così operando Ireneo ha stabilito una relazione diretta e «mimetica» tra il mondo della extra-testualità e quello dell'inter- e dell'intra-testualità: al mistero divino e universale del Verbo di Dio, nella persona umana di Cristo, corrisponde l'annuncio del «Vangelo» nella sua struttura testuale quadriforme. Comunicare la fede, significa allora comunicare questo mistero cristologico dal quale proviene il volto trinitario di Dio che più volte Ireneo richiama.

La «regola della Verità» assume, al termine di questo itinerario, una struttura ben più complessa di quella che pareva presentare all'inizio: si identifica con il mistero di «Cristo che è la Verità» e per ciò stesso è «inscritta» nella forma quadruplici del Vangelo di Gesù Cristo e viene consegnata (*traditio*) nella mistagogia battesimale. Cristologia, teologia, ecclesiologia ed ermeneutica biblica sono armonizzate nello stesso mistero testimoniale.

#### **4.3.IL «DISCEPOLO SPIRITUALE»: LA «RI-FIGURAZIONE» DELL'ANNUNCIO EVANGELICO (AD.**

<sup>132</sup> A ben vedere dopo il battesimo di Gesù Lc presenta una genealogia ascendente che giunge fino ad «Adamo figlio di Dio» (Lc 3,23-38) e Ireneo in un altro testo del terzo libro così commenta: «Perciò Luca presenta una genealogia che va dalla nascita del Signore nostro fino ad Adamo e comprende settantadue generazioni: congiunge la fine al principio e dimostra che egli stesso ha ricapitolato in se stesso tutte le genti disseminate fin dal tempo di Adamo e tutte le lingue e generazioni umane insieme ad Adamo stesso. Per questo lo stesso Adamo è stato denominato da Paolo “figura di Colui che doveva venire”» (*Ad. Haer.* III,22,3).

<sup>133</sup> HÖPFEL, «Canonicité»..., col. 1023, dopo aver affermato che il contenuto dell'espressione «ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας» corrisponde al senso di *fides quae creditur* riporta la tesi di alcuni autori secondo i quali invece il contenuto di tale locuzione corrisponderebbe al Vangelo di Gesù Cristo: KUNZE, *Glaubensregel, hl. Schrift. Und Taufbekenntnis*, Leipzig 1899, p. 101ss; IDEM, *Die übergabe der Evangelien beim Taufunterricht*, Leipzig 1909, p. 24ss; S. A. BEKER, ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας, Copenhagen 1910 e V. AMUNDSEN, «The Rule of Truth in Irenaeus», *Journal of Theological Studies* 13 (1912) 574-580. Come ben si coglie la posizione che qui difendiamo riconosce il contenuto della «regola della verità» all'interno di una precisa forma evangelica: quella della prospettiva inter- e intra-testuale del «Vangelo quadriforme» configurato sulla missione e la persona stessa di Gesù Cristo, Verbo del Padre in una continuità tra extra-testualità, inter- e intra-testualità.

## HAER. IV,33)

### a. Il «lettore ideale» del testo biblico

Nella scansione tripartita del processo comunicativo della fede resta da analizzare l'ultima tappa, quella del destinatario, del catecumeno, del discepolo. Ogni comunicazione porta in sé un progetto: un messaggio che si sviluppa entro un contesto, con un codice, con un'immagine ipotetica di destinatario ideale nella mente dell'autore... Certo non è possibile prestabilire dei criteri validi per ogni ricevente del messaggio: ciascuno riceve ciò che vuole e come vuole, ma ogni progetto comunicativo porta generalmente in sé un'immagine conscia o inconscia del suo ricevente. È quello che in termini tecnici viene chiamato il «lettore ideale»,<sup>134</sup> presente nella mente dell'autore quando elabora un testo.

Gli eretici, destinatari della polemica di Ireneo, sono concepiti come coloro che si rifiutano radicalmente di accogliere l'istanza pragmatica insita nel progetto comunicativo della fede cristiana. Le loro posizioni sono molto distanti, se non diametralmente opposte, da quelle istituite dal progetto di fede ecclesiale. L'immagine del «discepolo», di colui che accoglie l'annuncio della fede, è dunque ben presente nella dinamica comunicativa della tradizione: diversamente non si darebbe alcuna prassi capace di condurre alla fede. Ogni processo comunicativo per essere efficace abbisogna di una conclusione e i passi necessari possono essere codificati. Il processo comunicativo del «venire alla fede» vede in Ireneo un punto di riferimento sicuro per la sua «canonizzazione». Questo aspetto emerge ancor più forte in contrasto critico con le prassi di iniziazione e di mistagogia degli eretici entro una visione distorta della comunicazione della fede.

Questo ultimo stadio, quello del destinatario dell'atto comunicativo della fede, corrisponde, a livello testuale, a quello genericamente chiamato del *lettore*. Come si può notare anche la figura del lettore può essere sdoppiata: da una parte si ha il lettore reale, appartenente al mondo extra-testuale, con la sua storia personale, dall'altra vi è il progetto di lettore avanzato dall'autore nella sua azione di scrittura che diventa «lettore implicito e ideale» quando il testo è redatto. Esiste nel «Vangelo tetramorfo» un progetto di lettore come, analogamente, nella prassi catecumenale esisteva un progetto di «discepolo»? La domanda può essere così criticamente riformulata: il progetto di discepolo che il «Vangelo tetramorfo» plasma nell'istituire l'istanza del suo «lettore implicito», corrisponde o non corrisponde a quello che la Tradizione della Chiesa riconosceva attraverso la prassi battesimale?

Ora, se la risposta è positiva l'atto comunicativo della fede è «performante» e prende la forma di una «pragmatica della comunicazione», come cambiamento effettivo di un'esistenza, dalla storia al testo e dal testo alla storia. E lo strumento del «Vangelo quadriforme» non è uno strumento tra gli altri, ma è la realtà codificata per eccellenza che documenta «in Scripturis» la forma del contesto comunicativo originario, quello dell'annuncio Apostolico.

Ireneo, evidentemente, pur non ponendosi i termini del problema come qui sono esposti, mostra di preoccuparsi non solo negativamente della struttura del destinatario della comunicazione della fede (*alias*, gli eretici), ma anche positivamente. In questo senso, tutte le osservazioni «*adversus haereses*» documentano una coscienza nei confronti di un «destinatario» del processo di comunicazione della fede «negativamente definito».

Vi sono invece delle sezioni di testo, soprattutto nel quarto libro, che possono essere intese come esemplificazione diretta del «destinatario della comunicazione della fede», dell'autentico «lettore della Scrittura», in altre parole, del «vero discepolo». Ireneo stesso, *in primis*, così si comporta: tutta la sua opera è documento magistrale di che cosa significhi divenire discepolo di Cristo.

---

<sup>134</sup> Cfr. le indicazioni sopra presentate relative all'autore: anche il destinatario può essere inteso come «implicito, ideale e reale».

## b. Il «discepolo veramente spirituale»

Selezioniamo una sezione di testo contenuta all'interno del quarto libro dell'opera di Ireneo<sup>135</sup> che ci pare emblematica per il nostro scopo. È quella dedicata alla figura del «discepolo spirituale» (*Ad. Haer.* IV,33). Preferiamo questa sezione a quella dell'«esegesi del presbitero» (*Ad. Haer.* IV,27,1-32,2): quest'ultima descrive un'azione interpretativa del testo biblico realizzata da una persona concreta, un «presbitero» appunto, discepolo di apostoli di cui non si fa il nome; si tratta dunque di un «discepolo reale», quindi, di un «lettore concreto delle Scritture» che può essere sì preso a modello, «canonizzato» ma resta pur sempre una persona concreta. Invece il testo di *Ad. Haer.* IV,33 mostra tutto il suo interesse perché Ireneo plasma un «modello di discepolo» che chiama «veramente spirituale» (vere *spiritalis* recipiens Spiritum Dei); egli che si è messo alla scuola dei «presbiteri»,<sup>136</sup> ed è rappresentato secondo il modello di credente tracciato da san Paolo che vive immerso nello Spirito di Dio; infatti, a partire da 1Cor 2,15 -«L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno»-, Ireneo sviluppa un ottimo indice per tutto l'*Adversus Haereses*, in un confronto continuo tra «vero discepolo» e «falsi discepoli», cioè coloro che rifiutano il vero Dio.

Il «discepolo veramente spirituale» giudica i pagani e i giudei (IV,32,1), la dottrina di Marcione (IV,32,2), i discepoli di Valentino e tutti gli Gnostici (IV,32,3), gli Ebioniti (IV,33,4), quelli che introducono la pura apparenza, cioè i Doceti (IV,33,5), i falsi profeti (IV,33,6), quelli che provocano gli scismi e quelli che sono fuori dalla verità, cioè fuori dalla Chiesa (IV,33,7). Dopo tutto questo incedere Ireneo propone una mirabile sintesi della struttura della comunicazione della fede che Giovanni Damasceno in *Sacra Parallela* ci ha lasciato in un frammento in lingua greca (Fr. gr. 17).

## c. Un testo emblematico: *Ad. Haer.* IV,33,7-8

Per l'importanza ricoperta da questo passo, riportiamo il testo nelle due versioni antiche, la latina<sup>137</sup> e la greca<sup>138</sup> e svolgeremo alcune osservazioni di carattere testuale.

