



Codex Sinaiticus [IV sec.], inizio del Vangelo secondo Marco [f. 18v]

A cura di DON SILVIO BARBAGLIA  
NOVARA - Anno di Corso 2008-2009  
Secondo semestre

# 1. INTRODUZIONE

L'onestà intellettuale richiesta nel cominciare un Corso comporta la presentazione della prospettiva globale entro la quale verranno collocati gli approfondimenti, le valutazioni e i risultati della ricerca stessa. Si impone anzitutto una riflessione sulla delimitazione dell'oggetto di analisi. Dal titolo del Corso emerge con chiarezza la scelta proposta, quella di considerare la sezione narrativa neotestamentaria [Vangeli e Atti degli Apostoli] come realtà omogenea, oggetto di studio esegetico. Tale scelta parrebbe a prima vista ingenua, acritica, non scientifica poiché preoccupata di riproporre sostanzialmente la linea canonica, così come si ritrovano i testi entro il NT.

Cercheremo, in questa introduzione, di condurre il seguente cammino:

[1] Motivare la scelta dell'oggetto di studio

[2] La bibliografia

[3] Lo schema del Corso: il lavoro scolastico ed il lavoro dello studente

[4] Alla ricerca della semantica dei termini «Vangelo/Vangeli» e «Atti degli Apostoli»

## 1.1. «QUATTRO VANGELI E ATTI DEGLI APOSTOLI»: CONSEGUENZE ERMENEUTICHE DELLE DIVERSE IMPOSTAZIONI DEGLI STUDI ESEGETICI

Volendo motivare la scelta apparentemente strana dell'oggetto di studio del Corso tentiamo di individuare la linea maggioritaria nella strutturazione dei corsi di esegesi neotestamentaria al fine di rintracciare le motivazioni che reggono quella scelta. Procederemo nel vagliare criticamente i presupposti di fondo per far emergere la nostra proposta che riteniamo più rispettosa della tipicità del testo biblico, concepito all'interno di una tradizione canonica cristiana.

### 1.1.1. «Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli»: la posizione della critica

#### 1.1.1.1. Il dato

Se dovessimo sondare i piani di studio dei corsi di teologia dei Seminari, relativamente all'esegesi neotestamentaria, si presenterebbe un quadro abbastanza omogeneo, proposto dalle stesse pubblicazioni e dagli strumenti bibliografici con finalità didattica. Prevale una struttura tripartita [in alcuni casi bipartita] così configurata:

[1] Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli

[2] Corpus Paulinum

[3] Corpus Johanneum e lettere cattoliche

Anche la stessa «**Ratio studiorum**» dei Seminari maggiori d'Italia. Decreto del Presidente della CEI, Presentazione della Commissione episcopale per l'educazione Cattolica e Regolamento» datata Roma, 10 giugno 1984,<sup>1</sup> a proposito degli studi di Sacra scrittura [nn. 35-36], dovendo esemplificare i contenuti dei corsi, sottolinea i seguenti punti tra le urgenze relative alla «Lettura del Nuovo Testamento»:

- La questione del Gesù storico
- Introduzione ai Vangeli sinottici
- La Chiesa delle origini e il ministero apostolico
- Introduzione agli scritti giovannei

---

<sup>1</sup> Cfr. ENCHIRIDION DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. Decreti, dichiarazioni, Documenti pastorali per la Chiesa italiana, n. 3, 1980-1985, Bologna: EDB 1987, pp. 986-1053.

Inoltre, passando al NT, nei «Programmi esemplificativi di esegesi», propone:

- Approfondimento dei Vangeli sinottici
  - \* I Vangeli dell'infanzia (Mt 1-2; Lc 1-2)
  - \* Miracoli e dispute: dottrina e strutture letterarie
  - \* Composizione dei "discorsi" di Gesù nei Vangeli sinottici
  - \* Battesimo e trasfigurazione
  - \* L'annuncio del regno di Dio
  - \* I racconti della passione
  - \* La narrativa pasquale
  - \* Struttura e teologia dei singoli Vangeli sinottici
- Approfondimento di san Paolo
  - \* La vita cristiana secondo la 1° lettera ai Corinzi
  - \* Il ministero del Nuovo Testamento nella 2° lettera ai Corinzi
  - \* La salvezza nella lettera ai Romani
  - \* L'idea di Chiesa nelle lettere della prigionia
  - \* I sacramenti nella teologia paolina
  - \* Ministeri e spiritualità nelle lettere pastorali
  - \* Gesù sommo sacerdote secondo la Lettera agli Ebrei
  - \* L'escatologia paolina
- Approfondimento degli scritti giovannei
  - \* Il prologo del Vangelo (Gv 1,1-10; 5,19-47; 10,1-21)
  - \* Uno dei segni (l'acqua viva, il pane disceso dal cielo, il dono della vita, la resurrezione di Lazzaro, ecc.)
  - \* I discorsi dell'ultima cena (Gv 13-17)
  - \* Cristologia nei capitoli 18-20 del Vangelo di Giovanni

Appare con chiarezza l'assunzione tripartita, assunzione cosciente delle conseguenze teoretiche: infatti al n. 36 «Proposte per un corso di sintesi esegetica» viene affermato:

«1. *Sintesi sui metodi di lettura della sacra Scrittura*

Il corso intende proporre un confronto accurato tra due metodi legittimi di lettura della sacra Scrittura, ormai abbastanza familiari agli studenti:

- a) la lettura "spirituale" proposta dai Padri della Chiesa;
- b) la lettura "scientifica" affrontata dagli esegeti contemporanei.

Si cercherà di mostrare la tensione tra i due metodi (e i due mondi), le coincidenze, la complementarità, i risultati.

Lo studente potrà, così, percepire meglio l'armonia di entrambe le "letture" nel proprio accostamento personale alla sacra Scrittura e per il servizio della Parola.

2. *Esegesi, ermeneutica biblica, teologia biblica, predicazione*

Il corso si propone di portare lo studente a una valorizzazione più precisa delle conoscenze acquisite in precedenza.

Oggetto dello studio sono le relazioni che intercorrono tra esegesi dei testi, teorie ermeneutiche generali, predicazione orientata a stimolare e illuminare il "cuore" e la decisione personale degli uditori.

Sarà molto utile riprendere in modo sintetico alcuni temi di "teologia biblica". Rispettando l'eventuale pluralità di linee presenti proprio nelle diverse pagine bibliche, si cercherà di mettere in rilievo, innanzitutto, l'"adempimento" in Gesù Cristo dei vari elementi del messaggio dell'Antico Testamento e del suo insieme; in secondo luogo, il loro sviluppo nelle Chiese del Nuovo Testamento, a partire da quelle primitive apostoliche.

Il corso aiuterà anche l'"annuncio" del messaggio nell'"oggi e qui", nell'ascolto critico della storia attuale, del mondo, dell'uomo".<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Cfr. ENCHIRIDION DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. Decreti, dichiarazioni, Documenti pastorali per la Chiesa italiana, n. 3, 1980-1985, Bologna: EDB 1987, n. 1784.

Una riflessione si impone attorno alla «tensione tra i due metodi», tra le due letture, quella «spirituale» e quella «scientifica»: è chiara la coscienza - contenuta nel documento - dell'ingerenza di un approccio estraneo rispetto ad una dimensione testuale consegnata alla Chiesa dalla tradizione dei Padri; la storia del rapporto tra lettura spirituale e scientifica è sempre stata una storia di equivoci ermeneutici ruotanti, da parte ecclesiale, attorno al presupposto della legittimità del metodo cosiddetto «scientifico» ma, nel contempo, della superiorità della lettura «spirituale», da parte dell'esegesi storico-critica, definita «scientifica» invece, attorno al pregiudizio deprezzante nei confronti della lettura «spirituale», accomodante, finalizzata ideologicamente ad un sistema ecclesiale. L'esegesi «scientifica» vorrebbe prendere le difese di un'oggettività scaturente dal senso storico del testo, dal senso cosiddetto «originale o letterale». *Di nuovo ci si è trovati di fronte ad un «braccio di ferro» che estrinsecamente tendeva a difendere dei primati nell'atto di lettura all'insegna della piena verità scaturente dal testo biblico.*

La proposta che emerge dal documento della CEI vuole essere di mediazione tra i risultati dell'esegesi storico-critica - ovunque accolti - e le posizioni ecclesiali di lettura biblica. La nostra direzione esegetica è tesa a raggiungere il senso progettato dalla Bibbia stessa contro letture troppo estrinseche, siano esse, spirituali o storico-critiche. La lettura della Bibbia o è *biblica* o non è lettura della Bibbia! Intendiamo l'aggettivo «biblico» in senso forte, senso che verrà chiarito lungo l'itinerario del Corso a confronto con i vari problemi ermeneutici e metodologici.

### **1.1.1.2. I presupposti ermeneutici**

Ora cerchiamo di chiarire dove si fonda la plausibilità di detto procedimento che si è imposto ovunque, in campo scientifico con pubblicazioni didattiche e nei programmi dei corsi. Riscontriamo quattro motivi fondamentali che ruotano tutti attorno ad un pregiudizio: il testo del NT va ricomposto entro una criteriologia diversa da quella che la scansione canonica ci presenta, in quanto essa ha voluto solo raccogliere testi disposti in vario modo lungo il tempo della loro formazione. Andiamo alla ricerca di questi nuovi criteri che hanno presieduto alla divisione del NT in tre parti, e soprattutto, per quel che ci interessa, «Vangeli ed Atti degli Apostoli».

[1] La divisione per autore: tale criterio ha voluto rintracciare nel NT un'organizzazione possibile dei testi. Tre sono le realtà di autori che permettono tale divisione:

\* Luca: terzo Vangelo e Atti

\* Paolo: l'epistolario paolino [7 lettere proto-canoniche, 6 deutero-canoniche e una non paolina, Ebrei]

\* Giovanni: il quarto Vangelo, le tre lettere, l'Apocalisse

Questo criterio ha causato lo sganciamento del Vangelo di Giovanni dai cosiddetti Vangeli sinottici; questi a loro volta sono stati uniti ad Atti, sempre a motivo del criterio dell'autore Luca, ponendo così nello stesso corso due grandezze testuali coordinate dall'identità di autore [terzo Vangelo e Atti]. Ma tale criterio, comunque, non è in grado di spiegare la presenza di Matteo e Marco.

[2] Divisione per affinità letterarie o genere letterario: la constatazione fenomenologica del dato sinottico ha condotto ad associare tre grandezze testuali, per permettere un'analisi ed un confronto intertestuale; ciò che ha prodotto l'accostamento tra i tre Vangeli [Matteo, Marco e Luca] non è stato il contenuto veicolato da essi [anche Giovanni condivide con essi il racconto del ministero pubblico di Gesù], quanto la forma espressiva del contenuto stesso, sostanzialmente condivisa solo dai tre. Anche Gv infatti ha al centro del racconto la figura di Gesù, ma secondo una modalità e tracciato narrativo diverso dai sinottici. In sintesi, si può sostenere che il criterio dell'autore ha attratto Gv verso le lettere e l'Apocalisse sottraendolo ai sinottici, e la forma espressiva ha espulso Gv dall'analisi sinottica.

[3] La prospettiva storico-genetica della letteratura neotestamentaria: secondo la storia della composizione dei testi che han dato vita al NT sembra sia possibile raccogliere sostanzialmente tre realtà testuali corrispondenti ad un'organizzazione diacronica: in principio, le lettere dell'epistolario paolino, in seguito i Vangeli sinottici e gli Atti, infine le lettere cattoliche e la letteratura giovannea.

[4] Il criterio dell'equità nella distribuzione del materiale di studio: confrontando le due proposte di partizione dei «corpora» letterari emerge con chiarezza la sproporzione - conteggiata attraverso il numero di parole - della nostra proposta e la ragionevolezza di quella maggioritaria:<sup>3</sup>

<b>Proposta maggioritaria</b>	N° di parole	<b>Nostra proposta</b>	N° di parole
Sinottici+Atti	67357	Quattro Vangeli + Atti	82773
Corpus Paulinum senza o con Ebrei	32349 + 4951 =37300	Corpus Paulinum con Ebrei	37300
[Ebrei] Lett. cattoliche e Corpus Johanneum	[4951] + 4987 + 27846 =33833; con Ebr=38784	Lettere cattoliche ed Apocalisse	17417

Non occorre commentare l'evidente differenza, i numeri sono sufficientemente eloquenti per mostrare la chiara plausibilità della divisione che si è affermata negli studi biblici.

Volendo andare in un'altra direzione è indispensabile attrezzarsi di buone motivazioni, senza le quali sarebbe un'imprudenza didattica madornale.

### 1.1.2. I «Quattro Vangeli e gli Atti degli Apostoli»

La bontà della scelta, speriamo, potrà emergere al termine dell'itinerario del Corso in simbiosi con gli altri Corsi di esegesi. Per ora possiamo solo - in forma di ipotesi di lavoro - abbozzare alcuni spunti programmatici. La validità dell'impostazione dovrebbe produrre la consapevolezza secondo la quale una lettura non-canonica della Bibbia è sempre una lettura in qualche modo *estrinseca*, che procede da una criteriologia esterna al testo biblico stesso. *Noi pensiamo che il guadagno semantico prodotto da una prospettiva che rispetti la tipicità del testo biblico entro una tradizione canonica sia decisamente superiore e scientificamente più avvalorata di ogni altro approccio che voglia sovrapporre al testo biblico un proprio quadro ermeneutico.*

Spesso si dimentica che l'ultimo livello redazionale della Bibbia è esattamente il livello della *composizione canonica*, ovvero l'atto di avere incluso e disposto alcuni libri invece di altri; dell'aver collocato, collegato o distinto sottosezioni [libri, parti, testamenti] entro la stessa unità testuale che, pur essendo connotata grammaticalmente al plurale, di fatto mostra una pluralità nell'unità: *Biblia* [=libretti]. Quando in sede di esegesi si legge un testo biblico ci si pone sempre la domanda sull'intervento redazionale ultimo che ha impresso la direzione del senso: questo stesso procedimento va radicalizzato ricordando che il vero intervento redazionale ultimo è quello canonico! Il senso della parte si gioca nel tutto e viceversa. Il paradosso sta in questo, contro un determinato concetto di scientificità esegetica: più si parcellizza la ricerca più si perde di vista il senso autentico di quel testo collocato entro un orizzonte delimitato dal Canone, cioè: più la ricerca è «scientifica» - come oggi la si intende - più rischia di divenire infeconda ed errata! Occorre recuperare la dinamica della produzione del senso entro la testualità e studiarne le modalità se si vuole superare il rischio delle letture parziali.

La divisione dell'oggetto di studio entro i corsi di esegesi dipende sostanzialmente da criteri esterni, extra-testuali applicati al testo:

<sup>3</sup> La statistica è quella del Nestle riportata in: R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich - Frankfurt 21986) 164.

