

SCUOLA DI BIBLISTICA

# Ricerche Bibliche

N. 61 – 1° trimestre 2025

Direttore Yasmina Khazan. La responsabilità degli studi pubblicati nella rivista si intende del singolo autore e non necessariamente dell'intera redazione. Per l'invio di materiale redazionale, materiale per la recensione, corrispondenza e segnalazioni: [direzione.biblistica@gmail.com](mailto:direzione.biblistica@gmail.com). Il materiale sarà accolto o meno a giudizio della redazione. L'autore che invia suo materiale per la pubblicazione è consapevole che se il suo materiale sarà pubblicato comparirà il suo nome quale autore. Tutto ciò che viene pubblicato è coperto da copyright (©) e può essere pubblicato altrove solo con il consenso scritto dell'autore.

Saremo lieti di pubblicare, se ritenuto interessante, materiale inviatoci dai nostri lettori. Questi scritti non devono essere necessariamente di tema strettamente biblico. Possono includere riflessioni e considerazioni spirituali. Non rappresentando la rivista alcuna confessione religiosa, non saranno soggetti a censura dottrinale. Ciascun autore parla per sé e ciascun lettore è in grado di formarsi la propria opinione, liberamente.

Copyright © Tutti i diritti sono riservati

## Indice ipertestuale

STUDI	
Claudio Ernesto Gherardi <i>Quando la critica alla Bibbia denota ignoranza e preconcetto - Parte XX</i>	2
Gianni Montefameglio, <i>Le personali caratteristiche narrative di Giovanni</i>	14
ARTICOLI	
Ivan Castrogiovanni, <i>Sul corretto uso del nome "Bibbia" nei vari periodi</i>	24
Stefania Lauri, <i>La realizzazione di sé nel pensiero di Confucio</i>	25
OSSERVATORIO RELIGIOSO	
Liliana Biolcati, <i>Watchtower, "nuova luce" a fini finanziari?</i>	28
SEGNALAZIONI	
L'arazzo che raffigura una fase della vita del re Salomone	41
UTILITÀ BIBLICHE	
La numerazione dei <i>Salmi</i>	42
INSERTO	
Elia Rizzetto <i>Perdita e conservazione dell'infinito greco: la koinè, le sue evoluzioni e i dialetti italogreci</i>	43

## Claudio Ernesto Gherardi

### *Quando la critica alla Bibbia denota ignoranza e preconcetto - Parte XX*

Seguono le ultime critiche del McKinsey riguardo alla figura del Dio biblico.

«Gen. 38:9-10 nell'RSV dice: "Ma Onan sapeva che la progenie non sarebbe stata sua; perciò, quando andava dalla moglie di suo fratello, spargeva il seme per terra, per non dare progenie a suo fratello. E ciò che egli faceva dispiacque al SIGNORE, che lo fece morire". La moralità e la decenza comune detterebbero che ciò che il Signore fece era molto più atroce dell'atto di Onan. Dio ha effettivamente ucciso un uomo perché si è rifiutato di mettere incinta una donna con cui non era nemmeno sposato, sua cognata. È quasi troppo ridicolo per discuterne.»

L'ignoranza biblica del McKinsey ci consente di discutere su quello che viene definito il matrimonio del cognato detto anche levirato. Leggiamo il verso che precede quelli citati sopra: "Giuda disse a Onan: «Va' dalla moglie di tuo fratello, prenditela in moglie come cognato e suscita una discendenza a tuo fratello»". Ovviamente affinché avesse luogo tale matrimonio il morto non doveva aver avuto figli. Già da questa citazione smontiamo un pezzo della critica: Onan doveva sposare sua cognata prima di avere rapporti intimi con lei.

La vicenda si svolse prima che fosse data la Legge, all'incirca quando Giuseppe fu portato in Egitto e venduto al servizio di Potifar. Pertanto il matrimonio del cognato era una consuetudine accettata nel contesto del mondo patriarcale. Lo scopo era duplice: 1) assicurare una progenie al fratello morto che avrebbe conservato il nome del defunto e 2) mantenere i beni della famiglia all'interno dello stesso nucleo familiare. Queste norme furono in seguito incorporate nella Legge mosaica<sup>1</sup>: "Quando dei fratelli staranno insieme, e uno di essi morirà senza lasciare figli, la moglie del defunto non si sposterà fuori, con uno straniero; suo cognato verrà da lei e la prenderà per moglie, compiendo così verso di lei il suo dovere di cognato; e il primogenito che lei partorerà, succederà al fratello defunto e ne porterà il nome, affinché questo nome non sia estinto in Israele." (Dt 25:5,6). La Legge stabiliva che una vedova senza figli doveva essere presa in carico da un fratello del marito defunto per essere sua moglie e per generare un figlio (se biologicamente possibile) che sarà legalmente considerato figlio ed erede del fratello defunto. Nel caso ci fossero più fratelli tale obbligo riguardava il fratello maggiore. In base a questa tipologia di matrimonio, il primogenito non avrebbe portato il nome del padre biologico, ma quello del deceduto. E fu questo che dispiacque a Onan: "Onan sapeva che la progenie non sarebbe stata sua". In quei tempi tale rifiuto era considerato un grave atto malvagio che Dio, in quel caso, punì

---

<sup>1</sup> Il matrimonio del cognato è descritto per la prima volta nella Bibbia nel nostro versetto di Gn. «Il levirato è caratteristico delle società patriarcali ed era diffuso in ogni parte del mondo. Fra gli antichi indiani era conosciuto come "niyoga"» Wikipedia.

con la morte: “Dispiacque al SIGNORE, che lo fece morire”. Tuttavia con la Legge la cosa ebbe un taglio diverso permettendo, a chi era in dovere di provvedere al matrimonio del cognato, di rinunciare: “Se quell'uomo non vuole prendere sua cognata, la cognata salirà alla porta, dagli anziani, e dirà: «Mio cognato rifiuta di far rivivere in Israele il nome di suo fratello; egli non vuole compiere verso di me il suo dovere di cognato». Allora gli anziani della sua città lo chiameranno e gli parleranno. Può darsi che egli persista e dica: «Non voglio prenderla». In questo caso, sua cognata gli si avvicinerà in presenza degli anziani, gli leverà il calzare dal piede, gli sputerà in faccia e dirà: «Così sarà fatto all'uomo che non vuole ricostruire la casa di suo fratello». La casa di lui sarà chiamata in Israele la casa dello scalzo.” (Dt 25:7-10).

«L'usanza di togliersi il sandalo poteva derivare dal fatto che chiunque entrava in possesso di una proprietà terriera lo faceva calpestando il terreno e affermando il suo diritto di proprietà camminandoci con i sandali. Togliendosi un sandalo e dandolo a qualcun altro, rinunciava alla sua posizione e proprietà davanti ai testimoni, gli anziani alla porta della città. — Ru 4:7.»<sup>2</sup>

Consideriamo ora la punizione che Dio decretò contro Onan: “Ciò che egli faceva dispiacque al SIGNORE, che lo fece morire” (verso 10). Si trattò evidentemente di un grave oltraggio, tanto da meritare la morte. Troviamo un parallelo in 2Sam 11:27 a proposito di Davide e Betsabea: “Dopo che ebbe finito i giorni del lutto, Davide la mandò a prendere in casa sua. Lei divenne sua moglie e gli partorì un figlio. Ma quello che Davide aveva fatto dispiacque al SIGNORE”. L'espressione “dispiacque al Signore” è la stessa nei due versetti (lett. “cosa cattiva agli occhi del Signore”). Indica un'offesa più che ordinaria contro Dio che ha a cuore il nome di ogni famiglia in cielo e in terra (Ef 3:15). È fattibile che nel caso di Onan era in vista la discendenza che avrebbe condotto al messia dato che era della famiglia di Giuda (Gn 49:10). Mancando di adempiere al proprio dovere, Onan, figlio di Giuda, mise in pericolo l'adempimento del proposito divino o, quanto meno, vi si oppose.



«La [seguinte, n.d.t.] accusa è moralmente rivoltante e potrebbe indurre a credere che Dio sia un pervertito. Is 3:17 dice: "Il Signore farà venire la tigna sulla testa delle figlie di Sion, il SIGNORE metterà a nudo le loro vergogne.". Qualsiasi dio impegnato nella scoperta delle parti private delle donne ha un problema.»

Come al solito consideriamo il contesto del verso 17. L'intero capitolo 3 di Isaia esprime il giudizio di Dio contro gli abitanti di Gerusalemme che si abatterà sulla città nel 587 a.E.V.: “Ecco, il Signore, l'Eterno degli eserciti, sta per togliere a Gerusalemme e a Giuda ogni risorsa e ogni appoggio, ogni risorsa di pane e ogni risorsa di acqua [...] Io darò loro dei ragazzi come principi, e dei bambini

---

<sup>2</sup> *Perspicacia nello Studio delle Scritture*, vol. 2, pag. 234.

domineranno su di essi. Il popolo sarà oppresso, uomo da uomo, ciascuno dal suo prossimo; il giovane tratterà con arroganza il vecchio, l'infame contro colui che è onorato. [...] Poiché Gerusalemme vacilla e Giuda crolla, perché la loro lingua e le loro opere sono contro l'Eterno, al punto da provocare l'ira del suo sguardo maestoso" (vv. 1-8). La descrizione continua focalizzandosi sul comportamento biasimevole di tutti gli strati della società di Giuda e Gerusalemme. Arriviamo così alle donne giudee che vengono descritte come superbe: "Il SIGNORE dice ancora: «Poiché le figlie di Sion sono altere, camminano con il collo teso, lanciando sguardi provocanti, procedendo a piccoli passi e facendo tintinnare gli anelli dei loro piedi" (v. 16). Qui Dio rimprovera con grande severità l'orgoglio e il lusso ostentato dalle gerosolimitane. Forse Isaia allude al prospero regno di Uzzia quando agi e prosperità corromperono la maggior parte degli abitanti di Gerusalemme (2Cro 26:5). Tali altezzose donne si esprimono con atteggiamenti caratteristici:

- "Camminano con il collo teso", cioè mostrando il collo ostentatamente; elevandolo o estendendolo il più possibile (cfr. LXX *ypselò trachèlo*, collo alto o esaltato). «Quando le donne danzano (in India), allungano il collo e lo tengono lontano, come se le loro teste stessero per cadere dalle spalle". - "Roberts"» (*Barnes' Notes*).
- "Lanciando sguardi provocanti", il verbo *sàqar* indica ammicciare, guardare in modo lascivo. «L'espressione è solitamente interpretata nel senso di "ingannare con gli occhi", cioè "allettare" o "sedurre" con il movimento degli occhi. Il "movimento" degli occhi è menzionato in Proverbi 6:13-14 come un modo per "ingannare" una persona.» (*ibidem*).
- "Procedendo a piccoli passi e facendo tintinnare gli anelli dei loro piedi", sono tutti modi per attirare l'indebita attenzione degli uomini (vv. 18-24).

Ecco che arriviamo al nostro testo che aggiunge ciò che scandalizza McKinsey: "Il SIGNORE metterà a nudo le loro vergogne". C'è da dire che il termine *pot*, "vergogne", può indicare: cavità, cardine, parti segrete (significato dubbio). Data la difficoltà nel tradurre il termine le traduzioni rendono il passo in modi diversi come la *NVB*: "Il Signore metterà a nudo la loro fronte" (cfr. *NJB, NAS*). La *NIV* traduce: "the LORD will make their scalps bald" (il SIGNORE renderà calvi i loro crani). In ogni caso il linguaggio concreto ebraico non va troppo per il sottile e rappresenta con vivide immagini l'umiliazione di queste donne vanitose e frivole che perderanno il loro motivo di vanto, i loro capelli. Traducono bene se seguenti traduzioni bibliche:

- "Ma io le punirò: raderò a zero le loro chiome, renderò calve le donne di Sion" – *TILC*.
- "Geova riempirà la loro testa di croste, Geova le renderà calve [o denuderà la loro fronte, nota in calce]" – *TNM*.

Anche accettando la versione più “spinta” del versetto non c’è niente di scandaloso. Il Signore con linguaggio volutamente provocatorio ha voluto sottolineare l’umiliante esperienza che le donne israelite avrebbero sperimentato per la loro mancanza di fede. Notiamo cosa dice l’*Ellicott’s Commentary*:

«Le parole alludono in parte a malattie, come la lebbra, che causava calvizie, causate dalla miseria e dalla prigionia, in parte alla brutale indignazione degli invasori assiri, che spogliarono gli uomini delle loro vesti costose e abbandonarono coloro che le indossavano alla loro nudità. (Cfr. Ezechiele 16:37; Naum 3:5)»

Il *Benson Commentary* aggiunge una nota del vescovo Lowth:

«Era barbara usanza dei conquistatori di quei tempi spogliare i loro prigionieri nudi, e di farli viaggiare in quelle condizioni, esposti all'inclemenza del tempo; e, cosa peggiore di tutte, al calore intollerabile del sole. Ma questo, per le donne, era il massimo della crudeltà e dell'indignazione; e specialmente per quelle come quelle qui descritte, che si erano concesse ogni sorta di delizie della vita, e tutte le superfluità dell'abbigliamento ornamentale; e persino i cui volti non erano mai stati esposti alla vista dell'uomo.»

In ogni caso è chiaro che non fu Dio a scoprire la nudità di queste frivole donne israelite. Egli lo permise e quindi per l’agiografo semita era come se l’avesse fatto Dio stesso. Se il McKinsey si fosse preso il tempo di fare una piccola ricerca non si sarebbe esposto al ridicolo.



«Il dio biblico è semplicemente brutale, se non crudele. In Ezec 9:6 Dio ordina di uccidere i bambini: "Uccidi completamente vecchi e giovani, sia donne che bambini, e donne". Nella stessa tradizione 1Sam. 15:3 dice: "Uccidi sia l'uomo che la donna, il bambino e il lattante". Ammettiamolo, il Dio biblico non solo aveva un modo di fare meschino ma era freddo, insensibile e disumano.»

Effettivamente quando leggiamo tali passaggi non possiamo fare a meno di provare un certo disagio, se non vero e proprio sconforto. Come studenti biblici sappiamo che Dio non può macchiarsi della morte di bambini innocenti né, tantomeno, ordinarla. Il profeta esprime bene i sentimenti di Dio nei confronti dei malvagi: “Provo io forse piacere se l’empio muore?”, dice il Signore, l’Eterno. “Non ne provo piuttosto quando egli si converte dalle sue vie e vive?” (Ez 18:23). Figuriamoci l’uccisione di giovani vite innocenti. Come non ricordare a tal proposito l’atteggiamento che aveva Yeshùa nei confronti dei bambini: “Allora gli furono presentati dei bambini perché imponesse loro le mani e pregasse; ma i discepoli li sgridavano. Ma Gesù disse: «Lasciate i bambini, non impedito che vengano da me, perché il regno dei cieli è per chi assomiglia a loro». E, imposte loro le mani, se ne andò via di

là” (Mt 19:13-15). Sempre in Matteo, Yeshù dice: “In verità vi dico: se non cambiate e non diventate come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli. Chi pertanto si farà piccolo come questo bambino, sarà lui il più grande nel regno dei cieli. E chiunque riceve un bambino come questo nel nome mio, riceve me. Ma chi avrà scandalizzato uno di questi piccoli che credono in me, meglio per lui sarebbe che gli fosse appesa al collo una macina da mulino e fosse gettato in fondo al mare” (18:3-6). Dato che Yeshù espresse completamente la personalità del Padre (cfr. Gv 14:9) è chiaro che Dio non può essere il responsabile delle atrocità finanche commesse nel suo nome. Allora è d’obbligo chiedersi come armonizzare i testi simili a quelli riportati dal nostro critico con quanto appena detto?

Nei capitoli 8 e 9 viene descritta una visione che Ezechiele ebbe mentre era esule a Babilonia: “Il sesto anno, il quinto giorno del sesto mese, mentre stavo seduto in casa mia e gli anziani di Giuda erano seduti in mia presenza, la mano del Signore, di DIO, cadde su di me [...] ed ecco una figura d'uomo [...] Egli stese una forma di mano e mi prese per una ciocca dei miei capelli; lo Spirito mi sollevò fra terra e cielo, e mi trasportò in visioni divine a Gerusalemme” (vv. 1-3). A motivo dell’apostasia degli abitanti di Gerusalemme, capitale del Regno di Giuda, l’angelo mostra ad Ezechiele gli eventi finali che avrebbero portato alla distruzione di Gerusalemme. Il capitolo 9, dove si trova il versetto incriminato, Descrive appunto il giudizio di Dio contro gli idolatri gerosolimitani: “Passate per la città dietro a lui, e colpite; il vostro occhio sia senza pietà, e non abbiate compassione; uccidete, sterminate vecchi, giovani, vergini, bambini e donne, ma non vi avvicinate ad alcuno che porti il segno; cominciate dal mio santuario». Essi cominciarono da quegli anziani che stavano davanti alla casa. Poi egli disse loro: «Contaminate la casa e riempite di cadaveri i cortili! Uscite!» Quelli uscirono, e andarono colpendo per la città.” (vv. 5-7). Non entriamo nei particolari della visione per non prolungarci troppo. È chiaro che il comando parte dal Signore Yhwh.

Consideriamo anche l’altro testo riportato dal McKinsey: “Samuele disse a Saul: «Il SIGNORE mandò me per ungerti re del suo popolo, d'Israele; ascolta dunque quel che ti dice il SIGNORE. Così parla il SIGNORE degli eserciti: ‘Io ricordo ciò che Amalec fece a Israele quando gli si oppose nel viaggio mentre saliva dall'Egitto. Ora va', sconfiggi Amalec, vota allo sterminio tutto ciò che gli appartiene; non lo risparmiare, ma uccidi uomini e donne, bambini e lattanti, buoi e pecore, cammelli e asini’»” (1Sam 15:1-3).

Dei due il secondo è più ostico alla spiegazione dato che il primo descrive una visione di ciò che sarebbe accaduto agli abitanti di Gerusalemme ad opera dei babilonesi i quali agivano inconsapevolmente come agenti divini. La visione riporta ciò che fecero realmente i soldati di Nabuccodonosor senza che Dio intervenisse a favore del popolo ebraico. Dio si espresse nel modo consono al pensare semitico che attribuiva a Dio tutto ciò che accadeva sulla terra in bene o in male: Dio l’ha permesso = Dio l’ha fatto! Nel caso specifico, Dio non comandò alle truppe babilonesi di

massacrare senza pietà anche i più deboli della società ebraica; lo fecero i babilonesi perché quella era la prassi degli eserciti conquistatori in tutta l'età antica. La conquista di un territorio e lo sterminio di tutti gli esseri viventi era l'una conseguenza dell'altra e, per quanto terribile, era cosa normale per quei tempi.

Se nel testo di Ezechiele possiamo trovare una spiegazione accettabile, così non è per il passo di *1Sam*. Qui non possono esserci dubbi, secondo l'agiografo è Dio che comanda lo sterminio totale degli Amalechiti: "Uccidi uomini e donne, bambini e lattanti". Passi per gli adulti, ma la menzione dei bambini e, addirittura, dei lattanti proprio non va giù. *L'Ellicott's Commentary* non cerca minimamente di trovare una spiegazione che sia accettabile per la nostra mentalità e sensibilità:

« Tutto ciò che era "messo al bando" in Israele era consacrato a Dio, e tutto ciò che era così consacrato non poteva essere redento, ma doveva essere ucciso. Amalek doveva essere considerato maledetto; esseri umani e bestiame dovevano essere uccisi; tutto ciò che poteva essere distrutto dal fuoco doveva essere bruciato. La coppa dell'iniquità in questo popolo era piena. La sua esistenza nazionale, se prolungata, avrebbe semplicemente causato danno alla comunità delle nazioni. Israele qui era semplicemente lo strumento di distruzione usato dall'Onnipotente. È vano tentare in questa e in simili transazioni di trovare materiali per la colpa o la lode di Israele. Non dobbiamo mai dimenticare che Israele si trovava in una relazione peculiare con il Re invisibile, e che questa nazione non di rado era usata come flagello visibile con cui l'Onnisciente puniva i peccatori induriti senza speranza, e li privava del potere di fare del male.»

Il *Benson Commentary* tenta una spiegazione che sembra più accettabile:

«Questa pesante sentenza fu pronunciata contro di loro molto tempo prima (Esodo 17:14) e rinnovata all'ingresso degli Israeliti in Canaan, con l'ordine di non dimenticarla (Deuteronomio 25:19) e ora ordinata di essere messa in esecuzione. Uccidete sia l'uomo che la donna, il neonato e il lattante — Dobbiamo considerare questi ordini di Dio, dati nella Scrittura, per l'uccisione degli innocenti insieme ai colpevoli, persino bambini e lattanti, che non avrebbero potuto fare alcun male, alla stessa luce di una pestilenza o di un terremoto, o di qualsiasi altro giudizio di Dio sulla terra, per cui gli innocenti vengono eliminati insieme ai colpevoli; la ragione di ciò, forse, potrebbe essere che i colpevoli, in tali calamità, sono più gravemente afflitti e puniti, eliminando i loro figli innocenti, di quanto non lo sarebbero per qualsiasi cosa che potrebbe accadere a loro stessi. E Dio può, e certamente lo fa, incoronare altrove gli innocenti con una felicità abbastanza grande da ricompensarli ampiamente per i mali che cadono su di loro qui. E, senza dubbio, ogni bambino, per quanto i suoi genitori possano compiangere la sua morte, riceve un grande favore e una benedizione da Dio quando gli viene concessa la morte nella sua infanzia; poiché viene sottratto a tutte le miserie di questa vita, per essere reso perfettamente ed eternamente felice.»

Questa spiegazione, in realtà, non fa altro che peggiorare le cose dato che fa passare la morte di un bambino innocente per una benedizione (favorita dall'errata dottrina dell'immortalità incondizionata dell'anima).

Il *Pulpit Commentary* non tenta di rendere accettabili tali massacri, ma ne fornisce la ragione:

«Distruggere completamente. Ebraico, "interdire". La parola herem, interdire, significa propriamente una cosa messa da parte, specialmente una dedicata a Dio; e tutto ciò che era così votato non poteva essere riscattato, ma doveva essere ucciso. Quando un paese veniva messo sotto bando, tutti gli esseri viventi, uomini e bestiame, dovevano essere uccisi; non si poteva prendere alcun bottino, ma doveva essere bruciato, e le cose indistruttibili dal fuoco, come l'argento e l'oro, dovevano essere portate nel tesoro. Tutto, in breve, appartenente a una tale nazione era considerato maledetto (vedi Numeri 21:2, 3).»

Il commentario *Pradis* riconosce questa dura realtà:

«Le guerre nell'antico Vicino Oriente avevano sempre una dimensione religiosa e il campo di battaglia era un'arena di punizione divina. Gli Amaleciti, nel loro persistente rifiuto di temere Dio (Deut 25:18), seminarono i semi della propria distruzione. Dio è paziente e lento all'ira, "abbondante in amore e fedeltà" (Esodo 34:6); tuttavia "non lascia impuniti i colpevoli" (v. 7). L'agente del giudizio divino può essere impersonale (ad esempio, il diluvio o la distruzione di Sodoma e Gomorra) o personale (come qui), e nel suo proposito sovrano Dio spesso permette che intere famiglie o nazioni vengano distrutte se i loro rappresentanti corporativi sono deliberatamente e incorreggibilmente malvagi (cfr. Giosuè 7:1, 10-13, 24-26).»

Lo studioso G. Montefameglio ha trovato questa interessante e ragionevole spiegazione:

«Ma è poi vero che Dio diede tali ordini? Oppure furono Mosè e Giosuè che supposero tali ordini in armonia con il costume bellico vigente? Non è il caso di pensare che Dio lo abbia direttamente ordinato. Tale ordine divino era una formula fatta e consacrata dall'uso per dare forza e autorità alle leggi che regolano la vita sociale e culturale di una nazione teocratica: il capo, il re, il profeta rappresentano l'autorità divina e i loro ordini diventano in un certo senso ordini divini. Molte leggi israelitiche non sono altro che espressioni di usi, costumi e leggi già esistenti e codificate anteriormente presso gli altri popoli. Il legislatore o il profeta (Samuele, ad esempio) non possono avere interpretato la volontà divina secondo i costumi del tempo?»<sup>3</sup>

Questo approccio condivisibilissimo, aperto ad ulteriori approfondimenti, sembra quello più consono alla figura di Dio trasmessa dai testi poetici ebraici e dallo stesso Yeshùa che definì Dio come l'unico buono (Mr 10:18; Lc 18:19)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> CORSO: L'ISPIRAZIONE DELLA BIBBIA, LEZIONE 11, pag. 11.

<sup>4</sup> Resta pur tuttavia vero che sia al diluvio che alla distruzione di Sodoma e Gomorra anche i neonati innocenti furono distrutti dall'ira divina (almeno così sembra dal resoconto scritturale). Quindi resta da chiedersi: perché i fanciulli hanno subito il giudizio avverso di Dio? Un motivo potrebbe trovarsi nel fatto che la Bibbia indica che i figli che non hanno raggiunto l'età della responsabilità condividono la sorte dei loro genitori. Questo principio sottostà al testo di 1Cor 7:14:

I testi ebraici della Bibbia risalgono ad epoche remote con canoni morali molto distanti dai nostri. A dire il vero, la recente e sconsiderata corsa verso la terza ed ultima guerra mondiale, chiaramente caldeggiata dal mondo occidentale per fini egemonici, dimostra in realtà quanto poco progresso morale ed etico abbiamo fatto in questi ultimi duemila anni!



«Dio spesso non riesce proprio ad armonizzare la pena con il crimine. Non importa quante cattive azioni si commettono in questo mondo il numero è limitato; è finito. Eppure Matt. 25:46 dice: "Questi se ne andranno a punizione eterna; ma i giusti a vita eterna". La punizione eterna all'inferno per un numero finito di atti non sarà mai giusta, non importa quanto razionalizzazione sia impiegata.»

Questa critica, di per sé facilmente superabile per un vero conoscitore delle Scritture, è interessante perché dimostra come le idee preconcepite su un determinato argomento religioso facciano prendere lucciole per lanterne. McKinsey pensa che la dottrina di un eterno inferno di fuoco sia biblica arrivando ad una conclusione chiaramente sbagliata. Ogni imparziale biblista sa che la Scrittura non insegna una tale assurdità perché, sì, McKinsey ha ragione al 100% nel dire che «la punizione eterna all'inferno per un numero finito di atti non sarà mai giusta». Eppure fior di studiosi della cristianità non battono ciglio di fronte ad una tale assurdità. Come fanno a non comprendere che le pene eterne – stiamo parlando non di noccioline, ma di bruciare nel fuoco per sempre – non possono essere partorite dal Dio biblico che è la personificazione dell'amore? (1Gv 4:8). La risposta è una sola: tali studiosi mettono in atto ciò che possiamo definire un arroccamento mentale.

Arroccarsi sulle proprie convinzioni spesso e volentieri impedisce il progresso della conoscenza. Questo vale sia per la scienza che per tutti i dogmi religiosi non scritturali che presentano un'immagine distorta di Dio. Oltre all'antiscritturale inferno infuocato pensiamo all'aliena dottrina della trinità. Sebbene la trinità sia un concetto filosofico extrabiblico incomprensibile anche agli stessi sostenitori, viene difesa e insegnata con veemenza, tanto che si esclude dal consorzio dei veri credenti chi non l'accetta. Questi studiosi, finanche esperti biblisti, accettano questo blasfemo insegnamento non perché sia nella Bibbia, ma perché sono stati condizionati a crederci sin dalla tenera età. Gli studi teologici poi completano il quadro con ragionamenti capziosi sostenuti dal pensiero greco. Diventa così naturale vedere in certi passi biblici mal compresi un sostegno a questa falsa dottrina; ecco che si è formato il condizionamento mentale che poi porta all'arroccamento mentale. Il serio biblista, anzi ogni serio credente deve sempre mantenere aperta la propria mente a possibili nuove vedute più giuste

---

“Perché il marito non credente è santificato nella moglie, e la moglie non credente è santificata nel marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre ora sono santi”. Il termine per “impuri” usato da Paolo è ἀκάθαρτά che indica, come in questo caso, anche essere impuri in senso morale. A quanto sembra i fanciulli che non abbiano almeno un genitore convertito non possono essere considerati parte del popolo santo del Signore (cfr. per contrasto At 2:38,39 dove la promessa di Dio si applica ai figli dei credenti).

delle precedenti. Mai scandalizzarsi di fronte a pensieri che riteniamo sbagliati, finanche offensivi. La verità che Yeshùà mise di fronte al dotto sommo sacerdote Caiafa non fu da lui accolta perché aveva un'idea del messia completamente sbagliata (Mt 26:62-66). Auguriamoci di essere sempre aperti al possibile cambiamento di pensiero perché «solo gli stolti e i morti non cambiano mai idea», letterato statunitense James Russell Lowell.