*«Ipse autem a nemine iudicabitur. Omnia enim ei constant: et <in> unum Deum omnipotentem, ex quo omnia, fides integra; et in Filium Dei Christum Jesum Dominum nostrum, per quem omnia, et dispositiones ejus, per quas homo factus est Filius Dei, assensio firma, quae est in Spiritu Dei, qui praestat agnitionem veritatis, qui dispositiones Patris et Filii exposuit secundum quas aderat generi humano, quemadmodum vult Pater. 33,8. Agnitio vera est Apostolorum doctrina, et antiquus Ecclesiae status in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones episcoporum quibus illi eam quae in unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt, quae pervenit usque ad nos custoditio sine fictione Scripturarum, plenissima tractatio neque additamentum neque ablacionem recipiens, et lectio sine falsatione, et secundum Scripturas expositio legitima et diligens et sine periculo et sine blasphemia, et praecipuum dilectionis munus, quod est pretiosius quam agnitio, gloriosius autem quam prophetia, omnibus autem reliquis charismatibus supereminens»*

<sup>135</sup> Per un commentario completo e approfondito all'intero quarto libro dell'opera di Ireneo cfr.: PH. BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée*. Unité du livre IV de l'*Adversus Haereses* (Préface de A. Rousseau moine d'Orval; Le Sycomore, Paris - Namur 1978).

<sup>136</sup> In *Ad. Haer.* IV,26,2 Ireneo aveva affermato: «Perciò si debbono ascoltare i presbiteri che sono nella Chiesa: essi sono i successori degli apostoli, come abbiamo dimostrato, e con la successione nell'episcopato hanno ricevuto il carisma sicuro della verità secondo il beneplacito del Padre; mentre tutti gli altri, che si separano dalla successione originaria e si riuniscono in qualunque modo, si devono guardare con sospetto, o come eretici che insegnano false dottrine o come scismatici orgogliosi e vanagloriosi o ancora come ipocriti che lavorano per guadagno e vanagloria». Questo testo tratteggia bene la fisionomia del «vero discepolo» e del «falso discepolo», quello che ascolta i presbiteri, unito alla «Tradizione apostolica» e quello che si allontana da questa. Cfr. E. CATTANEO, «Il ritratto del vero presbitero-vescovo secondo S. Ireneo di Lione», *Sicut flumen pax tua. Studi in onore del Cardinale Michele Giordano* (a cura di A. ASCIONE - M. GIOIA) (Pontificia facoltà teologica dell'Italia meridionale 3; Collectanea 14, Napoli 1997), pp. 157-166.

<sup>137</sup> Secondo l'edizione di A. Rousseau in *Sources chrétiennes* 100\*\* pp. 818.820.

<sup>138</sup> Il testo greco è secondo l'edizione dei frammenti di K. Holl (Leipzig 1899) sulla quale fondiamo le riflessioni successive.

Fr. gr. 17, ed. KARL HOLL, *Fragmenta vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Leipzig 1899, pp. 62-63:

«Πάντα συνέστηκεν εἰς ἓνα Θεὸν παντοκράτορα ἐξ οὗ τὰ πάντα. πίστις ὀλόκληρος ἢ εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Κύριον ἡμῶν δι' οὗ τὰ πάντα καὶ τὰς οἰκονομίας αὐτοῦ δι' ὧν ἄνθρωπος ἐγένετο ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. πεισμονὴ βεβαία ἢ εἰς τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ τὸ τὰς οἰκονομίας Πατρός τε καὶ Υἱοῦ σκηνοβατοῦν καθ' ἑκάστην γενεὰν εἰς τοὺς ἀνθρώπους καθὼς βούλεται ὁ Πατήρ. γνῶσις ἀληθῆς ἢ τῶν ἀποστόλων διδασχὴ καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου».

È un testo difficile da interpretare e le motivazioni sono varie e sono state raccolte nel volume di note di commento di A. Rousseau nel quale, straordinariamente, dedica ampio spazio a questo passo.<sup>139</sup> Esso è ricordato come il passaggio in cui Ireneo elabora la categoria della «vera Gnosi» avversa alle false gnosi; si tratta della «Gnosi cristiana» in opposizione alle varie scuole eterodosse del II sec.

La traduzione proposta da A. Rousseau, sostanzialmente seguita dal Bellini<sup>140</sup> e dalla gran parte delle edizioni in lingua moderna, è frutto di una valutazione critica tra il testo della versione latina, armena e, solo in parte, del frammento greco.

La struttura offerta è la seguente, con variazioni al frammento greco dedotte dalle versioni armena e latina:

- Πάντα γὰρ αὐτῷ συνέστηκεν  
- καὶ εἰς ἓνα Θεὸν παντοκράτορα ...  
πίστις ὀλόκληρος,  
- καὶ εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ...  
πεισμονὴ βεβαία,  
- <καὶ> εἰς τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ...  
γνῶσις ἀληθῆς ...

Come si può osservare comparando il testo del frammento greco n. 17 e le variazioni apportate da A. Rousseau<sup>141</sup> viene meno l'articolo o pronome relativo femminile « ἢ » ed è sostituito con la congiunzione « καὶ »<sup>142</sup> con una struttura trinitaria caratterizzata da tre

<sup>139</sup> IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre IV. Tome I*, pp. 270-273 con l'apporto di sette motivi giustificativi delle scelte testuali.

<sup>140</sup> «33,7. “Ma lui non è giudicato da nessuno” [1Cor 2,15], perché tutto in lui è solido, la sua fede integra in un solo Dio onnipotente “dal quale vengono tutte le cose”; la sua adesione ferma al figlio di Dio Gesù Cristo, il Signore nostro, “per mezzo del quale vengono tutte le cose”, e le sue economie per cui il Figlio di Dio si fece uomo; la **vera gnosi nello Spirito di Dio** [γνῶσις ἀληθῆς], che dà la conoscenza della verità, che presenta le economie del Padre e del Figlio, secondo ogni generazione, per gli uomini, come vuole il Padre. 33,8. È la dottrina degli apostoli, l'antico organismo della Chiesa in tutto il mondo, il marchio del corpo di Cristo secondo le successioni dei vescovi, ai quali essi affidarono ogni chiesa locale; **la conservazione non finta delle Scritture giunta fino a noi** (que pervenit usque ad nos custoditione sine fictione Scripturarum tractatio plenissima), **la raccolta completa senza aggiunta e senza sottrazione** (neque additamentum neque ablationem recipiens), una lettura senza frode e, conforme alle Scritture, una spiegazione corretta, armoniosa, esente da pericolo e da bestemmia; e infine l'eminente dono della carità, che è più prezioso della gnosi, più glorioso della profezia e superiore a tutti gli altri carismi».

<sup>141</sup> La proposta testuale appare nel testo completo della ricostruzione greca in: IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre IV. Tome II*, pp. 818-821.

<sup>142</sup> La variazione è sostenuta da A. Rousseau perché sul manoscritto originale la lettera « ἢ » si può confondere nella grafia con la lettera « κ » usata dal copista quale abbreviazione per la congiunzione « καὶ » e come tale è stata interpretata sia da Petrus Halloix (*Illustrium Ecclesiae Orientalium scriptorum secundi seculi vitae et documenta*, T. II, Douai 1636, pp. 402-694) sia dall'edizione di W.W. Harvey del 1857, mentre K. Holl (*Fragmenta vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Leipzig 1899, pp. 58-84) sostiene che vada interpretata come una « ἢ »; tale variazione fino allora non considerata ha portato K. Holl a modificare la punteggiatura e, conseguentemente, il senso del brano, indebolendo il riferimento trinitario tradizionale secondo l'opinione di A. Rousseau e di L. Doutreleau; tale è la

atteggiamenti attribuiti al «discepolo spirituale»: una *fede integra*, un'*adesione ferma* e una *vera gnosi* collocati al termine delle tre espressioni della formula trinitaria. La nostra proposta si appoggia invece su quella che A. Rousseau scarta per motivi sostanzialmente teologici, ritenendo che farebbe venir meno la scansione trinitaria in coerenza con le letture tradizionali e, forse, l'intenzione dello stesso Giovanni Damasceno che ha conservato il testo nella sua opera *Sacra Parallela*. Riteniamo invece che la dimensione trinitaria non solo non verrebbe meno ma, secondo la proposta dell'editore K. Holl, verrebbe arricchita di maggior guadagno semantico. Per facilitare la lettura, disponiamo il testo strutturato con una nostra traduzione dal greco e, oltre la dimensione del frammento, con la traduzione dal latino:

*Testo greco a partire dalla proposta di K. Holl:*

IV,33,7

- Πάντα συνέστηκεν
  - εἰς ἕνα Θεὸν παντοκράτορα
    - ἐξ οὗ τὰ πάντα.
- πίστις ὀλόκληρος
  - ἢ εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Κύριον ἡμῶν
    - δι' οὗ τὰ πάντα
      - καὶ τὰς οἰκονομίας αὐτοῦ δι' ὧν ἄνθρωπος ἐγένετο ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ.
- πεισμονὴ βεβαία
  - ἢ εἰς τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ
    - τὸ τὰς οἰκονομίας Πατρὸς τε καὶ Υἱοῦ σκηνοβατοῦν καθ' ἐκάστην γενεὰν εἰς τοὺς ἀνθρώπους καθὼς βούλεται ὁ Πατήρ.

IV,33,8<sup>143</sup>

- γνῶσις ἀληθῆς
  - ἢ τῶν ἀποστόλων διδαχὴ καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου.