\* dal concetto di autore storico vengono raccolti dei testi [N.B.: in sede critica si mostrerà che lo stesso criterio che ha condotto alla riunificazione di testi tra loro canonicamente dissociati, viene meno a motivo dell'impossibilità di raggiungere l'identità storica dell'autore o per la scoperta del procedimento pseudoepigrafico];

\* dall'interesse alle fonti letterarie e alle tradizioni storico-letterarie si collegano realtà testuali - come nel caso dei sinottici - al fine di raggiungere il tessuto storico delle comunità delle origini;

\* dall'evoluzione storica della formazione della letteratura neotestamentaria dipende la nuova ricomposizione dei testi, pensiamo ad es. alla tripartizione sopra presentata, oppure alla ricostruzione della successione dell'epistolario paolino in linea diacronica, a partire dalla 1Ts.

Se il criterio utilizzato nella partizione del materiale è sostanzialmente «extra-testuale», vogliamo in questa sede opporre un criterio «intra-testuale», fondato su un'osservazione basilare: *la Bibbia è pensata come un libro unico e per questo crediamo che essa stessa sia in grado di offrire la via per l'atto di lettura.* Una cosa è leggere l'AT nel canone ebraico, altro è leggerlo nel canone cristiano.

La domanda è la seguente: il libro biblico è in grado di istruire il lettore sul percorso di lettura? Ci spieghiamo. Quando si legge un libro, il lettore può essere padrone o servo in relazione al testo, ovvero può utilizzarlo a proprio uso e consumo, e ciò avviene quando si segue un proprio percorso [ad esempio: selezionare alcune parti dei libri, quelle che servono ad uno scopo estrinseco all'articolazione stessa del libro] oppure egli si pone al servizio dell'autore che gli parla e si lascia condurre entro un percorso dettato dalle pagine del libro. Non necessariamente tale percorso va fatto dall'inizio alla fine. Alcuni libri impongono un tale movimento, altri ne fanno intuire un altro. È il caso, ad esempio, di alcuni testi che prevedono il punto di arrivo come reale punto di partenza nell'atto di lettura: in sintesi, viene progettato un atto di lettura che stabilisce un itinerario entro il testo. Per scoprire questo, è evidente, è necessario anzitutto leggere il testo. L'atto di lettura intelligente è quindi quello prodotto dalle scoperte di un primo atto di lettura. Ora, la Bibbia, se non la consideriamo un ammasso indistinto di libretti, può offrire o occultare al lettore un procedimento di lettura dell'intero libro.

Da sempre, la tradizione ermeneutica cristiana ha ritenuto fondante la centralità dell'evento narrato relativo alla vicenda di Gesù di Nazareth. Ad esso tende la Scrittura precedente, l'AT, da esso si diparte l'annuncio. Ciò che apre canonicamente il NT è ciò a cui tende l'AT e ciò che inaugura il NT. Si tratta di una realtà testuale di forma narrativa, capace di ripresentare la storia, riconfigurandola: *il racconto di quella storia legata a Gesù di Nazareth e alla sua comunità [=Vangeli ed Atti degli Apostoli] fa di questa sezione la parte decisiva per l'atto di lettura dell'intera Bibbia. Potremmo dire che occorre partire da qui per rileggere cristianamente l'AT e il NT.*

Questa sezione è di capitale importanza per la comprensione dell'intero libro biblico: scorporre il Vangelo di Giovanni da tale realtà significa vanificare lo sforzo compiuto dai redattori ultimi e presente nell'autore implicito, quello di tenere unito l'evento con l'efficacia dello stesso, pena impoverire la potenza testuale del libro biblico.

*In conclusione, anzitutto per questo motivo, optiamo di mantenere uniti i cinque testi narrativi, nonostante la vastità testuale!*

## **1.2. LA BIBLIOGRAFIA**

Il continuo aggiornamento degli studi in materia di esegesi dei quattro Vangeli e degli Atti degli Apostoli, unitamente alle questioni relative al «Gesù storico» e alle origini del cristianesimo, impone di rimandare ad un allegato apposito la documentazione bibliografica.

[Cfr. Allegato n° 1: «Bibliografia per il corso di esegesi di NT: Vangeli e Atti degli Apostoli»]

### 1.3. LO SCHEMA DEL CORSO

Le prospettive di fondo che governeranno lo sviluppo dell'argomentazione procedono in linea con lo schema elaborato in sede di teoria dell'opera letteraria alla quale accenneremo più oltre. La tripartizione assunta di «extra-testualità», «inter-testualità» ed «intra-testualità» va impostata osservando la tipicità dei testi in esame. Il punto di osservazione e di partenza nella tripartizione metodologica è il «testo biblico» e non la storia. Per questo la terminologia utilizzata ruota tutta attorno alla categoria di «testo», extra-/inter-/intra-.

#### [1] PROSPETTIVA EXTRA-TESTUALE: l'oggetto è *storico*

Mentre nell'epistolario paolino emerge con forza la figura dell'autore e dei destinatari, nei testi dei Vangeli ed Atti queste presenze emergono in sordina. Poiché il testo stesso non è preoccupato di informarci su queste entità anche noi non metteremo in campo molte risorse per tale ricerca, ci limiteremo solo ad alcuni accenni.

a. Verrà presentata, in sintesi, la metodologia di ricerca storica basata prevalentemente sui «criteri di storicità» e su quelli della «Scuola di storia delle religioni» con la pretesa, partendo dal testo, di giungere alla storia: -> *prospettiva prevalentemente diacronica*

b. Ogni «vangelo» e gli Atti saranno considerati nei loro aspetti storici: l'evangelista, la comunità di origine e di destinazione del testo; tale approccio ricerca il contesto vitale di ciascun testo al livello extra-testuale. In questo senso viene mostrata la motivazione della pluralità dei racconti evangelici, la loro specificità: *la molteplicità dei contesti di annuncio*.

Per l'approccio extra-testuale ci concentreremo sul cosiddetto «terzo stadio» senza approfondire o tematizzare gli *altri due stadi* così come è indicato dal documento della Pontificia Commissione biblica, *Instructio Sancta Mater Ecclesia de historica evangeliorum veritate*, 21 aprile 1964, cioè [2] la tradizione kerygmatica e [1] la figura storica di Gesù di Nazareth. In sostanza, l'approccio extra-testuale, storico è progettato e si limita ad approfondire la genesi del testo stesso.

#### [2] PROSPETTIVA INTER-TESTUALE: l'oggetto è *letterario*

a. Verranno presentate in sintesi le metodologie storico-critiche, nate come «critica letteraria», aperte ad un interesse storico.

b. In secondo luogo cercheremo di mostrare il funzionamento del livello «inter-testuale» entro tre prospettive diverse: quella di un concordismo evangelico nell'esigenza di riduzione del molteplice all'uno; quella di uno studio sulle relazioni sinottiche tra i vangeli; ed infine, la prospettiva canonica.

Questo approccio vuole mostrare i vari tentativi per *far convergere il racconto evangelico verso una storia*.

#### [3] PROSPETTIVA INTRA-TESTUALE: l'oggetto è *letterario*

a. Verranno anzitutto presentate sinteticamente le metodologie che permettono l'accostamento ai Vangeli con interesse letterario -> *prospettiva prevalentemente sincronica*

b. In seguito analizzeremo ogni Vangelo e gli Atti degli Apostoli nella loro prospettiva specifica [=prospettiva intra-testuale: «secondo Matteo», «secondo Marco», «secondo Luca», «secondo Giovanni», Atti degli Apostoli], la logica di ogni testo: *molteplicità dell'Evangelo in quattro storie e relazione con Atti degli Apostoli*.

### 1.4. SAGGI DI LETTURA DI COMMENTARI

Accanto al programma svolto lungo il Corso è prevista una lettura personale - non eccessivamente

approfondita - di alcuni saggi esegetici tratti dai quattro vangeli e dagli Atti degli Apostoli. La finalità di tale lettura è di tenere contemporaneamente tra le mani ottiche differenti nell'interpretazione di un testo. Lo scopo è fondamentalmente *metodologico*. I vari saggi interpretativi sono tratti da alcuni tra i più famosi commentari in lingua italiana o tradotti in italiano, appartenenti a varie metodologie esegetiche. In principio alle tre parti del Corso illustreremo brevemente i capisaldi teorici delle metodologie esegetiche fondamentali: ad essi occorre fare riferimento per ritrovare tali criteri nella loro applicazione del procedimento interpretativo al testo biblico. Per ogni vangelo e per gli Atti sono stati selezionati quattro testi, con l'attenzione al far emergere ciò che è peculiare rispetto al confronto testuale dei quattro vangeli. Ogni studente dovrà sceglierne almeno uno per ogni evangelista e uno per gli Atti degli Apostoli [totale minimo: cinque testi]. Ciascun testo è corredato da un *dossier* fotocopiato delle parti relative tratte da alcuni commentari o saggi parziali rispondenti a metodologie differenti. Una delle domande d'esame si concentrerà su uno dei cinque testi selezionati discutendoli con interesse al senso e al metodo utilizzato dal commentario. Gli esempi sono i seguenti:

## • MATTEO

I brani scelti dall'evangelista Matteo tendono a mostrare:

- la prospettiva tipica dell'annuncio del Regno di Gesù esplicito nel «discorso della montagna» il cui inizio è siglato dal testo delle «Beatitudini» [Mt 5,1-12];
- la modalità specifica di «parlare in parabole» attraverso il capitolo dedicato alle «parabole del Regno» [Mt 13,1-53];
- un esempio di miracolo, la «prima moltiplicazione dei pani» [Mt 14,13-21]
- infine l'attenzione particolare di Matteo alla disciplina e alla teologia della comunità cristiana ecclesiale [Mt 18,1-35]

### I. Mt 5,1-12: Le Beatitudini [par. Lc 6,20-23]

- A. FABRIS, R., *Matteo*, Commenti biblici, Torino: Borla 1982, **105-124**.
- B. LÀCONI, M. (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, Logos. Corso di studi biblici 5, Leumann (Torino): ELLE DI CI 1994, **275-287**.
- C. GNILKA, J., *Il vangelo di Matteo. Parte prima*. Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 1,1-13,58, Traduzione italiana di Stefano Cavallini. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti, Commentario teologico del Nuovo Testamento I/1, Brescia: Paideia 1990 [tit. or.: *Das Matthäusevangelium. I. Teil. Kommentar zu Kap. 1,1-13,58*, Freiburg im Breisgau 1986] **181-206**.

### II. Mt 13,1-53: Il discorso parabolico [par. Mc 4,1-34 e Lc 8,4-15]

- A. FABRIS, R., *Matteo*, Commenti biblici, Torino: Borla 1982, **291-318**.
- B. GNILKA, J., *Il vangelo di Matteo. Parte prima*. Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 1,1-13,58, Traduzione italiana di Stefano Cavallini. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti, Commentario teologico del Nuovo Testamento I/1, Brescia: Paideia 1990 [tit. or.: *Das Matthäusevangelium. I. Teil. Kommentar zu Kap. 1,1-13,58*, Freiburg im Breisgau 1986] **690-743**.

### III. Mt 14,13-21: Prima moltiplicazione dei pani [par. Mc 6,31-44; Lc 9,10-17 e Gv 6,1-13]

- A. FABRIS, R., *Matteo*, Commenti biblici, Torino: Borla 1982, **331-334**.
- B. GRELOT, P., *Vangeli e storia*, Sotto la direzione di Augustin George e Pierre Grelot, Introduzione al Nuovo Testamento 6, Torino: Borla 1988 [tit. or.: *Introduction à la Bible. Le Nouveau Testament. 6/Evangiles et Histoire*, Paris: Desclé 1986] **147-171**.
- C. RADERMAKERS, J., *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*, Traduzione di Ruffillo Passini, Lettura pastorale della Bibbia 4, Bologna: EDB 19924 [tit. or.: *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, Bruxelles: Institut d'Etudes Théologiques 1972] **60. 234-235**.

### IV. Mt 18,1-35: Istruzioni per la comunità dei discepoli

- A. FABRIS, R., *Matteo*, Commenti biblici, Torino: Borla 1982, **381-397**.
- B. TRILLING, W., *Il vero Israele*. Studi sulla teologia del vangelo di Matteo, Traduzione di Enzo Gatti, Collana

εὐαγγέλιον 1, Casale Monferrato (AL): Piemme 1992 [tit. or.: *Das wahre Israel*. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums, Leipzig: St. Benno-Verlag 1975] **137-158**.

C. RADERMAKERS, J., *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*, Traduzione di Ruffillo Passini, Lettura pastorale della Bibbia 4, Bologna: EDB 19924 [tit. or.: *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, Bruxelles: Institut d'Etudes Théologiques 1972] **68-70. 257-268**.

## • MARCO

I brani scelti dall'evangelista Marco tendono a mostrare:

- l'arte di iniziare un racconto e la genesi del genere «vangelo» [Mc 1,1-15];
- il dibattito aperto con la *halaka*, circa le normative sul «puro e l'impuro» nel mondo giudaico [Mc 7,1-23];
- un esempio di miracolo di guarigione prima di entrare in Gerusalemme [Mc 10,46-52];
- la conclusione strana del vangelo secondo la quale le donne fuggono impaurite dal sepolcro e dicono niente a nessuno: Marco come ha conosciuto questo racconto se nessuno lo ha annunciato? [Mc 16,1-8].

### I. Mc 1,1-15: L'inizio del Vangelo di Marco [par. Mt 3,1-4,17 e Lc 3,1-4,15]

A. PESCH, R., *Il Vangelo di Marco*. Parte prima, Testo greco e traduzione, introduzione e commento ai capp. 1,1-8,26 di Rudolf Pesch. Traduzione italiana di Marcello Soffritti. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti, Commentario teologico del Nuovo Testamento II/1, Brescia: Paideia 1980 [tit. or.: *Das Markusevangelium. I. Teil*, Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26 von Rudolf Pesch Zweite, durchgesehene Auflage; Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1977<sup>2</sup>] **135-190**.

B. BECK, T. - BENEDETTI, U. - BRAMBILLASCA, G. - CLERICI, F. - FAUSTI, S., *Una comunità legge il Vangelo di Marco*. Volume I, Lettura pastorale della Bibbia 4, Bologna: EDB 1990<sup>5</sup>, 19-45

C. DREWERMANN, E., *Il vangelo di Marco*. Immagini di redenzione, Biblioteca di teologia contemporanea 78, Brescia: Queriniana 1994 [tit. or.: *Das Markusevangelium. Bilder von Erlösung*, Olten: Walter-Verlag 1987-1988] **109-140**.

D. GNILKA, J., *Marco*, Commenti e studi biblici, Assisi: Cittadella 1987, **35-82**.

### II. Mc 7,1-23: La polemica sul «puro e l'impuro», relazione con l'ambientazione giudaica [par. Mt 15,1-20]

A. PESCH, R., *Il Vangelo di Marco*. Parte prima, Testo greco e traduzione, introduzione e commento ai capp. 1,1-8,26 di Rudolf Pesch. Traduzione italiana di Marcello Soffritti. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti, Commentario teologico del Nuovo Testamento II/1, Brescia: Paideia 1980 [tit. or.: *Das Markusevangelium. I. Teil*, Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26 von Rudolf Pesch Zweite, durchgesehene Auflage; Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1977<sup>2</sup>] **572-597**.