Seguono un pioggia di critiche a conclusione del soggetto “Dio”. «Dio è un ipocrita di primissimo ordine. In 1Giovanni 4:8 e 4:16 ci viene detto che Dio è amore e 1Cor. 13:4 nell'RSV ci dice che l'amore non è geloso. Eppure Deut. 4:24 e molti altri versetti dicono che Dio è geloso. Dio condanna l'adulterio nei Dieci Comandamenti, eppure Matt. 1:18 dice: "Maria, sua madre, era stata promessa sposa a Giuseppe e, prima che fossero venuti a stare insieme, si trovò incinta per opera dello Spirito Santo". Lo Spirito Santo, che è Dio, deve aver fatto qualcosa per impregnare Maria e se quello non era adulterio che cosa era? In Lev. 19:18 nella RSV Dio dice: "Non devi vendicarti o sopportare rancore contro i figli del tuo stesso popolo"; eppure troviamo in Deut. 32:35: "A me appartiene la vendetta". [...] Giobbe 5: 2 dice: "L'ira uccide l'uomo sciocco e l'invidia uccide quello stolto", anche se Salmi 18:7, Salmi 21:9, Es. 32:10 e Num. 16:46 mostrano chiaramente che l'ira era uno dei tratti più importanti di Dio. In 1 Giovanni 2:15 Dio dice: "Non amare il mondo, né le cose che sono nel mondo. Se qualcuno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui". Eppure Giovanni 3:16 dice: "Dio ha tanto amato il mondo, che ha dato il suo figlio unigenito". Perché qualcuno dia il suo figlio unigenito, deve aver amato immensamente il mondo. Conciliare questo con I Giovanni 2:15 richiederà un esercizio di ginnastica mentale. In sostanza, la politica di Dio è fare come dico, non come faccio. Se è sbagliato per noi; allora dovrebbe essere sbagliato per lui.»

Consideriamo i versetti citati a sostegno delle tesi di McKinsey.

Dt 4:24 dice che Dio è geloso: “Poiché il SIGNORE, il tuo Dio, è un fuoco che divora, un Dio geloso”. L'aggettivo ebraico *qanà* e il relativo verbo ricorrono 40 volte nelle Scritture Ebraiche. Quando attribuito a Dio si riferisce direttamente agli attributi della giustizia e della santità di Dio, poiché Egli è l'unico ad essere degno di adorazione e non tollera il peccato: “E Giosuè disse al popolo: «Voi non potete servire il SIGNORE, perché egli è un Dio santo, è un Dio geloso; egli non perdonerà le vostre ribellioni e i vostri peccati” (Gse 24:19).

Due traduzioni italiane si distaccano dalle altre traducendo *qanà* in modo da rendere comprensibile al lettore moderno la gelosia di Dio che è altro rispetto a quella umana:

- “Infatti il Signore, vostro Dio, è come un fuoco che divora: *non sopporta di avere rivali*”\* – *TILC*.

- “Infatti Geova tuo Dio è un fuoco consumante, un Dio che *richiede devozione esclusiva*”\* – *TNM*.

\* Corsivo aggiunto.

Dio deve essere l'unico oggetto dell'adorazione umana e per questo “non sopporta rivali” e “richiede devozione esclusiva” (Es 20:5; 34:14 – cfr. Lc 10:27). Ben altra cosa è la gelosia umana e quindi giustamente condannata in tutta la Scrittura: “La gelosia [*qinàh*, gelosia, ardore, zelo] è come un tumore per le ossa” (Pr 14:30, *TILC*). Nella Bibbia la gelosia può avere connotazioni positive o negative. Riferita a Dio non è mai generata dall'invidia o dall'egoismo. Del resto chi potrebbe invidiare il Creatore di tutte le cose (Gb 41:11; Gc 1:17)? O quale rivale potrebbe minacciare la Sua autorità (Dn 4:35)? Di Dio vien detto che:

1. È geloso del suo santo nome (Ez 39:25). Questo perché al suo nome è legato tutto ciò che di buono e giusto esista nell'universo. Infangare il Suo nome significa disprezzare il Santo.
2. È geloso per il suo popolo e lo protegge da chi lo minaccia (Zc 1:14; 2:8; 8:2).

Anche gli uomini possono manifestare la giusta gelosia o zelo per il Signore. Per esempio il profeta Elia si sentì spinto da una irrefrenabile gelosia per il Signore a causa dell'apostasia di Israele: “Io sono stato mosso da una grande gelosia per il SIGNORE, per il Dio degli eserciti, perché i figli d'Israele hanno abbandonato il tuo patto, hanno demolito i tuoi altari, e hanno ucciso con la spada i tuoi profeti; sono rimasto io solo, e cercano di togliermi la vita” (1Re 19:10).

Mt 1:18 recita: “La nascita di Gesù Cristo avvenne in questo modo. Maria [...] si trovò incinta per opera dello Spirito Santo”. Questo testo sembra aver scandalizzato il nostro autore e se non fosse per la blasfemia della critica verrebbe da ridere. Più verosimilmente McKinsey ha voluto solo essere provocatorio. L'atto dell'adulterio implica un atto fisico, l'uso dei genitali di entrambi i partner. Nel caso di Maria ovviamente ciò era impossibile perché Dio non ha genitali e per mettere incinta Maria ha operato un miracolo tramite l'azione dello spirito santo, la sua forza attiva. Un'attenuante per l'autore, se vogliamo, la troviamo nella falsa dottrina trinitaria a causa della quale ha scambiato lo spirito di Dio per Dio stesso. Ho riportato questa obiezione solo per evidenziare ancora una volta la pochezza intellettuale di certe critiche rivolte alla Bibbia.

Lv 19:18 “Non ti vendicherai, e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il prossimo tuo come te stesso” contro Dt 32:35 “La vendetta è mia, pure la punizione” (*TNM*). In realtà i due versetti anziché contraddirsi si completano a vicenda: agli uomini è proibito vendicarsi dei torti ricevuti perché, a suo tempo, Dio farà vendetta recando la giusta punizione per i misfatti commessi. Scrivendo ai credenti in Roma, Paolo esortò al perdono lasciando le cose in mano al Signore: “Ma tu, perché giudichi tuo fratello? E anche tu, perché disprezzi tuo fratello? Poiché tutti compariremo

davanti al tribunale di Dio, infatti sta scritto: “Come io vivo”, dice il Signore, “ogni ginocchio si piegherà davanti a me, e ogni lingua darà gloria a Dio”. Così dunque ciascuno di noi renderà conto di sé stesso a Dio” (Rm 14:10-12). La vendetta di Dio è un atto giudiziario motivato dal suo senso della giustizia, ma mitigato dal suo amore. Mettere sullo stesso piano Dio e l’uomo, come fa McKinsey, non ha molto senso dato che Dio non cede alla vendetta in preda ai sentimenti come fa l’uomo, ma applica la giustizia.

«Quando aprì il quinto sigillo, vidi sotto l’altare le anime di quelli che erano stati uccisi per la parola di Dio e per la testimonianza che avevano resa; essi gridarono a gran voce, dicendo: “Fino a quando, o nostro Signore che sei santo e veritiero, non giudicherai e non vendicherai il nostro sangue su quelli che abitano sopra la terra?”» - Ap 6:9,10

Il Dio biblico prova ira. Oltre ai testi citati dall’autore possiamo leggere anche Es 4:14; 15:7; Nm 11:10; 12:9; 22:22; 25:3,4; 32:10,13,14; Dt 6:15; 7:4. Quando la Scrittura parla dell’ira di Dio o, come abbiamo visto sopra della gelosia, è in atto un processo di antropomorfizzazione della divinità (cioè la divinità viene descritta in termini umani). Dio viene visto come un uomo che prova sentimenti, che cammina nell’Eden (Gn 3:8), che agisce come un ubriaco (Sl 78:65), ecc.. Ovviamente gli agiografi sapevano bene che Dio è maestosamente grande e spirituale e non corrisponde letteralmente alle immagini da loro usate. Queste raffigurazioni di Dio sono espedienti narrativi per rendere Dio più vicino all’uomo, il trascendente che si cala nell’immanente. È una necessità di Dio per rivelarsi agli esseri umani. Non esiste altro vocabolario se non parole concrete, calate nella nostra realtà. Il concetto molto pervasivo di Dio come maschio è un esempio di antropomorfismo perché Dio è un essere spirituale e non ha sesso! Comunque, l’ira di Dio, sempre giustificata, esprime la sua indignazione per l’opposizione degli empi al suo progetto di salvezza e alle sue sante leggi. Inoltre l’ira divina non è mai senza controllo essendo mitigata dall’amore che Egli nutre verso il genere umano (1Gv 4:8) e dalla Sua giustizia (Gb 37:23).

“Il SIGNORE! il SIGNORE! il Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira, ricco in bontà e fedeltà, che conserva la sua bontà fino alla millesima generazione, che perdona l'iniquità, la trasgressione e il peccato ma non terrà il colpevole per innocente.” – Es 34:6,7

Amare o non amare il mondo? In 1Gv 2:15 vien detto: “Non amare il mondo, né le cose che sono nel mondo. Se qualcuno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui”. Invece Gv 3:16 dice: “Dio ha tanto amato il mondo, che ha dato il suo figlio unigenito”. Dovrebbe essere evidente, anche ad un estraneo al linguaggio biblico, che in questi due testi si sta parlando di due concetti diversi e inconciliabili tra loro. In *1Gv* il mondo, *kòsmos*, indica i corrotti costumi umani tant’è che al verso 16, guarda caso non

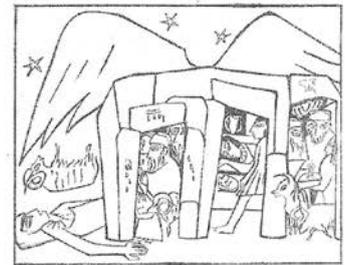
citato da McKinsey, si specifica cosa rappresenta il mondo: “Perché tutto ciò che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e l'orgoglio della vita, non viene dal Padre, ma dal mondo”. Invece in *Gv* il mondo, sempre *kòsoms*, rappresenta la famiglia umana che siamo chiamati ad amare e che soprattutto è amata da Dio. In sostanza Dio ama le persone indipendentemente da quello che fanno provvedendo loro il suo mezzo di salvezza: suo figlio Yeshùa. Tuttavia Dio odia il male compiuto dagli uomini e che alla *parusìa* di Yeshùa scomparirà del tutto (1Gv 2:17; Ap 21:3,4).



Nel prossimo numero di Ricerche Bibliche prenderemo in esame le critiche rivolte alle figure dei patriarchi.

TORNA ALL'INDICE

Eva Romanin Jacur,  
da sinistra:  
Gli ebrei in schiavitù  
Gli ebrei escono dall'Egitto  
Gli Ebrei nelle loro case,  
l'Angelo punisce gli Egiziani



Disegno di Stefano Levi della Torre

## Gianni Montefameglio

### *Le personali caratteristiche narrative di Giovanni*

Il pensiero di Giovanni nel suo scritto evangelico si distingue per i suoi contenuti. Ciò che lo rendono ancor più peculiare sono le modalità narrative con cui l'apostolo lo esprime. Tali modalità sono personali, esclusive dell'apostolo Giovanni.

**IL DILEGGIO.** Una caratteristica insospettabile che si riscontra in *Gv* è l'ironia. Un caso emblematico di presa in giro lo troviamo al capitolo 9. Camminando con i suoi, Yeshùa incontra un cieco fin dalla nascita e che viveva di carità. E lo guarisce. “I vicini e gli altri che prima lo vedevano chiedere l'elemosina, meravigliati, domandavano: «Ma è proprio lui, quello che chiedeva la carità?»” (v. 8, *BDG*). “Allora gli chiesero come avesse recuperato la vista. Che cosa era accaduto?” (v. 10). Lui racconta come un tale, che chiamano Yeshùa, lo ha guarito (v. 11). Condotta dai farisei, questi “gli fecero un sacco di domande sull'argomento”, e lui ripete cosa era successo (vv. 13-15). “I capi giudei, però, non volevano credere che prima fosse stato cieco”, così interrogano i genitori del poveretto, che confermano che il loro figlio era nato cieco (vv. 18-20). Poi i due aggiungono: “Ma non chiedeteci come abbia fatto a riacquistare la vista, o chi l'abbia guarito. È grande abbastanza per spiegarsi da solo. Chiedetelo a lui!” (v. 21). “Così, per la seconda volta, i capi giudei mandarono a chiamare l'ex cieco” (v. 24); “«Ma che cosa ti ha fatto?» insistettero” (v. 26). “«Insomma!» si spazientì l'uomo. «Ve l'ho già detto una volta e non mi avete ascoltato. Perché volete che ve lo ripeta? Per caso volete diventare anche voi suoi discepoli?!»” (v. 27). Mentre quelli lo insultano e gli gridano dietro (v. 28), il lettore è preso da un modo di divertita soddisfazione per la battuta sarcastica dell'uomo che ora ci vede. L'intero racconto si chiude pure con una certa ironia. Yeshùa dice: “Sono venuto per dare la vista ai ciechi, e per toglierla completamente a quelli che credono di vedere!»; al che i farisei gli domandano: “Stai forse dicendo che anche noi siamo ciechi?”. – Vv. 39,40, *BDG*.

Nel racconto non c'è solo ironia, ma anche una stringente riflessione logica con cui i farisei sono messi all'angolo:

<sup>15</sup> Lui raccontò: “Mi ha applicato un miscuglio sugli occhi, io mi sono lavato e ora ci vedo”. <sup>16</sup> Allora alcuni farisei dicevano: “Quell'uomo non è da Dio, perché non osserva il Sabato”. Altri invece dicevano: “**Come può un peccatore compiere segni come questi?**”

<sup>24</sup> Allora chiamarono per la seconda volta l'uomo che era stato cieco e gli dissero: “Da' gloria a Dio! **Sappiamo che quell'uomo è un peccatore**”. <sup>25</sup> Lui rispose: “**Se sia un peccatore non lo so. Quello che so è che prima ero cieco, mentre ora ci vedo**”.

<sup>30</sup> Lui replicò: “Strano davvero! Voi non sapete da dove viene, eppure ha aperto i miei occhi. <sup>31</sup> **Sappiamo che Dio non ascolta i peccatori; se però uno ha timore di Dio e fa la sua volontà, Egli lo ascolta.** <sup>32</sup> Da che mondo è mondo non si è mai sentito dire che qualcuno abbia aperto gli occhi a uno nato cieco. <sup>33</sup> **Se quest'uomo non fosse da Dio, non potrebbe fare proprio nulla**”. <sup>34</sup> A loro volta gli dissero: “Tu sei nato completamente nel peccato e vuoi insegnare a noi?” E lo cacciarono fuori. - *Gv* 9, nuova *TNM*.

La ferrea logica del nato cieco incastra i farisei. “Sappiamo che quell’uomo è un peccatore”, dicono. Lui dapprima risponde: “Se sia un peccatore non lo so”, però porta un dato di fatto: “Quello che so è che prima ero cieco, mentre ora ci vedo”. Poi argomenta: “Sappiamo che Dio non ascolta i peccatori; se però uno ha timore di Dio e fa la sua volontà, Egli lo ascolta”, e di nuovo porta un dato di fatto: “Da che mondo è mondo non si è mai sentito dire che qualcuno abbia aperto gli occhi a uno nato cieco”, e mette i farisei con le spalle al muro: “Se quest’uomo non fosse da Dio, non potrebbe fare proprio nulla”. È *ridicola*, a questo punto, la reazione dei farisei: “Tu sei nato completamente nel peccato e vuoi insegnare a noi?”.

Se la logica del nato cieco è incontrovertibile, quella dell’apostolo Tommaso è bizzarra perché se la inventa per difendere la propria incredulità. “Tommaso, detto Didimo, uno dei dodici, non era con loro quando venne Gesù. Gli altri discepoli dunque gli dissero: «Abbiamo visto il Signore!». Ma egli disse loro: «Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi, e se non metto il mio dito nel segno dei chiodi, e se non metto la mia mano nel suo costato, io non crederò»” (20:24,25). Nell’intendimento di Tommaso abbiamo undici visionari creduloni e lui, che mantiene una visione concreta delle cose. “Otto giorni dopo, i suoi discepoli erano di nuovo in casa, e Tommaso era con loro. Gesù venne a porte chiuse, e si presentò in mezzo a loro [...] Poi disse a Tommaso: «Porgi qua il dito e guarda le mie mani; porgi la mano e mettila nel mio costato»” (vv. 26,27). E la situazione si ribalta del tutto: il ferreo razionalista che crede solo se vede e tocca, ora rinuncia perfino a controllare: gli basta aver visto il risorto e fa convintamente un atto di fede, quello stesso atto di fede che prima aveva deriso.

Da una parte un remissivo e fiducioso cieco nato che dopo essere stato guarito non sa neppure dove sia finito Yeshùà né lo va a cercare (9:12), ma che – cercato dal Nazareno – ripone fede in cui (9:35-38); dall’altra un apostolo che è l’opposto. Chissà che ci sia anche in ciò una velata ironia.

L’ironia traspare sin dall’inizio dello scritto giovanneo. Analizziamo 1:45-49, in cui l’ironia è generata da un paradosso. Siamo all’inizio del ministero pubblico di Yeshùà, quando il Nazareno recluta i primi discepoli. Filippo, che farà parte dei Dodici, è tra questi. Egli incontra Natanaele, che col nome patronimico di Bartolomeo (raffronta *Mr* 3:18; *Mt* 10:3; *Lc* 6:14; *Gv* 1:45,46) farà pure poi parte dei Dodici. Filippo è entusiasta, Natanaele è molto scettico.

“Filippo trovò Natanaèle e gli disse: «Il Messia promesso nella Bibbia da Mosè e dai profeti, l’abbiamo trovato: è Gesù di Nàzaret, il figlio di Giuseppe». Natanaèle disse a Filippo: «Di Nàzaret? Da quel paese non può venire nulla di buono». Rispose Filippo: «Vieni e vedrai». Gesù vide venire Natanaèle e disse: «Questo è un vero israelita, un uomo senza inganno». Natanaèle disse a Gesù: «Come fai a conoscermi?». Gesù gli rispose: «Io ti ho visto prima che Filippo ti chiamasse, quando eri sotto l’albero di fico». Natanaèle esclamò: «Maestro, tu sei il Figlio di Dio! Tu sei il re d’Israele!»». - .

“Può venire qualcosa di buono da Nazaret?” (nuova *TNM*): questa la posizione iniziale, cinica e preconcetta, di Natanaele, che poi paradossalmente esclama: “Rabbi, tu sei il Figlio di Dio, tu sei il Re d’Israele!” (nuova *TNM*). Non è ironico?

Benevolmente ironico è il racconto del dialogo tra Yeshùà e il sinedrita Nicodemo, uomo buono ma timoroso dei suoi colleghi farisei, tanto che volle incontrare il rabbi nazareno di notte. Sensibile ma non acuto, fu preso bonariamente in giro da Yeshùà: “Tu sei un maestro tenuto in gran considerazione in Israele e non capisci queste cose?” (3:10, *BDG*). Un paio d’anni dopo furono gli stessi farisei a prendersi gioco di lui, ma non innocentemente come aveva fatto Yeshùà. Quando le guardie mandate a catturare il Nazareno tornarono a mani vuote, Nicodemo intervenne e disse: “La nostra Legge non ci permette di condannare un uomo senza prima ascoltare da lui che cosa ha fatto”. “Ma gli altri risposero: «Vieni anche tu dalla Galilea? Studia, e vedrai che nessun profeta può venire dalla Galilea!» (7:51,52, *TILC*). Il lettore, incontrandolo nottetempo a colloquio con Yeshùà, è indotto a provare simpatia per questo uomo perbene e timido; poi prova per lui solidarietà nella sua presa di posizione che gli valse il sarcasmo dei farisei. Infine, è commosso trovandolo insieme a Giuseppe d’Arimatea (anche lui timoroso) a portare mirra e aloe con cui preparare per la sepoltura il corpo di Yeshùà. - 19:38-40.

A proposito del tentato arresto di Yeshùà, ci troviamo di fronte ad una pagina di fine ironia:

“Quando i Farisei, seppero quello che la gente diceva di Gesù, d’accordo con i capi sacerdoti, mandarono delle guardie ad arrestarlo. [...] Alcune persone fra la folla dissero: «Quest’uomo è sicuramente il Profeta!». Altri dicevano: «È lui il Messia!». Altri ancora: «Ma non può essere! Il Messia non può venire dalla Galilea, perché le Scritture dicono chiaramente che nascerà dalla stirpe reale di Davide, a Betlemme, il villaggio dove Davide stesso nacque». Le opinioni della folla erano dunque contrastanti. [...] Le guardie del tempio, che erano state mandate per arrestarlo, ritornarono dai capi sacerdoti e dai Farisei. «Perché non lo avete portato qui?» chiesero quelli. Le guardie si strinsero nelle spalle: «Dice cose talmente straordinarie! Non avevamo mai sentito nessuno parlare come lui...». «Così, anche voi vi siete lasciati abbindolare eh?!» commentarono i Farisei con ironia. «Ce n’è, forse, soltanto uno, fra noi Giudei o Farisei, che abbia creduto che quello sia il Messia?». – 7:32,40-43,45-48, *BDG*.

All’interno di questo racconto troviamo dell’altra ironia, la quale sa di sarcasmo:

“Alcuni abitanti di Gerusalemme osservarono: «Quest’uomo parla in pubblico senza paura. Dev’essere quello che cercano di uccidere. Eppure nessuno gli dice niente! Forse i capi si sono accorti che egli è il Messia?»». – 7:25,26, *TILC*.

**FRAINTENDIMENTIE MALINTESI.** Per certi versi collegato all’ironia, il malinteso e il fraintendimento rientrano della modalità narrativa tipica di Giovanni. Con il lato comico che l’equivoco ha in sé viene messo in ridicolo chi, poco perspicace, prende lucciole per lanterne mostrando una scarsa capacità di comprensione. Un esempio lo abbiamo già incontrato nell’episodio relativo a Natanaele; qui mettiamo in risalto il suo fraintendimento: “Gesù disse: «Ecco un uomo onesto, un vero figlio d’Israele!». «Come fai a conoscermi?» domandò Natanaele. E Gesù rispose: «Ti ho visto sotto l’albero di fico, prima che Filippo ti chiamasse». Natanaele rispose: «Signore, tu sei il Figlio di Dio, re d’Israele!». Gesù gli chiese: «Credi a questo, *solo perché ho detto di averti visto sotto il fico?*»” (1:47-50, *BDG*). Chissà che mai aveva capito Natanaele ...

Vediamo altri esempi.

2:19-21 (TNM 2017)	“Gesù rispose loro: «Distrugete questo tempio, e in tre giorni lo rialzerò». Allora i giudei dissero: «Ci sono voluti 46 anni per costruire questo tempio, e tu lo rialzerai in tre giorni?». Ma lui stava parlando del tempio del suo corpo”.
3:3,4 (NR)	“Gesù gli rispose: «In verità, in verità ti dico che se uno non è nato di nuovo non può vedere il regno di Dio». Nicodemo gli disse: «Come può un uomo nascere quando è già vecchio? Può egli entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e nascere?»”.
4:6-8, 27,31-33 (TILC)	“Gesù era stanco di camminare e si fermò, seduto sul pozzo. Era circa mezzogiorno. I discepoli entrarono in città per comprare qualcosa da mangiare. Intanto una donna della Samaria viene al pozzo a prendere acqua [...] giunsero i discepoli di Gesù. Videro che parlava con una donna, e si meravigliarono. Nessuno però gli disse: «Che vuoi?» o: «Perché parli con lei?» [...] i discepoli gli dicevano: «Maestro, mangia qualcosa!». Ma egli disse: «Io ho un cibo che voi non conoscete». I discepoli si chiedevano l’un l’altro: «Forse qualcuno gli ha portato da mangiare?»”.
6:26-31 (BDG)	“Gesù rispose: «La verità è che voi mi cercate, perché vi ho sfamato, non perché credete in me. Ma non dovete darvi tanto da fare per le cose che si guastano, come il cibo. Datevi da fare invece per cercare la vita eterna, che vi darò io, il Messia. Perché Dio Padre mi ha mandato proprio per questo scopo». Allora gli chiesero: «Che cosa dobbiamo fare per piacere a Dio?». Gesù disse loro: «Una sola cosa vuole Dio da voi: che crediate in colui che ha mandato». Dissero ancora: «Se vuoi che crediamo che tu sei il Messia, devi mostrarci altri miracoli. Che cosa puoi fare tu? I nostri antenati, per esempio, hanno mangiato la manna, mentre erano nel deserto! Quello sì che fu un grande miracolo!»”.
7:33-36 (CEI 2008)	“Gesù disse: «Ancora per poco tempo sono con voi; poi vado da colui che mi ha mandato. Voi mi cercherete e non mi troverete; e dove sono io, voi non potete venire». Dissero dunque tra loro i Giudei: «Dove sta per andare costui, che noi non potremo trovarlo? Andrà forse da quelli che sono dispersi fra i Greci e insegnerà ai Greci? Che discorso è quello che ha fatto: "Voi mi cercherete e non mi troverete", e: "Dove sono io, voi non potete venire"?»”.
8:21,22 (TNM 2017)	“Si rivolse nuovamente loro così: «Io me ne vado e voi mi cercherete; tuttavia morirete nel vostro peccato. Dove vado io, voi non potete venire». I giudei allora cominciarono a dire: «Non vorrà uccidersi, visto che dice: ‘Dove vado io, voi non potete venire’!»”.
8:56,57 (BDG)	“Vostro padre Abramo esultò di gioia al pensiero di vedere il giorno del mio trionfo. Lo vide e la sua gioia non conobbe limiti!». E i capi giudei di rimando: «Non hai ancora cinquant’anni e hai visto Abramo?! A chi vuoi darla a bere?»”.
11:11-13 (TILC)	“Disse queste cose e poi soggiunse loro: «Lazzaro, il nostro amico, si è addormentato; ma io vado a svegliarlo». Gli dissero allora i discepoli: «Signore, se si è addormentato, si salverà». Gesù aveva parlato della morte di lui; essi invece pensarono che parlasse del riposo del sonno”.
13:33, 36,37 (NR)	“«Figlioli, è per poco che sono ancora con voi. Voi mi cercherete; e, come ho detto ai Giudei: "Dove vado io, voi non potete venire", così lo dico ora a voi» [...] Simon Pietro gli domandò: «Signore, dove vai?». Gesù rispose: «Dove vado io, non puoi seguirmi per ora; ma mi seguirai più tardi». Pietro gli disse: «Signore, perché non posso seguirti ora?»”.

**I DOPPI SENSI.** Strettamente collegato all’ironia è l’effetto suscitato dal capire fischi per fiaschi per via del doppio senso che una parola può avere. Un caso di sottile doppio senso lo riveniamo nell’episodio notturno concernente Nicodemo. Paradossalmente, ci cadono anche i moderni traduttori. Vediamo 3:3, in cui Yeshùà dice al maestro di Israele:

<i>Did</i>	“Gesù rispose, e gli disse: «In verità, in verità, io ti dico, che se alcuno non è nato <b>di nuovo</b> , non può vedere il regno di Dio»”
<i>ND</i>	“Gesù gli rispose e disse: «In verità, in verità ti dico che se uno non è nato <b>di nuovo</b> , non può vedere il regno di Dio»”
<i>NR</i>	“Gesù gli rispose: «In verità, in verità ti dico che se uno non è nato <b>di nuovo</b> non può vedere il regno di Dio»”
<i>NR 2020</i>	“Gesù gli rispose dicendo: «In verità, in verità io ti dico che se uno non è nato <b>di nuovo</b> , non può vedere il regno di Dio»”
<i>TNM 1987</i>	“Rispondendo, Gesù gli disse: «Verissimamente ti dico: A meno che uno non nasca <b>di nuovo</b> , non può vedere il regno di Dio»”
<i>CEI 1974</i>	“Gli rispose Gesù: «In verità, in verità ti dico, se uno non rinasce <b>dall'alto</b> , non può vedere il regno di Dio»”
<i>CEI 2008</i>	“Gli rispose Gesù: «In verità, in verità io ti dico, se uno non nasce <b>dall'alto</b> , non può vedere il regno di Dio»”
<i>TNM 2017</i>	“Gesù gli rispose: «In verità, sì, in verità ti dico: nessuno può vedere il Regno di Dio a meno che non nasca <b>di nuovo</b> »”
<i>TILC</i>	“Gesù gli rispose: «Credimi, nessuno può vedere il regno di Dio se non nasce <b>nuovamente</b> »”
<i>BDG</i>	“Gesù rispose: «In tutta sincerità, ti dico questo: se tu non nasci <b>di nuovo</b> , non puoi vedere il regno di Dio»”

Tutto si gioca sull'avverbio ἄνωθεν (*ànóthen*), che ha un doppio senso: 1) “da un luogo più alto”, 2) “dall'inizio / di nuovo”. Il professor Fausto Salvoni tradusse “dall'alto” (*Il Nuovo Testamento puro testo*, Lanterna Editrice, Genova, 1973). Più avanti, in 3:31, il battezzatore dirà: “Colui che viene **dall'alto** [ἄνωθεν (*ànóthen*)] è sopra tutti; colui che viene dalla terra è della terra e parla come uno che è della terra; colui che vien dal cielo è sopra tutti” (*NR*); si noti, tra l'altro, il parallelismo tra “dall'alto” e “dal cielo”.

Un sottilissimo doppio senso, che può cogliere solo chi conosce il greco, lo ha il verbo ὑψόω (*ypsòo*), che significa – proprio come in italiano – “innalzare” sia nel senso di “alzare in alto” che nel senso di “esaltare”. In *Gv* lo troviamo quattro volte:

3:14	“Come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così il Figlio dell'uomo dev'essere innalzato”
8:28	“Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che io sono quello che dico di essere e che non faccio nulla di mia iniziativa”
12:32	“Io, se sarò innalzato da terra, attirerò a me persone di ogni tipo”
12:34	“La folla allora gli rispose: «Noi abbiamo appreso dalla Legge che il Cristo rimane per sempre. Come mai tu dici che il Figlio dell'uomo dev'essere innalzato? Chi è questo Figlio dell'uomo?»”