*Traduzione:*

IV,33,7

- Ogni cosa sussiste
  - per l'unico Dio onnipotente
    - dal quale (deriva) ogni cosa,
- una fede integra
  - quella nel Figlio di Dio, Gesù Cristo Signore nostro
    - dal quale (deriva) ogni cosa
      - e nei suoi (di Dio Padre) piani salvifici attraverso i quali il Figlio di Dio è divenuto uomo,
- un'adesione ferma
  - quella nello Spirito di Dio
    - il quale rivela i piani salvifici del Padre e del Figlio di generazione in generazione per gli uomini secondo la volontà del Padre

IV,33,8

- una conoscenza dalla Verità (=vera gnosi)
  - che è l'insegnamento degli Apostoli,
  - la struttura originaria della Chiesa in tutto il mondo, [*fine testo greco*]

---

proposta di K. Holl: Πάντα συνέστηκεν εἰς ἕνα Θεὸν ... Πίστις ὀλόκληρος ἢ εἰς τὸν Υἱὸν ... Πεισμονὴ βεβαία ἢ εἰς τὸ Πνεῦμα ... Γνῶσις ἀληθῆς ἢ τῶν ἀποστόλων διδαχὴ ... A. Rousseau, restando ancorato alla tradizionale interpretazione del testo (dall'edizione di Halloix del XVII sec. fino all'edizione di W. W. Harvey del 1857) ritiene che tale lettura, pur più precisa grammaticalmente, sia meno aderente alla teologia trinitaria di Ireneo, infatti, così facendo, gli elementi in gioco sarebbero quattro e non tre e così conclude con L. Doutreleau, autore della presentazione della tradizione manoscritta greca: «Aussi, tout en gardant le passage tel que Holl l'a lu matériellement et tel que nous l'avons contrôlé (sur le manuscrit pour C et sur photographie pour les autres), sommes-nous revenu à la ponctuation de Halloix et des éditeurs, qui offre moins de difficulté pour la grammaire que celle de Holl pour la théologie» (IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre IV. Tome I*, p. 71).

<sup>143</sup> Così si esprime A. Rousseau sulla divisione del paragrafo: «Au début de IV,33,8, aucune conjonction, ni dans le grec, ni dans le latin, ni dans l'araméen, n'indique qu'une phrase nouvelle commence, et il n'y a pas d'ἔστιν dans le grec»: IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre IV. Tome I*, pp. 271-272.

- l'impronta tipica del corpo di Cristo secondo le successioni dei vescovi ai quali essi (gli Apostoli) affidarono quella Chiesa che si trova in ogni luogo e che è giunta fino a noi,
- una custodia delle Scritture senza finzione,
  - una completa trattazione che non accoglie aggiunte o smembramenti,
  - una lettura senza falsificazione
  - e, in piena conformità con le Scritture, un'esposizione corretta, armoniosa, esente da pericolo e da bestemmia
- e l'eminente dono della carità, più prezioso della conoscenza, più glorioso della profezia e superiore a tutti gli altri carismi.

#### d. Commento al testo

a. L'espressione che apre il frammento (Πάντα συνέστηκεν) è interpretata -in accordo con la versione latina- a commento della descrizione emblematica del «discepolo spirituale» del quale Paolo dice: «Ipse autem a nemine judicabitur» (1Cor 2,15). Infatti, quest'espressione negli editori di *Sources chrétiennes* è intesa unita alla successiva: «Omnia enim ei constant / Πάντα γὰρ αὐτῷ συνέστηκεν», ovvero, in riferimento al «discepolo spirituale» e viene così tradotta: «perché tutto in lui è solido»; poi seguono i tre aspetti caratteristici dello stesso discepolo in relazione alla formula trinitaria. Propendiamo invece per collocare l'espressione paolina di 1Cor 2,15 a conclusione della sezione precedente in forma di inclusione:<sup>144</sup> «Judicabit autem et omnes eos qui sunt extra veritatem, hoc est qui sunt extra Ecclesiam: *ipse autem a nemine Judicabitur* (1Cor 2,15)!». Dopo tutta l'esposizione in cui Ireneo ripete tantissime volte: «egli giudica...», si giunge ora alla sintesi affermando che essere fuori dalla Chiesa significa essere fuori dalla Verità, cioè non essere «in Cristo» e il «discepolo spirituale» ha la facoltà, in virtù dello Spirito di Dio, di giudicare e non essere giudicato da nessuno! Conclusa la sezione, l'affermazione successiva emerge come una citazione nuovamente paolina, non più riferita ad un uomo, discepolo nello Spirito, come in 1Cor 2,15, bensì a Cristo stesso. La citazione è tratta dall'inno di Col 1,12-20 dove Paolo afferma: καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν (*vulg*: et ipse est ante omnes et omnia in ipso constant). È difficile pensare che Ireneo, grande maestro nella citazione della Scrittura, abbia usato questo testo in funzione del «discepolo spirituale» sottraendolo dal contesto paolino dell'inno teologico e cristologico; in quel passo Dio Padre è in relazione profonda con il Figlio; questi, inoltre, è lì raffigurato come «immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura, per mezzo di lui sono state create tutte le cose [...] è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa». Ottimo *incipit* per un affresco trinitario del volto di Dio e del compito della Chiesa! Pertanto l'espressione Πάντα συνέστηκεν va riferita anzitutto a Dio come appare dal contesto originario paolino, peraltro in accordo con la struttura sintattica proposta da K. Holl.

b. Questa sezione testuale è stilisticamente diversa dalla precedente. In quella, il «discepolo spirituale» era descritto nella sua azione di giudizio; in questa tutto appare schematico, più che una sintassi si impone una paratassi, ovvero come un «prontuario sintetico» dell'essenziale. Sono scomparse quasi completamente le forme verbali, quelle che danno struttura sintattica al periodo: tutto è sospeso come un proclama essenziale.<sup>145</sup> In una riflessione retorica, il presente passo vuole inquadrare sinteticamente la fisionomia del «discepolo spirituale», potremmo dire, «oggettivandola», cioè rendendola visibile e ben delineata in tutti i suoi aspetti. Proprio per questo il principio assoluto è in Dio e non nell'uomo: è Dio Padre che è presente in tutta la struttura del testo, nel Figlio, attraverso lo Spirito. Infatti, la «fede integra» non è solo nel Figlio di Dio, bensì anche nei piani salvifici del Padre all'interno dei quali il Figlio è divenuto uomo; così pure l'«adesione ferma» nello Spirito di Dio<sup>146</sup> rivela le economie sia del Padre sia del Figlio, rivolti

<sup>144</sup> Cfr. *Ad. Haer.* IV,33,1.

<sup>145</sup> La struttura sintattica precedente, infatti, riprenderà al termine del paragrafo in *Ad. Haer.* IV,33,9.

<sup>146</sup> Sul ruolo dello Spirito Santo e la Chiesa nell'opera di Ireneo cfr.: M. BALWIERZ, *The Holy Spirit and the Church as a Subject of Evangelisation According to St. Irenaeus*, *Studia antiquitatis christianae* 6/1985; DE ANDÍA,

all'umanità ma tutto in accordo con la volontà originaria del Padre.

c. L'ultima piccola sezione dipende dall'espressione γνῶσις ἀληθείας. Questa definisce un approccio «gnostico» nuovo, quello segnato dall'autentica Verità, che proviene dal dono dello Spirito santo<sup>147</sup> che dal tempo dei profeti fino ad oggi ha rivelato all'umanità i piani salvifici di Dio e del Figlio suo. Perché questo si compia vengono elencate alcune dimensioni che danno struttura alla comunicazione della fede. Ogni uomo anzitutto è raggiunto dall'annuncio: nella prima alleanza grazie ai profeti, nella seconda grazie agli apostoli. Sono questi che testimoniano per primi questa nuova rivelazione che è in continuità con quella antica, la «vera gnosi», una conoscenza dalla Verità: il loro insegnamento è il punto di partenza, dottrina (διδαχή) fondata sulla «Verità di Cristo» nel dono dello Spirito. Quindi la struttura della Chiesa, in tutto il mondo, è il corpo di Cristo, secondo la teologia paolina ben conosciuta da Ireneo; vi è un mistero della Chiesa una e santa e un manifestarsi della stessa nello spazio e nel tempo attraverso la «successione dei vescovi» ai quali la Chiesa fu affidata in ogni luogo e quella attraversa tutta la storia.<sup>148</sup> Dalla «tradizione apostolica» la Chiesa ha ricevuto il compito di custodire le Scritture attraverso tre momenti fondamentali. In accordo con la logica del «Vangelo tetramorfo», il «corpo della Scrittura» come il «corpo di Cristo» non può essere mutato a proprio piacimento: non sono accolte aggiunte o smembramenti; una lettura istruita secondo le regole della vera ermeneutica cristologica e in armonia con le Scritture, nel contesto di una «semantica dell'intero discorso biblico» un'esposizione corretta, armoniosa, esente da pericolo e da bestemmia. L'ultimo elemento che caratterizza la «conoscenza che viene dalla Verità» è relativo all'ἀγάπη che in 1Cor 12,31-13,13 rappresenta la «via perfetta», potremmo dire il «canone» del vero cristiano: «Aspirate ai carismi più grandi e io vi mostrerò la “via” per eccellenza» (1Cor 12,31). L'affermazione di Ireneo secondo la quale l'ἀγάπη è «più preziosa della conoscenza/gnosi» non vuole dire che essa superi la «vera gnosi», ma vuole riferirsi all'espressione paolina di 1Cor 13,8 laddove Paolo afferma che le «profezie scompariranno, il dono delle lingue verrà meno e la scienza/gnosi svanirà». La «vera gnosi» è invece quella sapienza che permette di conoscere il primato della via dell'ἀγάπη.

d. La struttura che abbiamo analizzato nel testo presenta una distensione diacronica, dal principio della creazione fino ai giorni nostri, dall'origine in Dio, fino alle Chiese locali. L'immagine del «discepolo spirituale» emerge come colui che, collocandosi nell'ultimo anello della catena, accogliendo l'annuncio e vivendo la fede nella Chiesa di Cristo, riconosce tutta la «Verità» che è il «corpo di Cristo», trasmessa nella nuova «gnosi» dello Spirito santo di Dio. Tale sapienza del «discepolo spirituale» è messa alla prova anche nell'interpretazione delle Scritture profetiche, tra le due alleanze secondo il discernimento delle «membra nell'intero corpo», immagine tipica del «corpo della verità» e della «regola della verità»:

«Ora i profeti, con tutto il resto, profetizzarono anche questo, che coloro sui quali si sarebbe posato lo Spirito di Dio e avrebbero obbedito al Verbo del Padre e l'avrebbero servito secondo la loro capacità,

---

*Homo vivens. Incorruptibilité et divination...*, pp. 205-255; IDEM, «Le candélabre à sept branches image de l'église, selon Irénée de Lyon», *Plenitudo Temporis* (coord. J. J. F. SANGRADOR - S. G. OPORTO) (Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trujano Etcheverría; Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 249, Salamanca 2002), pp. 403-428.