B. BECK, T. - BENEDETTI, U. - BRAMBILLASCA, G. - CLERICI, F. - FAUSTI, S., *Una comunità legge il Vangelo di Marco*. Volume I, Lettura pastorale della Bibbia 4, Bologna: EDB 1990<sup>5</sup>, **224-232**.

C. DREWERMANN, E., *Il vangelo di Marco*. Immagini di redenzione, Biblioteca di teologia contemporanea 78, Brescia: Queriniana 1994 [tit. or.: *Das Markusevangelium. Bilder von Erlösung*, Olten: Walter-Verlag 1987-1988] **173-190**.

D. GNILKA, J., *Marco*, Commenti e studi biblici, Assisi: Cittadella 1987, **377-398**.

### III. Mc 10,46-52: Il cieco di Gerico [par. Mt 20,29-34 e Lc 22,24-27]

A. R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*. Parte seconda (Testo greco e traduzione, commento ai capp. 8,27-16,20 di Rudolf Pesch. Traduzione italiana di Marcello Soffritti. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti; Commentario teologico del Nuovo Testamento II/2, Brescia 1982) **257-268**.

B. BECK, T. - BENEDETTI, U. - BRAMBILLASCA, G. - CLERICI, F. - FAUSTI, S., *Una comunità legge il Vangelo di Marco*. Volume II, Lettura pastorale della Bibbia 5, Bologna: EDB 1978, **143-150**.

C. GNILKA, J., *Marco*, Commenti e studi biblici, Assisi: Cittadella 1987, **580-588**.

D. LÀCONI, M. (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, Logos. Corso di studi biblici 5, Leumann (Torino): ELLE DI CI 1994, **213-225**.

#### **IV. Mc 16,1-8: L'episodio finale del vangelo di Marco [par. Mt 28,1-10; Lc 24,1-11 e Gv 20,1-10]**

- A. R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*. Parte seconda (Testo greco e traduzione, commento ai capp. 8,27-16,20 di Rudolf Pesch. Traduzione italiana di Marcello Soffritti. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti; Commentario teologico del Nuovo Testamento II/2, Brescia 1982) **757-791**.
- B. BECK, T. - BENEDETTI, U. - BRAMBILLASCA, G. - CLERICI, F. - FAUSTI, S., *Una comunità legge il Vangelo di Marco*. Volume II, Lettura pastorale della Bibbia 5, Bologna: EDB 1978, **435-447**.
- C. DREWERMANN, E., *Il vangelo di Marco*. Immagini di redenzione, Biblioteca di teologia contemporanea 78, Brescia: Queriniana 1994 [tit. or.: *Das Markusevangelium*. Bilder von Erlösung, Olten: Walter-Verlag 1987-1988] **516-549**.
- D. GNILKA, J., *Marco*, Commenti e studi biblici, Assisi: Cittadella 1987, **912-929**
- E. R. VIGNOLO, «Una finale reticente: interpretazione narrativa di Mc 16,8», *RivB* 38 (1990) **129-189**.

### **• LUCA**

I brani scelti dall'evangelista Luca tendono a mostrare:

- il testo inaugurale del ministero pubblico di Gesù [Lc 4,14-30];
- il dibattito sulla vita eterna nel rapporto tra racconto, dialogo e genere parabolico [Lc 10,25-37];
- le parabole della misericordia tipiche di Luca [Lc 15];
- la conclusione del vangelo segnata dall'episodio dei discepoli di Emmaus [Lc 24].

#### **I. Lc 4,14-30: Il discorso inaugurale nella sinagoga di Nazareth [par. Mt 13,53-58 e Mc 6,1-6]**

- A. SCHÜRMAN, H., *Il Vangelo di Luca*. Parte prima, Testo greco e traduzione, commento ai capp. 1,1-9,50 di Heinz Schürmann. Traduzione italiana di Vincenzo Gatti. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti, Commentario teologico del Nuovo Testamento III/1, Brescia: Paideia 1983 [tit. or.: *Das Lukasevangelium. I. Teil*, (Kommentar zu Kap. 1,1-9,50 von Heinz Schürmann Zweite, durchgesehene Auflage) Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1982<sup>2</sup>] **389-422**.
- B. RADERMAKERS, J. - BOSSUYT, PH., *Lettura pastorale del Vangelo di Luca*, Lettura pastorale della Bibbia 11, Bologna: EDB 1983 [tit. or.: *Jésus. Parole de la Grâce selon saint Luc*, Bruxelles: Institut d'études théologiques 1981] **27-28. 208-214**.
- C. MEYNET, R., *Il vangelo secondo Luca*. Analisi retorica, Retorica biblica 1, Roma: Edizioni Dehoniane 1994 [tit. or.: *L'Évangile selon Saint Luc. Analyse rhétorique*, Paris: Les éditions du Cerf 1988] **155-168**.
- D. ALETTI, J. N., *L'arte di raccontare Gesù Cristo*. La scrittura narrativa del vangelo di Luca, Biblioteca biblica 7, Brescia: Queriniana 1991 [tit. or.: *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'Évangile de Luc*, Paris: Du Seuil 1989] **35-53**.

#### **II. Lc 10,25-37: La «vita eterna» e il «Buon Samaritano»**

- A. ROSSÉ, G., *Il vangelo di Luca*. Commento esegetico e teologico, Roma: Città Nuova 1992, **401-411**.
- B. RADERMAKERS, J. - BOSSUYT, PH., *Lettura pastorale del Vangelo di Luca*, Lettura pastorale della Bibbia 11, Bologna: EDB 1983 [tit. or.: *Jésus. Parole de la Grâce selon saint Luc*, Bruxelles: Institut d'études théologiques 1981] **51-52. 302-305**.
- C. GROUPE D' ENTREVERNES, *Segni e Parabole*. Semiotica e testo evangelico, Con un saggio di Jacques Geninasca e nota-commento di Algirdas Julien Greimas, Bibbia Linguaggio Cultura 2, Leumann (Torino): ELLE DI CI 1982 [tit. or.: *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris: Éditions du Seuil] **17-50**.
- D. MEYNET, R., *Il vangelo secondo Luca*. Analisi retorica, Retorica biblica 1, Roma: Edizioni Dehoniane 1994 [tit. or.: *L'Évangile selon Saint Luc. Analyse rhétorique*, Paris: Les éditions du Cerf 1988] **352-355**.

#### **III. Lc 15: Le parabole della Misericordia**

- A. ROSSÉ, G., *Il vangelo di Luca*. Commento esegetico e teologico, Roma: Città Nuova 1992, **597-616**.
- B. RADERMAKERS, J. - BOSSUYT, PH., *Lettura pastorale del Vangelo di Luca*, Lettura pastorale della Bibbia 11, Bologna: EDB 1983 [tit. or.: *Jésus. Parole de la Grâce selon saint Luc*, Bruxelles: Institut d'études théologiques 1981] **65-67. 341-349**.
- C. GROUPE D' ENTREVERNES, *Segni e Parabole*. Semiotica e testo evangelico, Con un saggio di Jacques Geninasca e nota-commento di Algirdas Julien Greimas, Bibbia Linguaggio Cultura 2, Leumann

(Torino): ELLE DI CI 1982 [tit. or.: *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris: Éditions du Seuil] **85-129**.

D. MEYNET, R., *Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica, Retorica biblica 1*, Roma: Edizioni Dehoniane 1994 [tit. or.: *L'Évangile selon Saint Luc. Analyse rhétorique*, Paris: Les éditions du Cerf 1988] **458-472**.

#### **IV. Lc 24: I racconti pasquali [par. Mt 28, Mc 16, Gv 20]**

A. ROSSÉ, G., *Il vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma: Città Nuova 1992, **1015-1046**.

B. RADERMAKERS, J. - BOSSUYT, PH., *Lettura pastorale del Vangelo di Luca*, Lettura pastorale della Bibbia 11, Bologna: EDB 1983 [tit. or.: *Jésus. Parole de la Grâce selon saint Luc*, Bruxelles: Institut d'études théologiques 1981] **93-96. 464-483**.

C. MEYNET, R., *Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica, Retorica biblica 1*, Roma: Edizioni Dehoniane 1994 [tit. or.: *L'Évangile selon Saint Luc. Analyse rhétorique*, Paris: Les éditions du Cerf 1988] **669-699**.

D. ALETTI, J. N., *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca*, Biblioteca biblica 7, Brescia: Queriniana 1991 [tit. or.: *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'Évangile de Luc*, Paris: Du Seuil 1989] **151-169**.

### **• GIOVANNI**

I brani scelti dall'evangelista Giovanni tendono a mostrare:

- l'inizio dei «segni» nell'episodio di Cana come testo programmatico nella simbologia del vangelo [Gv 2,1-12];
- la simbologia dell'«acqua» nell'episodio della Samaritana al pozzo [Gv 4,1-42];
- un testo non giovanneo in Gv: problematica del testo originale e testo canonico [Gv 7,53-8,11];
- la vicenda della passione e morte di Gesù nella proposta giovannea [Gv 18-19].

#### **I. Gv 2,1-12: L'inizio dei «segni» a Cana di Galilea**

A. BROWN, R. E., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale, Commenti e studi biblici*, Assisi: Cittadella 1979 [tit. or.: *The Gospel According to John*, New York: Doubleday & C.] **125-144**.

B. SCHNACKENBURG, R., *Il vangelo di Giovanni. Parte prima, Testo greco e traduzione Introduzione e commento ai capp. 1-4 di Rudolf Schnackenburg. Traduzione italiana di Gino Cecchi. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti, Commentario teologico del Nuovo Testamento IV/1*, Brescia: Paideia 1973 [tit. or.: *Das Johannesevangelium. I. Teil, Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4 von Rudolf Schnackenburg, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1972<sup>3</sup>*] [+ excursus su «I 'segni' giovannei] **454-493**.

C. MATEOS, J. - BARRETO, J., *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, In collaborazione con Enrique Hurtado, Angel Urban, Josep Rius-Camps, Lettura del Nuovo Testamento 4, Assisi: Cittadella 1982 [tit. or.: *El Evangelio de Juan*, Madrid: Ediciones Cristianidad 1979] **131-147**.

D. LÉON-DUFOUR, X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. I. (capitoli 1-4), La Parola di Dio*, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1990 [tit. or.: *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome I*, Paris: Éditions du Seuil 1988] **282-334**.

#### **II. Gv 4,1-42: Gesù dai Samaritani**

A. BROWN, R. E., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale, Commenti e studi biblici*, Assisi: Cittadella 1979 [tit. or.: *The Gospel According to John*, New York: Doubleday & C.] **218-243**.

B. SCHNACKENBURG, R., *Il vangelo di Giovanni. Parte prima, Testo greco e traduzione Introduzione e commento ai capp. 1-4 di Rudolf Schnackenburg. Traduzione italiana di Gino Cecchi. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti, Commentario teologico del Nuovo Testamento IV/1*, Brescia: Paideia 1973 [tit. or.: *Das Johannesevangelium. I. Teil, Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4 von Rudolf Schnackenburg, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1972<sup>3</sup>*] **626-677**.

C. MATEOS, J. - BARRETO, J., *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, In collaborazione con Enrique Hurtado, Angel Urban, Josep Rius-Camps, Lettura del Nuovo Testamento 4, Assisi: Cittadella 1982 [tit. or.: *El Evangelio de Juan*, Madrid: Ediciones Cristianidad 1979] **208-233**.

D. LÉON-DUFOUR, X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. I. (capitoli 1-4), La Parola di Dio*, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1990 [tit. or.: *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome I*, Paris: Éditions du Seuil 1988] **450-530**.

### **III. Gv 7,53-8,11: L'inserzione dell'episodio dell'adultera**

- A. BROWN, R. E., *Giovanni*. Commento al Vangelo spirituale, Commenti e studi biblici, Assisi: Cittadella 1979 [tit. or.: *The Gospel According to John*, New York: Doubleday & C.] **430-439**.
- B. SCHNACKENBURG, R., *Il vangelo di Giovanni*. Parte seconda, Testo greco e traduzione Introduzione e commento ai capp. 5-12 di Rudolf Schnackenburg. Traduzione italiana di Gino Cecchi. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti, Commentario teologico del Nuovo Testamento IV/2, Brescia: Paideia 1977 [tit. or.: *Das Johannesevangelium. II. Teil*, Kommentar zu Kap. 5-12 von Rudolf Schnackenburg, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1971] **302-318**.
- C. MATEOS, J. - BARRETO, J., *Il Vangelo di Giovanni*. Analisi linguistica e commento esegetico, In collaborazione con Enrique Hurtado, Angel Urban, Josep Rius-Camps, Lettura del Nuovo Testamento 4, Assisi: Cittadella 1982 [tit. or.: *El Evangelio de Juan*, Madrid: Ediciones Cristianidad 1979] **869-870**.
- D. LÉON-DUFOUR, X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. II. (capitoli 5-12), La Parola di Dio, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1992 [tit. or.: *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome II*, Paris: Éditions du Seuil 1988] **389-403**.

### **IV. Gv 18-19: la passione e la morte [par. Mt 26-27; Mc 14-15 e Lc 22-23]**

- BROWN, R. E., *Giovanni*. Commento al Vangelo spirituale, Commenti e studi biblici, Assisi: Cittadella 1979 [tit. or.: *The Gospel According to John*, New York: Doubleday & C.] **960-1203**.

## **• ATTI DEGLI APOSTOLI**

I brani scelti dall'evangelista Luca per il testo di Atti degli Apostoli, escludendo i testi relativi alla figura di Saulo/Paolo che verranno considerati nel corso sul «Corpus paulinum» tendono a mostrare:

- il significato dell'evento di Pentecoste e il discorso interpretativo di Pietro [At 2,1-41];
- l'istituzione dei «sette diaconi» e il ruolo di Stefano [At 6];
- la missione di Filippo [At 8,4-40];
- la fondazione della Chiesa di Antiochia [At 11,19-26].