*TNM 2017*

L'essere alzato sulla croce, come il serpente di rame su un'asta (3:14), comporta non solo un'azione salvifica, ma allude anche alla risurrezione di Yeshùa.

“Mosè pregò per il popolo. Il Signore disse a Mosè: «Fòrgiati un serpente velenoso e mettilo sopra un'asta: chiunque sarà morso, se lo guarderà, resterà in vita». Mosè allora fece un serpente di bronzo [ἰϋψ (saràf), “bruciante”, dal colore ramato; metaforicamente “velenoso”, per indicare un serpente. Nella *LXX* greca ὄφις (*òfis*), “serpente”] e lo mise sopra un'asta; e avveniva che, quando un serpente mordeva qualcuno, se questi guardava il serpente di bronzo, restava in vita”. - *Nm* 21:7-9. *NR*.

Innalzato dagli uomini su una croce, Yeshù fu poi innalzato da Dio al cielo e quindi alla gloria.

Dal punto di vista strettamente letterario, troviamo altre due caratteristiche *tipiche del narrare di Giovanni*.

**LE SEZIONI INCLUSIVE.** In letteratura sono definite *inclusioni*. Si tratta di un artificio letterario che consiste nel collocare una sezione narrativa tra due parole (o due espressioni) simili od uguali, che – poste all'inizio e alla fine dell'unità narrativa – fanno per così dire da cornice. Vediamone un esempio, poi cercheremo di capirne lo scopo.

2:11	“Questo che Gesù compì a Cana di Galilea fu il primo dei suoi <b>segni</b> ; così rivelò la sua gloria, e <i>i suoi discepoli riposero fede in lui</i> ”
12:37	“Sebbene avesse compiuto molti <b>segni</b> davanti a loro, <i>essi non riponevano fede in lui</i> ”

TNM 2017

Per comprendere a fondo questa inclusione si tenga presente che il capitolo 2 apre l'attività pubblica di Yeshù, mentre col dodicesimo ci si avvia alla sua morte. Nella cornice dei “segni” è inclusa tutta l'attività del figlio di Miryàm, per cui lo scritto giovanneo può essere definito *il libro dei segni*. C'è di più: dopo il primo segno “i suoi discepoli riposero fede in lui”, dopo molti segni gli altri giudei “non riponevano fede in lui”. Da una parte, il lettore è indotto a considerare la narrazione inclusa tra le due espressioni simili come un'unità centrale; dall'altra, le due parole uguali (“segni”) lo inducono a riflettere sul grande significato che hanno, e infine sulla fede e sull'incredulità.

Come si nota da questo esempio, occorre una certa perspicacia per individuare le inclusioni. Al lettore poco attento sfuggono. Considerato che in *Gv* le inclusioni sono molto numerose, possiamo dire che lo scritto di Giovanni non è pane adatto a chi non ha denti, ovvero al lettore superficiale che non sa masticare bene la Scrittura e gustarla. Vediamo ora alcune altre inclusioni, scelte tra le più significative.

1:19	“Questa è la testimonianza che Giovanni [il battezzatore, n. d. r.] rese quando da Gerusalemme i giudei mandarono sacerdoti e leviti a chiedergli: «Chi sei?»”
INCLUSIONE	1: <sup>29</sup> Il giorno successivo, Giovanni vide Gesù che veniva verso di lui e disse: «Ecco l'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo!» <sup>35</sup> Il giorno dopo ancora, Giovanni si trovava di nuovo là con due suoi discepoli <sup>39</sup> e quel giorno rimasero con lui <sup>43</sup> Il giorno seguente, Gesù decise di partire per la Galilea 2: <sup>1</sup> Due giorni dopo [τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ ( <i>tè emèra tè tríte</i> ), “il giorno il terzo”] ci fu una festa di nozze a Cana di Galilea
2:12	“Dopo questo fatto, Gesù scese a Capèrnaum insieme a sua madre, ai suoi fratelli e ai suoi discepoli; ma non restarono lì molti giorni”

TNM 2017

C'è da domandarsi perché nella sezione inclusiva ci siano precise indicazioni temporali. Giovanni puntella la sezione con i suoi ἐπαύριον (*epàurion*), “domani / il giorno dopo”. Il giorno settimanale certo è “il terzo giorno” di 2:1, che nella settimana corrisponde al nostro martedì. Proviamo ad andare a ritroso:

1:19-28	Il battezzatore dichiara di non essere lui il Messia	Venerdì
1:29	Il battezzatore addita Yeshùà quale Agnello di Dio	Sabato
1:35-42	Due discepoli del battezzatore seguono Yeshùà	Domenica
1:43	Yeshùà parte per la Galilea	Lunedì
2:1	“Il giorno il terzo” nozze di Cana	Martedì

C'è un qualche collegamento con la settimana della creazione, considerato che Giovanni inizia il suo scritto facendo riferimento alla parola sapiente e creatrice che era “in principio”? Possiamo provare:

1:19-28	Il battezzatore dichiara di non essere lui il Messia	Venerdì	Creazione di Adamo		
1:29	Il battezzatore addita Yeshùà quale Agnello di Dio	Sabato	-		
1:35-42	Due discepoli del battezzatore seguono Yeshùà	Domenica	Appare la luce	Gn 1:3-5	1°
1:43	Yeshùà parte per la Galilea	Lunedì	Creazione del cielo separatore	Gn 1:6-8	2°
2:1	“Il giorno il terzo” nozze di Cana	Martedì	Separazione delle acque marine dalla terra	Gn 1:9-13	3°

L'unico debolissimo e lontano collegamento è dato dall'acqua nel terzo giorno, che comunque – a differenza di quella di Cana – in *Genesi* è marina, quindi non potabile. In ogni caso, mancano il mercoledì e il giovedì, e la settimana (incompleta) è spezzata. Pur se la settimana creativa e la sezione giovannea sono ritmate dal conteggio dei giorni, non c'è coincidenza. Perché allora l'apostolo amato scandisce il suo racconto con tutti quegli ἐπ'αύριον (*ep'aurion*), “domani / il giorno dopo”? Forse la risposta è nella lunga sezione di 12:1-19:30, che inizia con le parole “sei giorni prima della Pasqua [...]”, indicando così l'ultima settimana di vita di Yeshùà. In tal modo abbiamo:

1:29-2:12	Prima settimana dell'attività pubblica di Yeshùà
12:1-19:30	Ultima settimana della vita di Yeshùà

Vediamo ora un'altra inclusione:

1:45,46	“[Filippo (v. 44)] trovò Natanaèle e gli disse: «Abbiamo trovato colui del quale scrissero Mosè, nella Legge, e i Profeti: Gesù, <b>il figlio di Giuseppe, di Nazaret</b> ». Ma Natanaèle replicò: «Può venire qualcosa di buono da Nazaret?». Filippo gli rispose: «Vieni e vedi»”
INCLUSIONE	L'identità di Yeshùà: chi è?
6:41-42	“I giudei cominciarono a mormorare contro di lui perché aveva detto: «Io sono il pane che è sceso dal cielo». 42 E dicevano: «Ma questo non è Gesù, <b>il figlio di Giuseppe?</b> <b>Conosciamo suo padre e sua madre</b> . Come mai adesso dice: ‘Io sono sceso dal cielo’?»”

TNM 2017

Mentre Natanaele dapprima asserisce che da Nazaret non può uscire alcunché di buono, ma poi in poco tempo giunge alla fede, esclamando: “Rabbi, tu sei il Figlio di Dio, tu sei il Re d'Israele!” (1:49), i giudei non fanno che mormorare e alla fine lo rifiutano.

Altra inclusione:

7:1-10	“I fratelli di Gesù insistevano che andasse in Giudea in occasione della festa. «Così i tuoi discepoli vedranno i tuoi miracoli!» gli dicevano, scherzando. «Non puoi diventare famoso, se continui a nasconderti così! Se sei davvero tanto grande, dimostralo al mondo!». Evidentemente nemmeno i suoi fratelli credevano in lui”. “Così Gesù rimase
--------	--

	in Galilea. Ma, partiti i fratelli, anche Gesù si recò alla festa, discretamente però, quasi di nascosto” – 7:3-5.9,10; cfr. <i>Mr</i> 3:21: “Quando i suoi parenti seppero ciò che stava capitando, vennero per cercare di portarselo a casa e dicevano: «È completamente impazzito!»”.
INCLUSIONE	Diversità di comportamento: la madre e i fratelli di Yeshù, quelli a lui più vicini, non gli credono; i pagani greci, i più distanti, si interessano di lui.
12:20,21	“Alcuni Greci, giunti a Gerusalemme per la Pasqua, andarono da Filippo, che era di Betsaida, e gli dissero: «Signore, vorremmo conoscere Gesù...»”

BDG

Altra sezione narrativa inclusiva:

18:1	“Gesù uscì con i suoi discepoli e andò di là dal torrente Chedron, dov'era <i>un giardino</i> , nel quale entrò con i suoi discepoli”
INCLUSIONE	Tutta la passione di Yeshù si svolge iniziando in un giardino e concludendosi in un altro giardino.
19:41	“Nel luogo dov'egli era stato crocifisso c'era <i>un giardino</i> , e in quel giardino un sepolcro nuovo, dove nessuno era ancora stato deposto”

NR

E ancora:

1:38	Τί ζητεῖτε; ( <i>tì zetèite?</i> ), “cosa cercate?”
INCLUSIONE	In entrambi i casi sono dei discepoli a cercare. Con questa significativa ricerca si apre e si chiude lo scritto evangelico di Giovanni, che può essere così definito il racconto della ricerca di Yeshù, facendo del discepolo e della discepola colui e colei che cercano Yeshù.
20:15	τίνα ζητεῖς; ( <i>tina zetèis</i> ), “chi cerchi?”

2:11	“Questo, <i>a Cana di Galilea</i> , fu l'inizio dei segni compiuti da Gesù; egli manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui”
INCLUSIONE	Il lettore è stimolato ad indagarla.
4:46	“Andò dunque di nuovo <i>a Cana di Galilea</i> , dove aveva cambiato l'acqua in vino”

CEI 2008

4:7	“Una donna della Samaria viene al pozzo a prendere <i>acqua</i> ”
INCLUSIONE	Il lettore è stimolato ad indagare.
4:15	“La donna dice a Gesù: «Signore, dammi quest' <i>acqua</i> »”

TILC

**L'AGGIUNTA DI SPIEGAZIONI.** Questa è un'altra caratteristica tipica dello stile letterario di Giovanni.

Si tratta di vere e proprie *note esplicative*.

Possiamo suddividerle per argomento (alcune hanno più valenze):

Culturali o culturali o cerimoniali	“Quando <i>il maestro di tavola</i> ebbe assaggiato l'acqua”	2:9
	“ <i>Una donna della Samaria venne ad attingere l'acqua</i> ”	4:7
	“La donna samaritana allora gli disse: «Come mai tu che sei Giudeo chiedi da bere a me, che sono una donna samaritana?». <i>Infatti i Giudei non hanno relazioni con i Samaritani</i> ”	4:9
	“In quel mentre giunsero i suoi discepoli e <i>si meravigliarono che egli parlasse con una donna</i> ”	4:27

	“Dopo queste cose ci fu <i>una festa dei Giudei</i> e Gesù salì a Gerusalemme”	5:1
	“Or <i>la Pasqua, la festa dei Giudei</i> , era vicina”	6:4
	“I Giudei, perché i corpi <i>non rimanessero sulla croce durante il sabato</i> (poiché era la Preparazione e quel sabato era un gran giorno), chiesero a Pilato che” ...	19:31
	“Essi dunque presero il corpo di Gesù e lo avvolsero in fasce con gli aromi, <i>secondo il modo di seppellire in uso presso i Giudei</i> ”	19:40
Geografiche e toponomastiche	“Queste cose avvennero <i>in Betania di là dal Giordano</i> ”	1:28
	“Gesù andò con i suoi discepoli <i>nelle campagne della Giudea</i> ”	3:22
	“Giovanni stava battezzando <i>a Enon, presso Salim</i> ”	3:23
	“Lasciò <i>la Giudea e se ne andò di nuovo in Galilea</i> . Ora doveva passare per <i>la Samaria</i> . Giunse dunque a <i>una città della Samaria, chiamata Sicar, vicina al podere che Giacobbe aveva dato a suo figlio Giuseppe; e là c'era la fonte di Giacobbe</i> ”	4:3-6
	“Dopo queste cose ci fu una festa dei Giudei e Gesù salì a Gerusalemme”	5:1
	“A Gerusalemme, presso la porta delle Pecore, c'è una vasca, chiamata in ebraico Betesda, <i>che ha cinque portici</i> ”	5:2
	“Queste parole disse Gesù <i>nella sala del tesoro</i> , insegnando <i>nel tempio</i> ”	8:20
	“Betania distava da Gerusalemme circa quindici stadi”	11:18
	“Nel luogo dov'egli era stato crocifisso <i>c'era un giardino, e in quel giardino un sepolcro nuovo</i> ”	19:41
	Identificative	“Egli venne <i>come testimone</i> ”
“Io ho veduto e ho attestato che questi è <i>il Figlio di Dio</i> ”		1:34
Linguistiche	“A Gerusalemme, presso la porta delle Pecore, c'è una vasca, chiamata in ebraico Betesda, <i>che ha cinque portici</i> ”	5:2
Psicologiche	“Diceva così per metterlo alla prova; perché <i>sapeva bene quello che stava per fare</i> ”	6:6
	“Questa similitudine disse loro Gesù; ma <i>essi non capirono</i> quali fossero le cose che diceva loro”	10:6
	“Diceva così non perché si curasse dei poveri, ma perché era ladro”	12:6
	“Molti, anche tra i capi, credettero in lui; ma a causa dei farisei <i>non lo confessavano, per non essere espulsi dalla sinagoga</i> ”	12:42
	“Amarono la gloria degli uomini più della gloria di Dio”	12:43
	“ <i>Alcuni pensavano che</i> , siccome Giuda teneva la borsa, Gesù gli avesse detto: «Compra quel che ci occorre per la festa»; oppure che desse qualcosa ai poveri”	13:29
	“ <i>Egli sa che dice il vero</i> ”	19:35
	“Non avevano ancora capito la Scrittura”	20:9
Rievocative	“E i suoi discepoli <i>si ricordarono che</i> sta scritto: «Lo zelo per la tua casa mi consuma»”	2:17
	“Quando dunque fu risorto dai morti, i suoi discepoli <i>si ricordarono che</i> egli aveva detto questo”	2:22
	“ <i>Queste parole disse Gesù</i> nella sala del tesoro, insegnando nel tempio”	8:20

	“I suoi discepoli non compresero subito queste cose; ma quando Gesù fu glorificato, <i>allora si ricordarono che</i> queste cose erano state scritte di lui”	12:16
Specificative	“C'erano là sei recipienti di pietra, <i>del tipo adoperato per la purificazione dei Giudei</i> , i quali <i>contenevano ciascuno due o tre misure</i> ”	2:6
	“Per questo i Giudei perseguitavano Gesù; <i>perché faceva queste cose di sabato</i> ”	5:16
	“Per questo i Giudei più che mai cercavano d'ucciderlo; perché non soltanto violava il sabato, <i>ma chiamava Dio suo Padre</i> , facendosi uguale a Dio”	5:18
	“Il mare era agitato, <i>perché tirava un forte vento</i> ”	6:18
	“ <i>Poiché</i> neppure i suoi fratelli credevano in lui”	7:5
	“Dicevano questo <i>per metterlo alla prova, per poterlo accusare</i> ”	8:6
	“Questo dissero i suoi genitori <i>perché avevano paura dei Giudei</i> ”	9:22
	“ <i>Per questo</i> i suoi genitori dissero: «Egli è adulto, domandatelo a lui»”	9:23
	“Or egli <i>non disse questo di suo</i> ; ma siccome era sommo sacerdote in quell'anno, profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione; e <i>non soltanto per la nazione, ma anche per riunire in uno i figli di Dio dispersi</i> ”	11:51,52
	“Queste cose disse Isaia, <i>perché vide la gloria di lui</i> e di lui parlò”	12:41
	“E ciò <i>affinché si adempisse</i> la parola che Gesù aveva detta, indicando di quale morte doveva morire”	18:32
	“Uno dei soldati gli forò il costato con una lancia, e subito ne uscì sangue e acqua”	19:34
	“Questo è avvenuto <i>affinché</i> si adempisse la Scrittura”	19:36
	“Là dunque deposero Gesù, <i>a motivo della Preparazione dei Giudei, perché il sepolcro era vicino</i> ”	19:42
“Disse questo <i>per indicare</i> con quale morte avrebbe glorificato Dio”	21:19	
Temporali	“ <i>Il giorno seguente</i> , Giovanni vide Gesù che veniva verso di lui”	1:29
	“ <i>Dopo queste cose</i> ci fu una festa dei Giudei e Gesù salì a Gerusalemme”	5:1
	“ <i>Or la Pasqua</i> , la festa dei Giudei, <i>era vicina</i> ”	6:4
	“ <i>Era in giorno di sabato</i> che Gesù” ...	9:14
	“I Giudei, perché i corpi non rimanessero sulla croce durante il sabato (poiché <i>era la Preparazione e quel sabato era un gran giorno</i> ), chiesero a Pilato che” ...	19:31

In tutti questi passaggi prevale la voce di Giovanni come narratore: adeguando la modulazione e il tono egli spiega ai suoi ascoltatori.

TORNA ALL'INDICE

Ivan Castrogiovanni

*Sul corretto uso del nome “Bibbia” nei vari periodi*

Dato per assunto che Bibbia è il termine dell’era moderna, di genere femminile, numero singolare, che sostituisce il già collettaneo volgare *Biblia*, non è fin qui chiaro quando, un po’ come per “cattolico” o per “mugghiare” sia avvenuta questa sostituzione, che appare come una facilitazione fonetica in cui le consonanti ‘bl’ hanno ceduto il passo alla doppia ‘b’ (toscanismo, romanismo?).

La voce non può non riportare correttamente come, quella che oggi chiamiamo Bibbia, veniva intitolata a partire dal volgare italiano. Non farlo, arreca grave confusione storica e filologica, e paleografica (di sfuggita ho visto un testo due/trecentesco dove mi pare di aver letto un “Bibia”, che creerebbe un altro precedente). Almeno a partire dal Duecento, va riportato il titolo esatto delle traduzioni, istoriate o meno, e delle edizioni tipografiche da Gutenberg in poi, che attualmente vengono tutte indicate come Bibbia.

Nel 1962 G. Folena scelse, soggettivamente, di chiamare “Bibbia istoriata” quella trecentesca padovana, traslando in italiano uno degli aggettivi con cui venivano indicate, con termine latino, le caratteristiche di una “Biblia”: *picta, historiata, moralizata, figurata*, etc. (v. in *Testo e immagine nella Bibbia istoriata padovana*, Università degli Studi di Ca' Foscari - Venezia, tesi di laurea Eleonora Trentin, anno accademico 2015/2016, pag.5).

Ciò ha contribuito a incidere ‘modernamente’ su questioni filologiche che meriterebbero maggior rigore.

Mentre, di converso, ad es., nel 1471 il Malermi, autore della prima traduzione italiana a stampa, e nel 1532 il Brùcioli la chiamano “Biblia”; similmente nel 1590 la *Vulgata sestina* viene chiamata *Biblia sacra*. Correttamente, M. Buonocore nel 2006 saggia su *La Bibbia aprutina*, in *Documenti dell’Abruzzo teramano*, a proposito di un bell’esemplare miniato del XIV sec. conservato nella Biblioteca apostolica vaticana. La Bibbia Bassetti della Biblioteca comunale di Trento è una pandetta del terzo quarto del XIII secolo riccamente miniata, e si ammette che trattasi di “Biblia sacra”.

E Dante? Nel *De vulgari eloquentia* scrive di una “Biblia cum Troanorum Romanorumque gestibus compilata” ... Ad oggi, si può dire con sicurezza che “Bibbia” è attestato nel Settecento, e Martini così intitola la sua redazione autorizzata dal Papa. Rimane per ora relativamente circoscritta, per me, l’intitolazione, nel Seicento, della copertina originale di Giovanni Diodati, “di nation lucchese”, riformato ginevrino, con incisione figurata, datata MDCVII, Vecchio e Nuovo Testamento “nuovamente traslatati in lingua Italiana”, come fa eccezione nel secolo precedente quella di Santi Marmochino, domenicano savonaroliano, del 1546, stampata a Venezia, “tradotta in lingua Thoscana”, rinominata rispetto al 1538, quando l’aveva chiamata *Bibia*.

A giudicare da quanto fin qui raccolto, anche il vocabolario italiano De Mauro erra quando dice che questo nome, come suona oggi, è invalso dal XIII sec.

TORNA ALL'INDICE

Stefania Lauri

### *La realizzazione di sé nel pensiero di Confucio*

L'apostolo esorta in 1Ts 5:21: "Esaminate ogni cosa e tenete ciò che è buono" (*TILC*); "controllate tutto ciò che viene detto per accertarvi che sia vero e, se lo è, accettatelo" (*Bibbia della gioia*). "Ogni cosa", "tutto ciò che viene detto", non è riferito alla Sacra Scrittura, perché in questa tutto, ogni cosa, è già più che buona, è eccellente. Personalmente ho sempre preso a cuore questa esortazione paolina che, tra l'altro, denota apertura mentale.

Ultimamente ho riflettuto sul pensiero, molto originale e inedito nel panorama culturale di due millenni e mezzo or sono, del filosofo cinese Confucio (551 – 479 a. E. V.). Egli seppe dare una serie di indicazioni sul modo in cui si può condurre l'esistenza tenendo conto di tutti gli aspetti più rilevanti della natura umana. La proposta di Confucio è un nuovo modello per la realizzazione di sé che sia compatibile con l'edificazione di una comunità umana armoniosa. Personalmente ne sono rimasta affascinata e ho 'esaminato ogni cosa' per cogliere e 'tenere ciò che è buono'; ho selezionato alcuni pensieri confuciani (●). Quello su cui ho fatto un raffronto con i principi biblici lo tratto qui di seguito. Gli altri li lascio alla vostra personale riflessione.

● **"Abbiamo due vite e la seconda inizia quando ci rendiamo conto di averne una sola".**

Da bambina, alle scuole elementari e soprattutto alle medie inferiori, gli insegnanti e gli adulti in genere mi sembrava avessero età irraggiungibili; per me dodicenne o tredicenne, dire "quarantenne" era come parlare di persone di un altro pianeta: un'età troppo lontana, che nella mia percezione sarebbe arrivata chissà quando. Intanto avevo già 14 anni, poi 15 e 16, ma la mia sensazione non cambiava molto. Mi ritrovai adulta come di fronte ad un fatto compiuto e quella sensazione si era dissolta da sola, non so quando. Riflettendo sul pensiero di Confucio, rendersi conto di avere una vita sola dovrebbe portare a una svolta iniziando a vivere una vita vera, consapevole, *significativa*. Ciò non può che portare al bene, nostro e di chi ci circonda. Visto in prospettiva e col senno di poi, fa la differenza tra una vita e degna e una sciupata. Il che non è certo poco, anzi. Poi giunge comunque la morte. E qui

rifletto su Ec 1:3,4: “L’uomo si affatica e tribola per tutta una vita. Ma che cosa ci guadagna? Passa una generazione e ne viene un’altra; ma il mondo resta sempre lo stesso”. Riflessione porta riflessione, e così rifletto anche sul testo della canzone *Vivo* di Andrea Laszlo De Simone:

*Vivo*  
*ma non ho scelta né un motivo.*  
*Il mondo è un tipo irrazionale,*  
*fa come vuole,*  
*non dà nessuna spiegazione.*  
*Ti conviene*  
*cogliere il tempo che rimane*  
*prima che smetta di bruciare*  
*dentro al tuo cuore*  
*anche il più piccolo ideale*  
*che sta tremando di terrore.*  
*Lo so bene,*  
*la vita è breve e pure stretta*  
*ma la tua mente è una gran sarta*  
*che cuce in fretta*

*il tempo di una sigaretta*  
*che fa bene*  
*a chi ha la luna maledetta*  
*e dalla vita non si aspetta*  
*che sia perfetta.*  
*Si gode quello che gli spetta,*  
*perché si muore troppo in fretta.*  
*Tu lo sai che ti conviene*  
*finger di non sapere*  
*che il mondo è verticale e vai giù*  
*insieme alla tua tempra morale*  
*che teme di invecchiare*  
*e di dimenticare*  
*come si cambia in fretta.*

Riprendo allora il pensiero di Confucio: rendendoci conto di avere una vita sola, possiamo iniziare a viverla davvero, tuttavia rimane una. “Conviene cogliere il tempo che rimane”, come dice la canzone. L’Ecclesiaste lo fece e alla fine concluse: “Ho tentato di fare un bilancio di tutte le opere che avevo fatte e della fatica che mi erano costate. Ma ho concluso che tutto è vanità, come inseguire il vento. In questa vita sembra tutto inutile” (Ec 2:11, *TILC*). “In questa vita”: ce n’è un’altra? Ogni vero credente crede di sì, tuttavia l’apostolo Paolo fa questa realistica riflessione: “Se abbiamo sperato in Cristo solamente per questa vita, noi siamo i più infelici di tutti gli uomini” (1Cor 15:19, *TILC*). Il pensiero di Confucio mantiene tutta la sua verità: abbiamo una vita sola. Ma iniziando a viverla nel modo giusto può non avere termine. – Cfr. 1Cor 15:58; 2Cronache 15:7.

---

### Confucio, pensieri

- “Prima di affrontare un cammino di vendetta, scava due tombe”.
- “La sconfitta dà mille lezioni, ma la vittoria ne dà una sola”.
- “Quando monta la rabbia, pensa alle conseguenze”.
- “Accettiamo consigli a gocce ma li distribuiamo a secchiate”.
- “Se sei la persona più intelligente nella stanza, allora non sei nella stanza giusta”.
- “Una persona sana vuole mille cose, una malata ne vuole solo una”.
- “Chi conosce tutte le risposte non ha fatto tutte le domande”.
- “Se ciò che si ha da dire non è meglio del silenzio conviene tacere”.
- “Ciò che non vuoi sia fatto a te non farlo agli altri”.
- “Puoi superare le cattive abitudini solo oggi, non domani”.
- “Non importa quanto vai lentamente; l’importante è che non ti fermi”.
- “Tre cose non tornano mai indietro: il tempo, le parole e l’opportunità. Quindi: non perdere tempo, scegli bene le parole e non perdere l’opportunità”.
- “È meglio accendere una candela che maledire l’oscurità”.

- “Lavora per ripulire i tuoi pensieri; se non hai cattivi pensieri non compirai cattive azioni”.
- “La persona che dice di essere in grado di farlo e quella che dice di non esserne in grado hanno tutte e due ragione”.
- “Lamentarsi di una cosa spiacevole la raddoppia, riderne la dissolve”.
- “Vedere ciò che è giusto e non farlo è la peggiore delle vigliaccherie”.
- “La strada è per il viaggio, non è la destinazione”.
- “La tua vita è ciò che i tuoi pensieri realizzano”.
- “Quando non riesci a raggiungere gli obiettivi, non modificarli; modifica le tue azioni”.
- “Dimentica le ferite, non dimenticare mai le gentilezze”.
- “Se fai un errore e non lo correggi, è questo il vero errore”.
- “La nostra gloria non sta nel non cadere mai ma nel rialzarci ogni volta che cadiamo”.
- “Chi non fa una domanda è uno sciocco per un minuto, che non ne fa mai è sciocco per tutta la vita”.

TORNA ALL'INDICE



G. Manganelli, *Psiche*

Liliana Biolcati  
*Watchtower, “nuova luce” a fini finanziari?*

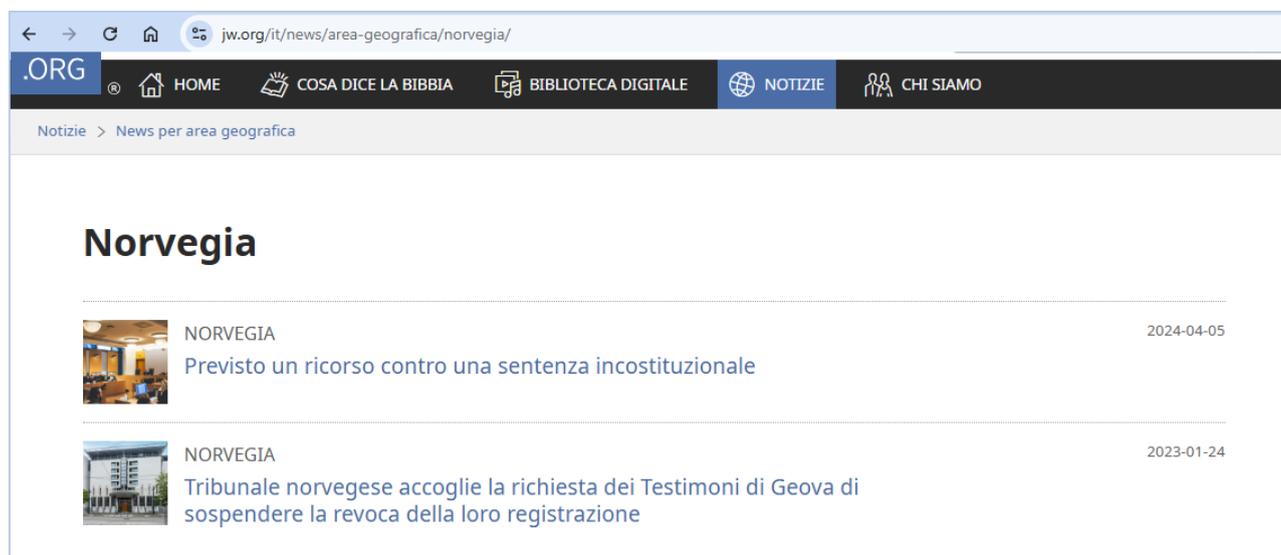
L'organo ufficiale della Watchtower, la rivista *La Torre di Guardia*, ha pubblicato nel numero di agosto 2024 un articolo di studio che è stato accolto, secondo un'indagine che ho condotto consultando le mie fonti interne all'organizzazione statunitense, in modo contrastante. La questione riguarda coloro che il corpo dirigente chiama “disassociati” e il modo in cui vanno trattati. È noto che i Testimoni di Geova trattano molto duramente coloro che fuoriescono. Dissociarsi non è consentito, per cui chi non è più d'accordo con i dettami imposti dalla religione non può semplicemente dimettersi ma viene espulso. Il trattamento a cui il disassociato è sottoposto è disumano: non solo viene del tutto ignorato e non si può neppure salutarlo, ma la famiglia (se è composta da Testimoni) lo rinnega completamente. Così era, almeno, fino a prima che uscisse *La Torre di Guardia* dell'agosto 2024. Cosa è cambiato? Il corpo dirigente ha fatto, bontà loro, delle concessioni, se così vogliamo chiamarle. Quando ci sono in quell'organizzazione dei cambiamenti che rettificano precedenti vedute non si ammette mai l'errore precedente ma si parla di “nuova luce”, e i Testimoni ne gioiscono. La “nuova luce” che riguarda però gli espulsi è stata presa, a quanto pare, con perplessità. Questioni loro, ovviamente, ma nel nostro osservatorio religioso il cambiamento ci è sembrato molto sospetto. Vediamo intanto le novità, citando dalla suddetta rivista.