<sup>147</sup> Riportiamo il commento di A. Rousseau : «S'étonnera-t-on de voir Irénée rattacher de la sorte la γνῶσις ἀληθείας à l'Esprit-Saint? Mais notre texte même contient une indication aussi nette que possible en ce sens: l'Esprit-Saint, y dit Irénée, est celui qui “donne la connaissance de la vérité” (τὸ παρέχον ἐπίγνωσιν ἀληθείας). Dans *Dém.* 6, il écrit : “Le Saint-Esprit, par lequel... les pères ont appris les choses de Dieu...” (τὸ ἅγιον Πνεῦμα, δι' οὗ... οἱ πατέρες ἔμαθον τὰ τοῦ Θεοῦ). En III,24,1, faisant allusion d'étonnant, dès lors, qu'Irénée puisse parler d'une connaissance (γνῶσις) orientée vers l'Esprit, tout comme il a parlé d'une foi (πίστις) s'adressant au Père et d'une adhésion (πείσμονή) s'adressant au Fils?»: IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre IV. Tome I*, p. 272.

<sup>148</sup> Preferiamo attribuire l'espressione «quae pervenit usque ad nos» a «Ecclesia» invece di riferirla a «custoditio sine fictione Scripturarum», come generalmente è intesa. Essendo grammaticalmente possibile apportare tale variazione, crediamo la che si debba sostenere anche per un motivo ecclesiologico: è la Chiesa diffusa in tutto il mondo, immagine dell'unica Chiesa di Cristo, che è giunta fino a noi in cui il presbitero o il vescovo è in relazione con la successione apostolica.

sarebbero stati perseguitati, lapidati e uccisi: infatti i profeti prefiguravano in se stessi tutte queste cose per l'amore di Dio e per il suo Verbo. Essendo anch'essi membra di Cristo, ciascuno di loro manifesta la profezia in quanto era un membro, e tutti, sebbene fossero molti, prefiguravano uno solo ed annunciavano le vicende di uno solo. Infatti, come attraverso le nostre membra si manifesta l'attività di tutto il corpo, ma l'atteggiamento di tutto quanto l'uomo non si manifesta attraverso un solo membro, ma attraverso tutti, così anche i profeti prefiguravano tutti uno solo, ma ciascuno di loro, in quanto era un membro determinato, compiva l'economia e profetizzava l'opera di Cristo riguardante quel membro» (*Ad. Haer.* IV,33,10).

La conclusione della sezione di *Ad. Haer.* IV,33 è altrettanto eloquente nel mostrare la «regola» del «discepolo spirituale», del discepolo pensato dalla fede della Chiesa, il discepolo «ideale», in altre parole, il divenire cristiano in Ireneo:

«Anche tutte le altre cose che, come abbiamo dimostrato con tanti esempi, i profeti hanno detto, le spiegherà **un uomo che è veramente spirituale**, mostrando a quale aspetto dell'economia del Signore si riferisce ciascuna delle cose che sono state dette e l'intero corpo dell'opera del Figlio di Dio. Riconoscerà sempre [1] **il medesimo Dio** e sempre riconoscerà [2] **il medesimo Verbo di Dio**, anche se ora si è manifestato a noi. E sempre riconoscerà [3] **il medesimo Spirito di Dio**, anche se negli ultimi tempi è stato effuso su di noi in maniera nuova, e, dall'origine del mondo fino alla fine riconoscerà [4] **il medesimo genere umano**, dal quale quelli che credono in Dio e seguono il suo Verbo ricevono la sua salvezza [4a: «discepolo ideale»], mentre quelli che si allontanano da Dio, disprezzano i suoi precetti e disonorano per mezzo delle opere colui che li ha creati, bestemmiando col pensiero colui che li nutre e accumulano su di sé il più giusto giudizio [4b: «anti-discepolo»]. Questi [«discepolo spirituale=discepolo ideale»], dunque, “giudica tutti, ma lui non è giudicato da nessuno”: né bestemmia il proprio Padre, né rifiuta le sue economie, né accusa i padri, né disonora i profeti dicendo o che vengono da un altro Dio o anche che le profezie derivano da sostanze diverse» (*Ad. Haer.* IV,33,15).

Il «discepolo spirituale» nell'immagine di «destinatario ideale» della comunicazione della fede, del «lettore ideale e implicito» del testo biblico, altro non è che il «cristiano» *tour court* configurato a Cristo attraverso il battesimo. Il testo qui citato presenta una struttura tipica delle formule trinitarie della «regola della Verità» ma vi aggiunge un punto ulteriore alla struttura, quella del «medesimo genere umano» distinto tra coloro che [4a] accolgono la fede e [4b] coloro che la rifiutano. Non va trascurato il collegamento con il testo proposto secondo la struttura di K. Holl che mostrava una scansione a quattro, esattamente nella stessa linea qui evidenziata per definire l'identità del «discepolo spirituale», «alter Christus» come gli apostoli in virtù della «vera gnosi».

Nell'altra opera di Ireneo pensata come catechesi ecclesiale *ad intra*, la *Demonstratio*, vi è un punto in cui si sintetizzano tutti questi elementi che abbiamo recuperato nella figura sintetica del «discepolo spirituale» mostrando i due momenti, quello dei tre articoli della fede trinitaria e l'accesso alla vita di Dio grazie al battesimo nella fede della Chiesa:

« 6. Ecco l'ordine della nostra fede, il fondamento dell'edificio e la base della nostra condotta.

[1] **Dio Padre**, increato, incircoscritto, invisibile, unico Dio, creatore dell'universo. Tale è il primo e principale articolo della nostra fede. [2] Il secondo è: **il Verbo di Dio**, figlio di Dio, Gesù Cristo nostro Signore, è apparso ai profeti secondo il disegno della loro profezia e secondo il modo disposto dal Padre; per suo mezzo è stato creato l'universo. Inoltre «alla fine dei tempi» per ricapitolare ogni cosa si è fatto uomo tra gli uomini, visibile e tangibile, per debellare la morte, far risplendere la vita e ristabilire la comunione di Dio e dell'uomo. [3] Come terzo articolo: **lo Spirito santo**, per virtù del quale i profeti hanno pronunciato le loro profezie e i padri hanno appreso ciò che riguarda Dio e i giusti sono stati condotti per la via della giustizia; alla fine dei tempi è stato effuso in modo nuovo sull'umanità per tutta la terra rinnovando l'uomo per Iddio.

7. Per questo il [4] **battesimo** che ci fa nascere di nuovo passa attraverso questi tre articoli e ci consente **di rinascere** a Dio Padre tramite suo Figlio e nello Spirito santo. Perciò coloro che portano lo Spirito di Dio sono condotti al Verbo, cioè al Figlio, che li accoglie e li presenta al Padre e il Padre dona loro la incorruttibilità. Senza lo Spirito santo non si può vedere il Verbo di Dio e senza il Figlio nessuno può accostarsi al Padre, perché il Figlio è la conoscenza del Padre e la conoscenza del Figlio avviene tramite lo Spirito santo. Ma il Figlio, secondo la benevolenza del Padre, dispensa come ministro lo Spirito a chi vuole e come il Padre vuole» (*Dem.* 6-7).

Testo di magistrale chiarezza e di altissima sintesi tra teologia trinitaria e spiritualità cristiana in virtù del battesimo che fa «rinascere a Dio Padre tramite suo Figlio e nello Spirito santo» e ottenere dal Padre l'«incorruttibilità» dono supremo di Dio all'uomo vivente.<sup>149</sup>

Per realizzare il ritorno al Padre qui delineato in schema sintetico è quindi necessario osservare la descrizione «canonica» del «discepolo spirituale», rappresentante dello stadio della «rifigurazione» dell'annuncio evangelico nella comunicazione della fede in Ireneo.

## 5. CONCLUSIONE

La «coscienza canonica» delle sacre Scritture che siamo andati ricercando nell'opera di Ireneo appare così disseminata in tutto l'itinerario della triplice *mimesis*, per dirla con P Ricoeur: dal mondo dell'autore a quello del lettore, dagli apostoli ed evangelisti alle comunità credenti di ogni tempo e di ogni luogo; il mondo dell'opera, quello della testualità biblica, è il testimone-ponte che è garante della relazione storica tra testimonianza apostolica e vita della Chiesa. La stretta relazione, in ordine alla «coscienza canonica delle sacre Scritture», che è emersa entro le prospettive extra-testuale, inter- e intra-testuali, permette di cogliere la qualità del contributo di Ireneo all'ermeneutica ecclesiale e biblica.