### **I. At 2,1-41: L'evento di Pentecoste e il discorso interpretativo di Pietro**

- A. PESCH, R., *Atti degli apostoli*, Indice analitico di Lorenzo De Lorenzi, Commenti e studi biblici, Assisi: Cittadella 1992 [tit. or.: *Die Apostelgeschichte*, Zürich Neukirchener: Benziger; Neukirchen - Vluyn: Verlag des Erziehungsvereins GmbH 1986] **114-158**.
- B. BOSSUYT, PH. - RADERMAKERS, J., *Lettura pastorale degli Atti degli Apostoli*, Bologna: EDB 1996 [tit. or.: *Témoins de la Parole de la Grâce. Lecture des Actes des Apôtres*, Bruxelles: Éditions de l'Institut d'Études Théologiques 1995] **29-32; 222-236**

### **II. At 6,1-15: L'istituzione dei «sette diaconi» e il ruolo di Stefano**

- A. PESCH, R., *Atti degli apostoli*, Indice analitico di Lorenzo De Lorenzi, Commenti e studi biblici, Assisi: Cittadella 1992 [tit. or.: *Die Apostelgeschichte*, Zürich Neukirchener: Benziger; Neukirchen - Vluyn: Verlag des Erziehungsvereins GmbH 1986] **293-317**.
- B. BOSSUYT, PH. - RADERMAKERS, J., *Lettura pastorale degli Atti degli Apostoli*, Bologna: EDB 1996 [tit. or.: *Témoins de la Parole de la Grâce. Lecture des Actes des Apôtres*, Bruxelles: Éditions de l'Institut d'Études Théologiques 1995] **41-42; 280-294**.

### **III. At 8,4-40: La missione di Filippo**

- A. PESCH, R., *Atti degli apostoli*, Indice analitico di Lorenzo De Lorenzi, Commenti e studi biblici, Assisi: Cittadella 1992 [tit. or.: *Die Apostelgeschichte*, Zürich Neukirchener: Benziger; Neukirchen - Vluyn: Verlag des Erziehungsvereins GmbH 1986] **356-395**.
- B. BOSSUYT, PH. - RADERMAKERS, J., *Lettura pastorale degli Atti degli Apostoli*, Bologna: EDB 1996 [tit. or.: *Témoins de la Parole de la Grâce. Lecture des Actes des Apôtres*, Bruxelles: Éditions de l'Institut d'Études Théologiques 1995] **48-51; 336-352**.

### **IV. At 11,19-26: La fondazione della Chiesa di Antiochia**

- A. PESCH, R., *Atti degli apostoli*, Indice analitico di Lorenzo De Lorenzi, Commenti e studi biblici, Assisi:

Cittadella 1992 [tit. or.: *Die Apostelgeschichte*, Zürich Neukirchener: Benziger; Neukirchen - Vluyn: Verlag des Erziehungsvereins GmbH 1986] 472-480.

B. BOSSUYT, PH. - RADERMAKERS, J., *Lettura pastorale degli Atti degli Apostoli*, Bologna: EDB 1996 [tit. or.: *Témoins de la Parole de la Grâce. Lecture des Actes des Apôtres*, Bruxelles: Éditions de l'Institut d'Études Théologiques 1995] 60; 405-411.

## 1.5. Ευαγγελιον: L'OSSERVATORIO DELLA TERMINOLOGIA

### 1.5.1. Dall'«Evangelo» ai «Vangeli»

G. Segalla<sup>4</sup> nel suo testo dedicato alla problematica evangelica presenta in quattro punti il problema, noi ci soffermeremo solo sui primi tre che focalizzano il valore semantico della parola «vangelo» ponendo una progressione segnata dal titolo stesso: dall'«Evangelo», cioè dal lieto annuncio ai «Vangeli», cioè, ai testi scritti che riportano il lieto annuncio.

#### 1.5.1.1. L'origine del sostantivo singolare «*to euaggelion*»: origine palestinese o ellenistica?

[Cfr. S, 10-13\*\*]: 1] Ambiente greco-romano [=pagano] o giudeo-ellenistico [=giudaismo della diaspora]; 2] Ambiente palestinese [=giudaismo palestinese].

#### 1.5.1.2. La storia della tradizione del termine nel mondo del NT

[Cfr. S, 13\*\*-16\*]: 1] Le cinque fasi dello sviluppo del termine «vangelo» nella storia della tradizione [cfr. A. von Harnack] -> i quattro significati; 2] Significato complessivo di «vangelo» -> cinque elementi.

#### 1.5.1.3. Il passaggio dal senso kerygmatico al senso letterario

[Cfr. S, 16\*\*\*-18]: 1] Dal kerygma allo sviluppo narrativo: la proposta di Dodd; 2] Due obiezioni all'analisi di Dodd; 3] Risposte alle due obiezioni; 4] Bilancio finale.

### 1.5.2. Un brano emblematico: Mc 1,1-15

Proponiamo come esempio di ricognizione dei vari significati del termine «vangelo» l'inizio del vangelo di Marco.

#### 1.5.2.1. Il testo di Mc 1,1-3(4)

1.1. Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]

1.1. Inizio del Vangelo di Gesù Cristo [figlio di Dio]

1.2. καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφῆτῃ,

1.2. come è scritto in Isaia profeta

Ἴδού ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου,

Ecco io mando l'angelo mio davanti al tuo volto [=a te],

ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου·

il quale preparerà la strada tua;

1.3. φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ·

---

<sup>4</sup> G. SEGALLA, *Evangelo e Vangeli*. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari (La Bibbia nella storia 10, Bologna 1993): d'ora in poi = S

### 1.3. voce di colui che grida nel deserto,

Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου,  
**Preparate la strada del Signore,**

εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ,  
**diritti rendete i sentieri di lui**

1.4. ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ

1.4. avvenne che Giovanni il Battista battezzava nel deserto...

#### 1.5.2.2. Il termine Ἀρχή

Il v.1 presenta 6 sostantivi dei quali uno è al nominativo e 5 al genitivo: si tratta di un *asindeto*: accostamento di termini tendente a generare significato attraverso una struttura di tipo nominale. Qual è il senso di: Ἀρχή? Vi può essere un senso «figurato», «spaziale [=dove ha avuto inizio il Vangelo?], «temporale [=quando ha avuto inizio...?], «modale [=come è iniziato il lieto annuncio?]» o «referenziale [=che cosa viene annunciato da principio?]:»

[1] **Figurato**: il lieto annuncio considerato nella sua globalità contenuto nel libro del Vangelo: «qui comincia il vangelo [=il libro della narrazione] di Gesù Cristo figlio di Dio»: una forma di titolo a carattere extra-narrativo, non legato alla logica dell'intreccio. Questa è la scelta delle edizioni critiche del testo greco del NT che pongono un punto fermo al termine del v. 1 ritenendo, in questo senso, l'asindeto una struttura analoga alla forma di titolazione di un testo.

[2] **Temporale**: risponde alla domanda sul «quando» è iniziato il lieto annuncio di Gesù [soggetto] o su Gesù [oggetto]:

**a.** «Inizio del lieto annuncio *su* Gesù Cristo Figlio di Dio»: annuncio che ha fatto il *profeta Isaia* [il «tu» della citazione e il «Signore»: Mc 1,2-3], che ha fatto *Giovanni* [«viene uno più forte di me...» Mc 1,7-8] che ha fatto la *voce dal cielo* [«Tu sei il figlio mio...»: Mc 1,11].

**b.** «Inizio del lieto annuncio *di* Gesù Cristo [=che ha fatto Gesù Cristo] Figlio di Dio»: l'inizio è collocato «dopo che Giovanni fu consegnato...» cfr. Mc 1,14-15.

[3] **Spaziale**: risponde alla domanda sul «dove è cominciata la predicazione su / di Gesù?»

**a.** «L'inizio del lieto annuncio *su* Gesù ha avuto luogo nel deserto», secondo Isaia [Mc 1,3] e «nel deserto nei pressi del Giordano», con Giovanni Battista [Mc 1,4ss]

**b.** «L'inizio del lieto annuncio *di* Gesù ha avuto luogo in Galilea» [Mc 1,14-15]

[4] **Modale**: risponde alla domanda sul «come è iniziata la predicazione *di* Gesù o *su* Gesù»? L'attenzione non è sul tempo puntuale ma sulla modalità nello svolgimento delle sequenze:

**a.** «L'inizio del lieto annuncio *su* Gesù comincia mediante la predizione di Isaia, l'opera di predicazione di Giovanni e la rivelazione della voce dal cielo» [Mc 1,2-3.7-8.11]

**b.** «L'inizio del lieto annuncio *di* Gesù comincia quando, dopo la cattura di Giovanni egli venne in Galilea...» [Mc 1,14-15]

[5] **Referenziale**: risponde alla domanda sul «che cosa viene annunciato da principio?»:

**a.** «L'inizio del lieto annuncio *su* Gesù» ha come contenuto: «Viene colui che è più forte di me, al quale non sono degno, chinandomi, di sciogliere il legaccio dei sandali. Io vi battezzo con acqua, ma egli vi battezzerà in Spirito Santo» [Mc 1,7-8] e «Tu sei il mio Figlio, il diletto, in te mi sono

compiaciuto» [Mc 1,11]

**b.** «L'inizio del lieto annuncio di Gesù» ha come contenuto: «Il tempo è compiuto e si è avvicinato il Regno di Dio; convertitevi e credete nel Vangelo» [Mc 1,15]

### 1.5.2.3. La congiunzione καθώς

Ciascun significato è complementare ed è difficile decidere quale sia primario e quale secondario: l'apertura del testo è tale da includerli tutti. Occorre cogliere una distinzione fondamentale tra il significato «figurato» [=inizio della narrazione, come titolo di un'opera] e i restanti quattro significati.

La questione è così formulata: il v. 1 appartiene o non appartiene al racconto, alla narrazione? È al di fuori della narrazione come nel caso del prologo di Lc 1,1-4 oppure articola già il racconto stesso? Se appartiene al racconto, il termine «vangelo» va inteso nella sua accezione *kerygmatica* – atto di parola raccontato - se invece è «titolo dell'opera», andrebbe inteso nella sua comprensione *letteraria*, come «genere letterario» a se stante. La risposta a questi interrogativi può essere data a partire dall'analisi del collegamento sintattico tra i vv. 1 e 2.

Il rapporto tra questi due versetti è stabilito dalla congiunzione καθώς [=come] posta in relazione a γέγραπται [=è scritto] con funzione testimoniale [31x nel NT]. Tale congiunzione stabilisce l'inizio del racconto, instaurando quindi un rapporto con ciò che segue oppure è da comprendersi con il versetto che la precede, con Mc 1,1? Le due possibilità:

[1] La congiunzione καθώς [=come] può essere posta in rapporto a ciò che segue: in questo caso avremmo due termini di paragone: cioè: «*come* è scritto... *così* fu Giovanni Battista nel deserto...».

[2] Essa può anche essere posta in rapporto a ciò che precede [Mc 1,1]. In questo caso, la *congiunzione* avrebbe la funzione di confermare - mediante le citazioni - ciò che viene detto nel v. 1; il ruolo di *congiunzione* sarebbe in rapporto all'espressione precedente che è di tipo nominale; nella gran parte dei casi presenti nei vangeli essa svolge proprio questo ruolo di conferma in rapporto a un fatto o a parole che trovano lì il loro compimento, quindi la congiunzione avvalorerebbe il significato complesso del v.1 essendo sintatticamente legata a questo versetto.

Valutazione: la prima scelta, che è appoggiata dall'edizione del *testo standard*<sup>5</sup> mi sembra poco fondata per i seguenti motivi:

**a.** Nella maggior parte delle volte in cui compare la congiunzione καθώς [=come] nel NT in rapporto alle citazioni dell'AT troviamo la struttura ermeneutica della «conferma/compimento»: realtà + conferma [=come è scritto, come dice...] [cfr. Mc 9,13; 11,6; 14,16; 14,21; 16,7].

**b.** Quando si pone tale struttura al fine di proporre un paragone o un'analogia, allora è richiesta una particella, ad es.: οὕτως

Lc 17,26 καὶ καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε, οὕτως ἔσται καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου («come avvenne nei giorni di Noè, così sarà anche nei giorni del Figlio dell'Uomo»).

**c.** Inoltre questa seconda scelta sintattica farebbe iniziare l'opera di Marco in un modo alquanto strano con una *congiunzione* in apertura.

---

<sup>5</sup> Il *testo standard* è il testo dal quale si elaborano le varie traduzioni nelle lingue moderne: cfr. NESTLE - ALAND, *Novum Testamentum Graece* (Post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland Matthew Black Carlo M. Martini Bruce M. Metzger Allen Wikgren apparatus criticum recenserunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Instituto studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia); Stuttgart 26/1988); K. ALAND - M. BLACK - C. M. MARTINI - B. M. METZGER - A. WIKGREN, *The Greek New Testament* (In cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia; New York - London - Edinburgh - Amsterdam - Stuttgart 1975).

d. Il contenuto della citazione stabilisce una relazione certa con il seguito, ma non con il solo v. 4, bensì con i vv. 4-11.

In conclusione: possiamo affermare che sul piano sintattico va preferita la seconda scelta. Ma tale scelta, come abbiamo visto, lascia in sospenso la definizione precisa del rapporto semantico del v. 1 coi vv. 2-3 nei quattro significati relativi al «tempo, allo spazio, alla modalità e alla referenza».

Inoltre, i vv. 1-3 possono essere spiegati sintatticamente come scelta di tipo asindetico di Marco nella forma dell'«accumulazione», cioè una «figura retorica di tipo sintattico che consiste nell'allineamento di termini linguistici, sia sotto forma di enumerazione ordinata e progressiva sia come accostamento di oggetti, sentimenti, immagini [anche di tipo inconscio] in modo disordinato o destrutturato».<sup>6</sup> Noi avremmo in questi versetti un'«accumulazione» ordinata e caotica insieme: ordinata per il ruolo che esercita sulla strutturazione del brano, caotica per l'accostamento sintatticamente confuso dei soggetti delle citazioni. L'effetto retorico dell'«accumulazione» è molto vivo e significativo.

#### 1.5.2.4. Inizio del Vangelo...

Ricollegando i vari significati emersi del termine «inizio» e rapportandoli al termine «vangelo» approdiamo ai seguenti risultati:

[1] Il senso **figurato** ha valore in relazione al fatto che tale inizio esprime un'anticipazione sintetica di ciò che l'autore andrà raccontando sull'identità di Gesù come «Cristo, Figlio di Dio». In questo «inizio» vi è racchiusa, in un certo senso, la globalità che verrà presentata nei capitoli dell'intero vangelo. Allora il senso del termine «Vangelo» può essere considerato in questo sguardo globale come il racconto in se stesso, quindi un determinato tipo di narrazione che ha la funzione di mostrare il senso del mistero di Gesù-Cristo, Figlio di Dio, e questo è possibile stabilendo un inizio. Questa interpretazione ha messo le basi per la denominazione tardiva di «Vangeli», data alle narrazioni aventi come centro la predicazione e le opere di Gesù di Nazareth: **significato letterario di Vangeli**.

[2] I significati **temporale/spaziale/modale e referenziale**: definiscono la realtà evangelica nella sua continuità tra AT e NT: da Isaia a Giovanni, alla voce del Padre e infine a Gesù di Nazareth. Inoltre colgono il rapporto tra parola e scrittura: «come è scritto» [cfr. anche Lc 4,17-19: l'episodio alla sinagoga di Nazareth dove il termine: «evangelizzare» mutuato da Isaia è chiaramente centrale], ora viene annunciato. Il «lieto annuncio» si inserisce in un rapporto di continuità teso tra promessa e compimento: **significato kerymatico di Vangelo**.