«Come dovremmo considerare, quindi, un compagno di fede che è stato allontanato dalla congregazione? Anche se non intratteniamo rapporti sociali con lui, dovremmo considerarlo una pecora che si è persa, non una causa persa [...] c'è speranza che ritorni. In che modo gli anziani dimostrano di voler aiutare un peccatore che è stato allontanato dalla congregazione?», «Nella maggioranza dei casi gli diranno che avrebbero piacere di incontrarsi di nuovo con lui dopo qualche mese per vedere se ha cambiato atteggiamento. Se il peccatore sarà disposto a incontrarsi di nuovo con loro, in quell'occasione gli anziani lo esorteranno calorosamente a pentirsi e a tornare. Se il suo atteggiamento non sarà ancora cambiato, continueranno a cercare di incontrarsi con lui in futuro», «Che dire di coloro che sono stati allontanati dalla congregazione in passato, forse molti anni fa? Magari non praticano più il peccato per il quale erano stati allontanati. In alcuni casi forse non ricordano nemmeno il motivo per cui erano stati allontanati. Ad ogni modo, gli anziani cercheranno queste persone e andranno a far loro visita», «Imitando la compassione di Geova, gli anziani cercano tutti quelli che sono stati allontanati per far sapere loro che la porta è ancora aperta e che possono tornare», «a volte viene annunciato che una persona è stata ripresa. In questo caso possiamo continuare a stare in sua compagnia, perché sappiamo che si è pentita e ha smesso di comportarsi in modo sbagliato», «Come dovremmo comportarci se venisse all'adunanza? In passato non l'avremmo salutata. Ma anche in questo caso ogni cristiano deve

lasciarsi guidare dalla sua coscienza educata secondo la Bibbia». – *La Torre di Guardia*, agosto 2024, edizione per lo studio<sup>5</sup>, §§ 5,6,10,11,13,14, pagine 27-30.

Ora, che c'entra mai questa innovazione, strana per certi versi<sup>6</sup>, con le sempre più preoccupanti finanze della Watchtower? Ci arriverò, ma intanto faccio notare questa frase tratta dalla rivista: «In passato non l'avremmo salutata. Ma anche in questo caso ogni cristiano deve lasciarsi guidare dalla sua coscienza educata secondo la Bibbia». Domanda: il “cristiano” che “deve lasciarsi guidare dalla sua coscienza educata secondo la Bibbia”, quando prima si rifiutava di rivolgere il saluto ad un disassociato non aveva forse una “coscienza educata secondo la Bibbia”? E ora è educata diversamente? La realtà è che “educata secondo la Bibbia” significa ammaestrata secondo i dettami della Watchtower. Solo così può cambiare, perché ciò che è male rimane un male.

Che cosa mi ha insospettito in questa correzione di veduta? Anche se al momento mi era sembrato un mutamento strambo, il mio sospetto è sorto in verità dopo, trovando sul sito ufficiale della Società religiosa quanto segue:



Si noti, tra l'altro, la tracotanza della Watchtower che si permette di definire incostituzionale una sentenza del governo della Corona norvegese.

La decisione finale e senza appello del tribunale norvegese fu presa l'11 novembre 2024.



Vediamo intanto gli antefatti.

<sup>5</sup> Questo articolo non compare nell'edizione per il pubblico.

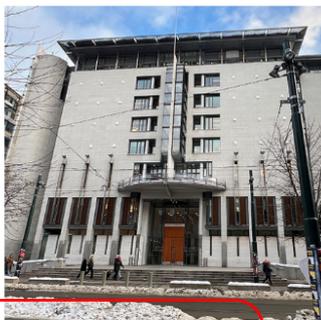
<sup>6</sup> Considerata l'ostinata durezza e l'inflessibilità del corpo dirigente verso i fuorusciti, questo striminzito cambiamento equivale a una concessione fatta con manica larga.

28 MARZO 2024  
NORVEGIA

## Previsto un ricorso contro una sentenza incostituzionale

Il 4 marzo 2024 il Tribunale distrettuale di Oslo ha appoggiato la decisione del governo norvegese di revocare la registrazione legale dei Testimoni di Geova in Norvegia. I Testimoni di Geova ricorreranno in appello contro questa sentenza.

La governatrice delle contee di Oslo e Viken aveva revocato la nostra registrazione alla fine del 2022. Il 30 dicembre 2022 il Tribunale distrettuale di Oslo aveva temporaneamente **sospeso questa revoca** in attesa di ulteriori indagini. Con questa sentenza lo Stato continua a negare la registrazione dei Testimoni di Geova in Norvegia, a meno che non venga modificato il modo in cui gestiamo i casi relativi a chi viene allontanato dalla congregazione perché ha commesso un peccato grave e non si è pentito.



Il Tribunale distrettuale di Oslo

11 GENNAIO 2023  
NORVEGIA

## Tribunale norvegese accoglie la richiesta dei Testimoni di Geova di sospendere la revoca della loro registrazione

Il 30 dicembre 2022 il Tribunale distrettuale di Oslo ha accolto la richiesta dei nostri fratelli di emettere un'ingiunzione **temporanea** per sospendere il tentativo del governo di revocare la registrazione dei Testimoni di Geova come comunità religiosa in Norvegia. Questa richiesta si è resa necessaria perché la governatrice delle contee di Oslo e Viken aveva annunciato la sua decisione di revocare la nostra registrazione a livello nazionale. L'ingiunzione ci permette di mantenere la registrazione **finché il caso non verrà esaminato in tribunale**.

Prima che la Norvegia decidesse di revocare la registrazione dei Testimoni di Geova, il governo ci aveva negato il diritto alle sovvenzioni statali che ricevevamo da più di 30 anni. Il governo concede queste sovvenzioni a più di 700 denominazioni religiose registrate nel paese. Il 21 dicembre 2022 i Testimoni di Geova hanno fatto causa alla Norvegia a motivo del suo rifiuto di concedere loro le sovvenzioni statali.

Il governo della Norvegia è in disaccordo con le nostre credenze e pratiche basate sulle Scritture relative alla disassociazione.

Com'è andata a finire? Che il governo del Regno di Norvegia ha confermato la cancellazione della Watchtower dai beneficiari delle sovvenzioni statali. Motivo? Lo dice la Watchtower stessa: il governo norvegese è in disaccordo con le pratiche relative alla dissociazione<sup>7</sup> (che queste siano “basate sulle Scritture” è in ogni caso tutto dire). La sentenza fu emanata nel novembre del 2024. “In disaccordo con le pratiche relative alla disassociazione” significa nella realtà fattuale **violazione dei diritti umani**. Il governo norvegese non solo ha tagliato le sovvenzioni alla Watchtower, ma la ha anche sanzionata per la violazione della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani e del Fanciullo. Per tutta risposta, Anthony Morris, membro del corpo direttivo dei Testimoni di Geova<sup>8</sup>, ha avuto il coraggio (per non dire la faccia tosta) di citare Mt 10:22: “Voi sarete odiati da tutti a causa del mio nome”. – *TNM*.

È a quel punto che ho iniziato a sospettare che lo strano cambiamento sul trattamento dei disassociati fosse un tentativo di ingraziarsi la corte norvegese per non perdere i sussidi statali<sup>9</sup>. Si fa peccato a

<sup>7</sup> Il governo norvegese si è mostrato così più umano della superba e insensibile Watchtower.

<sup>8</sup> Il 22 febbraio 2023 alla sede mondiale è stato annunciato che Anthony Morris non serve più come membro del Corpo Direttivo dei Testimoni di Geova. In altre parole è stato disassociato (pur tuttavia sono stati garantiti a lui e alla moglie un vitalizio e una casa in Nord Carolina, negli U.S.A.). I motivi della rimozione non sono stati resi noti, ma pare si trattasse di alcolismo (era stato filmato mentre faceva incetta di una gran quantità di liquori e mentre usciva dal negozio con un carrello che ne era pieno, e ciò una domenica mentre gli altri erano alle adunanze di congregazione).

<sup>9</sup> Tali sussidi vengono presi in Norvegia dai proventi del gioco d'azzardo legalizzato, il che dovrebbe porre davvero un problema di coscienza.

pensar male? Il dubbio mi è stato risolto dalla sentenza stessa, inappellabile, del tribunale norvegese, riportata di seguito e tradotta in italiano:



I Testimoni di Geova

Il vostro riferimento

Il nostro riferimento 24/4119-

Data 11 novembre 2024

### **Decisione - Richiesta di annullamento non accolta - Testimoni di Geova**

Ci riferiamo alla lettera del 24 ottobre 2024 che chiede l'annullamento delle seguenti sei decisioni:

- 1) La decisione dell'amministratore dello Stato del 27 gennaio 2022 sul rigetto delle richieste di sussidi statali per il 2021.
- 2) La decisione del Ministero dell'infanzia e della famiglia del 30 settembre 2022 che ha confermato la decisione del 27 gennaio 2022.
- 3) Decisione dell'amministratore dello Stato del 22 dicembre 2022 sul rifiuto di una domanda di registrazione ai sensi della legge sulle comunità religiose.
- 4) Decisione dell'amministratore dello Stato del 7 novembre 2023 sul rigetto delle richieste di sussidi statali per il 2022.
- 5) Decisione dell'amministratore dello Stato del 7 novembre 2023 sul rigetto delle richieste di sussidi statali per il 2023.
- 6) Decisione dell'amministratore statale del 18 giugno 2024 sul rigetto delle richieste di sussidi statali per il 2024.

### **La conclusione del Ministero**

La richiesta di conversione non sarà accettata.

La decisione di non riformare la suddetta decisione non costituisce una decisione unica ai sensi della legge sulla pubblica amministrazione e pertanto non è impugnabile.

## **Contenuto della richiesta di conversione**

I Testimoni di Geova sottolineano che la suddetta decisione "ha il suo background negli insegnamenti religiosi dei Testimoni di Geova sulla limitazione dei contatti con una persona che è stata allontanata dalla congregazione, o che si è ritirata". I Testimoni di Geova informeranno su "un recente aggiustamento, avvenuto a livello mondiale, nella nostra pratica religiosa in questo settore". Le modifiche più importanti vengono quindi riassunte in un elenco di quattro punti. Tra l'altro si afferma:

«Se un minore battezzato commette un peccato grave, due anziani converseranno con il minore e con i suoi genitori o tutori cristiani, per scoprire cosa hanno fatto tutti i genitori per aiutare il loro bambino a fare i cambiamenti necessari e a pentirsi. Se il minore ha un buon atteggiamento e i genitori riescono a mettersi in contatto con lui, può darsi che i due anziani arrivino alla conclusione che non è necessario fare altro al riguardo.

Sono i genitori che hanno la responsabilità biblica di correggere i figli in modo amorevole. Per questo motivo, sarà ancora più raro che un minore battezzato che ha commesso un peccato grave possa essere allontanato dalla Congregazione».

«Le persone che appartengono alla congregazione scelgono se vogliono invitare a una riunione della congregazione una persona che è stata rimossa dalla congregazione o che si è dimessa. Possono anche scegliere di salutare la persona e darle il benvenuto alla riunione. Se la persona dichiara di voler ritornare nella congregazione, gli anziani possono anche disporre che qualcuno nella congregazione studi la Bibbia con lui anche se non è ancora stato riassociato. Una persona che è stata allontanata dalla congregazione o ha scelto di ritirarsi può essere riammessa entro pochi mesi se mostra un sincero pentimento».

Con lettera del 31 ottobre 2024 vengono forniti ulteriori commenti alla predetta lettera. JV fa riferimento all'allegato parere esperto di Jean Zermatten, ex capo del Comitato per l'infanzia delle Nazioni Unite, e afferma di concludere che «le pratiche religiose rilevanti dei Testimoni di Geova sono conformi e protette dalla Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti dell'infanzia».

### **Legge sull'amministrazione, sezione 35, primo e secondo paragrafo**

Secondo l'articolo 35, primo comma, della [legge sulla pubblica amministrazione](#), l'organo amministrativo può "rimuovere senza appello la propria decisione se

- A. il cambiamento non arreca pregiudizio a nessuno a cui la decisione è rivolta o avvantaggia direttamente o
- B. notifica che la decisione non è pervenuta all'interessato e che la decisione non è stata nemmeno annunciata pubblicamente, oppure
- C. la decisione deve essere considerata invalida."

L'articolo 35, secondo comma, recita: "Se sussistono le condizioni di cui al primo comma, la decisione può essere riformata anche dall'organo di ricorso o da altro organo superiore".

### **La valutazione del Ministero**

Il Ministero non ritiene che la richiesta di annullamento contenga elementi che indichino che le decisioni debbano essere considerate invalide o che debbano essere annullate su altra base, cfr. Legge sull'amministrazione § 35 primo e secondo comma.

A nostro avviso, il contenuto delle due citazioni sopra riportate è idoneo a confermare che l'amministratore statale e il ministero hanno basato le loro decisioni su una corretta comprensione della pratica dei Testimoni di Geova relativa al contatto con le persone escluse o che hanno rinunciato. Le caratteristiche principali della pratica rimangono. Si fa riferimento all'articolo 35 dello studio della Torre di Guardia dell'agosto 2024, [Aiuto per coloro che vengono rimossi dalla congregazione](#), dove nella sezione 14 (il corsivo è della Torre di Guardia) si afferma quanto segue:

«Tenendo conto di quello che abbiamo detto fino ad ora, dovremmo ignorare completamente una persona che è stata allontanata dalla congregazione? Non necessariamente. Di certo non intratterremmo rapporti sociali con lei. Ma, sulla base della loro coscienza educata secondo la Bibbia, i cristiani possono decidere se invitare o meno ad assistere a un'adunanza una persona allontanata, forse un familiare o qualcuno con cui avevano un'amicizia. Come dovremmo comportarci se venisse all'adunanza? In passato non l'avremmo salutata. Ma anche in questo caso ogni cristiano deve lasciarsi guidare dalla sua coscienza educata secondo la Bibbia. Alcuni potrebbero sentirsi a proprio agio nel salutare la persona o nel darle il benvenuto. Comunque, non ci metteremmo a fare una lunga conversazione né intratterremmo rapporti sociali con lei».

Partiamo dal presupposto che sia ancora così

- qualsiasi persona battezzata può essere esclusa dai Testimoni di Geova - compresi i bambini
- l'esclusione comporta un'esclusione sociale rigorosa, sistematica e mirata della persona esclusa - anche da familiari e parenti che non vivono nella stessa casa della persona esclusa
- battezzati che si allontanano dai Testimoni di Geova, incl. i bambini, saranno soggetti alla stessa esclusione sociale delle persone escluse

La pratica dell'esclusione viola i diritti dei bambini, cfr. le valutazioni nelle decisioni dell'amministratore dello Stato e del Ministero.

Per quanto riguarda la dichiarazione di Jean Zermatten, allegata alla lettera del 31 ottobre 2024, notiamo innanzitutto che questa sembra basarsi su una comprensione diversa della pratica dei Testimoni di Geova rispetto a quella proposta dal Ministero, cfr. i punti sopra. A pag. 13 e 14, scrive riferendosi ad una sentenza della Corte d'Appello di Gand (a cui hanno già fatto riferimento i Testimoni di Geova):

«Nel caso di specie, l'esclusione dalla comunità religiosa non significa necessariamente rifiuto o isolamento, anche se l'adolescente è, infatti, lontano dagli altri membri, ma non necessariamente da tutti e non dalla sua famiglia».

«sembrerebbe che il rapporto dei bambini con i genitori non sia influenzato e che l'eventuale isolamento sociale riguarderebbe solo gli altri membri della comunità».

Le decisioni nel caso si basano su prove - principalmente testi dei Testimoni di Geova - che supportano la seguente interpretazione della pratica: i membri non dovrebbero normalmente avere contatti sociali generali con familiari esclusi e cancellati che non vivono nella stessa famiglia, inclusi figli e fratelli. Non appena un bambino che è stato escluso o si è allontanato dai Testimoni di Geova, diventa maggiorenne e si muove da solo, ci si aspetta che i genitori e gli eventuali fratelli che sono membri dei Testimoni di Geova non abbiano più contatti sociali regolari con lui. Lo studioso di religione George Chryssides, che ha scritto diversi libri sui testimoni di Geova, afferma quanto segue al riguardo nell'articolo [Testimoni di Geova: disassociazione, emarginazione e sentenza di Gand](#) pubblicato su Bitter Winter il 20 aprile 2021 (il grassetto è nostro):

"La sanzione dell'esclusione della Società si applica ai membri battezzati (adulti e minorenni) e a coloro che si sono dissociati, cioè a coloro che hanno espresso formalmente per iscritto il desiderio di non far più parte dell'organizzazione Watch Tower, o i cui Le azioni dimostrano chiaramente il desiderio di andarsene, come frequentare regolarmente una chiesa tradizionale, arruolarsi nell'esercito o accettare volontariamente una trasfusione di sangue.

**[...] I membri non possono associarsi con l'individuo disassociato o dissociato.**

Vale anche la pena notare che la reintegrazione è possibile, e in effetti incoraggiata: gli anziani cercheranno di visitare il membro disassociato almeno una volta all'anno per offrire consulenza e per determinare se l'ex membro può essere convinto a tornare.

[...] Tuttavia, è falso credere che i legami familiari rimangano intatti e che venga meno solo la comunione spirituale. Bitter Winter ha citato la dichiarazione: “Poiché [...] la disassociazione non recide i legami familiari, le normali attività e rapporti familiari quotidiani possono continuare. Eppure, con il suo comportamento, l’individuo ha scelto di spezzare il legame spirituale tra lui e la sua famiglia credente...” (“Mantenetevi nell’amore di Dio” [2008, 2014]: 208).

Ciò potrebbe suggerire che i rapporti familiari rimangano gli stessi, ma che il membro disassociato non possa partecipare alla serata settimanale per l’adorazione in famiglia. La situazione non è così semplice. Finché il nucleo familiare resta unito si svolgono le normali attività familiari. Se il padre di famiglia è stato disassociato, gli sarà comunque permesso di mangiare con gli altri, guardare la televisione, fare gite familiari e avere rapporti normali con la moglie, compresi i rapporti sessuali. È ancora il capofamiglia, al quale la moglie dovrebbe essere soggetta, a meno che le sue richieste non siano contrarie alla legge di Geova. Se qualche altro membro della famiglia viene disassociato, i normali rapporti familiari rimangono intatti, ma sarà escluso dalla serata di adorazione in famiglia. invece, il padre è incoraggiato a fornire loro consulenza spirituale individuale. Tuttavia, ciò che l’autore del reato non dovrebbe fare è parlare con Testimoni esterni alla famiglia che chiamano.

Normalmente l'autore del reato non è obbligato a lasciare la casa, certamente non se è minorenne. Tuttavia, una pubblicazione della Watch Tower afferma che potrebbe essere necessario che un padrone di casa chieda a un membro disassociato di andarsene. Questo sarebbe da prendere in considerazione [come] appropriato se continuavano a mettere in atto pratiche inaccettabili, ad esempio tornando ripetutamente a casa ubriachi o rimanendo persistentemente fuori fino a tardi con un partner non credente. **Una volta che l'autore del reato lascia la casa, l'interazione sociale si interrompe. Due video della Watch Tower mostrano genitori che si rifiutano di aprire un messaggio di testo di bambini disassociati, poiché non è più consentito loro di avere contatti sociali.»**

L'affermazione di Zermatten è caratterizzata dal fatto che egli sottolinea in piccola misura l'importanza della tensione psicologica associata alla pratica sopra descritta. A nostro avviso non è opportuno definire “meno piacevoli” le conseguenze per un figlio dell'esclusione dai Testimoni di Geova, come sembra fare Zermatten a pag. 13 del comunicato.

Privare un adolescente di età inferiore ai 18 anni dei contatti sociali generali con amici e familiari/parenti al di fuori della famiglia e inoltre prevedergli che quasi tutti i contatti con la famiglia all'interno della famiglia cesseranno quando diventerà maggiorenne e si allontanerà da casa, è compatibile, secondo il Ministero, con le descrizioni del controllo sociale negativo e della violenza psicologica, cfr. le valutazioni nelle decisioni dell'amministratore dello Stato e del ministero. Il Ministero poi vigila affinché questa possa essere la conseguenza per i minorenni se, ad esempio, questi hanno accarezzato il loro amante senza pentirsene poi(1) o si sono avvalsi del loro diritto di ritirarsi dalla comunità religiosa.

Zermatten esamina anche le sanzioni all'interno delle altre religioni. A questo proposito, il ministero desidera sottolineare che non è insolito che le comunità religiose e altre organizzazioni membri abbiano regole sull'esclusione, e che queste siano occasionalmente utilizzate per togliere l'adesione a persone che agiscono contrariamente allo scopo e agli interessi dell'organizzazione.

Tuttavia, è molto insolito che tali norme di esclusione significhino che ai restanti membri venga chiesto di interrompere quasi tutti i contatti con i familiari stretti e con altre persone che sono state escluse o si sono dimesse dall'organizzazione. Questo non è commentato da Zermatten. Il Ministero non ritiene che la revisione abbia un'importanza significativa né per la valutazione dei diritti dei bambini né per la questione della discriminazione.

Sinceramente

Erik Saglie (e.f.)  
capo delle indagini

responsabile della spedizione Geir  
Telstø

Il documento è firmato elettronicamente e quindi non presenta firme autografe

---

Copia

L'amministratore statale a Østfold, Buskerud, Oslo e Akershus

1 Siate pastori del gregge di Dio, cap. 12, sezione 15.

Avevo detto che il dubbio che la “nuova luce” comunicata con *La Torre di Guardia* di agosto 2024 fosse stata “emanata” per non perdere i notevoli sussidi statali<sup>10</sup> mi è stato risolto dalla sentenza stessa, inappellabile, del tribunale norvegese. Infatti, nella sentenza si fa un chiaro riferimento alle parole stesse del direttivo della Watchtower, la quale menziona «un recente aggiustamento, avvenuto a livello mondiale, nella nostra pratica religiosa». Nello specifico la Società religiosa statunitense cita la propria rivista, *La Torre di Guardia* di agosto 2024:

«Le persone che appartengono alla congregazione scelgono se vogliono invitare a una riunione della congregazione una persona che è stata rimossa dalla congregazione o che si è dimessa. Possono anche scegliere di salutare la persona e darle il benvenuto alla riunione. Se la persona dichiara di voler ritornare nella congregazione, gli anziani possono anche disporre che qualcuno nella congregazione studi la Bibbia con lui anche se non è ancora stato riassociato. Una persona che è stata allontanata dalla congregazione o ha scelto di ritirarsi può essere riammessa entro pochi mesi se mostra un sincero pentimento».

Si fa peccato a pensar male? Di certo pensano di no i “Testimoni di Geova che chiedono e propongono riforme bibliche affinché tornino di moda onestà e fiducia all'interno della loro organizzazione”, come recita la didascalia del loro sito *Proclamatori consapevoli*, che pubblica un articolo intitolato *Tempo per fare speculazioni: La Torre di Guardia di Agosto 2024 è stata posticipata*. Ovviamente in forma anonima, vi si rileva: «Ciò mi dimostra che questi cambiamenti sono stati il risultato della Norvegia». Ecco altri interessanti commenti pubblicati nel sito da parte di anonimi Testimoni:

«Tutta quest'aria di confusione è dovuta a tutti i pasticci, le discriminazioni, le coperture di reati che stanno venendo allo scoperto, i problemi esistenziali che hanno creato ai loro conservi ed ex conservi con l'isolamento sociale che hanno indotto e praticato senza un minimo di empatia (termine che usano con tanta facilità e frequenza) ma che non sanno minimamente cosa sia e cosa voglia dire essere empatici. Una persona veramente empatica, vive male perché si fa suoi i problemi degli altri. Loro, invece, sono insensibili, impassibili, freddi, distaccati, indifferenti, noncuranti, abulici, indolenti, inerti, accidiosi. Tutto ciò che è il contrario dell'empatia e adesso si trovano nelle "curve" perché stanno subendo una forte perdita di seguaci e devono correre ai ripari... se mai ci riusciranno».

«Almeno devono riconoscere che quei comitati giudiziaria erano una tortura per quei poveretti che gli subivano. Per non parlare di quelle domande imbarazzanti che mostravano un certo sadismo da parte di quei giudici chiamati "Pastori". Tali cambiamenti sono dovuti non tanto perché si pentono di come hanno trattato quei poveri peccatori ma piuttosto per le conseguenze che stanno arrivando dai governi».

Concludo la mia riflessione con alcune considerazioni personali.

---

<sup>10</sup> L'organizzazione che guida i Testimoni di Geova sta cercando di ottenere un risarcimento di 50 milioni di corone norvegesi (quasi 5 milioni di dollari) ricorrendo come ultima istanza alla Corte Europea. A quel denaro devono tenerci davvero parecchio, perché questa ultima mossa è molto azzardata: se anche la Corte Europea le desse torto, altre nazioni europee potrebbero seguire la linea tracciata dal Regno di Norvegia.

Da quanto ho esaminato sono convinta che il “nuovo intendimento” o “nuova luce” che dir si voglia non ha alcunché di sincero, ma è stato dettato unicamente da un interesse finanziario. Che la Watchtower non abbia imparato nulla dalla lezione impartita dal governo norvegese è molto triste, mostra una volta di più quanto essa sia tracotante e fa emergere una sua certa ipocrisia perché di fatto il cambiamento è alquanto blando. Riflettendo sulla pretesa del corpo dirigente di essere guidato dal

santo spirito di Dio, c'è da domandarsi se tale guida cambia con le convenienze e se lo spirito divino impiega un

“Ogni dono buono e ogni regalo perfetto vengono dall’alto, perché scendono dal Padre delle luci celesti, il quale non cambia come cambiano le ombre”. – Gc 1:17, *TNM*.  
“Io sono Geova; non cambio”. – Mal 3:6, *TNM*.

governo “del mondo”, come direbbero loro, per guidare coloro che pretendono di essere “l’*unico*

C'è “un solo Dio, e **un solo mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù**”. – 1Tm 2:5, *TNM*.

*canale* che il Signore usa negli ultimi giorni di questo sistema di cose”<sup>11</sup>. Se così fosse, il

membro alcolizzato e poi defenestrato del corpo dirigente Anthony Morris, ancora nel pieno delle sue funzioni di rappresentate dell’intero gruppetto dirigenziale, non avrebbe compreso alcunché rifacendosi a Mt 10:22 per vedervi l’odio del mondo verso di loro.

Rimane la questione più importante: la durissima e disumana presa di posizione della Watchtower verso chi non si sottomette ai suoi dettami è scritturale? Per rispondere mi avvalgo della trattazione biblica del mio collega Gianni Montefameglio:

---

Yeshùà aveva indicato la via da seguire: “Se tuo fratello ha peccato contro di te, va’ e convincilo fra te e lui solo. Se ti ascolta, avrai guadagnato tuo fratello; ma, se non ti ascolta, prendi con te ancora una o due persone, affinché ogni parola sia confermata per bocca di due o tre testimoni. Se rifiuta d’ascoltarli, dillo alla chiesa; e, se rifiuta d’ascoltare anche la chiesa, sia per te come il pagano e il pubblicano”. – Mt 18:15-17.

Si tratta qui di peccati che riguardano le offese personali (“se tuo fratello ha peccato *contro di te*”), non di peccati in genere. Per questo, in *Lc* si ha: “Se si ravvede, perdonalo. Se ha peccato contro di te sette volte al giorno, e sette volte torna da te e ti dice: «Mi pento», perdonalo” (*Lc* 17:3,4). Nei casi di offesa personale è l’offeso che deve perdonare. Va poi notato che Yeshùà impone all’offeso di prendere lui stesso l’iniziativa di ristabilire un buon rapporto. Ciò collima perfettamente con l’altro suggerimento di Yeshùà di lasciare l’offerta sull’altare e di andare prima a sistemare le cose con chi ha qualcosa contro di noi. – Mt 5:23,24.