L'evento cristologico, collocato al centro della triplice testimonianza delle Scritture, conduce a ripensare entrambi le dimensioni entro un'innovata ermeneutica: una storia che ha un centro, nella «pienezza del tempo» con l'avvento del Signore Gesù, Figlio di Dio e una Scrittura che, parimenti, ha lo stesso centro nella narrazione dell'unico Vangelo di Gesù Cristo. Così facendo Ireneo prepara la strada alla Chiesa dei secoli successivi per fondare la scelta dei libri sacri su una criteriologia intrinseca e, nel contempo, estrinseca rispetto al testo biblico. La corrispondenza della forma della fede con quella delle Scritture permette al vescovo di Lione di sintetizzare nell'espressione «canone della verità» tutti quei significati che, come abbiamo mostrato, sono collocati a livelli diversi di comprensione. Dalla storia al testo e dal testo alla storia: è la sintesi dell'itinerario tracciato lungo questo scritto nella ricerca del valore semantico dell'espressione tecnica «canone della verità» che ha caratterizzato il nostro cammino. Solo una «semantica del discorso», peraltro difesa dallo stesso Ireneo contro i valentiniani, è capace di riscattare il valore insito alla terminologia che definisce il quadro ermeneutico dell'istanza canonica delle Scritture. Esse, secondo la teoria dell'opera letteraria sottesa alla riflessione di Ireneo, non sono un mondo a sé, come le moderne teorie della semiotica e dello strutturalismo vogliono sostenere, bensì opera aperta, tra la «pre-figurazione» e la «rifigurazione», destinate alla salvezza perché da quella provengono: Scrittura e Parola al servizio dell'unica salvezza in Cristo.

Come per il tanto amato e citato Giovanni apostolo ed evangelista che, secondo il racconto riportato da san Girolamo nel suo commento alla lettera ai Galati, in fin di vita altro non ripeteva che «Figlioli, amatevi l'un l'altro!»,<sup>150</sup> così lungo tutta l'articolazione dell'*Adversus Haereses* altro non pare di sentire che la sintesi dell'annuncio cristiano, nella forma tipica della «regola della verità». Le ultime parole del trattato di Ireneo ribadiscono ancora una volta questo mistero:

---

<sup>149</sup> Cfr. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divination...*; A. ORBE, «Gloria Dei vivens homo: Análisis de Ireneo, adv. haer. IV,20,1-7», *Gregorianum* 73,2 (1992) 205-268; A. - L. FENGER, «Gloria Dei vivens Homo - vita hominis visio Dei: Menschliches Leben als Teilgabe an der Herrlichkeit Gottes bei Irenäus von Lyon», *Garten des Lebens* (Hrsg. M.-B. VON STRITZKY) (Festschrift für Wunfrid Cramer; Münsteraner theologische Abhandlungen 60, Altenberge 1999) 85-101.

<sup>150</sup> «Beatus Joannes evangelista cum Ephesi moraretur usque ad ultimam senectutem, et vix inter discipulorum manus ad ecclesiam deferretur, nec posset in plura vocem verba contexere, nihil aliud per singulas solebat proferre collectas, nisi hoc: Filioli, diligite alterutrum. Tandem discipuli et fratres qui aderant, taedio affecti, quod eadem semper audirent, dixerunt: Magister, quare semper hoc loqueris?. Qui repondit digna Joanne sententiam: Quia praeceptum Domini est, et si solum fiat, sufficit. Hoc propter praesens Apostoli mandatum: Operemur bonum ad omnes: maxime autem ad domesticos fidei»: HIERONYMUS, *Commentarium in epistulam ad Galatas*, 6,10: PL, XXVI, col. 433.

«In tutte queste cose e attraverso tutte queste cose si rivela un solo e medesimo Dio Padre, che ha plasmato l'uomo e ha promesso la eredità della terra ai padri, che la darà alla resurrezione dei giusti e porta a compimento le promesse nel regno del suo Figlio e poi offre, paternamente, quei beni che occhio non vide e orecchio non udì né salirono nel cuore dell'uomo. C'è, infatti, un solo Figlio, che ha compiuto la volontà del Padre, ed una sola comunità, nella quale si compiono i misteri di Dio. In essi "gli angeli desiderano fissare lo sguardo", pur non potendo scrutare la Sapienza di Dio, grazie alla quale l'opera da lui plasmata diviene conforme e concorporea al Figlio di Dio, affinché la sua Progenie, il Verbo Primogenito, discenda verso la sua creatura, cioè verso l'opera plasmata, e sia accolta da questa, e a sua volta la creatura accolga il Verbo e salga a lui oltrepassando gli angeli e divenendo ad immagine e somiglianza di Dio» (*Ad. Haer.* V,36,3).

...e tutto questo per Ireneo è il vero esito e l'autentico compimento della «comunicazione della fede cristiana in una coscienza canonica delle sacre Scritture».

---

## BIBLIOGRAFIA CONSULTATA E CITATA NEL CONTRIBUTO

- Bibliorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 (Cod. B) denuo Phototypicae Expressus iussu et cura praesidium Bibliothecae Vaticanae. Pars Prima. Testamentum Vetus. Tomus I* (pagg. 1-394), Codices e Vaticanis selecti Phototypice expressi iussu Pii PP. X consilio et opera curatorum Bybliothecae Vaticanae IV, Mediolani: Ulricum Hoepli 1905.
- Bibliorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 (Cod. B) denuo Phototypicae Expressus iussu et cura praesidium Bibliothecae Vaticanae. Pars Prima. Testamentum Vetus. Tomus II* (pagg. 395-944), Codices e Vaticanis selecti Phototypice expressi iussu Pii PP. X consilio et opera curatorum Bybliothecae Vaticanae IV, Mediolani: Ulricum Hoepli 1906.
- Bibliorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 (Cod. B) denuo Phototypicae Expressus iussu et cura praesidium Bibliothecae Vaticanae. Pars Prima. Testamentum Vetus. Tomus III* (pagg. 945-1234), Codices e Vaticanis selecti Phototypice expressi iussu Pii PP. X consilio et opera curatorum Bybliothecae Vaticanae IV, Mediolani: Ulricum Hoepli 1907.
- Bibliorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 (Cod. B) denuo Phototypicae Expressus iussu et cura praesidium Bibliothecae Vaticanae. Pars Altera. Testamentum Novum, Codices e Vaticanis selecti Phototypice expressi iussu Pii PP. X consilio et opera curatorum Bybliothecae Vaticanae IV, Mediolani: Ulricum Hoepli 1904.*
- Codex Sinaiticus Petropolitanus. The New Testament, the Epistle of Barnabas, and the Shepherd of Hermas. Preserved in the Imperial Library of St. Petersburg, Now Reproduced in Facsimile from Photographs by Helen and Kirsopp Lake with a Description and Introduction to the History of the Codes by Kirsopp Lake, Oxford: The Clarendon Press 1911.*
- Codex Sinaiticus Petropolitanus et Friderico-Augustanus Lipsiensis. The Old Testament preserved in the Public Library of Petrograd, in the Library of the Society of Ancient Literature in Petrograd, and in the Library of the University of Leipzig, Now Reproduced in Facsimile from Photographs by Helen and Kirsopp Lake with a Description and Introduction to the History of the Codex by Kirsopp Lake, Oxford: The Clarendon Press 1922.*
- TA IEPA BIBAIA. Codex Vaticanus Graecus 1209 (Codex B). Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ, Phototypice Expressus Iussu Pauli PP VI, Pontificis Maximi., In Civitate Vaticana 1965.*
- Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale, Atti del Simposio teologico-storico. Città del Vaticano, 30 ottobre - 1 novembre 1997. Grande Giubileo dell'Anno 2000, Atti e documenti, Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana 2000.*
- AA. VV., *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Vol. 1. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien, Centre d'analyse et de documentation patristiques. Équipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1986.*
- ALAND, K. (Hrsg.), *Repertorium der Griechischen Christlichen Papyri. I. Biblische Papyri Altes Testament, Neues Testament, Varia, Apokryphen, Patristische Texte und Studien 18, Berlin - New York: Walter de Gruyter 1976.*
- ALBL, M. C., "And Scripture Cannot Be Broken". *The Form and Function of the Early Christian Testimonia*