In sintesi, possiamo ricondurre le conclusioni di questa analisi alle due accezioni fondamentali della realtà evangelica: «**Evangelo**» -> **significato kerymatico** e «**Vangeli**» -> **significato letterario**.

#### 1.5.3. Il titolo «Vangeli»

«I quattro scritti, a quanto pare, non portavano alcun titolo; in tal senso si presentavano “aperti” a riceverne uno dai lettori: non necessariamente però quello di “Vangelo”. [...].

Benché non fosse una scelta obbligata, essa non è affatto arbitraria; risulta ben fondata negli scritti stessi o addirittura in qualche modo suggerita da essi. Certo è difficile ipotizzarne una migliore.

Matteo usa “vangelo del Regno” come espressione riassuntiva di tutta la predicazione di Gesù (Mt 4,23; 9,35); indirettamente dunque indica anche il suo scritto, di cui essa costituisce il contenuto.

---

<sup>6</sup> A. MARCHESI, *Dizionario di retorica e stilistica*. Arte e artificio nell'uso delle parole retorica, stilistica, metrica, teoria della letteratura (Dizionari, Milano <sup>4</sup>1984) 15.

In Marco l'*euaggélion Iesoû Christoù* non è tanto il contenuto quanto l'atto, l'evento stesso della proclamazione, di cui il racconto ripercorre la storia risalendo fino alla sua *arché*. Questa storia però, sviluppandosi fino alla morte e resurrezione di Gesù, entra a far parte essa stessa del contenuto dell'annuncio salvifico. Tale identità a sua volta autorizza i lettori a trasferire *euaggélion* da indicazione del contenuto a designazione del racconto stesso.

*Luca-Atti* usa spesso *euaggelizesthai*; nel prologo preferisce la terminologia storiografica profana, intrecciandola però con quella più specificamente cristiana: la narrazione (*diégesis*) si ricollega a quanto trasmesso dai "testimoni oculari divenuti poi ministri della Parola" (Lc 1,1-4: cf 8,11-15; At 6,4).

*Giovanni* non usa mai *euaggélion*, né *euaggelizesthai*. Si tratta tuttavia di uno dei tanti casi in cui si discosta dalla terminologia tradizionale, ma ne ricupera e approfondisce il contenuto con altre categorie. La parola di Gesù è *testimonianza* (3,32s; 5,31s; 8,13s ecc.); così pure quella della Chiesa postpasquale (3,11: *martyria hemôn*: cf 1Gv 1,2) e quella del "discepolo prediletto" (19,35), che poi divenne anche scrittura (cf 21,24 col parallelo *martyrein / gráphein*). Essa ha per oggetto i fatti storici, ma al tempo stesso il loro significato profondo, che può essere colto attraverso la fede, grazie al dono dello Spirito che fa *ricordare e comprendere* (2,22; 12,16; 14,25s; 16,12-15.25-33): è una scrittura che nasce dalla fede e mira a comunicare la fede, e con essa la vita, la salvezza (20,30s). Chiamandola "Vangelo", non si è fatto altro che tornare alla terminologia più tradizionale.

La *delimitazione* dei Vangeli rispetto a Lettere, Atti, Apocalisse, riflette un'oggettiva diversità di struttura letteraria e teologica, come ha messo in bel risalto Gerhard Lohfink:

Nelle *lettere* si instaura un rapporto diretto tra l'autore e il presente dei lettori; si parla *a loro e di loro*, direttamente, in tono di notizia, di lode, di rimprovero, di esortazione. Naturalmente, sempre alla luce dell'evento Cristo, e non c'è da stupirsi che di tanto in tanto il rinvio ad esso affiori anche più esplicitamente. Ma in tal caso si avverte subito il passaggio al tono narrativo; come quando Paolo è costretto a ricordare l'ultima cena o la risurrezione (1Cor 11,23-25; 15,3-8): frammenti narrativi, parentesi aperte e subito chiuse, all'interno di un discorso orientato essenzialmente al presente.

Analogamente nell'*Apocalisse*: a differenza da quelle ebraiche, presuppone l'evento salvifico già avvenuto, e perciò al centro delle visioni sta l'Agnello immolato e vivente per sempre (Ap 4,1-5,14); ma lo scritto come tale non è di tipo narrativo: la rievocazione della vita terrena di Gesù è solo una breve parentesi (Ap 12,5).

Negli *Atti* tutto lo scritto è narrativo, ma i fatti narrati sono quelli successivi alla risurrezione; la vita terrena di Gesù viene solo ricapitolata nei discorsi; il frammento più grosso (10,37-43) abbraccia solo poche righe.

Il titolo dunque è stato dato solo a scritti *essenzialmente narrativi*, escludendo perciò Lettere e Apocalisse; che narrino però *la vita terrena, la passione e la risurrezione di Gesù*: escludendo perciò gli Atti, smembrandoli da Luca e collocandoli in un altro punto del canone, nonostante l'autore avesse voluto un'unica opera in due volumi. È stato dunque riservato, in una maniera per certi versi sorprendente, *non agli scritti più orientati al presente, alla esperienza salvifica della comunità, ma a quelli più orientati al passato!*

Anche per gli Apocrifi questi titoli -Epistole, Apocalissi, Atti, Vangeli- risultano distribuiti, generalmente, in base ai medesimi presupposti. Certo in alcuni di quei "Vangeli", nel *Vangelo di Tommaso*, o altri Vangeli gnostici, consistenti essenzialmente in una serie di insegnamenti del Risorto, la componente narrativa si riduce al minimo: restano comunque la prospettiva salvifica e il riferimento a una rivelazione avvenuta attraverso Gesù, e tanto è bastato, a quanto pare, per definirli "Vangeli".

Il presupposto che ha reso possibile la scelta di questo titolo e addirittura la sua delimitazione esclusiva a questi testi va ravvisato: a) da una parte, nella convinzione, tutta cristiana, che questa salvezza che raggiunge noi *adesso*, si è realizzata *allora*, "una volta per sempre" (cf Eb 7,27; 9,12; 10,10), nell'evento della morte e risurrezione del Signore; e quindi il termine *euaggélion*, benché possa continuare ad indicare anche una sintetica proclamazione di quell'evento (cf 1Cor 15,1ss), si addice ancor meglio a una vera e propria narrazione di esso, convenientemente estesa e ben radicata in tutto l'insieme della vicenda terrena di Gesù; b) dall'altra, nella capacità del termine "Vangeli" di esprimere *contemporaneamente entrambi gli aspetti a prima vista conflittuali, quello storico e quello salvifico, il riferimento al passato e il riferimento al presente*. E in effetti la "lieta notizia", per definizione, include inscindibilmente

la “notizia” e la “gioia”, la testimonianza dell’evento compiutosi nella storia una volta per sempre e la risonanza salvifica in tutti coloro che l’accolgono». <sup>7</sup>

Va anche aggiunto che la titolazione *euaggélion* appare sempre in compagnia della tradizione dell’autore nella formula «κατά...» (Vangelo *secondo*...); infatti, il dibattito sulla forma «κατά» rappresenta un capitolo della problematica legata ai titoli dei Vangeli stessi. Contro un luogo comune, secondo il quale le titolazioni dei Vangeli (e della letteratura neotestamentaria) sarebbero tardive, M. Hengel propone una radicale rivisitazione del problema, mostrando con acribia e ampia documentazione quanto tale luogo comune sia profondamente infondato (cf. il cap. «The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark», in: M. HENGEL, *Studies in the Gospel of Mark*, London 1985, 64-84; oppure, come breve presentazione della problematica, l’«Appendice III: I titoli dei libri del Nuovo Testamento», in: METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, 262-265).

Cerchiamo ora di mostrare la plausibilità della relazione profonda tra «Vangeli e Atti», fondata sulla condivisione della stessa forma narrativa.

#### 1.5.4. «Atti degli Apostoli» o «Azioni di Apostoli»?

Accanto al termine εὐαγγέλιον abbiamo collocato il sostantivo πράξεις alla ricerca di una semantica rappresentativa e sintetica delle due realtà testuali. Mentre il primo connota bene il contenuto stesso dei quattro libri, il secondo va approfondito non solo in rapporto ai dati esterni [quando si cominciò ad utilizzare tale titolazione e come divenne vincente] ma soprattutto in relazione ai dati interni, cioè il rapporto tra testo degli Atti e sua titolazione. Proponiamo, in apertura una citazione stralciata dal commentario di R. Pesch che affronta la genesi e la critica della titolazione πράξεις ἀποστόλων:

«Per il “secondo libro” della duplice opera lucana, a partire dalla seconda metà del 2° secolo è documentato il titolo *Praxeis (tōn) apostolōn* rispettivamente *acta* o *actus apostolorum* (Ireneo, *Haer.* III, 13,3; Clemente Alessandrino, *Strom* V, 82,4 e passim; Tertulliano, *Bapt.* 10,4 e passim; *Canone muratoriano: acta omnium apostolorum*): esso si è imposto rispetto ad altri titoli del libro quali *Lucae de apostolis testificatio* (Ireneo, *Haer.* III,13,3) o *commentarius Lucae* (Tertulliano, *De jejuniis* 10,3) e nel canone neotestamentario è assunto a titolo. Un titolo vero e proprio del libro che, come ancor oggi evidenzia la concorrenza dei titoli, non è originale, si rese necessario per distinguerlo quando il secondo fu separato dal “primo libro” (1,1): questo fu collocato tra i vangeli, mentre quello, reso indipendente, fu inserito nel canone all’inizio degli scritti apostolici.

Il titolo “Atti degli Apostoli” si ispira al genere letterario *Praxeis (Atti)*, fiorente nel 2° secolo: con tale genere si descrivono gli “atti” di singoli apostoli. Ma forse si è soprattutto ispirato alla storiografia ellenistica le cui opere descrivevano le *praxeis*, cioè le *res gestae* (azioni compiute) di personaggi famosi come Alessandro Magno e Ciro o anche di interi popoli. Il titolo non coglie tuttavia né il contenuto del “secondo libro” della duplice opera lucana né le intenzioni del suo autore che nel proemio al primo libro (Lc 1,1-4) indicò di voler narrare “gli avvenimenti che si sono compiuti tra noi” (1,1): nel primo libro gli avvenimenti della storia di Gesù Cristo, nel secondo gli avvenimenti della storia della diffusione della testimonianza a lui da Gerusalemme a Roma. Gli “Atti degli apostoli” non narrano né gli atti di tutti gli apostoli - nella prima parte narra solo alcuni atti di Pietro (e di Giovanni figlio di Zebedeo); nella seconda quelli di Paolo, apostolo delle genti, che secondo Luca non è annoverato tra i dodici apostoli - né, sullo stile del genere letterario *praxeis*, una serie di aneddoti meravigliosi o edificanti». <sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> M. LACONI (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli* (Logos. Corso di studi biblici 5, Leumann (Torino) 1994) 56-59. Consigliamo la lettura del saggio di V. Fusco su «Introduzione generale ai Sinottici» e in particolare: «La ricezione dei Vangeli nella Chiesa antica» [pp. 55-85].

<sup>8</sup> R. PESCH, *Atti degli apostoli* (Indice analitico di Lorenzo De Lorenzi; Commenti e studi biblici, Assisi 1992) 7-8.

Ora cerchiamo di riflettere sulla significazione dell'espressione *πράξεις ἀποστόλων*. Diciamo subito che le riflessioni che seguiranno, essendo di carattere semantico fondate su una prospettiva filologica e filosofica, sono certamente opinabili a motivo della fluttuazione del senso della terminologia stessa. Questo che stiamo costruendo è solo il «portale di ingresso» che si affaccia dall'esterno sull'interno dell'edificio: da questa posizione è possibile avere un'idea generale di ciò che vi sta dentro, solo entrandovi tale idea potrà essere corretta, smentita o confermata. Approfondire i termini sintetici delle titolazioni di questi libri è questo affacciarsi dall'esterno verso l'interno.

#### 1.5.4.1. «Πράξεις - Πράγματα»

La lingua greca presenta la possibilità - per certi versi condivisa anche dal latino e dall'italiano - di distinguere aspetti dell'esperienza attraverso una terminologia che condivide lo stesso radicale.

È il caso tipico dei sostantivi terminanti in: -μα/ -σις. Solitamente tali forme nominali sono in relazione a forme verbali: nel caso che stiamo analizzando l'esempio si configura come segue: *πράσσω* *πράγμα* *πράξις*. Il campo semantico di questi termini è quello «dell'operare, del fare, dell'agire», in un certo senso il verbo è quello che, per antonomasia, esprime ciò che la gran parte delle forme verbali specificano nel contesto, ovvero l'agire, il fare qualcosa. La competenza delle forme verbali consiste nel dar volto ad un'azione distinta: ad es. mangiare, bere, dormire, studiare... Il verbo *πράσσω*, dovendo qualificare il campo semantico dell'azione include possibilità diverse dell'agire confrontato con temporalità e modalità, tese tra il reale ed il possibile: «feci, ho fatto, facevo, avevo fatto, faccio, farò, avrò fatto... vorrei fare...».

La dinamica dell'azione è ritrascritta e in un certo senso bloccata nella terminologia dei due sostantivi: *πράγμα* *πράξις*. La loro relazione si configura nella tensione tra «compimento» e «progetto»: l'azione del «fare» produce «fatti»: abbiamo così un aspetto *dinamico* ed un aspetto *compiuto e statico*. Entrambi sono coesenziali alla composizione degli eventi, anzi potremmo dire che ogni «fatto» è preceduto e seguito da un «fare». Ci spostiamo ora dal verbo «fare» al verbo «agire» che tocca direttamente la nostra questione. Quindi, di conseguenza ogni «atto» ha un'«agire» che lo precede e lo segue. Sebbene la semantica dei termini in questione e i loro corrispondenti nella lingua latina [*πράγμα*: *actus*; *πράξις*: *actio*] sia fluttuante tentiamo di approfondire le conseguenze che siamo andati configurando.

L'espressione posta come titolo del libro può mettere in gioco due prospettive diverse:

- la prima, «Atti», si colloca nella linea delle *res gestae*, ovvero «azioni compiute», appartenenti alla storia, accadimenti trascritti in un testo;
- la seconda, «Azioni», pone l'accento sul «farsi» della storia, sul costituirsi, quasi a dire che ciò che è raccontato anzitutto non è vincolato alla logica dei «fatti del passato», ma mantiene una sua vitalità ritrascrivendosi nel presente. Altra cosa sono le *res gestae* di Alessandro Magno, di Ciro, di Cesare appartenenti ad un passato che viene raccontato, altro è l'agire degli Apostoli mossi dal dono dello Spirito Santo entro un passato che nel racconto ha la pretesa di ri-presentarsi nel presente del lettore.