Secondo l’uso del suo tempo, Yeshùà propone una procedura che prevede tre gradi: 1. Colloquio a tu per tu con il colpevole; 2. Mediazione di due o tre persone; 3. Ricorso all’assemblea locale. È lo

---

<sup>11</sup> *I Testimoni di Geova, proclamatori del Regno di Dio*, cap. 28, pag. 626; il corsivo è nel testo citato.

stesso procedimento che si attuava anche presso gli esseni: “Nessuno parli al suo fratello con ira ... nello stesso giorno lo riprenda” (*Regola della Comunità* 1QS 5,25-26); “Chiunque tra coloro che sono entrati nell’alleanza porta contro il suo prossimo una accusa senza averlo prima rimproverato alla presenza di testimoni e la sostiene con ardente collera o la presenta agli anziani per attirare su di lui il disprezzo, manifesta con ciò che si vendica e manifesta rancore” (*Documento di Damasco* IX, 2-4). Sebbene la procedura sia la medesima, si noti la notevole differenza tra Yeshùa e i qumranici: per Yeshùa deve essere ristabilito l’amore, per gli esseni era importante stabilire chi avesse ragione e punire il colpevole. Anche il terzo passo raccomandato da Yeshùa (ricorrere all’assemblea locale) è fatto con l’intento di riconciliare offeso e offensore, non con quello di emettere assoluzione e condanna. Se fallisce anche questo estremo tentativo, “sia per te come il pagano e il pubblicano” ovvero come un pubblico peccatore. In genere si ritiene che questa frase indichi una scomunica. In questo errore cadono, ad esempio, i Testimoni di Geova che intendono la frase “parla alla congregazione” (*Mt* 5:14, *TNM*) come presupposto per formare ciò che essi stessi chiamano “comitato giudiziario” e che può decretare la disassociazione ovvero l’espulsione, valida in tutte le loro congregazioni nel mondo e che comporta il disumano trattamento di non aver più nulla a che fare con il disassociato, togliendogli perfino il saluto. Intanto, come già osservato, l’intento della prassi suggerita da Yeshùa non è giudiziario ma di riconciliazione. Ma soprattutto, a impedire tale dura interpretazione, ci sono le parole di Yeshùa “sia *per te* come il pagano e il pubblicano”. Se si trattasse di una cacciata dalla chiesa o dalla congregazione, avremmo dovuto trovare la frase generica ‘sia come il pagano e il pubblicano’, senza la specificazione “per te”. È proprio questa specificazione che indica che si tratta di questioni personali e non comunitarie.

Che senso ha la frase di Yeshùa “sia per te come il pagano e il pubblicano”? Lo spiega benissimo il teologo gesuita Jean Galot:

“Anche se non ascolta la chiesa e quindi automaticamente si ritiene al di fuori di essa, tu devi ancora fare qualcosa per lui. Devi cercarlo come Gesù ha cercato i pubblici peccatori, come tu stesso fai con i pagani che cerchi di condurre alla fede. Gesù infatti ha amato i pagani; ne ha elogiato la fede che supera talvolta quella degli stessi israeliti, come dice al centurione: «In verità ti dico che in nessun israelita ho trovato una fede così grande» (*Mt* 8,10 sgg.). Anche alla cananea dice: «Donna, grande è la tua fede. Ti avvenga come desideri» e ne guarisce la figlia (*Mt* 15,29). Gesù osserva come Elia si sia rivolto a una vedova pagana di Sarepta e non a una vedova ebrea (Siria); come Eliseo abbia guarito un lebbroso siro e non qualcuno dei molti che vivevano in Israele (*Lc* 4,24). Egli profetizza poi che ‘numerosi (non ebrei) sarebbero venuti dall’oriente e dall’occidente ... mentre i figli del regno (= israeliti) sarebbero stati cacciati fuori’ (*Mt* 8,11). ... A differenza dell’ebraismo che proibiva lo stesso contatto con i colpevoli per non esserne contaminati, Gesù ha cercato di essere ‘l’amico degli esattori di tasse e dei peccatori’ (*Mt* 11,9). Li ha perfino preposti ai sacerdoti e agli anziani del popolo, quando dice: «In verità vi dico che gli esattori di tasse e le meretrici vi precederanno nel regno di Dio» (*Mt* 21,31). Egli ha anzi elevato alla dignità di apostolo l’ex esattore di tasse Matteo, per questo il primo evangelista

doveva essere ben più sensibile degli altri al richiamo di Gesù: «Ti sia come un esattore e un pagano». In tale contesto anche il cristiano è invitato a comportarsi come Gesù verso il proprio offensore che si allontana dalla chiesa; a cercarlo e a mostrargli il medesimo amore che Gesù ha avuto verso i peccatori da lui perdonati. Abbiamo qui un suggerimento simile a quello di Paolo: «Vinci il male con il bene» (Rm 12,20)». – J. Galot, *Qu'il soit pour toi comme le payen et le publicain*, in *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1974), pagg. 1009-1030, sintetizzato dall'autore stesso.

### ***La non fraternità con il peccatore, affinché si ravveda***

In 2Ts 3:6 Paolo stabilisce: “Fratelli, vi ordiniamo nel nome del nostro Signore Gesù Cristo che vi ritirate da ogni fratello che si comporta disordinatamente e non secondo l’insegnamento che avete ricevuto da noi”; e, al v. 14: aggiunge: “E se qualcuno non ubbidisce a ciò che diciamo in questa lettera, notatelo, e non abbiate relazione con lui, affinché si vergogni”. Questa disposizione può essere presa come norma di principio per tutti i colpevoli che possono divenire un cattivo esempio per l’intera comunità. Nello specifico, qui si tratta di alcuni oziosi di Tessalonica (la moderna Salonicco, in Grecia) che attendevano il ritorno di Yeshùa (da loro ritenuto imminente) senza far niente, non volendo neppure lavorare, contro i suggerimenti dello stesso Paolo. Da costoro, afferma l’apostolo delle genti, occorre ritirarsi e non avere relazione con loro. **Non si tratta però di espulsione o scomunica, perché chi è trattato così rimane pur sempre un fratello: “Non consideratelo un nemico, ma ammonitelo come un fratello”** (2Ts 3:15). Di questa temporanea interruzione delle relazioni sociali, i primi discepoli di Yeshùa ne risentivano molto, perché nel primo secolo si riunivano in piccoli raggruppamenti (congregazioni) in cui la solidarietà era molto viva.

Lo stesso comportamento è suggerito da Giovanni verso quegli eretici che insegnavano dottrine diverse da quella conforme all’insegnamento di Yeshùa: “Se qualcuno viene a voi e non reca questa dottrina, non ricevetelo in casa e non salutatelo. Chi lo saluta, partecipa alle sue opere malvagie” (2Gv 10,11). **Non si faccia qui l’errore di intendere il saluto alla maniera occidentale, come fanno certi gruppi religiosi che trattano disumanamente e crudelmente i loro apostati. Qui si tratta del saluto orientale, molto caloroso e coinvolgente, ricco d’effusioni d’amore, e che includeva anche una benedizione come augurio.**

Con l’eretico il tono si fa duro: “Ammonisci l’uomo settario una volta e anche due; poi evitalo; sapendo che un tal uomo è traviato e pecca, condannandosi da sé” (Tit 3:10,11). “L’uomo settario” – che per *TNM*, che ama i lunghi giri di parole, diventa “uomo che promuove una setta” – è nel testo biblico αἰρετικὸν ἄνθρωπον (*airetikòn ànthropon*), “eretica persona”; l’aggettivo αἰρετικός (*airetikòs*) indica uno “che sceglie” (dal verbo αἰρετίζω, *airetìzo*, “scegliere”), quindi qualcuno che sceglie alcune vedute a scapito della verità, causando divisioni nella comunità. Sebbene la lettera che contiene questa disposizione sia rivolta direttamente a Tito, fa pur parte della Bibbia e se ne ricava

una norma di principio valida per la comunità intera. Qui non si parla più dell'eretico come di un fratello, non viene detto di 'ammonirlo come un fratello' (2Ts 3:15). Ma non si tratta neppure di espulsione, perché questo tale "è traviato e pecca, *condannandosi da sé*" (Tit 3:11). Neppure Giovanni vuole che si saluti l'eretico, perché "chi lo saluta, partecipa alle sue opere malvagie" (2Gv 11). Va ripetuto che non si tratta del saluto come si usa oggi ma del saluto **orientale**, ricco d'effusioni che mostravano la piena solidarietà con il fratello. Si comprende allora come con un tale saluto si mostrasse sostegno, accordo, consenso e unione in piena fratellanza con le opere malvagie del trasgressore. E si comprende anche come togliere il saluto odierno, che tutti rivolgiamo per educazione perfino agli estranei, sia solo un trattamento disumano e spietato.

TORNA ALL'INDICE

## L'arazzo che raffigura una fase della vita del re Salomone

A Villa Morosini, a Polesella (RO), il titolare ha recentemente acquistato 5 enormi arazzi che narrano cinque fasi della vita del re Salomone. Due andranno all'Accademia dei Concordi a Rovigo, gli altri tre in Villa. Ringraziamo il fotografo Giovanni Zardinoni, che lavora a Villa Morosini, per averci inviato la fotografia di uno degli arazzi da lui scattata. La proprietà è del collezionista Luciano Zerbinati, titolare di Villa Morosini. Il *link* (che dà diritto di accesso a chiunque lo abbia, senza richiesta di inserimento di dati personali) per visionarla è

<https://drive.google.com/file/d/1h1e3SQcutfXdM9qGhHU8h2u4LEFYUXaU/view?usp=sharing>.



TORNA ALL'INDICE

## La numerazione dei *Salmi*

Tabella comparativa tra il *Testo Masoretico* ebraico  
quello greco della *LXX* e quello latino della *Vulgata*

<i>TM</i>	<i>LXX Vg</i>	<i>TM</i>	<i>LXX Vg</i>	<i>TM</i>	<i>LXX Vg</i>	<i>TM</i>	<i>LXX Vg</i>	<i>TM</i>	<i>LXX Vg</i>	<i>TM</i>	<i>LXX Vg</i>
1	1	26	25	51	50	76	75	101	100	125	124
2	2	27	26	52	51	77	76	102	101	126	125
3	3	28	27	53	52	78	77	103	102	127	126
4	4	29	28	54	53	79	78	104	103	128	127
5	5	30	29	55	54	80	79	105	104	129	128
6	6	31	30	56	55	81	80	106	105	130	129
7	7	32	31	57	56	82	81	107	106	131	130
8	8	33	32	58	57	83	82	108	107	132	131
9	9	34	33	59	58	84	83	109	108	133	132
10		35	34	60	59	85	84	110	109	134	133
11	10	36	35	61	60	86	85	111	110	135	134
12	11	37	36	62	61	87	86	112	111	136	135
13	12	38	37	63	62	88	87	113	112	137	136
14	13	39	38	64	63	89	88	114	113	138	137
15	14	40	39	65	64	90	89	115		139	138
16	15	41	40	66	65	91	90	116	114	140	139
17	16	42	41	67	66	92	91		115	141	140
18	17	43	42	68	67	93	92	117	116	142	141
19	18	44	43	69	68	94	93	118	117	143	142
20	19	45	44	70	69	95	94	119	118	144	143
21	20	46	45	71	70	96	95	120	119	145	144
22	21	47	46	72	71	97	96	121	120	146	145
23	22	48	47	73	72	98	97	122	121	147	146
24	23	49	48	74	73	99	98	123	122		147
25	24	50	49	75	74	100	99	124	123	148	148
<i>TM = Testo Masoretico – LXX = Settanta - Vg = Volgata</i>										149	149
										150	150

TORNA ALL'INDICE

ALMA MATER STUDIORUM – UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

Corso di laurea in  
LETTERE

**Perdita e conservazione dell'infinito greco:  
la koinè, le sue evoluzioni e i dialetti italogreci**

Tesi di laurea in  
LINGUISTICA GENERALE

Relatrice: Prof. Chiara Gianollo  
Presentata da: Elia Rizzetto

Seconda sessione  
Anno Accademico 2018-2019

# Indice

<b>Introduzione</b> .....	3
---------------------------	---

## Capitolo I

<b>Premessa storica e metodologica agli studi sul greco comune e sui dialetti italogreci</b> .....	4
--	---

<b>1. L'origine del greco comune</b> .....	4
--	---

<b>2. La scissione interna al greco comune</b> .....	5
--	---

<b>3. Le fonti per la storia del greco post-classico e medievale</b> .....	7
--	---

<b>4. I dialetti italogreci e la loro origine</b> .....	10
---	----

<b>5. La situazione sociolinguistica di griko e grecanico e il reperimento dei dati</b> .....	12
---	----

## Capitolo II

<b>L'infinito greco dalla koinè ai nostri giorni</b> .....	14
--	----

<b>1. L'infinito nel periodo classico e post-classico (II sec. a.C. – VI sec. d.C.)</b> .....	14
---	----

1.1 <i>La completiva infinitivale in greco classico e le categorie generativiste</i> .....	14
--	----

1.2 <i>L'infinito come complemento: rivalità tra infinitive e subordinate esplicite</i> .....	17
---	----

1.3 <i>Le perifrasi infinitivali e l'espressione del futuro</i> .....	21
---	----

1.4 <i>L'infinito sostantivato</i> .....	22
--	----

<b>2. L'infinito nel greco medievale</b> .....	24
--	----

2.1 <i>Il declino dell'infinito in funzione di complemento a verbi</i> .....	24
--	----

2.2 <i>L'infinito nelle perifrasi</i> .....	25
---	----

2.3 <i>Il declino dell'infinito sostantivato e l'infinito circostanziale</i> .....	26
--	----

<b>3. I residui dell'infinito in greco moderno standard</b> .....	27
---	----

## Capitolo III

<b>Conservazione e sostituzione dell'infinito nei dialetti italogreci</b> .....	29
---	----

<b>1. Gli usi dell'infinito nei dialetti italogreci</b> .....	29
---	----

<b>2. Complementazione infinitivale tra dialetti italogreci e dialetti romanzi</b> .....	31
--	----

2.1 <i>L'arcaicità dei dialetti italogreci e gli elementi di contatto con i dialetti romanzi</i> .....	31
--	----

2.2 <i>La complementazione infinitivale nella prospettiva del contatto con i dialetti romanzi</i>	35
---	----

<b>3. La sostituzione dell'infinito come fenomeno balcanico.....</b>	<b>36</b>
<b>Conclusioni .....</b>	<b>39</b>
<b>Riferimenti bibliografici .....</b>	<b>41</b>

## Introduzione

In greco moderno standard, l'infinito, così come viene inteso nella grammatica tradizionale per il greco classico, è quasi del tutto assente dal sistema verbale: l'unico residuo morfologico dell'antico infinito è utilizzato nella formazione del perfetto perifrastico e la sua categorizzazione come infinito è, come si vedrà (II.3), assai discutibile. Esso tuttavia si conserva parzialmente, in particolare nella funzione di complemento a verbi, in almeno due dei dialetti greci moderni: le varietà di greco che si parlano in alcune comunità del Sud Italia, situate in Calabria e in Salento.

In questa tesi mi propongo di esaminare il processo di perdita dell'infinito nel passaggio dal greco antico al neogreco standard e di analizzare il suo uso nei dialetti italogreci, proponendo alcune considerazioni sulle modalità e sulle possibili ragioni della sua conservazione in questi ultimi.

Nel primo capitolo vengono esposte alcune osservazioni preliminari con lo scopo di dare ragione dell'arco cronologico preso in esame e di rendere esplicite alcune importanti questioni sull'utilizzo delle fonti e dei dati: nella prima parte si vedrà come i particolari sviluppi del greco comune abbiano "inquinato" le fonti a disposizione degli studiosi e che cosa questo comporti nella loro interpretazione; nella seconda parte si tratterà la questione dell'origine delle isole linguistiche grecofone nel Meridione d'Italia, esponendo i punti fondamentali della teoria di Gerhard Rohlfs in proposito, e si vedrà che la condizione sociolinguistica attuale compromette il reperimento di dati del tutto completi e aggiornati.

Nel secondo capitolo verrà trattata l'evoluzione dell'infinito dalla koinè al neogreco standard, con maggiori dettagli per il greco post-classico e medievale, in cui avvengono i cambiamenti determinanti. Verranno osservati in senso diacronico e sincronico l'uso dell'infinito e le modalità con cui viene sostituito nelle varie fasi della lingua, prendendo come punti di riferimento tre tipi di contesto in cui è utilizzato: in funzione di complemento, ambito cui sarà riservata maggiore attenzione, nelle forme perifrastiche del verbo e come infinito sostantivato. Ci si concentrerà in particolare sull'infinito in funzione di complemento e sulla sua sostituzione con una subordinata di modo finito.

Nel terzo capitolo sarà descritto l'uso dell'infinito nei dialetti italogreci. Si analizzeranno soprattutto la complementazione infinitivale e il suo rallentato processo di sostituzione, proponendo due punti di vista per l'interpretazione delle loro caratteristiche: il rapporto con i dialetti romanzi e quello con le lingue balcaniche.

# Capitolo I

## Premessa storica e metodologica agli studi sul greco comune e sui dialetti italogreci

### 1. L'origine del greco comune

Il termine κοινή (διάλεκτος), o greco comune, è tradizionalmente impiegato per indicare la prima lingua comune a tutti i territori dell'area culturale, militare e politica ellenica. La koinè trova le sue origini in circostanze storiche definite: nel periodo dell'egemonia di Atene all'interno della prima (477 a.C.) e della seconda (377 a.C.) Lega delio-attica (Adrados 2005: 176), il dialetto della polis egemone inizia a diffondersi nel territorio greco linguisticamente frammentato, e l'attico, oltre che modello culturale per la letteratura in prosa, diventa nei territori che subiscono l'influenza ateniese anche la lingua dell'amministrazione, sia nella comunicazione scritta che parlata (Browning 1983: 20; Adrados 2010: 74). Impiegato in un territorio esteso, finisce però per inglobare caratteristiche tipiche degli altri dialetti, in particolare di quello ionico: si forma così una lingua presumibilmente piuttosto diversa da quella parlata dalle masse urbane e rurali dell'Attica e parzialmente "ibridata", che a partire dagli studi di Albert Thumb viene definita "Great Attic" (*Grossattisch*) (Adrados 2005: 176-177; Horrocks: 74-76): "if literary Attic in its developed form represented a panhellenic high style for belletristic purposes, Great Attic represented the standard written language of business and administration among the middle and upper classes" (Horrocks 2010: 75).

Ritrovatisi a dover governare su un territorio che grazie alle conquiste militari andava estendendosi con grande rapidità, i re macedoni, Filippo II (382-336 a.C.) prima e il figlio Alessandro Magno (356-323 a.C.) poi, videro la necessità di avere a disposizione una lingua che potesse servire a garantire la comunicazione e l'unità politica all'interno di un impero così vasto e che godesse del prestigio che mancava al macedone (Horrocks 2010: 80). A questo scopo decisero di utilizzare l'unica lingua franca già esistente, il *Great Attic* appunto, che viene così esteso a tutti i domini macedoni: lingua ufficiale del potere e unico standard per la lingua scritta (Horrocks 2010:84), nelle città di nuova ellenizzazione nei territori conquistati la koinè si afferma fin da subito anche come lingua del quotidiano, consentendo ai coloni greci, provenienti da background linguistici diversi, seppur mutualmente comprensibili, di comunicare in una lingua comune (Browning 1983: 22). Ciò che più conta per la storia del

greco, comunque, è il destino dei dialetti preesistenti. Dopo un primo periodo di diglossia, in cui le classi medie e basse ancora utilizzano l'idioma locale in ambito privato o nella comunicazione scritta relativa a questioni locali, i dialetti iniziano il loro declino in favore della lingua comune, passando a essere confinati all'uso orale tra la popolazione illetterata di zone remote (Horrocks 2010: 84, 88-89); infine, nella tarda antichità, sotto l'impero di Roma, la koinè ha ormai quasi del tutto<sup>1</sup> soppiantato i dialetti precedenti (Rollo 2008: 429-430; Horrocks 2010: 84). A parte pochissimi casi<sup>2</sup>, le caratteristiche dei singoli dialetti preesistenti e le differenze tra di essi – tra l'altro di natura fonetica e morfologica – non lasciano tracce nella lingua sviluppatasi successivamente alla scomparsa dei dialetti stessi (Horrocks 2010: 83-84). Si può pertanto dire che in una prospettiva che si propone di considerare lo sviluppo della lingua greca fino all'età contemporanea la koinè costituisce un nuovo punto di partenza per la storia del greco (Browning 1983: 19) e che in generale il greco moderno standard e i suoi dialetti derivano dalla koinè (Adrados 2005: 183).

Le ragioni sopra citate sono alla base della scelta, legata naturalmente anche ai contenuti e all'impostazione degli studi che ho utilizzato, di descrivere la diacronia dell'infinito greco (cap. II) a partire da una fase della lingua più avanzata, la koinè appunto, rispetto a quella iniziale, tralasciando di occuparmi della sintassi nei dialetti precedenti.

## 2. La scissione interna al greco comune

Fin dalla prima fase della sua esistenza, nel greco comune inizia a verificarsi un fenomeno che lo caratterizzerà in tutta la sua evoluzione, fino ai nostri giorni: una scissione interna che divide la lingua (soprattutto parlata) sviluppatasi naturalmente, che subisce pertanto grandi mutamenti nel corso del tempo, da un modello di lingua ideale, che si conserva molto più intatto.

Affermatasi come unica varietà che avesse senso apprendere nel territorio ellenofono, la koinè

---

<sup>1</sup>La datazione, basata sul materiale epigrafico, della perdita dei dialetti varia, ma si può dire che la maggior parte di essi non è più attestata nelle iscrizioni dell'inizio della nostra era e che si hanno per alcuni casi testimonianze di una certa vitalità fino al III sec. a.C. (Adrados 2005: 183). Non mancano comunque iscrizioni nei dialetti locali risalenti ad epoche successive: spesso ricche di ipercorrettismi che testimoniano la scarsa familiarità dei parlanti con la lingua dialettale in questione, sono da considerare riesumazioni artificiali di carattere nazionalista o dettate dalla politica imperiale romana del *divide et impera* (Adrados 2005: 183; Horrocks 2010: 84).

<sup>2</sup>Il dialetto zaconico, varietà odierna parlata nel Peloponneso, mantiene caratteristiche tipiche dell'antico laconico, testimonianze della fase intermedia di contatto con la koinè che anche tutti gli altri dialetti hanno attraversato, ma lasciando che la loro identità fosse annullata dalla lingua comune (Horrocks 2010: 88). Caratteristiche molto antiche si conservano anche nell'odierno greco pontico (Adrados 2005: 183).

inizia velocemente a svilupparsi indipendentemente dal dialetto attico, in particolare da quando l'aristocrazia macedone perde potere e assumono importanza centri culturali alternativi ad Atene come Pergamo e Alessandria: così la lingua panellenica assorbe caratteristiche provenienti dal suo insediamento nelle diverse aree e parallelamente ogni area inizia a costruire, a partire da questa, un proprio dialetto locale (Horrocks 2010: 89). È in questo contesto che comincia a verificarsi, nel I sec. a.C., una tendenza ad una vera e propria resistenza alla lingua comune, che oppone a quest'ultima l'uso di un attico “puro”, fondato sul paradigma, culturale ma soprattutto linguistico, degli autori classici: dal momento che ogni cambiamento è visto come sintomo di decadenza, si deve evitare che la lingua muti e si sviluppi; il solo greco “corretto” è quello degli autori attici classici e la koinè, tanto nella forma scritta quanto in quella parlata, deve essere rifiutata in quanto prodotto di ignoranza e volgarità (Browning 1983: 44). Questo atticismo si manifesta dapprima nel campo della retorica e si estende presto a tutte le composizioni letterarie e nei testi scritti in generale (Horrocks 2010); nelle parole di Rollo (2008: 430-431), “la lingua scritta ne fu profondamente condizionata: si creò una divaricazione sempre più ampia con quella parlata, che da una parte continuava il suo fisiologico percorso evolutivo, dall'altra costituiva la base su cui era impiantata la koinè letteraria, con la sua stratigrafia di registri, che si continuava ad utilizzare per opere di carattere pratico e tecnico (medico, matematico, giuridico ecc.)”.

Tratto caratteristico dei retori della cosiddetta “seconda sofistica” nel II sec. d.C., l'arcaismo atticista viene accolto anche da quegli autori cristiani impegnati a diffondere la nuova religione nel ceto colto, dotati di un'educazione tradizionale improntata allo studio dei classici (Horrocks 133-137, 155). L'appoggio delle istituzioni ecclesiastiche al conservatorismo linguistico rimane attivo lungo tutto il corso della lingua greca e parallelamente questo attico ricostruito è la lingua che si insegna, ovviamente in una prospettiva fortemente normativa, nelle scuole; si alimenta così una divisione che diventerà vera e propria diglossia e che ancora nel XIX-XX sec. costituirà un importante ostacolo alla formazione di una lingua standard nazionale (Browning 1983: 44; Horrocks 2010: 100).

Tale spaccatura tra la lingua colta, utilizzata nello scritto e fino ad una certa fase anche nel parlato delle classi colte, e la lingua parlata in evoluzione ha effetti non trascurabili nello studio delle fonti. Browning (1983: 4) fa notare che l'effetto della pressione esercitata dalle istituzioni in favore della prestigiosa lingua arcaica sulla lingua parlata fu probabilmente di lieve entità fino a tempi recenti, dal momento che l'alfabetizzazione non fu mai sufficientemente diffusa in epoca antica e medievale; d'altro canto, però “ the knowledge of writing could be acquired only by some study, however superficial, of the literary language and elements of the classical

tradition, and writing could not be practised without making concessions to that tradition”.

Per questo motivo tutta la letteratura e tutte le fonti scritte nella koinè e nei suoi sviluppi fino al medioevo mostrano la mescolanza di diversi elementi, effetto dell'adulterazione che la lingua classicheggiante esercita sulla lingua in evoluzione utilizzata dalle persone; malgrado il grande numero di testi a disposizione per ogni fase cronologica, quindi, è molto difficile tracciare lo sviluppo del greco così come effettivamente doveva essere usato dalla maggior parte dei parlanti e nella maggior parte delle situazioni: “the real process of change is masked by a factitious, classicising uniformity” (Browning 1983: 4).

### **3. Le fonti per la storia del greco post-classico e medievale**

Alla luce di quanto detto finora, in questo paragrafo passo in rassegna alcune delle fonti che sono utilizzate per descrivere l'evoluzione dell'infinito nel secondo capitolo; nel tentativo di facilitare l'interpretazione delle osservazioni che verranno lì esposte, fornisco pochi ed essenziali elementi utili a collocare cronologicamente i testi e a precisarne il ruolo nello studio della lingua, evidenziando il fatto che non è sempre possibile avere un'immagine ben definita della lingua parlata.

Per tutta la storia della lingua, e con particolare rilevanza fino all'XI sec., molte informazioni si ottengono dalle grammatiche: con lo scopo di normare la lingua sulla base del modello purista, consigliano determinate forme e ne categorizzano altre come errate; queste ultime devono essere state quelle di uso comune. Per la prima fase della lingua si aggiungono ai testi dei grammatici, fino all'VIII sec., i papiri non letterari dall'Egitto (lettere, inventari, petizioni ecc.), che comunque sono ad opera di parlanti che cercano, spesso senza riuscirci, di scrivere in un greco colto, cioè classicheggiante (Browning 1983: 4-5, 22-23, 45). Il greco ellenistico ci è noto, oltre che dalle iscrizioni (cfr. II.1.1, es. 1), principalmente dalla Bibbia dei Settanta, la traduzione in greco dell'Antico Testamento ad opera di 72 studiosi riuniti ad Alessandria da Gerusalemme nel III-II sec. a.C., nata per la necessità di fornire gli Ebrei d'Egitto, che ormai parlavano soltanto greco, di una versione fruibile del loro testo sacro. Nonostante la presenza di ebraismi, l'analisi di questo testo comparato con i papiri non letterari egiziani contemporanei ha confermato che “the Septuagint’s general grammatical and lexical make-up is that of the ordinary, everyday written Greek of the times, and that it therefore constitutes an important source of information for the development of the language in the Hellenistic period” (Horrocks 2010: 106).

Fonte di grande importanza per lo studio del greco in età romana è il Nuovo Testamento, assieme ad alcuni altri scritti protocristiani (come i vangeli apocrifi e le prime Vite dei santi). A differenza dei Settanta, il contenuto di gran parte di questi testi è composto direttamente in greco, non è frutto di una traduzione; essi rappresentano il prodotto di uomini dotati di un'educazione di base e riflettono pertanto con buona approssimazione quello che doveva essere il greco parlato quotidianamente dalla maggior parte della popolazione alfabetizzata<sup>3</sup>; va comunque tenuta presente l'influenza della lingua scritta degli affari e dell'amministrazione appresa a scuola; inoltre, per quanto privi di atticismi, i testi del Nuovo Testamento hanno caratteristiche tipiche delle lingue locali, aramaico (da cui alcuni testi furono probabilmente tradotti) ed ebraico, e mutuano diversi elementi dal greco dei Settanta (Browning 1983: 23; Horrocks 2010: 147).