- Collections, *Novum Testamentum. Supplements* 96, Leiden - New York - Köln: Brill 1999.
- AMMUNDSEN, V., «The Role of Truth in Irenaeus», *Journal of Theological Studies* 13 (1912) 574-580.
- ASSMANN, J., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Biblioteca Einaudi 2, Torino: Einaudi 1997 [tit. or.: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck) 1992].
- BACQ, PH., *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée*. Unité du livre IV de l'Adversus Haereses, Préface de A. Rousseau moine d'Orval, Le Sycomore, Paris: Éditions Lethielleux; Namur: Presses Universitaire 1978.
- BALDINGER, K., *Semantic Theory. Towards a Modern Semantics*, Translated by William C. Brown and edited by Roger Wright, Oxford: Basil Blackwell 1980.
- BALWIERZ, M., *The Holy Spirit and the Church as a Subject of Evangelisation According to St. Irenaeus*, *Studia antiquitatis christiana* 6/1985.
- BARBAGLIA, S. (a cura di), *Deuteronomismo e Sapienza. La riscrittura dell'identità culturale e religiosa di Israele*, Atti del XII Convegno di Studi Veterotestamentari (Napoli, 10-12 settembre 2001), Ricerche Storico-Bibliche 15, Bologna: EDB 2003.
- BARBAGLIA, S., «La rilevanza ermeneutica delle disposizioni canoniche dei testi nelle sacre Scritture: Metodo ed esemplificazioni», in: S. BARBAGLIA (a cura di), «E fu per la mia bocca dolce come il miele» (Ez 3,3). *Il testo biblico in tensione tra fissità canonica e mobilità storica. Atti dell'XI Convegno di Studi Veterotestamentari (Torreglia, 6-8 Settembre 1999)*, Ricerche Storico-Bibliche 1, Bologna: EDB 2001, 185-268.
- BARR, J., *The Semantic of Biblical Language*, Oxford: Oxford University Press 1961.
- BEAUCHAMP, P., *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura, Traduzione italiana di Alfredo Moretti. Edizione italiana a cura di Lorenza Arrighi, Biblioteca di cultura religiosa 46, Brescia: Paideia 1985* [tit. or.: *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Paris: Éditions du Seuil 1976].
- BEAUCHAMP, P., *L'uno e l'altro testamento. 2. Compiere del scritte, Introduzione di Angelo Bertuletti, Biblica 1, Milano: Glossa 2001* [tit. or.: *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*, Paris: Édition du Seuil 1990].
- BENOIT, A., *Saint Irénée*. Introduction a l'étude de sa théologie, Études d'histoire et de philosophie religieuses 52, Paris: Presses Universitaires de France 1960.
- BENTIVEGNA, G., «Criteriologia di San Ireneo per una indagine sul mistero della salvezza», *Orientalia christiana periodica* 26 (1960) 5-28.
- BENTIVEGNA, G., *Economia di salvezza e creazione nel pensiero di S. Ireneo*, Aloisiana 9, Roma: Herder 1973.
- BEYER, H. W., «κωνών», in: G. KITTEL (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 3, Stuttgart: Kohlhammer 1967, 600-606.
- BINGHAM, D. J., *Irenaeus' Use of Matthew's Gospel in Adversus Haereses*, *Traditio Exegetica Graeca* 7, Louvain: Peeters Press 1998.
- BLANCHARD, Y. - M., *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, Ouvrage publié avec le concours de l'Institut catholique de Paris, *Cogitatio Fidei* 175, Paris: Les Éditions du Cerf 1993.
- BOCCACCINI, G., *Il medio Giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Prefazione di Francesco Adorno, *Radici* 14, Torino: Marietti 1993.
- CAMERLYNCK, A., *Saint Irénée et le Canon du Nouveau Testament*, Louvain 1896.
- CANFORA, L., «La biblioteca e il museo», in: G. CAMBIANO - L. CANFORA - D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica. Volume I. La produzione e la circolazione del testo. Tomo II. L'Ellenismo*, Roma: Salerno 1993, 11-29.
- CANTALAMESSA, R., *La Pasqua nella Chiesa antica*, *Traditio Christiana* 3, Torino: SEI 1978.
- CATTANEO, E., «Il ritratto del vero presbitero-vescovo secondo S. Ireneo di Lione», in: A. ASCIONE - M. GIOIA (a cura di), *Sicut flumen pax tua. Studi in onore del Cardinale Michele Giordano*. Pontificia facoltà teologica dell'Italia meridionale 3, *Collectanea* 14, Napoli: D'Auria 1997, 157-166.
- CAVALLO, G., «Conservazione e perdita dei testi greci: fattori materiali, sociali, culturali», in: A. GIARDINA (a cura di), *Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*, Società romana e impero tardonatico 4, Bari: Laterza 1986, 83-172.
- CAVALLO, G., «Discorsi sul libro», in: G. CAMBIANO - L. CANFORA - D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica. Volume I. La produzione e la circolazione del testo. Tomo III. I Greci e Roma*, Roma: Salerno 1994, 613-647.
- CAVALLO, G. (a cura di), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*. Guida storica e critica, Universale Laterza 315, Roma-Bari: Laterza 1975.
- CAVALLO, G., «Scuola, scriptorium, biblioteca a Cesarea», in: G. CAVALLO (a cura di), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Biblioteca Universale Laterza 250, Bari: Laterza 1993<sup>3</sup>, 65-78.
- CHILDS, B. S., *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Traduzione di Enzo Gatti, Piemme Theologica, Casale Monferrato (AL): Piemme 1998 [tit. or.: *Biblical Theology of the Old and New Testament*, London: SCM

Press Ltd 1992].

- CURRAN, J. L., «St. Irenaeus and the Dates of the Synoptics», *Catholic Biblical Quarterly* 5 (1943) 34-46. 161-178. 301-310. 445-457.
- DAL COVOLO, E., «Ego sum Via et Veritas» (Gv 14,6): Argomentazioni patristiche di verità», *Path* 1 (2002) 221-238.
- DANIELOU, J., *Message évangélique et Culture hellénistique*, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 2, Tournai: Desclée 1961.
- DE ANDIA, Y., *Homo vivens*. Incorruptibilité et divination de l'homme selon Irénée de Lyon, Études augustinienes, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 1986.
- DE ANDIA, Y., «Le candélabre à sept branches image de l'église, selon Irénée de Lyon», in: J. J. F. SANGRADOR - S. G. OPORTO (coord.), *Plenitudo Temporis*. Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trvijano Etcheverría, Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 249, Salamanca: Universidad Pontificia 2002, 403-428.
- DE SAUSSURE, F., *Cours de linguistique générale*, Publié par Charles Bally et Albert Sechehaye, Bibliothèque scientifique, Paris: Payot 1960 (or. 1916).
- DI MARCO, A. - S., «ΠΕΜΠΩ: per una ricerca del "campo semantico" nel NT», *Rivista Biblica* 40 (1992) 385-419.
- DONOVAN, A. A., *One Right Reading?*. A Guide to Irenaeus, Collegeville, MN: Liturgical Press 1997.
- DULIERE, W. L., «Le Canon néotestamentaire et les écrits chrétiens approuvés par Irénée», *Nouvelle Clío* 6 (1954) 199-224.
- ECO, U., *Trattato di semiotica generale*, Studi Bompiani, Milano: Bompiani 1975.
- EHRHARDT, A., *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church*, London: Lutterworth Press 1953.
- ELLIOTT, J. K., *A Survey of Manuscripts Used in Edition of the Greek New Testament*, Supplements to Novum Testamentum 57, Leiden - New York - København - Köln: E. J. Brill 1987.
- FANTINO, J., *La théologie d'Irenée*. Lectures des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire, Cogitatio Fidei 180, Paris: Cerf 1994.
- FARMER, W. R., «Galatians and the Second-Century Development of the Regula Fidei», *The Second Century* 4,3 (1984) 143-170.
- FEDELI, P., «I sistemi di produzione e diffusione», in: G. CAVALLO - P. FEDELI - A. GIARDINA (edd.), *Lo spazio letterario di Roma Antica. Volume II. La circolazione del testo*, Roma: Salerno 1989, 343-378.
- FENGER, A. - L., «Gloria Dei vivens Homo - vita hominis visio Dei: Menschliches Leben als Teilgabe an der Herrlichkeit Gottes bei Irenäus von Lyon», in: M. - B. VON STRITZKY (Hrsg.), *Garten des Lebens*. Festschrift für Wunfrid Cramer, Münsteraner theologische Abhandlungen 60, Altenberge: Oros Verlag 1999, 85-101.
- FERGUSON, TH. C. K., «The Rule of Truth and Irenaeus Rhetoric in Book 1 of Against Heresies», *Vigiliae Christianae* 55 (2001) 356-375.
- FILORAMO, G., *L'attesa della fine*. Storia della gnosi, Biblioteca Universale Laterza 189, Bari: Laterza 1987.
- FILORAMO, G., «Le scuole catechistiche e la Gnosi», in: G. CAMBIANO - L. CANFORA - D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica. Volume I. La produzione e la circolazione del testo. Tomo III. I Greci e Roma*, Roma: Salerno 1994, 559-585.
- FILORAMO, G., *Luce e Gnosi*. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo, Studia Ephemeridis "Augustinianum" 15, Roma: Institutum Patristicum "Augustinianum" 1980.
- FREDE, H. J., «Die Zitate des neuen Testaments bei den lateinischen Kirchenvätern», in: K. ALAND (Hrsg.), *Die alten Übersetzungen des neuen Testaments, die kirchenväterzitate und Lektionare. Der gegenwärtige Stand Ihrer Erforschung und Ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte*, Arbeit zur neutestamentlichen Textforschung 5, Berlin - New York: Walter de Gruyter 1972, 455-478.
- FRISK, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Band 1: A - Ko, 1954.
- GADAMER, H. G., *Verità e metodo*, Traduzione a cura di Gianni Vattimo, Filosofia, Milano: Bompiani (1983) 1990<sup>7</sup> [tit. or.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1960].
- GAMBA, G. G., «La testimonianza di S. Ireneo in Adversus Haereses III,1,1 e la data di composizione dei quattro Vangeli canonici», *Salesianum* 4 (1977) 545-585.
- GECKELER, H., *Semántica estructural y teoría del campo léxico*, Biblioteca románica hispánica. II. Estudios y ensayos 241, Madrid: Editorial Gredos 1976 [tit. or.: *Strukturelle Semmatik und Wortfeldtheorie*, München: Wilhelm Fink Verlag 1971].
- GIANOTTO, C., «Gli gnostici e Marcione la risposta di Ireneo», in: E. NORELLI (a cura di), *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene*, Bologna: EDB 1993, 235-273.
- GONÇALVES, F. J., «The Isaiah Scroll (1QIsa)», in: , *The Anchor Bible Dictionary. Vol. III*, Garden City, New York: Doubleday & Company 1970, 470-472.
- GRAF REVENTLOW, H., *Storia dell'interpretazione biblica. I. Dall'Antico Testamento a Origene*, Traduzione italiana a cura di Enzo Gatti, Casale Monferrato (AL): Piemme 1999 [tit. or.: *Epochen der Bibelauslegung. Vom Alten Testament bis Origenes*, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck) 1990].
- GREGORY, A., *The Reception of Luke and Act in the Period Before Irenaeus*. Looking for Luke in the Second Century, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament - 2. Reihe 169, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul

Siebeck) 2003.