Qui si pone il problema: *come è possibile mantenere viva la dinamica dell'«azione» e non dirla «compiuta» quando gli eventi narrati appartengono necessariamente ad un passato storico?* È possibile solo se il testo stesso fonda la possibilità di trasformare ed innovare ciò che inevitabilmente sarebbe stato rinchiuso in un passato, in «fatti o atti compiuti»: questa possibilità - come vedremo - dipende dal ruolo esercitato dallo Spirito Santo nel racconto degli Atti. Potremmo quasi dire che il progetto inaugurato dalla presenza dello Spirito Santo nella vita della Chiesa è quello di far passare «ciò che è accaduto=atti» a «ciò che avviene=azioni», ovvero, la dinamica di fondo della fede e della predicazione degli apostoli è la stessa della Chiesa, e di ogni cristiano. Il racconto aperto di At 28 mantiene un'apertura anche sul mondo del lettore.

In sintesi, possiamo ritenere l'ambivalenza della formulazione come istruttiva di due dimensioni compresenti nel libro stesso: la storia raccontata di fatti passati legati ad alcuni apostoli e l'efficacia perenne di tale storia nella sua ritraduzione come progetto entro la storia della Chiesa nello Spirito Santo. Questa ambivalenza «atti/azioni» dice la natura della storia stessa, contrassegnata da questa dinamica: il farsi dell'evento e il fatto, il progetto e il compimento.

La traduzione testuale di tale dinamica può inaugurare un modo nuovo di intendere anche la storia stessa. Ripresentiamo la dinamica nell'«atto di lettura»: nell'atto di lettura il lettore è trasportato entro gli eventi, e reso contemporaneo ad essi, in un mondo diverso dal suo. In altre parole, l'evento di lettura produce una contemporaneità con gli eventi raccontati. Ciò che si legge appartiene alle «azioni di apostoli», ciò che si è letto agli «atti di apostoli»: l'azione del leggere è comunque contemporanea alle «azioni di apostoli»; ciò che si lascia alle spalle nell'atto di lettura appartiene quindi agli «eventi accaduti». Gli eventi storici non si ripetono, l'atto di lettura permette di ripetere questa esperienza ogni qualvolta si legga il testo. In tutto questo non vi è nulla di specifico che distingua il libro degli «Atti degli Apostoli» da qualsiasi altro racconto storico, o romanzo. La novità è infatti inaugurata - come abbiamo anticipato - dal testo stesso. Nell'atto di lettura, il lettore si trova sempre più coinvolto nella dinamica che porta avanti la storia, dinamica guidata dalla realtà dello Spirito Santo, inteso - come vedremo - quale «regista» sulla scena della storia delle comunità e della missione della Chiesa. La possibilità offerta al lettore dal libro degli Atti è quella di entrare in sintonia con tale dinamica innestata dallo Spirito, continuando quella storia che era di Pietro, dei Dodici, di Stefano, di Paolo e infine nostra.

#### 1.5.4.2. «'Αποστόλων - τῶν 'Αποστόλων»

Il secondo tratto che vogliamo considerare è costituito dalla dizione «degli apostoli»: alcuni codici registrano l'articolo determinativo, altri no. Se accettiamo l'articolo determinativo, evidentemente, si impone una traduzione «degli apostoli», ma, così facendo ci scontriamo con un dato di fatto: secondo l'autore di Lc e At la categoria di «apostoli» è ristretta ai «dodici», in questo senso «gli apostoli» corrisponderebbero ai «12 apostoli». Se si lascia l'espressione indeterminata viene aperta la possibilità di entrare a far parte di quell'esperienza unica dei «12 apostoli», quasi a dire che l'esperienza credente degli apostoli divenne l'esperienza credente della Chiesa intera chiamata ad essere *apostolica*. La figura stessa di Paolo, non ritenuto «apostolo» da Luca, lo diviene nel senso di colui che porta l'annuncio. E gli Atti degli Apostoli dedicano a lui il più ampio spazio narrativo. La titolazione «di apostoli» permette di render eloquente la dinamica sopra esposta segnata dalla logica «atti/azioni», secondo la quale è comunicata una continuità dell'esperienza di fede nello Spirito Santo.

N.B.: nonostante queste annotazioni, per semplicità d'uso, continueremo a denominare questo libro: «Atti degli Apostoli».

#### 1.5.5. «εὐαγγέλιον - πράξεις»

Al termine del percorso tentiamo di raffrontare i due termini sintetici delle questioni dibattute.

L'analisi del termine «vangelo» ci ha accompagnati nel riconoscere due sensi fondamentali prodotti dallo sviluppo nella storia: il primo, legato all'«annuncio», alla dinamica «prassica» dell'azione nella storia; il secondo, rappresentativo della sintesi di tale esperienza: il testo scritto dei vangeli. Poiché il termine εὐαγγέλιον appartiene al campo semantico della «parola/annuncio», denominare uno scritto con questa designazione significa determinare la prospettiva ermeneutica di fondo: il «vangelo come scritto» diviene «vangelo» solo quando è portato a «parola» nell'atto di lettura. Quando il «vangelo» è «parola» ridice la storia entro la dinamica «atti/azioni», ritrascrivendo quella che nella storia dei fatti si

era presentata. Quindi, solo nell'«atto di lettura credente» - come vedremo - i libri dei vangeli potranno essere autenticamente «Vangelo».

Rendendo vivo il Vangelo nell'atto di lettura, vengono fondate, concretamente, le nostre tre operazioni ermeneutiche:

- la prima, «**extra-testuale**», esterna al testo, precede e segue il testo evangelico; il mondo dell'autore storico e del lettore concreto. In questa dinamica comunicativa viene annunciato il senso di quella storia appartenente al «già dato» dell'evento legato a Gesù di Nazareth e alla risonanza dell'operato suo e delle comunità che a Lui si ispiravano. Il *senso degli eventi* che si sono presentati sulla scena della storia appartiene alla scena stessa ma è comunicato attraverso l'operazione interpretativa degli eventi, interpretazione che va fatta emergere attraverso gli altri due approcci;

- la seconda, «**inter-testuale**», mostra il collegamento testuale progettato dai testi evangelici. Ad es. il Vangelo secondo Marco, in apertura ha un chiaro rimando alla Scrittura: «Inizio del vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio **come è scritto** nel profeta Isaia...» [Mc 1,1-2]; l'operazione «inter-testuale» appartiene alla modalità di produzione degli stessi scritti biblici. Noi dobbiamo approfondirla nei suoi vari aspetti, nelle relazioni che l'evangelista intrattiene con l'AT e nelle relazioni che si aprono tra i testi evangelici e gli Atti.

- la terza, «**intra-testuale**», tende a mostrare il senso dell'articolazione interna ad ogni scritto, il progetto di senso che fa capo ad ogni autore implicito di ciascun testo.

Ciò che ruota attorno al campo semantico della «parola» diviene necessariamente «prassi di vita vissuta», quella di alcuni Apostoli... ma, sulla scia di questi, anche quella di ogni comunità di Chiesa che si riconosce come «apostolica». Così, dall'«azione kerygmatica evangelica» nasce, nello Spirito Santo, ogni altra «azione ecclesiale».

# PARTE PRIMA

## PROSPETTIVA «EXTRA-TESTUALE»: L'EVANGELO DI GESÙ CRISTO

Considereremo in questo capitolo anzitutto la problematica della storicità dei Vangeli inaugurata dall'Illuminismo; ci concentreremo, quindi, sui documenti magisteriali a partire dal *Syllabus* [1864] fino alla *Dei Verbum* [1964] e al documento della Pontificia Commissione Biblica *Santa Mater Ecclesia* [1964] approdando alla tripartizione ormai divenuta classica nello sviluppo storico-genetico degli scritti evangelici [1. Gesù - 2. Apostoli - 3. Autori sacri]. Da questa tripartizione si strutturano i momenti successivi, in una prospettiva regressiva. Anzitutto la problematica extra-testuale dell'autore storico, comunità di appartenenza, di destinazione del testo e datazione dello scritto evangelico; in secondo luogo, il tempo della testimonianza apostolica; infine, la figura storica di Gesù di Nazareth. Così, la vicenda narrata dai quattro racconti rimanda a quell'unica storia - quella di Gesù di Nazareth e del suo movimento - che ha generato i quattro vangeli. Per motivi di spazio e per coerenza con la prospettiva letteraria dovremo limitare l'esposizione al primo momento, che geneticamente è il «terzo stadio».

## 2. IL PROBLEMA DELLA «STORICITÀ DEI VANGELI»

### 2.1. LA PROBLEMATICITÀ «PURAMENTE STORICA» E L'APPROCCIO TEOLOGICO AI VANGELI

Il problema della storicità dei vangeli è il risvolto dell'altra questione più complessa relativa al «Gesù storico». A partire dall'Illuminismo si fa strada un approccio alla Scrittura in termini di critica storica:

«Così questo programma richiede, se vogliamo esprimerlo in “voci”: analisi dei testi con l'aiuto della scienza storica generale e interpretazione filosofica per il presente quale compito teologico».<sup>9</sup>

Nasce, in questo contesto, lo spinoso problema del «Gesù storico»:

«Un obiettivo primo e decisivo della nuova problematica è quello di staccare Gesù dal quadro del dogma e di accertare e comprendere storicamente la sua immagine, cioè di rappresentare biograficamente Gesù. La struttura di questo programma diventa immediatamente perspicua nel suo inizio elementare: dal 1774 Gotthold Ephraim Lessing pubblicò i *Frammenti d'uno sconosciuto* di Wolfenbüttel, tra i quali il saggio *Del fine di Gesù e dei suoi discepoli*. I frammenti hanno origine da un'indagine molto vasta, che aveva condotto a termine l'orientalista amburghese Hermann Samuel Reimarus, morto nel 1768 [nato ad Amburgo il 22-XII-1694]. Lessing aveva riconosciuto con sguardo geniale che qui, sia pur con singolare unilateralità, erano state affrontate la problematica e l'indagine storica, di cui abbisognava l'Illuminismo. Reimarus evidenzia con elementare unilateralità l'impostazione ermeneutica della ricerca storica biblica. Spiega nell'introduzione alla sua indagine, che chi voglia cogliere

---

<sup>9</sup> L. GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento*. L'opera di Gesù nel suo significato teologico. Vol.I (A cura di Jürgen Roloff. Introduzione di Giuseppe Segalla; Brescia 1982) 31.

storicamente l'immagine di Gesù dovrebbe lasciarsi addietro tanto le rappresentazioni catechistiche sull'uomo-Dio come anche prescindere da ciò che gli Apostoli dicono di Gesù; dovrebbe spiegare l'attività di Gesù dal suo ambiente giudaico». <sup>10</sup>

Da questo momento prende sempre più corpo una linea «puramente storica» dell'approccio; i vangeli divengono oggetto di critica storica, considerati anch'essi - accanto al dogma della tradizione - opera non di storia, ma di ideologia, condizionata dall'interesse della comunità.

La genesi e l'epilogo di questa vicenda sono presentati nella famosa opera di ALBERT SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* [Storia della ricerca sulla vita di Gesù] che si arresta all'inizio del secolo scorso proclamandone il fallimento metodologico.

La problematica «puramente storica» nasce dal contrasto con la problematica «puramente teologica»: quest'ultima non solo accoglieva i racconti evangelici come racconti storici ma operava su di essi a partire da un interesse teologico [cfr. la prospettiva metodologica della «cristologia dogmatica»: dal dogma sulla verità di Cristo, attraverso le Scritture, si comprova la verità dell'enunciato]. Tale frattura epistemologica tra «storia» e «teologia» produrrà, accanto all'approccio «puramente storico», anche un approccio di carattere «teologico», la cosiddetta «teologia biblica». Due linee, *la prima* tesa a ridare forma e contenuto al «Gesù storico», oltre la testimonianza evangelica, *la seconda*, concentrata maggiormente sul testo evangelico e preoccupata del messaggio teologico dello stesso. La tensione tra il «Gesù della storia» e il «Cristo della fede» inizia ad accompagnare la ricerca storica e teologica dall'Illuminismo giungendo fino al nostro secolo. <sup>11</sup>

All'interno del contesto razionalista e modernista il Magistero della Chiesa cattolica reagisce contro una riduzione a-storica e mitica della verità evangelica: sono gli epigoni di una ricerca iniziata a partire da H.S. Reimarus.

## **2.2. LA POSIZIONE DEL MAGISTERO CATTOLICO<sup>12</sup>**

[Cfr. fotocopie di CABA, J., *Dai Vangeli al Gesù storico*, Testi di Teologia 7, Milano: Paoline 1979<sup>2</sup>, 43-96]

### **2.2.1. Documenti anteriori all'enciclica «Divino Afflante Spiritu» [1864-1943]**

[Cfr. CABA, J., *Dai Vangeli al Gesù storico...*, 44-50\*\*\*]

### **2.2.2. A partire dall'enciclica «Divino Afflante Spiritu» [1943-1962]**

[Cfr. CABA, J., *Dai Vangeli al Gesù storico...*, 50\*\*\*-55\*]

### **2.2.3. Il problema della storicità dei vangeli nel Concilio Vaticano II: Costituzione dogmatica «Dei Verbum» [1962-1964]**

[Cfr. CABA, J., *Dai Vangeli al Gesù storico...*, 55\*-75\*]

### **2.2.4. Apporto della PCB e della «Dei Verbum» al problema della storicità dei vangeli [1964]**

[Cfr. CABA, J., *Dai Vangeli al Gesù storico...*, 75\*-96]

---

<sup>10</sup> L. GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento...*, 33.

<sup>11</sup> M. KÄHLER, *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico* (Introduzione all'edizione italiana di Sergio Sorrentino; Collana di Classici neotestamentari 1, Napoli 1992).

<sup>12</sup> Il testo fondamentale che va consultato per i pronunciamenti magisteriali in campo biblico è: A. FILIPPI - E. LORA (a cura di), *Enchiridion Biblicum*. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue (Traduzione di Stefano Bittasi e Luca Ravaglia; Strumenti, Bologna 1993).

L'istruzione «Mater Ecclesia» distingue «tre stadi» fondamentali che presiedono alla genesi dei quattro vangeli, stadi riportati, in breve, anche dalla *Dei Verbum* 19:

[1] Primo stadio: avvenimento di Gesù di Nazareth [7/6 a.C. fino al 30 d.C.]

[2] Secondo stadio: predicazione orale, la tradizione apostolica [30-50 d.C. -> Concilio di Gerusalemme]

[3] Terzo stadio: scritti [50-120 d.C.] -> nel 70 d.C. vi è la distruzione del tempio, con la caduta di Gerusalemme e con il 135 d.C. la distruzione definitiva.

Questo ultimo stadio rappresenta il passaggio conclusivo dalle elaborazioni parziali a quelle definitive. Il processo di formazione può essere distinto in varie operazioni: [1] Lavoro di selezione; [2] Lavoro di sintesi; [3] Lavoro di adattamento. Inoltre i quattro vangeli hanno anche alcune caratteristiche proprie al genere vangelo: [1] Conservano la forma di proclamazione; [2] Conservano la verità e la sincerità in ordine a un fine.