I cambiamenti più sostanziali nella lingua parlata si verificano nei primi secoli dell'età medievale, tra il VI e l'XI sec. All'interno di questo periodo la disponibilità delle fonti utili oscilla ed è legata alla situazione storico-culturale: la crisi dell'impero bizantino (dalla seconda metà del VI sec. alla seconda metà dell'VIII sec.) e in particolare la contemporanea crisi del sistema educativo e il conseguente declino dell'alfabetizzazione, fanno sì che venga prodotta ben poca letteratura popolare e che ancora meno ne rimanga<sup>4</sup> (Browning 1983: 54-55; Rollo 2008: 432-433; Horrocks 2010: 244).

La *Cronaca* del siro Giovanni Malala (491 ca. -578 ca.), di cui un solo manoscritto in greco ci giunge per intero, è il primo tra gli esempi a noi pervenuti di questo genere letterario, che costituisce una testimonianza importante per la lingua medievale. Lo stile, per quanto più vicino di altri testi contemporanei alla lingua parlata, è comunque quello di una lingua scritta, in cui ricorrono con una certa frequenza termini tecnici ed espressioni del linguaggio burocratico tratte dalla koinè amministrativa ufficiale (ad esempio l'uso dell'infinito sostantivato) (Horrocks 2010: 245-251).

Della *Cronografia* di Teofane il Confessore (760 ca. - 818) esistono numerosi manoscritti: l'opera mostra punti di contatto con Malala e rivela in parte la lingua del tempo, ma ha nel complesso uno stile più letterario e classicheggiante, indirizzato a un pubblico più ristretto e colto (Browning 1983: 55; Horrocks 2010: 251-253).

Risale al IX sec. un gruppo di iscrizioni volute dai khan o da altri dignitari bulgari, che a partire

---

<sup>3</sup>Non mancano comunque differenze nello stile, a seconda del livello di educazione dell'autore: ad esempio *Atti*, *Luca* e le lettere di Paolo, hanno un livello più alto che *Matteo*, *Marco* e *Giovanni* (Horrocks 2010: 149-152).

<sup>4</sup>Va quindi ricordato che molti cambiamenti che noi riscontriamo in testi scritti dall'VII sec. probabilmente sono avvenuti nel periodo precedente, che però lascia poche testimonianze (Browning 1983: 55).

dal VII sec. occupano gran parte del territorio dell'odierna Bulgaria. È incerto se queste cosiddette iscrizioni protobulgare siano state composte da parlanti nativi (prigionieri o abitanti grecofoni delle città nei territori conquistati) oppure da bulgari o slavi che avessero appreso il greco; in ogni caso, chi le scrive deve essere stato privo (quasi) del tutto di educazione letteraria, in quanto sono scritte in un greco vernacolare che ha poco a che fare con lo standard della lingua scritta ufficiale dell'impero bizantino (Browning 1983: 56; Horrocks 2010 324-326). Vanno comunque interpretate con cautela, “in that some at least may have been composed by non-native speakers, and in the absence of comparable material from other locations, we risk giving undue emphasis on what may be parochial or substrate phenomena” (Horrocks 2010: 325).

Tra gli scritti dell'imperatore Costantino VII Porfirogenito (905-959) si trovano trattati sull'amministrazione dell'impero e sulle cerimonie di corte; in origine di natura confidenziale e rivolti ai membri della famiglia reale e ai suoi consiglieri, hanno lo scopo di registrare e trasmettere informazioni, pertanto fanno uso di una lingua sorvegliata ma non atticcheggiante, talvolta molto vicina al volgare<sup>5</sup> (Browning 1983: 55; Horrocks 2010: 258-262).

Per la fase successiva del greco medievale, nel secondo capitolo si fa riferimento a due testi, entrambi in versi: il poema epico *Digenis Akritas* e la *Cronaca della Morea*.

Del primo abbiamo più versioni, ma le due più complete sono in un manoscritto conservato all'Escorial, datato al XV sec., e in un manoscritto proveniente da Grottaferrata. La recensione dell'Escorial mescola in maniera non omogenea contenuti tipici della tradizione popolare orale ed elementi linguistici della lingua parlata vernacolare con forme della lingua scritta letteraria; si è pensato, così, tanto all'ipotesi dell'esistenza di una versione popolare riscritta successivamente in una versione più alta, quanto viceversa ad un originale colto poi popolarizzato. La datazione della prima stesura oscilla tra X e XII sec. (Browning 1983: 73; Horrocks 2010: 333-337).

Anche della *Cronaca della Morea* (inizio del XIV sec.) esistono più versioni: due differenti manoscritti (il più antico conservato a Copenaghen, l'altro a Parigi) presentano il testo in greco, ma esistono versioni in francese, italiano e aragonese; è in effetti incerto se la recensione greca sia l'originale o una traduzione. Comunque sia, l'autore del testo, probabilmente un franco ellenizzato, “clearly had little contact with, or interest in, the classicizing tradition of serious Greek literature, and wrote in a style reflecting his natural speech” (Horrocks 2010: 349).

---

<sup>5</sup>Nella prefazione al *De administrando imperio*, scritta in un greco letterario alto e classicheggiante, l'autore si scusa esplicitamente del livello linguistico che sceglie di adottare nel resto dell'opera, effettivamente più vicino al parlato. Un tale esempio mostra lo spettro stilistico che un uomo colto di questo periodo doveva avere a disposizione nel suo repertorio. (Horrocks 2010: 259-262).

Tenuto presente che l'alfabetizzazione a qualsiasi livello, come detto, presuppone un qualche contatto con forme non vernacolari e che l'uso del verso politico in cui è scritta l'opera richiedeva una minima familiarità con le convenzioni della poesia vernacolare (e quindi con i suoi arcaismi), si può dire ugualmente che questo testo è una testimonianza quasi pura della lingua vernacolare contemporanea.

#### 4. I dialetti italogreci e la loro origine

Le comunità grecofone dell'Italia meridionale sono situate in Puglia, nell'area della cosiddetta Grecia Salentina (a ovest di Otranto) e in Calabria, nel territorio che dal nome del suo centro più importante, Bova, viene chiamato “Bovesia”, sul versante meridionale dell'Aspromonte. L'area grecofona pugliese comprende oggi i comuni di Calimera, Castrignano de' Greci, Corigliano d'Otranto, Martano, Martignano, Sternatia, Zollino, Soletto e Melpignano (Baldissera 2013; Minniti Gonias 2019); i grecofoni della Calabria sono distribuiti nei paesi di Bova, Bova Marina, Roccaforte del Greco, Galliciano, Ghorio di Roghudi, Roghudi Nuovo, Condofuri Marina (Petropoulou 1992; Minniti Gonias 2019).

Di seguito ci si riferirà al dialetto greco parlato in Calabria con il termine “grecofono”, a quello parlato in Puglia con il termine “griko”; per indicare i dialetti nel loro complesso si utilizzerà “dialetti/varietà italogreci/-che”.<sup>6</sup>

L'origine di queste isole linguistiche è stata (ed è in parte ancora oggi) una questione dibattuta, che vede opporsi due teorie: la cosiddetta “teoria bizantina” o “romaica”, formulata inizialmente da Giuseppe Morosi, il primo ad occuparsi di queste varietà in uno studio sistematico, e poi sostenuta e parzialmente modificata da altri accademici, tra cui Oronzo Parlangeli; e la cosiddetta “teoria arcaica”, formulata fin dalle sue prime indagini negli anni '20 da Gerhard Rohlfs (Petropoulou 1992; Baldissera 2013).

Secondo la tesi bizantina la presenza di queste enclaves sarebbe l'effetto di migrazioni di isolati gruppi di coloni dalla Grecia avvenute in epoca bizantina tra il X e l'XI sec., oppure causata dalla secolare dominazione politica di Bisanzio sui territori dell'Italia meridionale (Rohlfs 1974: 107-121; 1980: 27-33). La tesi arcaica vuole invece che l'elemento greco nelle odierne isole

---

<sup>6</sup>Negli studi sono utilizzati diversi nomi per indicare queste parlate: griko (o grico) e grecofono sono i più diffusi, ma esistono anche “otrantino”, “greco-salentino” e “apulo-greco” per il primo, “greco di Calabria”, “greco calabro”, “calabro-greco” per il secondo. Talvolta per indicarli nel loro insieme ci si riferisce a dialetti “grecofoni”, “romaici”, “greco-italioti”: la dicitura “dialetti italogreci” è quella utilizzata da Rohlfs (1977) (Baldissera 2013; Minniti Gonias 2019).

linguistiche derivi direttamente dai primi insediamenti coloniali (VIII sec. a.C) e che sia sopravvissuto senza soluzione di continuità fino al presente (Rohlf s 1972; 1974; 1977; 1980; 1997).

In tutte le sue opere sui dialetti italogreci, Rohlf s si è dedicato a confutare la tesi bizantina,<sup>7</sup> ma soprattutto a perfezionare e ribadire gli argomenti a sostegno della propria tesi, basati tanto su testimonianze storiche ed evidenze epigrafiche, quanto su considerazioni linguistiche, relative alla toponomastica, al lessico e alla sintassi.<sup>8</sup> Qui di seguito si riassume molto sinteticamente la dettagliata rappresentazione rohlfsiana dei dialetti italogreci e del loro sviluppo.

Quelle che oggi sono isole linguistiche sono ciò che rimane della progressiva riduzione del territorio ellenofono dell'antica Magna Grecia. L'elemento greco viene sostituito da quello latino o romanzo in alcuni territori ben prima che in altri, e spesso la coesistenza nello stesso periodo risulta evidente<sup>9</sup>; il contatto tra le due lingue ha effetti che risultano rintracciabili sia nelle parlate greche che in quelle romanze, anche in campo sintattico (cfr. III.2.1). La continuità dell'antico ellenismo nel territorio non è esclusivamente fondata sulla popolazione residua della Magna Grecia, ma è stata alimentata in epoca medievale dall'amministrazione bizantina, dai contatti commerciali e, a partire dal VI sec., dalla diffusione di comunità monastiche cristiane di rito greco (Rohlf s 1972: 123-154; 1980: 27-33).

Relativamente all'interpretazione della conservazione e della sostituzione dell'infinito nei dialetti italogreci, ciò che mi sembra più importante sottolineare è la natura del rapporto con le altre lingue con cui essi vengono in contatto: per quanto riguarda il greco bizantino, non ci sono prove inoppugnabili che abbia dato effetti rintracciabili in griko e grecanico; a proposito dei dialetti romanzi, è importante tenere presente che, secondo la teoria di Rohlf s, si sarebbero instaurati in un territorio non completamente latinizzato, in cui ancora la lingua greca doveva essere consistentemente diffusa; sarebbe per questa ragione che in alcuni dialetti romanzi di Puglia e Calabria non mancano proprietà originali, che rivelerebbero il ruolo di sostrato/adstrato del greco e la sua resistenza alle lingue romanze.

---

<sup>7</sup>L'ipotesi di vere e proprie colonizzazioni in epoca bizantina proposta da Morosi non è supportata che da testimonianze storiche molto limitate e che per di più non riguardano le aree in cui il greco sopravvive. L'ipotesi di una penetrazione linguistica in un territorio da secoli latinizzato dovuta al dominio politico di Bisanzio o ai contatti commerciali non è credibile se non si ammette invece la presenza di un substrato greco: la presenza del greco si sarebbe dovuta riscontrare anche in altri territori (Ravenna, Sardegna) (Rohlf s 1974: 107-121; 1980: 27-33).

<sup>8</sup>Cfr. III.2.1 per gli elementi arcaici dei dialetti italogreci nel campo della sintassi.

<sup>9</sup>Ad esempio, fino al IV-V sec. in Sicilia si trovano sia iscrizioni redatte in latino che iscrizioni redatte in greco (Rohlf s 1974: 133-137).

## 5. La situazione sociolinguistica di griko e grecanico e il reperimento dei dati

Per una descrizione sincronica di una lingua viva mi sembrerebbe opportuno avere a disposizione dati aggiornati o quanto meno molto recenti, tanto più se si vuole dare l'immagine della lingua effettivamente parlata oggi; per griko e grecanico il reperimento di simili dati sulla lingua parlata è oggi reso più difficile dalla loro situazione sociolinguistica di lingue minoritarie che stanno scomparendo.

Già Rohlfs dovette constatare il drastico declino dei dialetti italogreci nell'arco cronologico delle sue ricerche. Alla fine degli anni '70 la situazione in Calabria viene descritta come particolarmente disastrosa: l'isolamento economico e culturale, dovuto alla mancanza di infrastrutture e alla natura del territorio, che aveva garantito in passato il mantenimento della grecità in queste zone (Rohlfs 1980: 32-33), termina con la creazione di strade e con la diffusione di radio e televisione; fenomeni di emigrazione spontanea o causata dagli sfollamenti in seguito a frane e alluvioni hanno disperso la popolazione; i parlanti attivi sono per lo più anziani e distribuiti in un numero di paesi ridotto rispetto a quello riscontrabile nei secondi anni '20 (Rohlfs 1977: XIX-XX).

Allo stato attuale la vitalità di griko e grecanico versa in condizioni ancora più critiche, ma non sono presenti dati specifici sufficientemente recenti sul numero di parlanti; l'unico dato quantitativo aggiornato su cui possiamo contare è il numero di residenti nei comuni in cui è ancora riscontrata, secondo gli ultimi studi, la presenza di individui grecofoni: i dati ISTAT ci dicono che alla fine del 2017 nei cinque comuni calabresi risiedono 11.221 abitanti, nei 9 comuni della Grecia Salentina 39.310 abitanti. Questo dato è comunque molto vago e dice poco sull'effettiva consistenza numerica delle lingue: si consideri ad esempio che per il Salento l'ultimo dato, risalente al 1964, quando il 52% della popolazione dei territori interessati parlava griko, riferisce la presenza di 20.000 parlanti;<sup>10</sup> per il grecanico, sappiamo che nel 1984 i parlanti nell'intera Bovesia ammontavano a meno di 500.<sup>11</sup> Va infine considerato che i parlanti attivi si concentrano nella fascia più anziana della popolazione e che la maggior parte dei giovani non conosce il dialetto italogreco locale o ha una competenza passiva limitata alla comprensione di alcuni vocaboli, dovuta spesso all'apprendimento a scuola (Baldissera 2013: 4).

Infine, l'inserimento delle varietà italogreche nel *Red Book of Endangered Languages*

---

<sup>10</sup>In Spano, Benito. 1965. *La grecità bizantina e i suoi riflessi geografici nell'Italia Meridionale e Insulare*. Pisa: Libreria Goliardica. Riportato in Baldissera (2013: 3) e Ledgeway (2015).

<sup>11</sup>In Katsoyannou, Marianne. 2001. *Le parler grec de Calabre*. *Lalies* 21, 7-86. Riportato in Stamuli (2008: 16).

dell'UNESCO tra le lingue ad alto rischio di estinzione e la legge 482/99 per la tutela delle minoranze alloglotte in Italia, tra cui è presente il greco (Baldissera 2013), ha incoraggiato negli ultimi anni svariate iniziative locali di rivitalizzazione della cultura e della lingua grika e grecanica, ad ulteriore testimonianza dello stato precario dei dialetti.

In questo lavoro faccio riferimento soprattutto ai dati contenuti nelle opere di Rohlfs raccolti da lui personalmente o da altri, ma si invita a notare che potrebbero non rispondere allo stato attuale della lingua.

## Capitolo II

### L'infinito greco dalla koinè ai nostri giorni

#### 1. L'infinito nel periodo classico e post-classico (II sec. a.C. – VI sec. d.C.)

Al fine di chiarire lo stato dell'infinito nel greco della koinè, si analizzano qui tre aspetti peculiari e fondamentali della sintassi greca di questo periodo che lo coinvolgono direttamente: l'infinito nella funzione di complemento a verbi (e aggettivi), l'infinito nelle perifrasi e l'infinito sostantivato.

##### 1.1 La completiva infinitivale in greco classico e le categorie generativiste

La complementazione infinitivale del greco classico può essere suddivisa in due gruppi, sulla base del valore semantico del predicato reggente (Adrados 1992; van Emde Boas et al. 2019):

- Infinitive con infinito “dichiarativo” (*declarative infinitive/ infinitivo dichiarativo*), in dipendenza da *verba putandi* (γινώσκω, νομίζω, ἠγέομαι, οἶομαι/οἶμαι, πιστεύω, ὑπολαμβάνω, ὑποπτεύω, ecc.) e *verba dicendi* (ἀγγέλλω, ἀκούω, δηλόω, λέγω, φημί, ecc.).
- Infinitive con infinito “dinamico” (*dynamic infinitive/ dinámico*), in dipendenza da predicati modali (δύναμαι, ἔχω, ecc.), desiderativi/volitivi (αἰρεομαι, βουλεύω/βουλεύομαι, βούλομαι, διανοέομαι, δοκεῖ, ἐθέλω, σπουδάζω, ecc.), di conoscenza pratica (διδάσκω, ἐπίσταμαι, μαθαίνω, ecc.), *verba iubendi* e manipolativi (αἰτέω, ἀναγκάζω, δέομαι, κελεύω, πείθω, ecc.), predicati fasali (ἄρχομαι, παύω, ecc.) e aggettivi che indicano abilità, possibilità e simili (ἄξιος, δεινός, ἰκανός, ecc.).

Questa distinzione tenta di dare ragione di alcune differenze che si riscontrano nelle infinitive (Adrados 1992; van Emde Boas et al. 2019):

- Per quanto riguarda la modalità, entrambi i tipi in sé non esplicitano se il contenuto della proposizione sia vero o no o se l'azione si realizzi o no; tuttavia, l'infinito dichiarativo, e questo soltanto, può essere modificato dalla particella modale ἄν, che conferisce alla subordinata, a seconda del contesto, valore potenziale o controfattuale.
- Gli infiniti dinamici hanno valore puramente aspettuale e non sono mai espressi al futuro; al contrario, il tema degli infiniti dichiarativi determina il riferimento temporale rispetto alla reggente e può conseguentemente trovarsi al futuro.
- La negazione per gli infiniti dichiarativi è, di norma, οὐ, mentre per gli infiniti dinamici si utilizza μή.

- In greco classico, l'infinito dichiarativo si trova in alternanza con una costruzione equivalente, che in più ha il vantaggio di precisare la modalità del contenuto della frase, ovvero la completiva ὅτι/ὡς + verbo finito, che costituisce di norma la soluzione più frequente dopo i verbi di dire; al contrario, l'infinito dinamico inizierà a subire la concorrenza della subordinata esplicita solo a partire, come si vedrà, dal greco ellenistico.

Come è noto, in greco classico il soggetto delle infinitive viene espresso in caso accusativo, nella costruzione che è pertanto denominata *Accusativus cum Infinitivus* (AcI). L'uso dell'accusativo per l'espressione del soggetto avrebbe la sua origine nella costruzione, reperibile per esempio in Omero, dei verbi manipolativi e di ordinare: il complemento oggetto in accusativo (cioè la persona cui si impartisce l'ordine) di verbi come κελεύω sarebbe stato reinterpretato come soggetto dell'infinito (cioè l'azione che si ordina di compiere); la stessa reinterpretazione si sarebbe poi estesa ai *verba putandi* e *dicendi* e infine alle altre classi di verbi (Chantraine 1953: 312; Adrados 1992: 650).

(1) Ἀλλά σ'ἔγωγε ἀναχωρήσαντα κελεύω | ἐς πληθύν ἰέναι

Il., XVII 30

“Ma ti esorto ad andare, retrocedendo, tra la folla”

È fondamentale notare che il soggetto della completiva viene espresso soltanto nel caso in cui sia diverso da quello della reggente; quando soggetto della reggente e soggetto dell'infinitiva sono coreferenti, quello dell'infinitiva non viene reso esplicito.<sup>12</sup> Si considerino gli esempi seguenti:

(2) καὶ τέσσερας ἵππους **συζευγνύναι** παρὰ Λιβύων **οἱ Ἕλληνες** μεμαθήκασιν

Hdt. 4.189.3

“E i Greci appresero ad aggiogare quattro cavalli dai Libi”

(3) ἔπεισε μὲν **Τισσαφέρην** μὴ **παρέχειν** χρήματα Λακεδαιμονίοις

Isocr. 16. 20

“Persuase Tissaferne a non dare denaro agli Spartani”

<sup>12</sup> L'unica eccezione è costituita dai casi in cui si vuole enfatizzare il soggetto, per esempio rimarcandolo con αὐτός o con altro pronome, al nominativo o all'accusativo (Adrados 1992: 653; Sevdali 2006: 48-49): οἶμαι ἐμὲ πλείω χρήματα εἰργάσθαι ἢ ἄλλους (Plat., *Hipp. Ma.* 282e), “Credo che *io* abbia fatto più soldi degli altri”.

(4) ἐγὼ νομίζω κοινὸν ἐχθρὸν ἀπάντων τῶν Ἑλλήνων εἶναι βασιλέα

Dem. 14.3

“Io ritengo che il re sia nemico pubblico di tutti i Greci”

In (2) e (3) il soggetto dell’infinito non viene espresso, dal momento che è già reso esplicito (o deducibile dalla morfologia del verbo reggente) nella matrice in qualità di argomento del predicato, come soggetto ((2), οἱ Ἕλληνες) o come oggetto ((3), Τισσαφέρην). In (4), invece, il soggetto di εἶναι, diverso dal soggetto del predicato reggente, viene espresso in accusativo (βασιλέα), così come gli altri elementi nominali (κοινὸν ἐχθρὸν).

Vi sono stati vari tentativi di interpretare le costruzioni esemplificate sopra attraverso le categorie della grammatica generativa, alcune delle quali sono impiegate in studi utilizzati per il presente lavoro. Sebbene rimangano aperti diversi interrogativi su tali interpretazioni (Spyropoulos 2005; Sevdali 2006), se ne espongono qui le linee generali nel tentativo di facilitare la comprensione di quanto seguirà.

In studi più datati, come quello di Joseph (1983), le strutture come in (2), in cui soggetto della principale e dell’infinitiva sono coreferenti, sono state inizialmente interpretate come l’effetto di una cancellazione del soggetto dell’infinitiva. Così, a partire da costruzioni di base in cui il soggetto comune a matrice e subordinata sono entrambi espressi, sarebbero derivate costruzioni in cui il soggetto dipendente è omissivo, denominate EQUI (abbreviazione di *Equi(valent) NP deletion*) (Cristofaro 1996: 22). Questa teoria è successivamente stata “sostituita” e inglobata nella teoria del controllo (Polinsky 2013: 7). Secondo la teoria del controllo, il soggetto delle infinitive dipendenti da determinati verbi può non essere espresso grazie al fatto che la sua interpretazione è “controllata”, cioè stabilita, da un argomento del predicato principale (Radford 2004: 107). Se, quindi, è l’oggetto del verbo reggente a “controllare” il soggetto dell’infinitiva, come in (3), si parlerà di “controllo dell’oggetto”; se invece il soggetto della completiva è coreferente con il soggetto della principale si parlerà di “controllo del soggetto”, come in (2).

Per spiegare le completive AcI alcuni studi fanno riferimento al cosiddetto *Exceptional Case Marking* (ECM), ovvero l’assegnazione del caso strutturale accusativo al soggetto (cioè allo specificatore) di una subordinata da parte del verbo (transitivo) della matrice; viene definito “eccezionale” in quanto “tipicamente i verbi transitivi assegnano caso accusativo al proprio complemento, cioè al proprio nodo fratello”, mentre nel caso dell’ECM “il verbo assegna il caso [strutturale] accusativo non già al suo complemento (la frase subordinata), ma allo specificatore

del suo complemento” (Donati 2016: 149). Si considerino i due esempi seguenti:

a) *They believe [him to be innocent]*

b) *They intend [you to get hurt]*

Dagli esempi riportati sopra si vede come il verbo (*believe, intend*) sia in una frase diversa da quella contenente il soggetto a cui assegna caso accusativo; si noti inoltre che il verbo della principale e il soggetto della subordinata sono adiacenti. Verbi come *believe* e *intend* sopra, quando vengono usati con *ECM infinitives* come complemento, vengono definiti *ECM verbs* (Radford 2004: 131-132). Ai fini di questo lavoro, comunque, mi sembra sufficiente considerare gli effetti sulla superficie di questa struttura (ovvero la presenza di un soggetto espresso dell'infinito dipendente) che in termini più tradizionali è del tipo AcI.

### *1.2 L'infinito come complemento: rivalità tra infinitive e subordinate esplicite*

La principale caratteristica della sintassi infinitivale nella koinè è la progressiva sostituzione dell'infinito nella sua funzione di complemento a verbi (e aggettivi) con subordinate esplicite, ovvero con verbi di modo finito. Questo processo è a sua volta alla base dell'indebolimento dell'infinito nel suo complesso, che terminerà con la definitiva scomparsa dell'infinito stesso, quando secoli dopo, ormai privato della sua funzione principale, risulterà assente come categoria sintattica a sé.

Horrocks (2010: 90) individua l'inizio di questo fenomeno già in età ellenistica, specificamente riguardo a due usi dell'infinito molto attivi nel greco classico: l'infinito come complemento a verbi di “dire” e l'infinito per esprimere il risultato futuro di un'azione espressa da verbi a controllo. In dipendenza dai verbi di “dire”, più spesso che l'infinito si trova la costruzione ὄτι/ὡς + indicativo, sintatticamente più semplice. In dipendenza da verbi a controllo, invece, il ruolo che prima era esclusivamente dell'infinito viene svolto anche da subordinate esplicite finali, con il congiuntivo. Un esempio della sostituzione con una subordinata con il congiuntivo si trova già nella lettera di Filippo V alla città di Larissa del 219 a.C., in cui il verbo ψηφίζω, in dipendenza dal quale in greco classico si sarebbe trovato un infinito, regge invece il congiuntivo δόθη introdotto da ὅπως:

(5) a) ἐψηφίσαντο δὲ οἱ Λακεδαιμόνιοι τὰς σπονδὰς λελύσθαι

Thuc. 1.88

“E gli Spartani votarono che i patti fossero sciolti”

b) κρίνω ψηφίσασθαι ὑμᾶς ὅπως τοῖς κατοικοῦσιν παρ' ὑμῖν Θεσσαλῶν ... δόθη  
πολιτεία

IG IX.ii.517

“Io decreto che votiate che la cittadinanza sia data a quelli dei Tessali che vivono tra  
voi”

Le evidenze di questo fenomeno in età ellenistica sono sporadiche, tanto che non si può intendere la sostituzione come sistematica già in questa primissima fase. Nel greco del Nuovo Testamento, però, quest'uso è ormai evidentemente consolidato: Joseph (1983) e con lui altri studiosi fanno notare come nei primi testi cristiani sia effettiva la rivalità tra complemento infinitivale e la costruzione che, con la sua concorrenza, ne causerà la scomparsa definitiva: ἵνα + congiuntivo.<sup>13</sup>

Joseph (1983) nota che in dipendenza da alcuni verbi (μέλλω, ὀφείλω, δύναμαι, ἄρχομαι), che in termini trasformazionali egli categorizza come *Subject-to-Subject Raising verbs*<sup>14</sup>, troviamo esclusivamente l'infinito. La situazione risulta più articolata, invece, per quanto riguarda le strutture EQUI: alcuni verbi possono reggere soltanto l'infinito (ad es. τολμῶ, ἐπιθυμῶ), mentre altri ammettono tanto l'infinito quanto il congiuntivo introdotto da ἵνα. Esempio e significativo è il caso di θέλω. Nelle situazioni EQUI, θέλω continua, non diversamente dall'uso in greco classico, a reggere l'infinito.<sup>15</sup>

(6) Τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν ἐξελεθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν

Gv. 1,43

“Il giorno dopo [Gesù] volle partire per la Galilea”

---

<sup>13</sup>Nonostante ci si concentri qui sulla costruzione ἵνα + congiuntivo, la rivalità è più in generale con la subordinata di modo finito, in cui ha notevole importanza, in contesti diversi da quelli interessati da ἵνα + congiuntivo, anche la costruzione ὅτι/ὡς + indicativo (Joseph 1983: 51).

<sup>14</sup>Sono i verbi in presenza dei quali si suppone, a livello di struttura profonda, il sollevamento (*raising*) del soggetto della subordinata a soggetto del predicato della matrice. I verbi che consentono sollevamento alla posizione di soggetto sono caratterizzati dal fatto che non assegnano ruoli tematici. Così ad una frase come “Poirot seems to have destroyed the evidence” corrisponde la seguente struttura sottostante:

[<sub>IP</sub> Poirot<sub>i</sub> [<sub>I'</sub> -s [<sub>VP</sub> seem [<sub>IP</sub> t<sub>i</sub> to have destroyed the evidence]]]]

*Poirot*, soggetto del predicato *to have destroyed*, è stato sollevato alla posizione di soggetto di *seems* (Haegeman 1996: 268-269).

<sup>15</sup>Tuttavia, stando a quanto fa notare Joseph (1983:53), già dal II sec. d.C. e più ancora negli scritti cristiani successivi si registrano casi in cui θέλω è completato da una subordinata con verbo finito introdotto da ἵνα. A proposito dei due esempi proposti da Joseph, Beck (2011) fa però notare che uno andrebbe interpretato assegnando a θέλω valore intransitivo e assumendo valore finale per la dipendente: θελήσατε ἵνα καὶ ὑμεῖς θεληθῆτε (Ignat. 696A) va inteso: “siate volenterosi, affinché anche voi siate desiderati”.

Nei casi in cui non si verificano le condizioni per una struttura EQUI, ovvero quando non c'è identità semantica tra il soggetto della matrice e quello della subordinata, si trovano a complemento di θέλω tanto proposizioni del tipo AcI quanto del tipo ἵνα + verbo finito.