- GRILLMEIER, A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. Volume I. Tomo I-II: Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451), Edizione italiana a cura di E. Norelli e S. Olivieri, Biblioteca teologica 18-19, Brescia: Paideia 1982 [tit. or.: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Oxford: Mowbrays Publishing Division].
- GROSSI, V., «Regula veritatis e narratio batesimale in sant'Ireneo», *Augustinianum* 12 (1972) 437-463.
- HAELST, J. VAN, *Catalogue des Papyrus littéraires Juifs et Chrétiens*, Papyrologie 1, Paris: Publications de la Sorbonne 1976.
- HÄGGLUND, B., «Die Bedeutung der "regula fidei" als Grundlage theologischer Aussagen», *Studia Theologica* 11 (1957) 1-44.
- HAINES - EITZEN, K., *Guardians of Letters. Literacy, Power, and Transmitters of Early Christian Literature*, New York - Oxford: Oxford University Press 2000.
- HEFNER, PH., «Theological Methodology and St. Irenaeus», *Journal of Religion* 64 (1964) 295-309.
- HOH, J., *Die Lehre des Hl. Irenäus über das Neue Testament*, Neutestamentliche Abhandlungen 7/4.5, Münster: Verlag der aschendorffschen Verlagsbuchhandlung 1919.
- HOLL, K. (Hrsg.), *Fragmente vornicänischen Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 20.5, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1899.
- HÖPFEL, H., «Canonicité», in: L. PIROT (éd.), *Abdeh - Chronologie*, Dictionnaire de la Bible. Supplément 1, Paris: Letouzey & Ané 1928, 1022-1045.
- IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre I. Tome I*. Introduction, notes justificatives, tables, Édition critique par Adelin Rousseau et Luois Doutreleau, Sources chrétiennes 263, Paris: Les Éditions du Cerf 1979.
- IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre I. Tome II*. Texte et traduction, Édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, Sources chrétiennes 264, Paris: Les Éditions du Cerf 1979.
- IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre II. Tome I*. Introduction, notes justificatives, tables, Édition critique par Adelin Rousseau et Luois Doutreleau, Sources chrétiennes 293, Paris: Les Éditions du Cerf 1982.
- IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre II. Tome II*. Texte et traduction, Édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, Sources chrétiennes 294, Paris: Les Éditions du Cerf 1982.
- IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre III. Tomo II*. Texte et traduction, Édition critique par Adelin Rousseau et Luois Doutreleau, Sources chrétiennes 211, Paris: Les Éditions du Cerf 1974.
- IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre III. Tome I*. Introduction, notes justificatives, tables, Édition critique par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Sources chrétiennes 210, Paris: Les Éditions du Cerf 1974.
- IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre IV. Tome I*. Introduction, notes justificatives, tables, Édition critique par Adelin Rousseau, Sources chrétiennes 100,1, Paris: Les Éditions du Cerf 1965.
- IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre IV. Tome II*. Texte et traduction, Édition critique par Adelin Rousseau avec la collaboration de Bertrand Hemmerdinger, Louis Doutreleau, Charles Mercier, Sources chrétiennes 100,2, Paris: Les Éditions du Cerf 1965.
- IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre V. Tome II*. Texte et traduction, Édition critique par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Charles Mercier, Sources chrétiennes 153, Paris: Les Éditions du Cerf 1969.
- IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre V. Tome I*. Introduction, notes justificatives, tables, Édition critique par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Charles Mercier, Sources chrétiennes 152, Paris: Les Éditions du Cerf 1969.
- IRENEE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, Introduction, traduction et notes par Adelin Rousseau, Sources chrétiennes 406, Paris: Les Éditions du Cerf 1995.
- IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di Enzo Bellini e per la nuova edizione di Giorgio Maschio, Già e non ancora 320, Milano: Jaca Book 1997<sup>2</sup>.
- JEPSEN, A., «ʾāman, ʾēmûnâ, ʾāmēn, ʾēmet», in: G. J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (Hrsg.), *Band I. 'b - glh*, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart: Kohlhammer 1973, coll. 313-348.
- JONAS, H., *Lo Gnosticismo*, a cura di Raffaele Farina. Presentazione di Manlio Simonetti, Torino: SEI 1991.
- JOSSA, G., *Regno di Dio e Chiesa*. Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell'Adversus Haereses di Ireneo di Lione, Historia Salutis, Napoli: D'Auria 1970.
- JOURJON, M., «Saint Irénée lit la Bible», in: C. MONDESERT (éd.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Bible de tous les temps 1, Paris: Beauchesne 1984, 145-151.
- KELLY, J. N. D., *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna: EDB 1984 [tit. or.: *Early Christian Doctrines*, London: Adam and Charles Black 1968].
- KENYON, F. G., *The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible*. Fasciculus II. The Gospels and Acts. Texts, London: Emery Walker Limited 1933.
- KENYON, F. G., *The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible*. Fasciculus II. The Gospels and Acts. Plates, London: Emery Walker Limited 1934.
- KENYON, F. G., *The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the*

- Greek Bible*. Fasciculus III. Pauline Epistles and Revelation. Text, London: Emery Walker Limited 1934.
- KINZIG, W., «Καυὴ Διαθήκη: The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries», *Journal of Theological Studies* 45 (1994) 519-544.
- LAKE, K., «The Sinaitic and Vatican Manuscripts and the Copies sent by Eusebius to Costantine», *Harvard Theological Review* 11 (1918) 32-35.
- LANNE, E., «Saint Irenaeus of Lyon, Peacemaker between the Churches», *One in Christ* 33 (1997) 203-221.
- LAWSON, J., *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, London: The Epworth Press 1948.
- LIMOR, O. - STROUMSA, G. G. (edd.), *Contra Iudaeos*. Ancient and Medieval Polemics between Christian and Jews, Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 10, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1996.
- MACLENNAN, R. S., *Early Christian Texts on Jewish and Judaism*, Atlanta, Georgia: Scholars Press 1990.
- MARCHESE, A., *Dizionario di retorica e stilistica*. Arte e artificio nell'uso delle parole retorica, stilistica, metrica, teoria della letteratura, Dizionari, Milano: Mondadori 1984.
- MARCHESE, A., *L'officina del racconto*. Semiotica della narrativa, Oscar saggi 193, Milano: Mondadori 1990.
- MARGERIE, B. DE, *Introduzione alla storia dell' esegesi*. Vol. I: I Padri greci e orientali, Edizione italiana a cura di Elio Peretto, Cultura cristiana antica, Roma: Borla 1983.
- METZGER, B. M., «Greek Lectionaries and a Critical Edition of the Greek New Testament», in: K. ALAND (Hrsg.), *Die alten Übersetzungen des neuen Testaments, die kirchenväterzitate und Lektionare. Der gegenwärtige Stand Ihrer Erforschung und Ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte, Arbeit zur neutestamentlichen Textforschung* 5, Berlin - New York: Walter de Gruyter 1972, 479-497.
- METZGER, B. M., *Il canone del Nuovo Testamento*. Origine, sviluppo e significato, Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 3, Brescia: Paideia 1997 [tit. or.: *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford: Oxford University Press 1989].
- MORESCHINI, C. - NORELLI, E., *Storia della Letteratura cristiana antica greca e latina*. I. Da Paolo all'età costantiniana, Letteratura cristiana antica. Strumenti, Brescia: Morcelliana 1995.
- MORESCHINI, C. - NORELLI, E., *Antologia della letteratura cristiana antica greca e latina*. I. Da Paolo all'età costantiniana. II. Dal Concilio di Nicea agli inizi del Medioevo, Letteratura cristiana antica. Strumenti, Brescia: Morcelliana 1999.
- NOORMANN, R., *Irenäus als Paulusinterpret*. Zur Rezeption und Wirkung der paulinische und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 66, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1994.
- NORELLI, E., «Il dibattito con il Giudaismo nel II secolo: Testimonianze; Barnaba; Giustino», in: E. NORELLI (a cura di), *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene*, Bologna: EDB 1993, 199-233.
- OGDEN, C. K. - RICHARDS, I. A., *The Meaning of Meaning*. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism, International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method, London: Routledge & Kegan Paul 1956.
- OPPEL, H., *Kanon*. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (regula-norma), *Philologus* 30, Leipzig: Dieterich 1937.
- ORBE, A., «Gloria Dei vivens homo: Análisis de Ireneo, adv. haer. IV,20,1-7», *Gregorianum* 73,2 (1992) 205-268.
- ORBE, A., *Introducción a la Teología de los siglos II y III*. Tomo I-II, Analecta Gregoriana 248, Roma: Pontificia Università Gregoriana 1987.
- ORBE, A., *Parábolas evangélicas en San Ireneo. I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: La Editorial Católica 1972.
- ORBE, A., *Parábolas evangélicas en San Ireneo. II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: La Editorial Católica 1972.
- OTRANTO, G., «La polemica anti giudaica da Barnaba a Giustino», *Annali di storia dell' esegesi* 14/1 (1997) 55-82.
- OUTLER, A. C., «Origen and the Regulae Fidei», *The Second Century* 4,3 (1984) 133-141.
- PAGELS, E., «Irenaeus, the "Canon of Truth," and the Gospel of John: "Making a Difference" through Hermeneutics and Ritual», *Vigiliae Christianae* 56 (2002) 339-371.
- PAYNE, PH. B. - CANART, P., «The Originality of Text-critical in Codex Vaticanus», *Novum Testamentum* 42 (2000) 103-113.
- PENNA, R., «Il concetto biblico di "Verità": Alcuni aspetti semantici», *Path* 1 (2002) 203-219.
- PERETTO, E., *La lettera ai Romani cc. 1-8 nell'Adversus Haereses di Ireneo*, Quaderni di "Vetera christianorum" 6, Bari: Istituto di letteratura cristiana antica. Università di Bari 1971.
- PERKINS, PH., «Irenaeus and the Gnostics: Rhetoric and Composition in Adversus Haereses Book One», *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 193-200.
- PERUMALIL, A. C., «Are not Papias and Irenaeus competent to report on the Gospels?», *Expository Times* 91 (1979) 332-337.
- PETITMENGIN, P. - FLUSIN, B., «Le livre antique et la dictée: Nouvelles recherches», in: E. LUCCHESI - H. D. SAFFREY