Da questo documento scaturisce la tripartizione storico-genetica dei testi evangelici: [1] Gesù - [2] Gli Apostoli - [3] Gli Autori.

### **3. IL VALORE STORICO DEI VANGELI-ATTI E CRITERIOLOGIA**

[Cfr. fotocopie da: V. FUSCO, «Il valore storico dei Vangeli», in: LACONI, M. (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, Logos. Corso di studi biblici 5, Leumann (Torino): ELLE DI CI 1994, 119-130: [1] Come si pone oggi il problema; [2] L'approccio fondato sul criterio della discontinuità; [3] L'approccio fondato sulla spiegazione sufficiente; [4] L'approccio fondato sulla testimonianza; [5] Confronto fra i tre approcci].

## **4. AUTORI,<sup>13</sup> AMBIENTI/DESTINATARI E DATAZIONI DEI QUATTRO VANGELI E DEGLI ATTI [«TERZO STADIO»]**

### **4.1. IL VANGELO SECONDO MATTEO**

#### **4.1.1. L'autore**

[Cfr. S, 116-117]

#### **4.1.2. L'ambiente e la datazione**

[Cfr. S, 78-95: [1] L'ambiente culturale; [2] L'ambiente sociale; [3] L'ambiente ecclesiale; [4] Le coordinate spazio-temporali]

### **4.2. IL VANGELO SECONDO MARCO**

#### **4.2.1. L'autore**

[Cfr. S, 170-175: [1] L'autore implicito; [2] La testimonianza di Papia; [3] Marco e Pietro]

#### **4.2.2. L'ambiente e la datazione**

---

<sup>13</sup> Per il testo originale delle fonti extra-bibliche della tradizione cristiana cfr. le fotocopie da: H. MERKEL, *La pluralità dei Vangeli come problema teologico ed esegetico nella Chiesa antica*, (Versione italiana a cura di Giovanni Toso, Traditio Christiana V, Torino: Società editrice Internazionale 1990) 2-17.

[Cfr. S, 151-160: [1] L'ambiente culturale; [2] L'ambiente sociale; [3] L'ambiente comunitario; [4] Le coordinate spazio-temporali]

### **4.3. IL VANGELO SECONDO LUCA E ATTI DEGLI APOSTOLI**

#### **4.3.1. L'autore**

[Cfr. S, 263-269: [1] L'autore implicito; [2] La tradizione gli dà il nome di Luca; [3] Confronto critico fra autore implicito e dati della tradizione]

#### **4.3.2. L'ambiente e la datazione**

[Cfr. S, 233-250: [1] L'ambiente culturale e il ricorso alla Scrittura; [2] L'ambiente socio-comunitario; [3] Le coordinate spazio-temporali]

### **4.4. IL VANGELO SECONDO GIOVANNI**

#### **4.4.1. L'autore**

[Cfr. S, 372-380\*\*: [1] L'autore implicito; [2] L'autore del QV nella tradizione ecclesiale; [3] Il DA è l'apostolo Giovanni?]

#### **4.4.2. L'ambiente e la datazione**

[Cfr. S, 330-357.380-381: [1] L'ambiente biblico-giudaico; [2] L'ambiente culturale ellenistico; [3] La comunità giovannea; [4] Le coordinate spazio-temporali]

### **4.5. RIPRESA DELLA PROBLEMATICHE SULLA DATAZIONE DEI VANGELI**

Accanto alla posizione oggi prioritaria della datazione evangelica collocata poco prima o dopo l'anno 70 d.C. [fino a raggiungere la metà del II sec. per Gv], a partire dagli anni '70 si sono delineati approcci che, su piste indipendenti, sono giunti a risultati analoghi. Si tratta essenzialmente di tre direzioni: quella della *ricerca storica*, quella *filologica* e quella *papirologica*. Presenteremo i contributi più rilevanti di questi tre approcci per valutare, al termine, il senso della problematica sulla datazione dei vangeli.

#### **4.5.1. L'approccio storico per la ri-datazione di tutto il NT: John A.T. Robinson<sup>14</sup>**

Nel 1976 esce la prima edizione dell'opera di J.A.T. Robinson che non avrà molto seguito tra gli studiosi, tesa a ripensare una serie di luoghi comuni attorno alla datazione degli scritti neotestamentari. Dopo avere ricostruito, nel primo capitolo dal titolo significativo: «Dates and Data/Date e dati», i motivi per i quali si è giunti ad una cronologia tarda per gli scritti del NT che hanno il loro inizio nell'anno 50 d.C., passa a discutere il significato dello spartiacque dell'anno 70 d.C., individuando come non esistano riferimenti lampanti dei vangeli agli eventi di distruzione del tempio di Gerusalemme: verrebbe a cadere la teoria del *vaticinium ex eventu* invocata da coloro che collocavano la redazione del vangelo oltre la distruzione del Tempio, attribuendo a Gesù parole di profezia. Quindi ricostruisce la cronologia dell'epistolario paolino, per poi passare alla questione dei sinottici e del libro degli Atti. I capitoli rimanenti sono relativi all'epistola di Giacomo, quelle di Pietro e Giuda, agli Ebrei, l'Apocalisse, il Vangelo e le epistole di Giovanni ed infine gli scritti post-apostolici. Dalla riflessione storica sullo sviluppo della missione a partire dall'area palestinese, J.A.T. Robinson individua quattro

---

<sup>14</sup> J. A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament* (London 1976).

periodi di espansione contenuti tutti entro l'anno 70 d.C.:

30-40	prima missione in Palestina e in Siria
40-50	consolidamento delle basi per una nuova spinta
50-60	rapida espansione nell'Asia minore e nell'Europa
60-70	prove provenienti dall'interno e dall'esterno
70	nuovo orientamento e ricollocazione <sup>15</sup>

Da questa scansione temporale scaturisce la collocazione dei testi in relazione alla preoccupazione tipica del momento storico e della ipotetica comunità di destinazione:<sup>16</sup>

Gc	circa 47-48
1Tss	inizio 50
2Tess	50-51
1Cor	primavera 55
1Tm	autunno 55
2Cor	inizio 56
Gal	fine 56
Rm	inizio 57
Tt	fine primavera 57
Fil	primavera 58
Fm	estate 58
Col	estate 58
Ef	fine estate 58
2Tim	autunno 58
Didaché	circa 40-60
<b>Mc</b>	<b>circa 45-60 +</b>
<b>Mt</b>	<b>circa 40-60 +</b>
<b>Lc</b>	<b>- 57-60 +</b>
Gd	61-62
2Pt	61-62
At	- 57-62 +
2, 3 e 1Gv	circa 60-65
1Pt	primavera 65
<b>Gv</b>	<b>circa -40-65 +</b>
Ebr	circa 67
Ap	fine 68 (-70)
1 Clemente	fine 70
Lettera Barnaba	circa 75
Il Pastore di Erma	circa 85

In conclusione, notiamo quanto questa cronologia anticipi le date di redazione di almeno 20 o 25 anni rispetto alla tradizionale datazione.

#### 4.5.2. L'approccio filologico alla ricerca del substrato semitico dei testi evangelici: l'opera di Jean Carmignac<sup>17</sup>

J. Carmignac pochi anni prima della sua morte pubblica nel 1984 un libretto sintetico dei risultati dei suoi studi di circa venti anni di ricerca,<sup>18</sup> iniziata nell'aprile del 1963. In esso, appoggiandosi sostanzialmente sull'indagine relativa allo sfondo semitico<sup>19</sup> dei vangeli secondo Marco e Matteo,

<sup>15</sup> J. A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament...*, 353.

<sup>16</sup> J. A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament...*, 352.

<sup>17</sup> J. CARMIGNAC, *La nascita dei Vangeli Sinottici* (Milano 1986).

<sup>18</sup> J. CARMIGNAC, *La nascita dei Vangeli Sinottici* (Milano 1986).

<sup>19</sup> Presenta una vasta gamma di semitismi: semitismi di prestito, di imitazione, di pensiero, di vocabolario, di sintassi, di stile, di composizione, di trasmissione, di traduzione, multipli [pagg. 28-52].

giunge alla conclusione che questi due vangeli sono opera di traduzione di un originale ebraico. Avendo studiato il tipo di ebraico presente negli scritti di Qumran, J. Carmignac elabora una retroversione dal greco all'ebraico dei tempi di Gesù, scoprendo mirabilmente una serie di elementi che lo portarono a riconoscere in esso l'originale evangelico.<sup>20</sup> Questo procedimento ha portato a retrodatare i vangeli di parecchi anni rispetto alle datazioni tradizionali:

«Per riassumere, le date più tarde che si possono ammettere sono verso il 50 per Marco (e la *Raccolta dei Discorsi*), verso il 55 per il *Marco Completo*, verso il 55-60 per Matteo, tra il 58 e il 60 per Luca. Ma le date più antiche sono nettamente più probabili: Marco verso il 42, il *Marco Completo* verso il 45, Matteo (ebraico) verso il 50, Luca (greco) poco dopo il 50».<sup>21</sup>

Riportiamo alcuni dati di conclusione della ricerca di J. Carmignac il quale, in accordo con John A. T. Robinson e Claude Tresmontant, tende a retrodatare i testi evangelici partendo da una sensibilità prettamente filologica:

«Ecco dunque i risultati provvisori di vent'anni di ricerca sulla formazione dei Vangeli sinottici:

- 1) È certo che Marco, Matteo e i documenti utilizzati da Luca sono stati redatti in lingua semitica.
- 2) È probabile che questa lingua semitica sia l'ebraico e non l'aramaico.
- 3) È molto probabile che il nostro secondo Vangelo sia stato composto in lingua semitica dall'apostolo Pietro.
- 4) È possibile che l'apostolo san Matteo abbia redatto la *Raccolta dei Discorsi* o la *Fonte comune* utilizzata dal nostro primo e dal nostro terzo Vangelo.
- 5) Anche se si contestano le indicazioni della seconda lettera ai Corinti, non è verosimile collocare la redazione di Luca in greco oltre gli anni 58-60, non è verosimile collocare la redazione definitiva in lingua semitica del nostro primo Vangelo molto più tardi di Luca, non è verosimile collocare la redazione in lingua semitica del nostro secondo Vangelo molto più tardi dell'anno 50.
- 6) Se si tiene conto delle indicazioni della seconda lettera ai Corinti, non è verosimile collocare la redazione di Luca in greco più tardi degli anni 50-53, non è verosimile collocare la redazione definitiva del nostro primo Vangelo molto più tardi di Luca, non è verosimile collocare la redazione in lingua semitica del nostro secondo Vangelo molto più tardi degli anni 42-45.
- 7) È probabile che il Vangelo semitico di Pietro sia stato tradotto in greco, forse con qualche adattamento, da Marco, a Roma, al più tardi verso l'anno 63; il nostro secondo Vangelo ha conservato il nome del traduttore invece di quello del suo autore.
- 8) È verosimile che il traduttore greco di Matteo abbia utilizzato il testo di Luca. Questa sarà, oso sperare, la base dell'esegesi dei vangeli sinottici attorno al 2000».<sup>22</sup>

Purtroppo, J. Carmignac morì all'età di 72 anni nel 1986 e non riuscì ad essere testimone dei suoi auspici per l'esegesi dei sinottici nel terzo millennio.

A J. Carmignac risponde, dopo la sua morte, PIERRE GRELOT<sup>23</sup> reagendo contro tale tendenza di retroversione e di antedatatione dei vangeli sinottici fomentata anche da C. TRESMONTANT.<sup>24</sup> Pubblica il suo scritto presso la «Libreria editrice vaticana» riprendendo passo a passo tutte le argomentazioni di

---

<sup>20</sup> Per una ampia e analitica discussione della problematica si vedano le pagine del sito di Gianluigi Bastia dedicate a questo argomento: [http://digilander.libero.it/Hard\\_Rain/Linguaggio.htm](http://digilander.libero.it/Hard_Rain/Linguaggio.htm) oppure il testo in pdf.: [http://digilander.libero.it/Hard\\_Rain/La%20lingua%20del%20Nuovo%20Testamento.pdf](http://digilander.libero.it/Hard_Rain/La%20lingua%20del%20Nuovo%20Testamento.pdf)

<sup>21</sup> J. CARMIGNAC, *La nascita dei Vangeli Sinottici...*, p. 74.

<sup>22</sup> J. CARMIGNAC, *La nascita dei Vangeli Sinottici...*, pp. 103-104.

<sup>23</sup> P. GRELOT, *L'origine dei Vangeli*. Controversia con J. Carmignac (Sacra Scrittura 1, Città del Vaticano 1989).

<sup>24</sup> C. TRESMONTANT, *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Évangiles* (Paris 1984); IDEM, *Évangile de Matthieu* (Traduction et Notes de Claude Tresmontant; Paris 1986); IDEM, *L'Évangile de Marc* (Traduction et Notes de Claude Tresmontant; Paris 1988); IDEM, *L'Évangile de Luc* (Traduction et Notes de Claude Tresmontant; Paris 1987); IDEM, *Évangile de Jean* (Traduction et Notes de Claude Tresmontant; Paris 1994<sup>2</sup> (or. 1984)).

Carmignac, cercando di mostrare la debolezza delle affermazioni. In altre parole, è un'opera che riconferma le tesi complessivamente più diffuse sull'origine dei vangeli e loro datazione.

#### 4.5.3. Il contributo della «papirologia»: José O'Callaghan

La grotta 7 di Qumran conteneva, secondo il resoconto della scoperta avvenuta nel 1962, solo papiri greci, in tutto diciannove. Il frammento 7Q5 [ha un massimo di altezza di 3,9 cm. e in larghezza di 2,7 cm.] ha attirato su di sé subito l'attenzione a motivo delle lettere posizionate sulla quarta riga «*νησ*» che, secondo i primi approcci, potevano rimandare al verbo *εγενεσεν*, dunque rifarsi a qualche genealogia veterotestamentaria.<sup>25</sup>

«Le caratteristiche evidenti del 7Q5 possono essere brevemente definite. Il frammento ha un'altezza massima di 3,9 cm e una larghezza di 2,7 cm. Il testo visibile copre al massimo un'area che misura 3,3 cm di altezza e 2,3 cm di larghezza. Il margine destro del frammento è stato seriamente danneggiato e mancano alcune lettere. Al primo colpo d'occhio il manoscritto sembra essere redatto in *scriptio continua*, cioè una forma di scrittura continua, non interrotta da spazi fra le parole o le frasi. Anche senza ingrandimento, con uno sguardo più attento si può facilmente notare una piccola pausa fra la penultima e l'ultima lettera visibile della seconda riga, come pure fra la *iota* chiara e l'altrettanto evidente *tau* della terza riga: una possibile indicazione dell'inizio di una parola. Questa spiegazione è resa ancora più verosimile in quanto, d'altronde, il frammento tende ad avere legature, vale a dire una fusione di lettere, come nella terza riga (con *tau* + *iota* alla fine della riga) e nella quarta riga (con *ny* + *eta* al centro della riga).