(7) θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε

1Cor. 14,5

“Vorrei vedervi tutti parlare con il dono delle lingue, ma preferisco che abbiate il dono della profezia”

A partire da queste osservazioni di Joseph (1983), Beck (2011) ha analizzato le occorrenze di θέλω nel Nuovo Testamento: in dipendenza da questo verbo sono presenti sia casi di costruzioni EQUI, in cui nella subordinata si trova sempre e soltanto l'infinito, sia casi di costruzioni in cui non vi è identità semantica tra soggetto della reggente e della subordinata. In quest'ultimo contesto, Beck osserva che nel 78% dei casi θέλω regge un infinito, il cui soggetto è naturalmente in caso accusativo (*ECM infinitive*). Nel restante 22% dei casi non EQUI, θέλω è seguito da costruzioni ἵνα + congiuntivo con soggetto al nominativo. Inoltre, nelle *Lettere* di Ignazio (inizio del II sec. d.C.), anche se su un campione ridotto, la proporzione è del 67% di *ECM infinitives* contro il 33% di subordinate esplicite.

Per quanto riguarda l'infinito come complemento ad aggettivi, nei casi di costruzioni con *Object Raising* e *Object Deletion*<sup>16</sup> l'infinito è l'unica opzione riscontrabile nella subordinata (Joseph, 1983). Nelle strutture EQUI la norma è il complemento infinitivale, ma non mancano del tutto esempi di sostituzione con subordinate introdotte da ἵνα: nel NT i *control infinitives* sono sostituiti da clausole ἵνα + congiuntivo in tre occasioni, in dipendenza da ἄξιος e ἰκανός, a fronte delle 22 occorrenze in cui compare l'infinito a complemento di diversi aggettivi, tra cui i due appena citati (Beck 2011).

(8) οὐ οὐκ εἰμι ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος

Gv. 1,27

“A lui io non sono degno di slegare il laccio del sandalo”

---

<sup>16</sup>Strutture per cui si suppone, rispettivamente, il sollevamento dell'oggetto dell'infinito subordinato in una posizione all'interno della reggente e la cancellazione dell'oggetto dell'infinito. Due esempi proposti da Joseph (1983: 54-55) di cui il secondo tratto dalla Bibbia dei Settanta, sono: a) *περὶ οὗ πολλὸς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμήνευτος λέγειν* (Eb. 5,11) “Su questo argomento abbiamo molte cose da dire, difficili da spiegare” (*Object raising*); b) *καὶ ἦν ὁ τρύγητος ἡτοιμος τοῦ θερίζειν* (1Sam. 13, 21), “e il raccolto era pronto per la mietitura” (*Object deletion*).

La significatività dei tre esempi di sostituzione viene negata da Beck (2011), che sostiene, notando che non sono riscontrabili esempi simili nei testi di epoca successiva, che l'infinito con verbi a controllo non subisca la rivalità di  $\text{ἴνα}$  + congiuntivo che a partire dal tardo periodo medievale, quindi in un momento successivo a quello in cui inizia la crisi degli *ECM infinitives*. Probabilmente intende diversamente la loro importanza Joseph (1983), che sembra considerare la scomparsa dell'infinito nel suo complesso come un unico e lungo cambiamento sintattico. Diversi sono i fattori che possono aver contribuito all'estensione di  $\text{ἴνα}$  + congiuntivo a spese del complemento infinitivale. Innanzitutto, sebbene, come mostrato sopra, vi siano esempi di sostituzione dell'infinito con una proposizione con il congiuntivo già in età ellenistica, e quindi questo processo sia da intendere primariamente come interno alla lingua e non innescato da contatto linguistico, Horrocks (2010: 129) sostiene che sia “possibly connected with the historically wider range of uses of Latin *ut*, e.g. in final and consecutive clauses, indirect commands, and various ‘future-referring’ complement and adjunct structures”. Inoltre, entro la metà del II sec. a.C. (Horrocks 2010) è diffusamente perduta la differenza di timbro e quantità vocalici<sup>17</sup> che consentiva di distinguere rispettivamente l'indicativo presente dal congiuntivo presente e l'indicativo aoristo dal congiuntivo aoristo: “the damaging effects of sound change therefore led to a growing need to ‘mark’ subjunctives as such and  $\text{ἴνα}$  therefore began to develop language-internally as a lexically ‘empty’ mood marker, first in subordinate, but eventually also in main clauses that required a modal verb form (a process that was finally completed in the early middle ages).” (Horrocks, 2010: 129)

A questi elementi si aggiungono altre caratteristiche della frase di modo finito che la rendono avvantaggiata nella rivalità con il complemento di modo non finito (infinito o participio). Innanzitutto, come ricorda Horrocks (2010: 93), la sostituzione con una struttura con verbo finito risulta in una semplificazione per cui è possibile avere tutti i soggetti al nominativo e tutti i verbi coniugati per persona e numero. Inoltre, Bentein (2018) ha fatto notare che, con la scomparsa di infinito futuro e infinito perfetto, i rimanenti infinito presente e infinito aoristo finiscono per aggiungere alle proprie anche le funzioni temporali che erano state dei due tempi

---

<sup>17</sup>“The monophthongization of diphthongs is well under way in the Alexandrian period,  $\epsilon\iota$  becoming  $\iota$  already in the 2<sup>nd</sup> cent. B.C. while the iota subscript ceases to be pronounced as early as the 2<sup>nd</sup> cent. B.C. [...] Likewise  $\omicron$  and  $\omega$  are confused already in the 3-2 cent. B.C. and  $\alpha\iota$  and  $\epsilon$  are interchanged since the 2nd cent. B.C.;  $\omicron\iota = \upsilon$  in 3<sup>rd</sup> cent. A.D., and a few centuries later it acquires the sound of  $\iota$  which it has today.  $\eta$  becomes  $\iota$  in the beginning of the Christian period but only in Egypt and Greece, in Asia Minor being pronounced like  $\epsilon$ , a pronunciation still preserved in the Pontic dialect. [...] The distinction between long and short vowels disappears” (Costas 1936: 58-60).

dell'infinito ormai in disuso. Così l'infinito presente viene usato non soltanto per indicare simultaneità, ma anche anteriorità e posteriorità, l'infinito aoristo per indicare tanto anteriorità quanto posteriorità. A questa ambiguità temporale si aggiunge un'ambiguità modale: in dipendenza da alcune classi di verbi (ad es. verbi di comunicazione e verbi psicologici) l'infinito presente e l'infinito aoristo possono essere usati indifferentemente tanto per frasi di tipo dichiarativo quanto per offerte o comandi. Questa ambiguità sussisteva già in greco classico, ma il significato era prima precisato da altri elementi<sup>18</sup> nella frase, il declino dei quali in epoca post-classica rende maggiore la difficoltà interpretativa in determinati contesti (Bentein 2018). Il complemento di modo finito, al contrario, non pone il problema dell'ambiguità: la scelta del complementatore (ὄτι/ὡς o ἵνα) basta a orientare l'interpretazione per quanto riguarda la modalità; l'ambiguità temporale non è presente poiché nei verbi finiti il greco mantenne sempre una netta differenza aspettuale<sup>19</sup> tra tema dell'aoristo e tema del presente (Bentein 2018).

Se le cause del declino della complementazione infinitivale elencate finora riguardano la concorrenza finito – non finito, va aggiunta come ultima causa la restrizione morfologica che interessa l'infinito in sé: scomparsi l'infinito perfetto e l'infinito futuro nel corso del periodo post-classico, coerentemente con la ristrutturazione del sistema verbale sulla base di due temi soltanto (Browning 1983: 31), rimangono solo le forme di infinito presente ed aoristo (Joseph 1983: 55-56); inoltre, l'eliminazione della distinzione morfologica tra voce media e passiva (Browning 1983: 30) lascia soltanto le forme di infinito attivo e passivo (Joseph 1983: 55-56).

### *1.3 Le perifrasi infinitivali e l'espressione del futuro*

Caratteristica della koinè è anche la diffusione di formazioni perifrastiche con il participio o l'infinito, secondo Browning (1983: 32) dovuta in primo luogo alla progressiva fuoriuscita dal sistema di alcune forme precedenti: esse vengono sostituite dalle perifrasi, poiché risultano sempre più estranee al nuovo sistema verbale che va formandosi, basato sulla distinzione tra

---

<sup>18</sup>Bentein (2018: 102) elenca tre elementi che in greco classico aiutano a interpretare la modalità dell'infinitiva: “(i) with λέγω, the accusative is used for propositions, and the dative with proposals; (ii) in contexts of negation, οὐ is used for propositions, and μή for proposals; and (iii) the future infinitive is only possible with propositions. For the Post-classical period, however, none of these sentential elements is of any help: (i) there was frequent case interchange between the accusative, genitive, and dative; (ii) the negation μή also occurs in propositions; and (iii) the future tense slowly disappeared; on some occasions, however, it was extended to commands.”

<sup>19</sup>Si tenga presente che “in ancient Greek differences of aspect and differences of tense did not necessarily coincide; in the Koine they tended more and more to do so” (Browning 1983: 29).

due soli aspetti, presente e aoristo, con i rispettivi temi morfologici. Molte di queste perifrasi utilizzano l'infinito – segnalando che questo è ancora una categoria produttiva nella fase in questione – e quasi tutte tra queste sono equivalenti a forme di futuro.<sup>20</sup>

Di seguito si riportano le perifrasi formate con l'infinito elencate da Joseph (1983: 33-34):

1. ἔχω + infinito (presente o aoristo) con valore di futuro;
2. εἶχον/εἶχα + infinito con valore potenziale o condizionale, equivalente al classico *äv* + ottativo;
3. θέλω + infinito con valore di futuro;
4. ὀφείλω + infinito e μέλλω + infinito, entrambi con valore di futuro, ma meno frequenti dei futuri perifrastici con ἔχω e θέλω; parallelamente le costruzioni ὄφειλον/ὄφειλα + infinito e ἔμελλον + infinito sono perifrasi con valore di condizionale.

Come detto sopra, il fattore che principalmente determina la sostituzione delle forme antiche con forme perifrastiche, è la riorganizzazione del verbo greco attorno all'opposizione temporale binaria presente – aoristo, riluttante ad accettare la morfologia di temi che non sono inclusi in essa (tema del futuro e tema del perfetto). Nel caso del futuro va però considerato anche il cambiamento fonetico che, assimilando suoni vocalici in precedenza distintivi, ha reso impossibile distinguere l'indicativo futuro dal congiuntivo aoristo nel paradigma attivo di molti verbi (Horrocks 2010: 117): ad es. i futuri λύσεις, λύσει, λύσομεν... suonano rispettivamente come i congiuntivi λύσης, λύση, λύσωμεν...

Le perifrasi con μέλλω e ὀφείλω sono inizialmente le più diffuse, ma successivamente vengono preferiti i futuri formati con ἔχω e con θέλω (Horrocks 2010: 130). Riguardo a ἔχω + infinito va considerata la possibilità di un'influenza, in epoca romana, dei futuri perifrastici con l'infinito diffusi nel latino volgare, formati con *debeo*, *volo* e soprattutto *habeo* (Horrocks 2010: 130; Browning 1983: 33). θέλω + infinito, invece, diviene frequente nelle fasi successive (Browning 1983: 34), fino ad imporsi sulle altre perifrasi e costituire la base da cui, in seguito a diversi cambiamenti fonetici, prende forma il futuro del greco moderno; il suo processo di diffusione potrebbe essere stato coadiuvato dal contatto con le lingue romanze del *Balkansprachbund* che formano il loro futuro sulla base del latino *volo* + infinito, anche se solo a partire dal tardo medioevo (Horrocks 2010: 130; Browning 1983: 34).

#### 1.4 L'infinito sostantivato

---

<sup>20</sup>Con queste perifrasi viene introdotta una differenziazione aspettuale nel futuro, a seconda della formazione con l'infinito presente o aoristo (Browning 1983: 31; Horrocks 2010: 130; Bentein 2018: 150).

Altro tratto peculiare del greco della koinè, in contrasto con il destino dell'infinito in funzione verbale, è il largo impiego di infiniti sostantivati, già utilizzati nella prosa attica precedente ma ampiamente diffusi, anche in testi non letterari e soprattutto nella lingua ufficiale, dal primo greco post-classico fino agli inizi del greco medievale (Horrocks 2010: 94-96).

Esattamente come in età classica, l'infinito è sostantivizzato dall'articolo neutro τὸ<sup>21</sup>, divenendo così equivalente ad un sintagma nominale. Molto spesso appare come complemento di preposizioni, in particolare διὰ e παρὰ con valore causale e εἰς e πρὸς con valore finale (Joseph 1983: 52); in questi casi, sostituendo subordinate circostanziali dipendenti da un participio, ma senza la complessità della concordanza con gli argomenti del verbo della principale, l'infinito sostantivato ha il vantaggio di combinare la flessibilità della sintassi participiale, la precisione della proposizione esplicita e la compattezza dell'infinito (Horrocks 2010: 94-96); per questo motivo rimane largamente utilizzato per diversi secoli. L'infinito sostantivato ammetteva anche la presenza di un soggetto, all'accusativo, nel caso di costruzioni più articolate, ma è la possibilità di trasformare una complessa subordinata in un'espressione nominale anticipata da preposizioni che giustifica la popolarità di cui gode dall'età classica al primo periodo bizantino, specie in ambito legale e amministrativo e filosofico (Horrocks 2010: 96). Horrocks (2010: 129-130) nota anche che la popolarità dell'infinito sostantivato, benché questo fosse una struttura già presente da tempo nella lingua, potrebbe essere stata incoraggiata dalla probabile influenza del gerundio latino.

In questo contesto va citato il caso particolare dell'infinito sostantivato al caso genitivo, ovvero preceduto dall'articolo neutro τοῦ. Senza preposizioni τοῦ + infinito è usato come sintagma dal valore finale, specialmente con verbi di moto<sup>22</sup>, ma questa costruzione “in line with the weakening of the sense of the original final conjunctions in subjunctive clauses, was then employed simply as a “strengthened” infinitive, used loosely as an exegetical adjunct or even as a complement after control-type verbs in rivalry with the ὅπως + subjunctive construction” (Horrocks 2010: 154).

Così si diffonde l'uso di τοῦ in presenza di infinito come particella subordinante, secondo un uso di cui si ha un isolato riscontro già in Tucidide<sup>23</sup> e che diventa comune in epoca ellenistica,

---

<sup>21</sup>Nonostante la diffusione di quest'uso dell'infinito, non mancano, come ricorda Joseph (1983: 50), attestazioni di errori di performance che segnalano la confusione popolare sull'uso corretto dell'infinito: “examples are attested in the papyri in which a finite verb occurs after a preposition plus the neuter definite article, where Classical Greek, and even “correct” Post-Classical Greek, used the infinitive”.

<sup>22</sup>Nella koinè così come nel greco classico l'infinito ricorre con valore finale in presenza di verbi di moto, sia preceduto dall'articolo al genitivo sia nella sua forma semplice; nella koinè, tuttavia, è particolarmente comune trovarlo preceduto da τοῦ (Joseph 1983: 50).

<sup>23</sup> ξυνανέπειθε δὲ καὶ ὁ Ἑρμοκράτης οὐχ ἥκιστα τοῦ ταῖς ναυσὶ μὴ ἀθυμεῖν ἐπιχειρῆσαι πρὸς τοὺς Ἀθηναίους, “Anche Ermocrate si unì non meno attivamente nel convincer(li) a non mancare di coraggio in mare contro

anche nei papiri non letterari (Joseph 1983: 50).

## 2. L'infinito nel greco medievale

In questo paragrafo si analizzano gli sviluppi dell'infinito nei tre ambiti scelti per definire il suo stato nella koinè, percorrendo un arco cronologico che va dalla fine dell'età tardo-antica agli inizi dell'età moderna.

### 2.1 Il declino dell'infinito in funzione di complemento a verbi

Nei primi secoli dell'epoca bizantina la vitalità dell'infinito come complemento a verbi è ancora in buono stato: in Malala, ad esempio, compare frequentemente in seguito a verbi a controllo, di “dire” e “ordinare” (Joseph 1983: 57), anche se in alternanza con il complemento ἴνα + congiuntivo e talvolta introdotto da ὅστε o rafforzato dall'articolo neutro al genitivo τοῦ (Horrocks 2010: 245).

Gli *ECM infinitives* sembrano essere i primi a scomparire, continuando il cambiamento le cui radici sono già riscontrabili nella koinè del NT. Dai dati raccolti da Beck (2011), infatti, emerge che in dipendenza da θέλω<sup>24</sup>, nelle costruzioni in cui il soggetto della matrice e della subordinata non sono coreferenziali, già nella *Chronographia* di Teofane Confessore (IX sec.) l'infinito compare solo nel 50% dei casi. Nella recensione dell'Escorial del poema anonimo *Digenis Akritas* (XII sec.), poi, nello stesso contesto gli infiniti mancano ormai del tutto,<sup>25</sup> sostituiti naturalmente da vá (< ἴνα) + congiuntivo.

L'infinito resiste più a lungo nelle strutture EQUI: in dipendenza da θέλω, nella *Chronographia* di Teofane Confessore compare nella totalità dei casi; nel *Digenis Akritas* se ne ha riscontro nel 96% e nel 41% dei casi rispettivamente nella recensione di Grottaferrata e in quella dell'Escorial, in contrasto con la mancanza di *ECM infinitives* nello stesso testo. Nella *Cronaca della Morea*, infine, si possono osservare gli effetti di questo cambiamento all'interno del testo stesso: il manoscritto di Copenaghen, del XIV sec., riporta pochi infiniti (7%) in dipendenza dal verbo “volere”, mentre il manoscritto di Parigi, del secolo successivo, contiene solamente

---

gli Ateniesi” (Thuc. 7,21,3). L'esempio è proposto in Joseph 1983: 49-50.

<sup>24</sup>Considerato esclusivamente nel significato volitivo, escludendo quindi tutte le occorrenze in cui è interpretato come parte di perifrasi per il futuro.

<sup>25</sup>Occorre invece un infinito, introdotto da τοῦ, nella recensione di Grottaferrata, che però presenta uno stile più arcaizzante (Beck 2011).

complementi *vá* + congiuntivo.

Più in generale Joseph (1983: 57-58) osserva che i verbi a controllo del soggetto che nella *koinè* ammettevano esclusivamente l'infinito (*δύναμαι*, (*ἡ*)*μπορῶ*, *μέλλω*, *τολμῶ*, *ἄρχομαι*, *ἀρχίζω*, ecc.) nei secoli XI-XVII lo reggono soltanto sporadicamente; il fatto che ora esso compaia in dipendenza da questi verbi soltanto suggerisce che ciò non avvenga per influenza della lingua colta, ma per la naturale evoluzione della lingua parlata.

## 2.2 L'infinito nelle perifrasi

Nel primo greco bizantino l'infinito è ancora diffusamente utilizzato per la formazione di futuri perifrastici: accanto al *praesens pro futuro* e al congiuntivo presente, che nei paradigmi regolari era divenuto omofono con l'antico indicativo futuro, *μέλλω* + infinito e soprattutto *ἔχω* + infinito sono tra le soluzioni più comuni per esprimere il futuro (Browning 1983: 64; Horrocks 2010: 298).

A partire dall'XI sec. (Horrocks 2010: 228), poi, *ἔχω* + infinito viene gradualmente sostituito in questa funzione dalla perifrasi *θέλω* + infinito,<sup>26</sup> per diventare poi, tardi nella storia del greco, la perifrasi più comune, e infine l'unica, per esprimere il perfetto.

*εἶχα* + infinito, originariamente con significato di condizionale, passa ad essere equivalente ad un *piuccheperfetto*, i cui primi esempi sono reperibili nella *Cronaca della Morea* (Horrocks 2010: 300): questo cambiamento è incoraggiato dalla vicinanza semantica tra condizionale e *piuccheperfetto*, in quanto “they [i condizionali] indicate an action that is “out of time”, in the sense of being an irrealis, with respect to a past-time action, just as pluperfects indicate an action that is “out of time” in the sense of being anterior, with respect to a past-time action” (Joseph 1983: 63); in più, la diffusione, nel tardo periodo bizantino, di *ἤθελα* + infinito nel significato di condizionale ricopre già la stessa funzione (Joseph 1983: 64). Con *εἶχα* + infinito stabilitosi come *piuccheperfetto*, per analogia con questa formazione e per la rivalità con il futuro perifrastico infinitivale formato con *θέλω*, *ἔχω* + infinito (aoristo) passa ad avere significato di perfetto. Come fa notare Joseph (1983: 63) il fatto che nella *Cronaca della Morea* *εἶχα* + infinito sia usato come *piuccheperfetto*, ma *ἔχω* + infinito abbia ancora il significato di condizionale suggerisce che sia stato il cambiamento del primo ad innescare quello del secondo; se si

---

<sup>26</sup>Browning (1983: 33) annovera *θέλω* + infinito tra le perifrasi in uso già nella “late Koine”; Joseph (1983: 64) considera la sua diffusione reale a partire almeno dal X sec., ma ammette che altri studiosi rintracciano il suo uso già in Platone. Sembra pertanto che per collocare temporalmente l'inizio dell'effettiva concorrenza di *ἔχω* + infinito con *θέλω* + infinito possiamo collocare l'XI sec. proposto da Horrocks come *terminus non post quem*.

considera inoltre che le grammatiche del XVII sec. citano soltanto εἶχα + infinito aoristo come piuccheperfetto e danno come equivalente del perfetto l'aoristo, si deduce che quello di ἔχω + infinito con significato di perfetto sia stato uno sviluppo piuttosto tardo<sup>27</sup> (Joseph 1983: 63). Per quanto riguarda θέλω + infinito nel suo significato di futuro, si trova parallelamente alla costruzione θέλω νά + congiuntivo (Joseph 1983: 64), che però può naturalmente essere impiegata anche in senso volitivo (Horrocks 2010: 228-229). A partire dal XIV sec., tuttavia, la coniugazione dell'indicativo di θέλω va incontro a riduzioni fonologiche opzionali che portano ad avere, accanto alle diverse forme complete, la forma ridotta θέ generalizzata per tutte le persone e i numeri; così si può trovare tanto θέλω νά + congiuntivo quanto θέ νά + congiuntivo. Inizialmente la forma θέ è riservata a θέλω in senso volitivo, poi passa, al contrario, ad essere caratteristica esclusiva del futuro perifrastico, mentre le forme complete vengono utilizzate soltanto quando il verbo ha significato di “volere”. Dalla costruzione θέ νά + congiuntivo, attestata già in fonti del XIV sec. e diffusa a partire dal XVI, in seguito a cambiamenti fonetici si ha infine θά + congiuntivo, che è la perifrasi alla base dell'espressione del futuro perfettivo in greco moderno. Questa descrizione di Horrocks (2010: 228-229; 298-302) va integrata con l'interpretazione di Joseph (1983: 62-69) dello sviluppo di θέλω + infinito: in seguito alla caduta della nasale finale nell'infinito (ad es. inf. aor. γράψειν > γράψει), questo diventa perfettamente omofono con la terza persona singolare dell'indicativo e del congiuntivo, così da venire inteso dai parlanti come verbo finito; sulla base di questa reinterpretazione si crea il futuro perifrastico θέλω + verbo finito, effettivamente attestato a partire dal XV sec.

### 2.3 Il declino dell'infinito sostantivato e l'infinito circostanziale

Grazie al suo largo impiego in testi tecnici e in ambito amministrativo, nel primo periodo bizantino l'infinito sostantivato rimane una struttura attiva e piuttosto diffusa; se ne trovano numerose occorrenze, ad esempio, in Malala (VI sec.) (Joseph 1983: 57; Horrocks 2010: 245). Fino al IX sec. doveva rientrare, se non altro, nella competenza passiva dei parlanti, come testimonia la sua presenza nelle iscrizioni protobulgare (Horrocks 2010: 297), in cui ancora compare preceduto da una preposizione. Tuttavia, la crescente produttività del suffisso -σιμο(v) per la formazione di nomi deverbali astratti, a partire dal V/VI sec. (Horrocks 2010: 289)

<sup>27</sup>Cfr. anche Horrocks (2010: 301): “This [ἔχω + infinito aoristo come perfetto] was formed to the new pluperfect, but the earliest examples belong to the modern period (*pace* Browning (1983: 80) whose examples from the *Chronicle of the Morea* is not well-supported by the manuscript tradition or by the sense required in the relevant context). Thus Sofianós’ early 16th-century grammar of the vernacular, for example, makes no mention of such a perfect.”

controbilancia e coadiuva il progressivo declino dell'infinito sostantivato (Joseph 1983: 44-46; Browning 1983: 66; Horrocks 2010: 289): a partire dal XV sec. compare ormai soltanto come forma lessicalizzata o in locuzioni fisse (Joseph 1983: 59-60).

Relativamente all'infinito anticipato dall'articolo, va ricordata un'innovazione caratteristica del greco medievale, il cosiddetto *temporal or circumstantial infinitive* (Joseph 1983: 60): equivalente ad una subordinata circostanziale, compare sempre immediatamente dopo l'articolo τὸ e privo di soggetto espresso, che è pertanto controllato dal soggetto della principale (Horrocks 2010: 297). La prima attestazione è collocata nel *De cerimoniis* di Costantino Porfirogenito (X sec.), ma compare con notevole frequenza nella letteratura vernacolare dei secoli XII-XV e nella *Cronaca della Morea* (XIII sec.) (Joseph 1983: 61):

(9) κ' ἐγώ, τὸ ἀκούσει το, ἐντὺς ἐθλίβη το μεγάλως

*Cronaca della Morea*, 6066

“ed io, all'udire ciò, fui subito grandemente addolorato”<sup>28</sup>

L'infinito circostanziale rimane attivo fino al XV sec. e successivamente compare solo sporadicamente, per essere sostituito, come nelle altre funzioni dell'infinito, per lo più da verbi di modo finito (Joseph 1983: 61). Oltre al parallelo declino dell'infinito nel suo complesso, e al conseguente venir meno della percezione, da parte dei parlanti, dell'infinito in quanto tale, causa della sua scomparsa è la contemporanea diffusione del participio indeclinabile, che ricopre la stessa funzione (Horrocks 2010: 297).

### 3. I residui dell'infinito in greco moderno standard

Nei paragrafi precedenti è stato mostrato come, per quanto in declino, l'infinito sia rimasto una categoria verbale semi-produttiva e richiesta dalla grammatica almeno fino al XV o al XVI sec. Resta da considerare che cosa resti di esso in greco moderno, partendo dai tre ambiti che finora si è cercato di descrivere in una prospettiva diacronica e sincronica.

Per quanto riguarda le *perifrasi*, l'infinito viene usato solo per la formazione del perfetto (e del piuccheperfetto), in cui è complemento di ἔχω; il futuro si esprime invece con la perifrasi θα + verbo finito.

---

<sup>28</sup>L'esempio è riportato in Joseph 1983: 61.

L'*infinito come complemento a verbi*, ovvero equivalente ad una subordinata, è sostituito del tutto da subordinate esplicite con verbo finito introdotto da *ὅτι/πῶς* o da *να*.

L'*infinito sostantivato* ha lasciato forme fossilizzatesi come sostantivi in una transcategorizzazione completa, i cui effetti sono spesso evidenti anche nella morfologia<sup>29</sup>. L'*infinito circostanziale* del greco medievale è assente e la sua funzione viene svolta da subordinate esplicite o dal participio presente attivo indeclinabile (es. *γράφοντας*).

Il fatto che quello che tradizionalmente viene definito “infinito” in greco moderno sia utilizzato soltanto nel perfetto perifrastico come complemento di *έχω* e non abbia alcuna altra funzione sintattica all'interno della grammatica, ha messo in dubbio nell'opinione di molti studiosi la sua categorizzazione come tale. Perplessità sorgono in particolare riguardo all'ipotesi che la lingua abbia mantenuto una categoria che non apporta nessun vantaggio nella sintesi di regole sintattiche (Joseph 1983: 75-79): per il greco medievale era necessario ammettere l'esistenza di una categoria “infinito” che inglobasse e accomunasse tra loro delle forme varie che apparivano in contesti diversi con funzioni associabili; nello specifico negli ultimi secoli l'infinito compariva ancora dopo *θέλω* a formare il futuro, dopo *έχω* a formare il perfetto, come complemento di *(ή)μπορώ* e dopo l'articolo *τό* (in funzione temporale/circostanziale) (Joseph 1983: 75-76). Ma poiché la lingua ha trovato in greco moderno differenti soluzioni in tutti questi contesti tranne uno, non è più necessaria alcuna generalizzazione.

In effetti, seguendo la proposta di Joseph (1983: 78), sembra più appropriato pensare alle forme tradizionalmente etichettate come infiniti (ad es. *γράφει* dopo *έχω*) come a “aorist participles, as opposed to imperfective (present) participles like *γράφοντας*”. Participi e “infiniti”, infatti, oltre ad essere entrambi non marcati per persona e numero, se si ammettesse di considerare l'infinito come un “nuovo” participio aoristo risulterebbero complementari: nel sistema verbale greco organizzato secondo una rigida opposizione aspettuale binaria, rispettata in tutti i modi del verbo tranne che nel participio, il passaggio dell'“infinito” a questo modo verbale in qualità di “aorist (perfective) participle” riempirebbe il buco lasciato dal participio presente imperfettivo (Joseph 1983: 80).

---

<sup>29</sup>Joseph (1983: 71) cita ad esempio *το φίλι* “bacio” *το φαγι* “cibo”, la cui rianalisi come sostantivi neutri in *-ι* è provata dalla formazione dei loro plurali *τα φιλιά* e *τα φαγιά*, invece che con il solo articolo *τα* a precedere la forma di infinito, come ci si sarebbe aspettati se le forme fossero state intese ancora come verbali.