- (éd.), *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Cahiers d'Orientalisme 10, Genève: Patrick Cramer 1984, 247-262.
- PETRUCCI, A., «Dal libro unitario al libro miscellaneo», in: A. GIARDINA (a cura di), *Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*, Società romana e impero tardonatico 4, Bari: Laterza 1986, 173-187.
- POLANCO FERNANDOIS, R., *El concepto de profecía en la teología de san Ireneo*, Biblioteca de auctores cristianos, Madrid 1999.
- PRICE, W. C., *The Textual Relationships of Quotations from the Four Gospel Irenaeus' "Aganst Heresis"*. A Dissertation Presented to the Faculty of the School of Theology Southwestern Baptist Theological Seminary. Fort Worth, Texas, May 1989, Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International 1990.
- PRINZIVALLI, E., «"Sicubi dubitas, Hebraeos interroga". Girolamo tra difesa dell'Hebraica veritas e polemica anti giudaica», *Annali di storia dell'esegesi* 14/1 (1997) 179-206.
- PUNIET, P. DE, «Apertio aurium», in: F. CABROL (éd.), *Amende - Azymes*, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie 1,2, Paris: Letouzez et Ané 1907, 2523-2537.
- QUASTEN, J., *Patrologia. Fino al Concilio di Nicea. Vol. I*, Torino: Marietti 1980.
- QUELL, G. - KITTEL, G. - BULTMANN, R., «ἀλήθεια ἀληθῆς ἀληθινός ἀληθεύω», in: G. KITTEL (Hrsg.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1, Stuttgart: Kohlhammer 1933, 232-252.
- REED, A. Y., «ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ: Orality, Textuality, and the Christian Truth in Irenaeus' Adversus Haereses», *Vigiliae Christianae* 56 (2002) 11-46.
- REYNDERS, B., *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus Haereses de saint Irénée*. I. Introduction. Index des mots grecs, arméniens et syriaques, Subsidia 5, Corpus scriptorum christianorum orientalium 141, Louvain: Imprimerie orientale L. Durbeq 1954.
- REYNDERS, B., *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus Haereses de saint Irénée*. II. Index des mots latins, Subsidia 6, Corpus scriptorum christianorum orientalium 142, Louvain: Imprimerie orientale L. Durbeq 1954.
- REYNOLDS, L. D. - WILSON, N. G., *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, Traduzione di Mirella Ferrari con una premessa di Giuseppe Billanovich, Medioevo e umanesimo 7, Padova: Antenore 1973 [tit. or.: *Scribes and Scholars*, Oxford: Clarendon Press 1968].
- RICOEUR, P., *Dal testo all'azione*. Saggi di ermeneutica, Di fronte e attraverso 244, Milano: Jaca Book 1989 [tit. or.: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Editions du Seuil 1986].
- RICOEUR, P. - JÜNGEL, E., *Dire Dio*. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso, Editoriale di Giuseppe Grampa, Giornale di Teologia 113, Brescia: Queriniana 1978 [tit. or.: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München: Chr. Keiser Verlag 1974].
- RICOEUR, P., *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Studi biblici 43, Brescia: Paideia 1983<sup>2</sup>.
- RICOEUR, P., *Interpretation Theory*. Discourse and the Surplus of Meaning, Fort Worth, Texas: The Texas Christian University Press 1976.
- RICOEUR, P., *La Metafora viva*. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione, Di fronte e attraverso 69, Milano: Jaca Book 1986 [tit. or.: *La métaphore vive*, Paris: Éditions du Seuil 1975].
- RICOEUR, P., *Tempo e racconto. Volume primo*, Di fronte e attraverso 165, Milano: Jaca Book 1986 [tit. or.: *Temps et récit. Tome I*, Paris: Editions du Seuil 1983].
- RICOEUR, P., *Tempo e racconto. Volume secondo*. La configurazione nel racconto di finzione, Di fronte e attraverso 183, Milano: Jaca Book 1987 [tit. or.: *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris: Editions du Seuil 1984].
- RICOEUR, P., *Tempo e racconto. Volume terzo*. Il tempo raccontato, Di fronte e attraverso 217, Milano: Jaca Book 1988 [tit. or.: *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris: Editions du Seuil 1985].
- ROBERT, C. H., «Books in the Graeco-roman World and in the New Testament», in: P. R. ACKROYD - C. F. EVANS (edd.), *Cambridge History of the Bible. Volume 1: From the Beginnings to Jerome*, Cambridge: Cambridge University Press 1970, 48-66.
- ROBERTS, C. H. - SKEAT, T. C., *The Birth of the Codex*, Oxford: The Oxford University Press 1985.
- ROYSE, J. R., «Scribal Tendencies in the Transmission of the Text of the New Testament», in: B. D. EHRMAN - M. W. HOLMES (edd.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis*, Studies and Documents 46, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 1995, 239-252.
- ŠAGI, J., «Problema Historiae Codicis B», *Divus Thomas* 75 (1972) 3-29.
- SCHOEDEL, W. R., «Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaeus», *Vigiliae Christianae* 13 (1959) 22-32.
- SCHULTZ, D. R., «The Origin of Sin in Irenaeus and Jewish Pseudepigraphical Literature», *Vigiliae Christianae* 32 (1978) 161-190.
- SESBOÛÉ, B., «De la confesión de fe primitiva a la fórmula del dogma trinitario», *Estudios Trinitarios* 29 (1995) 387-418.
- SESBOÛÉ, B., «La preuve par les Ecritures chez saint Irénée: À propos d'un texte difficile du livre III de l'Adversus

- Haereses», *Nouvelle Revue Théologique* 103 (1981) 872-887.
- SIMONETTI, M., «Eusebio tra ebrei e giudei», *Annali di storia dell'esegesi* 14/1 (1997) 121-134.
- SIMONETTI, M. - PRINZIVALLI, E., *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato (AL): Piemme 1999.
- SKEAT, T. C., «The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus and Costantine», *Journal of Theological Studies* 50 (1999) 583-625.
- SKEAT, T. C., «The Codex Vaticanus in the Fifteenth Century», *The Journal of Theological Studies* 35 (1984) 454-465.
- SKEAT, T. C., «The Length of the Standard Papyrus Roll and the Cost-Advantage of the Codex», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 45 (1982) 169-175.
- SKEAT, T. C., «The Origin of the Christian Codex», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 102 (1994) 263-268.
- SKEAT, T. C., «The Use of Dictation in Ancient Book-Production», in: , *Proceedings of the British Academy. Vol. 42*, London: The British Academy 1956, 179-208.
- STANDAERT, B., «“Evangelium Veritatis” et “Veritatis Evangelium”»: La question du titre et les témoins patristiques», *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 138-150.
- STORY, C., *The Nature of Truth in “The Gospel of Truth” and in the Writings of Justin Martyr. A Study of the Pattern of Orthodoxy in the Middle of the Second Christian Century*, Novum Testamentum. Supplements 25, Leiden - New York - Köln: Brill 1970.
- TORTORELLI, K. M., «Some Methods of Interpretation in St. Irenaeus», *Vetera Christianorum* 30 (1993) 123-132.
- TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R., *La Bibbia nel cristianesimo antico. Esegesi prenicena, scritti gnostici, apocrifi del Nuovo Testamento*, Edizione italiana a cura di Antonio Zani, Introduzione allo studio della Bibbia 10, Brescia: Paideia 2003 [ *La Bibbia en el cristianismo antiguo. Prenicenos. Gnósticos. Apócrifos*, Estella: Editorial Verbo Divino 2001].
- TURNER, E. G., *The Typology of the Early Codex*, Haney Foundation series. University of Pennsylvania 18, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press 1977.
- ULLMANN, S., *Semantics. An Introduction to the Science of Meaning*, Oxford: Basil Blackwell 1964.
- ULRICH, E., «Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon», in: J. TREBOLLE BARRERA - L. VEGAS MONTANER (edd.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls. Madrid 18-21 March, 1991. Volume One*, Studies on the Texts of the Desert of Judeah XI,1, Leiden-New York-Köln: E.J. Brill; Madrid: Editorial Complutense 1992, 23-41.
- VAN DER LOF, L. J., «Irenaeus' and Augustine's Use of Typology», *Augustiniana* 48 (1998) 107-129.
- VIAN, G. M., «Le versioni greche della Scrittura nella polemica tra giudei e cristiani», *Annali di storia dell'esegesi* 14/1 (1997) 39-54.
- WEIL, G. E., «Les comptes de versets, mots et lettres du Pentateuque selon le Manuscrit B 19a de Leningrad: Un Essai d'Arithmétique Sommaire des Scribes et des Massorètes», in: P. CASETTI - O. KEEL - A. SCHENKER (éd.), *Mélanges Dominique Barthélemy. Étude bibliques offertes a l'occasion de son 60e anniversaire*, Fribourg (Suisse): Éditions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981, 651-703.
- WILCOX, M., «On Investigating the Use of the Old Testament in the New Testament», in: E. BEST - R. MCL. WILSON (edd.), *Text and Interpretation. Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, Cambridge: Cambridge University Press 1979, 231-243.
- WILKEN, R. L., «The Homeric Cento in Irenaeus Adversus haereses I, 9, 4», *Vigiliae Christianae* 21 (1967) 25-33.
- WINKELMANN, F., «Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der Vita Constantini», *Klio* 40 (1962) 187-243.

Don Silvio Barbaglia  
 C/O Seminario San Gaudenzio  
 Via Monte San Gabriele, 60  
 I-28100 NOVARA  
 Tel./Fax: 0321-431118  
 Cell.: 349-1272590  
 E-mail: [sbar@libero.it](mailto:sbar@libero.it) / [info@lanuovaregaldi.it](mailto:info@lanuovaregaldi.it)