## Capitolo III

### Conservazione e sostituzione dell'infinito nei dialetti italogreci

#### 1. Gli usi dell'infinito nei dialetti italogreci

Nei dialetti italogreci l'infinito è ancora oggi un elemento morfologicamente e sintatticamente attivo e produttivo, in quanti e quali contesti sia da considerare effettivamente usato è però questione più complessa da chiarire: i dati raccolti da Rohlfs nei suoi viaggi in Italia meridionale nella prima metà del Novecento sembrano ormai troppo datati per dare un'immagine aggiornata e reale della grammatica di queste lingue allo stato attuale. Almeno nel caso dell'infinito, infatti, è stato mostrato (Baldissera 2013; Ledgeway 2015; Torcolacci & Livadara 2019) quanto differiscano i risultati delle ultime indagini da quelli ottenuti nelle ricerche dello studioso tedesco. Si considerino ad esempio i dati raccolti da Baldissera (2013) per la complementazione infinitivale in griko, per cui la varietà di contesti in cui registra l'infinito Rohlfs ([1950] 1977) sembra andare incontro, se si ammette la correttezza e la completezza di entrambe le ricerche, ad una notevole riduzione: solo dopo il verbo *spicceo* “finire” (in alternanza con la completiva con verbo finito) e dopo il verbo *sozo* “potere” è ammesso l'infinito. Dati ancora più recenti (Torcolacci & Livadara: 2019) registrano la sostituzione dell'infinito anche dopo il verbo *finire*. D'altra parte i dati raccolti da Rohlfs sono alla base di molti degli studi, anche relativamente recenti, utili allo studio di griko e grecanico. Per i fini qui proposti, si è ritenuto pertanto più utile prendere in maggiore considerazione i dati risalenti alla prima fase degli studi sulle varietà italogreche, anche se inadatti alla descrizione sincronica della lingua effettivamente parlata oggi, in quanto è da essi che emergono fenomeni utili a comprendere l'evoluzione diacronica dell'infinito greco.

Dai dati raccolti da Rohlfs (1977: 190-192) emerge che l'infinito nella sua *funzione di complemento a verbi* si trova soltanto dopo i percettivi *vedere* e *sentire*, i causativi *fare* e *lasciare*, l'aspettuale *finire* (solo in griko), il modale *potere*, il verbo *sapere* e molto raramente dopo *volere* e *venire*. Dopo il verbo *potere* è ammesso esclusivamente l'infinito, mentre in tutti gli altri contesti si può trovare in alternativa una completiva con verbo finito introdotto dalla congiunzione *na*. Non è escluso l'infinito con valore finale dopo il verbo di moto *venire*, anche se di norma viene sostituito dalla subordinata *na* + modo finito.

(10) a. grecanico *ti irtese kami?*

che? venisti.2sg fare.INF

“che sei venuto a fare?”

b. grecanico *irta na s' ivro*

venni.1sg che te vidi.1sg

“sono venuto a vederti”

Rohlf's ([1950] 1977: 190)

L'infinito in questa fase si trova anche in interrogative indirette e dirette, anche se sempre in alternanza con la subordinata di modo finito.

(11) a. grecanico *den izzéro ti grazzi*

non so.1sg che scrivere.INF

“non so che scrivere”

b. griko *en exo pu pai*

non ho dove? andare.INF

“non ho dove andare”

c. grecanico *pu pai?*

dove? andare.INF

“dove andare?”

Rohlf's ([1950] 1977: 190)

L'*infinito sostantivato* è ancora registrato da Rohlf's (1977: 191), specialmente preceduto da preposizioni:

(12) a. griko *to terisi*

il giocare.INF

“il giocare”

b. grecanico *'s ton erti*

in il venire.INF

“nel venire” (venendo)

Rohlf (1950) 1977: 191)

Per quanto riguarda le *perifrasi infinitivali*, i dialetti italogreci ne sono completamente privi: il futuro si esprime in griko e grecanico con l'uso del presente, in mancanza di una forma specifica (Rohlf 1977: 193-194); il perfetto è stato inglobato morfologicamente nell'aoristo e il piuccheperfetto si esprime con perifrasi costruite con il participio e l'ausiliare *essere* (greco) o *avere* (griko) (Rohlf 1977: 196-198); anche il condizionale manca di una forma propria ed è espresso al presente con l'indicativo imperfetto, al passato con l'indicativo piuccheperfetto (Rohlf 1977: 194): nessuna delle perifrasi infinitivali proprie del greco medievale trova quindi riscontro nelle varietà italogreche.

Nel II cap. è stato mostrato che in Grecia il declino dell'infinito, iniziato in età ellenistica e proseguito lungo il corso dell'età tardo-antica e medievale, giunge a totale compimento nell'età moderna, al punto che in greco moderno standard non rimane che un “residuo” morfologico con funzioni sintattiche non attribuibili alla categoria “infinito”. È stato visto inoltre (III.1) che l'infinito sopravvive, tuttavia, nei dialetti griko e grecanico, per quanto in un uso ristretto rispetto al greco antico.

Per l'interpretazione di questo declino rallentato e della sostituzione dell'infinito nelle varietà italogreche, nei prossimi paragrafi si propongono due punti di vista: il rapporto di queste con i dialetti romanzi (III.2) e quello con le lingue balcaniche (III.3).

## **2. Complementazione infinitivale tra dialetti italogreci e dialetti romanzi**

### *2.1 L'arcaicità dei dialetti italogreci e gli elementi di contatto con i dialetti romanzi*

Nella questione dell'origine delle comunità ellenofone in Sud Italia, ovvero l'opposizione tra tesi arcaica di Rohlf e tesi bizantina di Morosi e Parlange, il fatto che l'infinito nelle subordinate sia ancora presente in griko e grecanico, pur non costituendo una prova in positivo della prima, non depone certo a favore della seconda: dal momento che in epoca bizantina il declino dell'uso della complementazione infinitivale nella madrepatria è già da tempo avviato, la persistenza dell'infinito in Italia meridionale suggerisce che le isole linguistiche siano nate piuttosto in una fase della lingua in cui quest'uso dell'infinito era solido e diffuso, quindi quanto meno prima della koinè (Rohlf 1972: 78). Vi sono altri elementi caratteristici del greco arcaico





Inoltre, sulla base del fatto che alcuni fenomeni (ad es. *b*) interessano zone storicamente considerate non-greche o quasi puramente latine dai tempi dell'espansione di Roma, ma all'interno dell'area della Magna Grecia, Rohlfs (1972: 72-92; 1974: 17-68; 1980: 51-60; 1997: 246-259, 306-317) mette in luce l'importanza del greco come lingua di sostrato, che nonostante la lunga e infine predominante romanizzazione, iniziata nel periodo di bilinguismo greco-latino, lascia ancora trasparire tracce della propria sintassi nei dialetti neolatini: nella formula da lui usata, “materia romanza, spirito greco”.

Il contatto linguistico che interessa la sintassi di griko e grecanico è stato qui illustrato, seppur sinteticamente, per la sua importanza nell'analisi sincronica e diacronica dell'infinito in queste varietà, e soprattutto perché mi sembra offrire spunti notevoli nello studio del suo aspetto più interessante, ovvero il fatto che sia mantenuto in queste varietà in una fase in cui tutti (o quasi<sup>32</sup>) gli altri dialetti greci lo hanno perduto. In ragione di ciò, di seguito il mantenimento e la sostituzione dell'infinito in griko e grecanico vengono trattati nella prospettiva del rapporto con l'uso infinitivale nei dialetti a contatto con essi.

Accogliendo la “tesi arcaica” di Rohlfs per quanto riguarda la loro origine, ammettiamo che le varietà italogreche, sviluppatasi a partire da un greco antecedente la koinè, abbiano avuto nella loro fase iniziale un uso molto ampio dell'infinito, non diversamente dalla lingua contemporanea nella madrepatria. I dati che abbiamo riguardo all'uso infinitivale nella lingua odierna mostrano che griko e grecanico conservano l'uso dell'infinito, ma in uno spettro di contesti molto ridotto rispetto a quello che supponiamo si sarebbe riscontrato nelle fasi precedenti. La mancanza di fonti risalenti a tutte le fasi intermedie tra quella iniziale, che assumiamo equivalente al greco classico, e la fase odierna ovviamente non ci consente di ricostruire dettagliatamente lo sviluppo diacronico; inoltre le fonti a disposizione per lo studio di questi dialetti coprono un arco cronologico piuttosto ristretto<sup>33</sup> relativamente a quello della loro esistenza, dandone il quadro più che altro a livello sincronico. In ogni caso, anche confrontando i dati di Rohlfs con quelli più recenti (ad es. Baldissera 2013), si nota che in questo pur breve lasso di tempo i contesti in cui è ammesso l'infinito sono andati incontro a una riduzione.

---

<sup>32</sup>La complementazione infinitivale è mantenuta anche nel greco pontico (cfr. nota 41).

<sup>33</sup>I primi esigui dati linguistici sui dialetti italomanzesi si hanno con la raccolta di alcuni canti popolari ad opera di Karl Witte (1821); la prima documentazione sistematica è nel lavoro di Giuseppe Morosi (1870) per il griko, seguita da quella di Astorre Pellegrini (1880) sul grecanico; le ricerche di Rohlfs costituiscono il principale bacino di informazioni per quanto riguarda la lingua parlata tra la fine degli Anni '20 e la fine degli Anni '70 (Baldissera 2013: 8-17). Le ultime indagini a me note sono in Torcolacci & Livadara (2019).

## 2.2 La complementazione infinitivale nella prospettiva del contatto con i dialetti romanzi

Relativamente all'uso dell'infinito, alcuni dialetti del Sud Italia mostrano una particolarità singolare nel panorama dei dialetti romanzi dello Stivale. Anche in contesti in cui l'italiano e gli altri dialetti neolatini ammettono esclusivamente la complementazione infinitivale,<sup>34</sup> i dialetti della zona meridionale della Calabria (a sud della linea Nicastro – Catanzaro) e della Puglia (a sud della linea Brindisi – Taranto) sostituiscono l'infinito con un verbo finito, introdotto dalle congiunzioni *mu* ('u), *mi* ('i) o *ma* in Calabria, dalla congiunzione *cu* (talvolta omessa nel parlato veloce) in Salento: dopo il verbo *volere*, il verbo *lasciare* e i verbi di movimento è sempre presente la subordinata esplicita; l'uso oscilla dopo i verbi *fare* e *sapere* (nel significato di “essere capace”); dopo il verbo *potere* è sempre presente l'infinito, così come dopo i verbi *vedere* e *sentire*. A parte l'eccezione di questi ultimi verbi percettivi, che nei dialetti italogreci sono seguiti opzionalmente da un infinito o da una subordinata esplicita, la distribuzione del complemento infinitivale nei dialetti romanzi è quindi sovrapponibile a quella nelle varietà greche (Rohlf s 1972: 78-81; 1974: 59-61, 86-87; 1980: 36-37, 54-55; 1997: 258, 318- 332). La tabella 1 mostra alcuni esempi tratti da questionari comparativi formulati da Rohlf s (1997: 318- 332):

Tab. 1

ITALIANO	GRIKO	GRECANICO	SALENTINO <sup>35</sup>	CALABRESE <sup>36</sup>
voglio dormire	<i>etèlo na plosò</i>	<i>thelo na ciumithò</i>	<i>oju ddormu</i>	<i>vogghiu mi dormu</i>
mi fai morire	<i>me canni na pesano</i>	<i>me canni pethànì<sup>37</sup></i>	<i>me faci (cu) mmoru</i>	<i>mi fai mi moru</i>

<sup>34</sup>In italiano e in tutti gli altri dialetti romanzi d'Italia si trova obbligatoriamente l'infinito dove si ha coreferenza tra il soggetto del verbo principale e del suo complemento; nelle subordinate con il congiuntivo si ha infatti l'obbligo di referenza disgiunta (*obviation*) (Baldissera 2013). A tal proposito, Sitaridou (2007: 239) avanza l'ipotesi di una sistematica correlazione tra i due aspetti: “languages that have subjunctives with no obviation effects also lack infinitives (or only in very restricted uses)”.

<sup>35</sup>Dialetto salentino di Aradeo, provincia di Lecce.

<sup>36</sup>Dialetto di Sinopoli, che vale per la provincia di Reggio Calabria

<sup>37</sup>“Il nostro informatore [...] dopo “fare” ha preferito l'infinito, caso in cui avrebbe potuto dire benissimo “me canni na pethanò” (Rohlf s 1997: 321).

lascialo mangiare!	<i>asto na fai</i>	<i>àfisto na fai</i>	<i>làssalu (cu) mmangia</i>	<i>àssalu mi mangia</i>
l'ho sentito venire	<i>on ikusa na 'rti</i>	<i>ton ìcua erti</i>	<i>'u ntisi chi veniva</i>	<i>u ntisi veniri</i>
sai nuotare?	<i>fseri na natèfsi?</i>	<i>zzeri natèzzi?</i>	<i>sai (cu) nnati?</i>	<i>sai mi nati?</i>
possiamo aspettare	<i>sòzome mini</i>	<i>sònnome mini</i>	<i>putimu spettare</i>	<i>potimu 'spettari</i>

La sostituzione dell'infinito, fenomeno caratteristico del greco e presente anche nelle sue varietà italiche, si manifesta quindi anche in alcuni dialetti romanzi (geograficamente vicini alle comunità grecofone), in opposizione a tutti gli altri dialetti romanzi e all'italiano, che mantengono l'infinito.

Per spiegare questa “anomalia” sintattica è naturale concludere che essa sia stata effetto del contatto linguistico con il greco, la cui effettiva realizzazione trova conferma nelle altre corrispondenze sintattiche viste (2.1) tra dialetti greci e neolatini. Anche in questo caso la tesi “arcaica” di Rohlfs si presta alla spiegazione: le lingue neolatine in questa zona d'Italia si sono impiantate in un sostrato greco e ne hanno riadattato la sintassi, le cui tracce sono visibili ancora oggi.

Quanto esposto finora mi sembra quindi problematizzare ulteriormente la questione sul perché griko e grecanico mantengano l'infinito più a lungo che il neogreco standard e gli altri dialetti di Grecia: il contatto con le parlate romanze, che mantengono l'infinito, ha probabilmente avuto qualche peso nel rallentare la sua sostituzione nelle varietà greche; d'altra parte, si è visto però come queste ultime siano state in grado di trasmettere viceversa delle proprie caratteristiche sintattiche ai dialetti romanzi.

### 3. La sostituzione dell'infinito come fenomeno balcanico

Come ampiamente dimostrato dall'opera di Joseph (1983), la sostituzione dell'infinito è un fenomeno tipico delle lingue dell'area balcanica; così, nella prospettiva del rapporto con il greco della madrepatria e con le altre lingue del *Balkansprachbund*, non stupisce che nel greco di Puglia e Calabria la complementazione infinitivale sia stata mantenuta più a lungo che in

Grecia: come ricorda Mackridge (1996: 192) “in languages generally, peripheral dialects tend to preserve old features that have disappeared from core dialects”;<sup>38</sup> si è anche mostrato però (cap. II) come questo mutamento sia iniziato in Grecia innanzitutto come fenomeno interno alla lingua, fatto naturalmente già noto a Rohlfs (1997: 318-332). Nell'area linguistica balcanica la sostituzione dell'infinito si propaga dal greco al bulgaro (non prima dell'XI sec.), dal bulgaro al rumeno e così via di lingua in lingua; oggi è presente, in gradi diversi, in neogreco standard e nei dialetti parlati in Grecia, in bulgaro, in macedone, nei dialetti settentrionali e meridionali dell'albanese, in rumeno e nei dialetti serbo-croati (Rohlfs 1997: 318-332; Cristofaro 1998). Un'analisi comparativa ad opera di Rohlfs (1997: 318-332) della sostituzione dell'infinito nelle lingue balcaniche, nei dialetti italogreci e nei dialetti calabresi e salentini in cui essa si verifica ha mostrato in particolare che “oltre i territori dove la perdita dell'infinito è completa – ovvero Grecia, Bulgaria, Macedonia e Albania meridionale – ci troviamo di fronte ad una zona periferica dove l'infinito dopo alcuni verbi ha conservato una certa vitalità”. A questa zona periferica appartengono naturalmente i dialetti greci dell'Italia meridionale e i dialetti romanzi nati nel sostrato greco del Sud di Calabria e Puglia (Rohlfs 1997: 330); essi presentano inoltre la particolarità di ammettere esclusivamente l'infinito dopo il verbo *potere*, che invece ammette l'alternativa infinito-finito nelle altre zone periferiche (1997: 331-332). Inoltre, Cristofaro (1998: 506-509) ha fatto notare che la sostituzione dell'infinito avviene in tutte queste lingue secondo un andamento definito e unico, riassunto in questa gerarchia implicazionale, confermata, almeno nel caso del greco, dall'evidenza diacronica:

(I) predicati modali (tra cui *potere*) > predicati fasali > proposizioni finali > predicati desiderativi<sup>39</sup>

Cristofaro (1998: 507) sottolinea che questa gerarchia “ha potenziale valore predittivo tanto in senso sincronico, che in senso diacronico: se la presenza di una forma infinitiva in un determinato contesto implica la sua presenza in un altro contesto, si deve assumere che diacronicamente essa verrà eliminata dal primo contesto prima che dal secondo”.

Secondo Cristofaro inoltre l'andamento della sostituzione dell'infinito riscontrato nelle lingue balcaniche, nei dialetti italogreci e in quelli romanzi di Puglia e Calabria meridionali rientra, in

---

<sup>38</sup>A riprova di ciò, il fatto che anche nei dialetti greci parlati in Ponto si riscontra ancora la presenza della complementazione infinitivale (Mackridge 1996).

<sup>39</sup>“Il principio generale che governa tale gerarchia è che se una forma infinitiva può occorrere in una determinata costruzione, può occorrere anche in quelle poste alla sua sinistra, ma non in quelle poste alla sua destra.” (Cristofaro 1998: 507)

una prospettiva tipologico-funzionalista, in un principio di iconicità generale, valido e comprovato a livello interlinguistico, che regola, nel nostro caso, la presenza di infiniti o di verbi finiti in loro sostituzione. Tale principio vuole che, date due frasi, una principale e una dipendente, ciascuna delle quali fa riferimento a una situazione, “quanto maggiore è l'integrazione semantica tra le due situazioni, tanto maggiore sarà l'integrazione morfosintattica tra le due proposizioni”<sup>40</sup> (Cristofaro 1998: 498). Ciò significa che nelle costruzioni in cui l'integrazione semantica tra reggente e subordinata è maggiore, dovremmo tendenzialmente trovare forme infinitive, che consentono un alto grado di integrazione morfosintattica: la distribuzione delle infinitive nel *Balkansprachbund* e nelle altre lingue analizzate, riassunta in (I), rispecchia questo assunto.

---

<sup>40</sup>“L'integrazione morfosintattica si verifica essenzialmente attraverso l'omissione in una delle due proposizioni di una serie di marche (tempo, modo, partecipanti) pertinenti ad informazioni ricavabili dall'altra proposizione. L'integrazione semantica, a sua volta, è determinata principalmente da tre fattori: l'identità di partecipanti (in particolare, di soggetto) tra le due situazioni, il grado di controllo esercitato dal soggetto della situazione codificata dalla proposizione principale sulla realizzazione della situazione codificata dalla proposizione dipendente, la determinazione *a priori* del riferimento temporale e/o dello *status* modale (fattuale o non fattuale [...]) della situazione codificata dalla proposizione dipendente sulla base delle caratteristiche semantiche del predicato principale, o del tipo di relazione semantica che lega le due situazioni” (Cristofaro 1998: 498-499).

## Conclusioni

Da quanto esposto nel secondo capitolo risulta che il declino dell'infinito non è un processo omogeneo nei tre tipi di contesto che sono stati illustrati: la complementazione infinitivale è l'ambito che, già nel greco post-classico, per primo mostra segni di cedimento, ma nello stesso periodo l'infinito è largamente impiegato come verbo sostantivato e nella formazione di perifrasi, a testimonianza del fatto che, nel complesso, è ancora una struttura fondamentale della lingua. Anche nel greco medievale il livello di diffusione dell'infinito è differente a seconda dell'ambito preso in considerazione: se da un lato esso prosegue il decadimento nella sua funzione di complemento, dall'altro è ancora utilizzato per formare le perifrasi del futuro e del perfetto e compare frequentemente preceduto dall'articolo, impiegato addirittura in una formazione sintattica nuova, l'infinito circostanziale. Sembra quindi che la crisi dell'infinito raggiunga la stessa entità nei tre diversi ambiti non prima del XV sec.

Per quanto riguarda l'infinito nella funzione di complemento, si è visto che l'infinitiva viene gradualmente sostituita dalla subordinata esplicita (ĩ)va + verbo finito prima di tutto per fattori interni alla lingua, tra cui: l'indebolimento del valore puramente finale di ĩva e l'estensione di questa congiunzione a marcatore del modo congiuntivo; l'aumentata ambiguità temporale e modale dell'infinito rispetto al suo "concorrente" finito; le restrizioni morfologiche cui l'infinito va incontro, coerentemente con la riorganizzazione del sistema verbale.

Considerando pertanto che la sostituzione dell'infinito è un fenomeno "tipicamente" greco, cioè non dovuto, o almeno non direttamente e originariamente, al contatto con altre lingue, sorge la necessità di stabilire perché questo fenomeno si sia compiuto soltanto parzialmente nelle varietà greche del Sud Italia, che conservano ancora la complementazione infinitivale in un periodo in cui la lingua parlata in Grecia l'ha già da tempo perduta. Purtroppo non si è ancora giunti ad una risposta precisa e definitiva, ma sulla base del confronto tra le osservazioni esposte in questa tesi, per il greco comune nella sua evoluzione e per i dialetti italogreci, mi sembra possibile arrivare a due conclusioni, illustrate di seguito, utili forse a costruire un'immagine più dettagliata del processo di sostituzione dell'infinito greco.

a) Il solo contatto linguistico non basta a giustificare la conservazione (parziale) della complementazione infinitivale in griko e grecanico. Da un lato è ragionevole pensare che un ruolo importante lo abbia avuto l'influenza del latino, dell'italiano e dei dialetti romanzi, lingue nelle quali, per i verbi che mantengono la complementazione infinitivale nei dialetti italogreci, l'uso dell'infinito è ampiamente diffuso e in alcuni casi addirittura obbligatorio. D'altro canto, però, si è visto come la sintassi greca sia resistente ai cambiamenti, e anzi eserciti un ruolo

attivo nella trasformazione della sintassi delle lingue limitrofe: nei dialetti romanzi delle estremità meridionali di Puglia e Calabria, la complementazione infinitivale stessa subisce questa ellenizzazione, come mostra il fatto che l'infinito sia ammesso in contesti che lo escludono invece negli altri dialetti italoromanzi.

b) In greco la sostituzione delle infinitive nei vari contesti sembra seguire un ordine preciso, che dipende dall'“integrazione semantica” tra il verbo della principale e quello della subordinata. Il legame tra integrazione semantica e presenza di un'infinitiva è accettato da Cristofaro (1998) a livello interlinguistico e comprovato da indagini per le lingue balcaniche e i dialetti italoromanzi in cui si verifica la sostituzione dell'infinito, che come è stato detto è una caratteristica che questi ultimi traggono dai dialetti italogreci. L'assunto di Cristofaro trova riscontro anche nell'analisi diacronica della complementazione infinitivale nel greco comune (II cap.). Da quest'ultima risulta infatti che i contesti in cui l'infinito viene sostituito prima sono quelli in cui non vi è coreferenza tra soggetto della principale e della subordinata e in cui è minore il grado di controllo esercitato dal predicato della matrice; entrambi questi fattori determinano una scarsa integrazione semantica tra le due frasi.

## Riferimenti bibliografici

- Adrados, Francisco Rodriguez. 1992. *Nueva syntaxis del griego antiguo*. Madrid: Gredos.
- Adrados, Francisco Rodriguez. 2005. *A History of the Greek Language: from its Origins to the Present*. Leida: Brill.
- Baldissera, Alessia. 2013. *Il dialetto grico del Salento: elementi balcanici e contatto linguistico*. Tesi di dottorato, Università Ca' Foscari Venezia.
- Beck, Jana. 2011. *Two changes in Greek infinitival syntax*. Paper presentato al congresso annuale della Linguistic Society of America. Pittsburgh, 7 Gennaio.
- Bentein, Klaas. 2018. The decline of infinitival complementation in Ancient Greek. *Glotta* 94, 82-108.
- Browning, Robert. 1983. *Medieval and Modern Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chantraine, Pierre. 1953. *Grammaire homérique. Syntaxe*. Parigi: Klincksieck.
- Costas, Procope. 1936. *An Outline of the History of the Greek Language with Particular Emphasis on the Koinè and the Subsequent Periods*. Chicago: Ares Publishers.
- Cristofaro, Sonia. 1996. *Aspetti sintattici e semantici delle frasi complete in greco antico*. Firenze: La Nuova Italia.
- Cristofaro, Sonia. 1998. Aspetti diacronici e sincronici della subordinazione infinitiva in alcuni dialetti calabresi e pugliesi e nelle lingue balcaniche: una prospettiva tipologico-funzionalista. In Paolo Ramat e Elisa Roma (eds), *Sintassi storica. Atti del XXX congresso della Società di Linguistica Italiana, Pavia, 26-28 settembre 1996*, 495–518. Roma: Bulzoni.
- Donati, Caterina. 2016. *La sintassi: regole e strutture*. Bologna: Il Mulino.
- Haegeman, Liliane. 1996. *Manuale di Grammatica Generativa: la teoria della reggenza e del legamento*. Milano: Hoepli.
- Horrocks, Geoffrey. 2010. *Greek: A history of the language and its speakers*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Joseph, Brian. 1983. *The synchrony and diachrony of the Balkan infinitive: A study in areal, general and historical linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ledgeway, Adam. 2015. *Spirito Greco, Materia Romanza? L'Interpretazione del Contatto Greco-Romano nell'Italia Meridionale in Base alle Gerarchie Parametriche*. Paper presentato all'Università di Trento, 17 marzo.
- Mackridge, Peter. 1996. The Medieval Greek infinitive in the light of modern dialectal

evidence. In Costas N. Constantinides, Nikolaos M. Panagiotakis, Elizabeth Jeffreys & Athanasios D. Angelou (eds.), *ΦΙΛΕΛΛΗΝ: Studies in honour of Robert Browning*. Venezia: Istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini di Venezia, 191-204.

Minniti Gonia, Domenica. 2019. Le isole grecofone in Calabria e in Puglia. Nel ciclo *Lingue sotto il tetto d'Italia. Le minoranze alloglotte da Bolzano a Carloforte*. Treccani, [http://www.treccani.it/magazine/lingua\\_italiana/articoli/scritto\\_e\\_parlato/Toso12.html](http://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/scritto_e_parlato/Toso12.html) (pubblicato il 3 aprile 2019; consultato il 17/06/2019).

Petropoulou, Christina. 1992. Lingua e dialetto nella Grecia Calabrese: aspetti linguistici e culturali. In *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 59. Roma: Associazione Nazionale per gli Interessi del Mezzogiorno d'Italia, 153-172.

Polinsky Maria. 2013. Raising and control. In Marcel den Dikken *The Cambridge Handbook of Generative Syntax: Grammar and Syntax*, 577-606. Cambridge: Cambridge University Press.

Radford, Andrew. 2004. *Minimalist Syntax: Exploring the Structure of English*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rohlf, Gerhard. 1972. *Nuovi scavi linguistici nella Magna Grecia*. Palermo: Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici.

– 1974. *Scavi linguistici nella Magna Grecia*. Galatina: Congedo.

– 1977. *Grammatica storica dei dialetti italogreci (Calabria, Salento)*. Monaco: C.H. Beck.

– 1980. *Calabria e Salento: Saggi di storia linguistica*. Ravenna: Longo.

– 1997. *Studi e ricerche su lingua e dialetti d'Italia*. Firenze: Sansoni.

Rollo, Antonio. 2008. 'Greco medievale' e 'greco bizantino'. In *AION: Annali del Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico. Sezione linguistica*, 30, 429-473.

Sevdali, Christina. 2006. *Infinitival clauses in Ancient Greek: overt and null Subjects, the role of Case and Focus*. Tesi di dottorato, University of Cambridge.

Sitaridou, Ioanna. 2007. Infinitives with subjects in Greek and southern Italian dialects: A Sprachbund effect. In Delia Bentley & Adam Ledgway (eds.), *Sui dialetti italo-romanzi: Saggi in onore di Vincent B. Nigil*. Supplemento speciale a *The Italianist*, 27, 220-241.

Spyropoulos, Vassilios. 2005. The syntax of Classical Greek infinitive. In Katalin É. Kiss, (ed.) *Universal Grammar in the Reconstruction of Ancient Languages*. Berlino: De Gruyter, 295-337.

Stamuli, Maria Francesca. 2008. *Morte di lingua e variazione lessicale nel greco di Calabria: Tre profili dalla Bovesìa*. Tesi di dottorato, Università di Napoli Federico II.

Torcolacci, Giuseppe & Livadara, Ioanna Athina. 2019. The nature of infinitives in Griko-

Greek dialects of Southern Italy. In I. Kappa & M. Tsakosta. *Proceedings of the 7<sup>th</sup> International Conference on Modern Greek Dialects and Linguistic Theory*, 193-205. Patraso: Università di Patraso.

TORNA ALL'INDICE