Ancora più evidente, e di maggiore importanza per l'identificazione, è lo spazio -all'incirca la lunghezza di tre lettere- nella terza riga. Negli antichi manoscritti, uno spazio può indicare un nuovo paragrafo, cioè il passaggio fra una parte del testo e quella successiva. Allo stesso modo, è evidente che la frase seguente lo spazio inizia con *kai* ("e"), una costruzione particolarmente inusuale per l'inizio di frasi e paragrafi nel greco convenzionale, conosciuta grammaticalmente come *paratassi* ("giustapposizione").

Per ultimo, dobbiamo notare un'insolita combinazione di lettere contenuta nella quarta riga: *nnes*. Nel suo complesso il documento è costituito da venti lettere, parzialmente frammentarie, che coprono cinque righe. Come nel caso di tutti gli altri papiri trovati nella settima grotta, la parte scritta è presente su una sola facciata, e questo indica che il 7Q5 -come gli altri frammenti- faceva originariamente parte di un rotolo. Il colore dei papiri è nocciola chiaro, quello dell'inchiostro è nero. [...]

J. O'Callaghan è stato in grado di stabilire la connessione fra *Mc* 6,52-53 e "-*nnes*-" con l'aiuto della sua (all'inizio ipotetica) identificazione -già notata nel 1962 dai curatori originali- di queste lettere quali parte della parola *Gennesaret*. Il fatto che si debba trattare proprio di questo brano del Vangelo risultò chiaro a causa della paratassi con *kai* con cui inizia *Mc* 6,53, e in quanto nel sesto capitolo del Vangelo di Marco abbiamo -fra i versetti 52 e 53- una transizione riguardante due sezioni narrative diverse, esattamente nel punto in cui ricorre la lunga pausa che introduce un nuovo "paragrafo" (come si può vedere dai due versetti in lingua italiana, riportati nella traduzione della Bibbia C.E.I.: "...<sup>52</sup> perché non avevano capito il fatto dei pani, essendo il loro cuore indurito. <sup>53</sup> Compiuta la traversata, approdarono e presero terra a Genesaret").<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Per una documentazione su questi aspetti cfr.: J. O'CALLAGHAN, «L'ipotetico papiro di Marco a Qumrân», *CC* 143 (1992) 464-473; C. P. THIEDE, *Il più antico manoscritto dei Vangeli?*. Il frammento di Marco di Qumran e gli inizi della tradizione scritta del Nuovo Testamento (Subsidia Biblica 10, Roma 1987); C. P. THIEDE, *Qumran e i vangeli*. I manoscritti della grotta 7 e la nascita del Nuovo Testamento («Sorgenti di vita» 20, Milano 1996); C. P. THIEDE - M. D' ANCONA, *Testimone oculare di Gesù*. La nuova sconvolgente prova sull'origine del Vangelo (Casale Monferrato (AL) 1996); A. DONATI (a cura di), *Dalla terra alle genti*. Diffusione del Cristianesimo nei primi secoli (Milano 1996) 133-142; 314; V. MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato?*. Un'indagine sulla passione e morte di Gesù (Religione, Torino <sup>2</sup>1992) 353-368; G. BORGONOVO, «7Q5: spunti per una discussione», in *MB* 18 (1993) 57-62.

<sup>26</sup> C. P. THIEDE, *Qumran e i vangeli*. I manoscritti della grotta 7 e la nascita del Nuovo Testamento («Sorgenti di vita» 20, Milano 1996) 51-53.

CFR. LA TAVOLA DEL TESTO DEL FRAMMENTO:



5 ]ε[  
]υτωιη[  
]η καιτι[  
]υνησ[  
]θησα[

Trascrizione delle lettere decifrate

---

Marco 6,52-53

5 [συνηκαν]ε[πιτοισαρτοις]  
[αλληνα]υτωιη[καρδιαπεπωρω]  
[μεν]η καιτι[απερασαντες]  
[ηλθονεισΓε]υνησ[αρετκαι]  
[προσωρμισ]θησα[υκαιεξεελ]

---

Testo ricostruito delle cinque righe del frammento

---

[συνῆκαν]ἐ[πὶ τοῖς ἄρτοις]  
[ἀλλ' ἦν α]ὐτῶν ἡ[καρδία πεπωρω]  
[μέν]η <sup>53</sup>Καὶ τι[απεράσαντες]  
[ἦλθον εἰς Γε]ννησ[αρετ καὶ]  
[προσωρμίσ]θησα [ν <sup>54</sup>καὶ ἐξελ]

---

Testo completo, criticamente ricostruito

---

Marco 6,52-53 nel testo ricostruito, secondo la traduzione di Martin Lutero, revisione del 1984:

«...avevano capito riguardo al pane,  
ma il loro cuore era induri-  
to. E quando ebbero compiuto la traversata (verso terra),  
vennero a Genesaret e  
approdarono. E quando...»<sup>27</sup>

«Gli inutili tentativi di localizzare anche questi frammenti nell'Antico Testamento greco, compresi gli "Apocrifi", dei Settanta, portò a un'interruzione del lavoro. All'idea che tra i "testi biblici" ci potessero essere frammenti neotestamentari naturalmente non si arrivò: il Nuovo Testamento, l'annuncio di Gesù Cristo, non aveva niente a che fare con gli Esseni di Qumran, e il fatto storicamente ed archeologicamente attestato che le grotte di Qumran con i loro manoscritti fossero state sigillate nell'anno 68, quando gli abitanti dell'insediamento fuggirono di fronte alle truppe romane guidate da Vespasiano contro Gerusalemme, consolidò questa opinione: tutto quello che si sarebbe trovato in queste grotte doveva essere stato scritto *prima* dell'anno 68. Secondo la convinzione comune questo poteva riguardare solo le "lettere autentiche di Paolo".

A questo si aggiunse che il papirologo britannico C.H. Roberts, colui che nel 1935 a Manchester aveva già decifrato e datato il P<sup>52</sup>, espresse, e poi pubblicò, l'opinione che il frammento 7Q5, pure di una certa entità, fosse scritto *al più tardi* nell'anno 50.

Anche J. O'Callaghan, che riprese il lavoro dieci anni dopo la pubblicazione dei reperti, non mirava assolutamente a trovare un frammento di Marco o di qualunque altro testo neotestamentario. Lavorava ad un catalogo di manoscritti dei Settanta, e cercava quindi di scoprire passi nell'Antico Testamento almeno per i maggiori frammenti della settima grotta. Solo dopo aver sperimentato l'insuccesso come i suoi predecessori, gli venne l'idea che quella singolare combinazione di lettere nella quarta riga del quinto frammento, -nnēs-, non fosse forse parte di un termine genealogico, ma della parola *Gennesaret*. Ora, il lago e il territorio di Genesaret nell'Antico Testamento, compresi gli apocrifi, ricorrono una sola volta con *questa* grafia: 1Maccabei 11,67, *Gennesar* (di solito si trova *Chenereth* o *Chenara*). Ma nessun'altra delle lettere sicure del frammento corrisponde a questo passo, per non parlare degli altri segni. Prima di rinunciare, però, O'Callaghan, più per curiosità scientifica che per vera convinzione, tentò quello che era da considerare impossibile a priori: esaminò il Nuovo Testamento.

Chi ha provato, in un ambito qualunque, a seguire una traccia del tutto inverosimile, e poi ha constatato che proprio quella ha portato al risultato in cui ormai non si sperava più, potrà facilmente immaginarsi la reazione di O'Callaghan quando constatò che nel Nuovo Testamento c'era effettivamente un passo a cui tutto corrispondeva: il gruppo di lettere -nnēs- da "Gennēsaret", come pure le altre due particolarità del frammento: uno spazio nella riga 3,

---

<sup>27</sup> C. P. THIEDE, *Il più antico manoscritto dei Vangeli?*. Il frammento di Marco di Qumran e gli inizi della tradizione scritta del Nuovo Testamento (Subsidia Biblica 10, Roma 1987) 31.

chiamato *paragraphos*, che negli antichi manoscritti divideva due sezioni del testo (in certo modo, quello che anche oggi chiamiamo un “paragrafo”), e la frase dopo questo paragrafo, che comincia con un *kai* (“e”). In Marco 6,52-53 col versetto 52 finisce il racconto di Gesù che cammina sulle acque e al versetto 53 inizia quello delle guarigioni a Genesaret — ed inizia con *kai*, la forma stilistica della paratassi (“coordinazione”) caratteristica proprio di Marco.

Quando risultò che anche le altre lettere conservate concordavano con questa identificazione, O’Callaghan pubblicò il suo risultato. E sebbene avesse ogni fondamento per pubblicare un risultato sicuro, fu abbastanza cauto e volle prima avviare un dibattito internazionale tra esperti. Espresse questo nel titolo del suo articolo con un punto di domanda: “¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrân?”<sup>28</sup>

Secondo la metodologia di ricerca della paleografia e della papirologia l’unico risultato - stando ferma l’identificazione del frammento con Mc 6,52-53 - a cui si può approdare è quello dell’esistenza, almeno parziale, di Mc greco prima dell’anno 68 d.C., anno di chiusura delle grotte di Qumrân. Questo apporta un contributo ulteriore alla posizione dell’ante datazione dei Vangeli.

**APPENDICE:** Accanto all’identificazione di J. O’Callaghan, dobbiamo segnalare la ridatazione paleografica dei tre frammenti di un papiro neotestamentario. Si tratta del papiro 64, attribuito al testo di Mt 26,6-7 e custodito presso il Magdalen College di Oxford [P<sup>64</sup>]; esso secondo i criteri paleografici andrebbe datato nella metà del I sec. d.C.:

«La vigilia di Natale 1994, “The Times” di Londra pubblicava in prima pagina una stupefacente dichiarazione del biblista tedesco Carsten Peter Thiede; il giornale riportava che “un papiro, ritenuto il frammento più antico del Nuovo Testamento, è stato ritrovato in una biblioteca di Oxford”. “Esso fornisce -così proseguiva l’articolo- la prima prova materiale che il Vangelo secondo Matteo è un racconto di un testimone oculare, scritto da contemporanei di Cristo”. L’articolo trattava di tre piccoli frammenti di carta di proprietà del Magdalen College di Oxford, il più grande dei quali misura 4,1 cm x 1,3 cm. Su entrambi i lati dei frammenti, in scrittura greca, c’erano frasi del ventiseiesimo capitolo del Vangelo secondo Matteo, che descrive l’unzione di Gesù nella casa di Simone il lebbroso a Betania e il tradimento da parte di Giuda Iscariota.

Benché i versetti riguardassero un momento cruciale della vita di Cristo, i frammenti sembravano senza importanza. Thiede, direttore dell’Institut für wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung a Paderborn, affermava, tuttavia, che questi frammenti erano sorprendentemente molto antichi e li datò alla metà del I sec. d.C. Egli stava per pubblicare uno studio completo sulla “Zeitschrift für Papyrologie”, una rivista specializzata nello studio della papirologia».<sup>29</sup>

Quali sono le conseguenze di questa attività di ricerca sui papiri evangelici?

«Abbiamo cercato di delineare la fase iniziale di un nuovo modello nello studio del Nuovo Testamento: esso si fonda sulla rinnovata attenzione verso la datazione dei Vangeli, basata sulla prova scientifica che viene offerta dalla papirologia e sulla grande apertura mentale verso le potenziali implicazioni della ridatazione per comprendere l’origine dei Vangeli. Il nostro approccio non risponde alla domanda: “Che cos’è un Vangelo?”. Nondimeno, rende alcune risposte più plausibili di altre. [...]

Gli autori di questo libro, uno studioso e un giornalista, osservatori e interpreti dei fatti, sono arrivati fino a questo punto della ricerca che non aveva, sin dall’inizio, secondi fini. Come osservatori di uomini piuttosto che di papiri, non possiamo tuttavia ignorare le grandi emozioni e le altrettanto accese discussioni che questa proposta ha sollevato fra i credenti e i non credenti, che non si erano mai interessati alla papirologia o alla ricerca scientifica su Gesù.

---

<sup>28</sup> C. P. THIEDE, *Il più antico manoscritto dei Vangeli?...*, 12-14.

<sup>29</sup> C. P. THIEDE - M. D’ANCONA, *Testimone oculare di Gesù*. La nuova sconvolgente prova sull’origine del Vangelo (Casale Monferrato (AL) 1996) 15: su questo testo vi è un’ampia documentazione presentata al grande pubblico italiano e straniero.

Bultmann aveva torto: gli autori del Vangelo potevano ascoltare molto di più che il lontano mormorio della vicenda di Gesù. I primi lettori di Matteo potrebbero aver ascoltato sia le parole stesse che il Nazareno pronunciò durante il suo ministero, sia le parabole che Gesù spiegò alla turba di contadini. Essi potrebbero aver fatto domande a quell'uomo saggio e aver atteso, rispettosamente, una risposta. [...]

Le implicazioni superano dunque l'ambito degli studi biblici, per quanto grandi essi siano. La nuova datazione del Papiro Magdalen parla a coloro che non si erano mai curati delle accessissime discussioni scientifiche sul Gesù storico o sullo sviluppo testuale dei Vangeli. [...] La ridatazione dei frammenti del Vangelo secondo Matteo, in altre parole, va ben oltre i confini dell'accademia.

Dove ci condurrà questo? Viviamo in un'epoca corrosa dal dubbio, ma alla ricerca disperata di certezze. L'Occidente va di qua e di là, cercando nuovi "valori" in tutti i campi della politica o nuove maniere per rinvigorire la tradizionale morale giudeo-cristiana. [...] Il Nuovo Testamento resta un testo fondamentale per cercare risposte a questi problemi essenziali della esperienza umana. [...]

Ci sono adesso buone ragioni per supporre che il Vangelo secondo Matteo, con i suoi dettagliati resoconti del Discorso della Montagna e della Missione Universale, venisse composto non molto tempo dopo la crocifissione e certamente prima della distruzione del Tempio nel 70 d.C.; ci sono ancora buone ragioni per ritenere che il Vangelo secondo Marco fosse entrato in circolazione tanto presto da raggiungere Qumran e per ritenere che il Vangelo secondo Luca appartenesse alla prima generazione di codici cristiani. Le prove interne suggeriscono, infine, una data anteriore al 70 d.C. anche per il Vangelo secondo Giovanni che non appartiene, come è noto, ai Vangeli sinottici (si tratta della stessa data che fu proposta nel 1994 da K. Berger, professore presso l'Università di Heidelberg)».<sup>30</sup>

#### 4.5.4. Approccio critico ed ideologico al problema della storicità dei vangeli

[Cfr. fotocopie da: G. BORGONOVO, «7Q5: spunti per una discussione», in *MB* 18 (1993) 57-62: l'autore offre alcune utili riflessioni in relazione alla storicità dei vangeli concentrandosi sulla discussione attorno al 7Q5 ed interagendo polemicamente con il testo di MESSORI, V., *Patì sotto Ponzio Pilato?*. Un'indagine sulla passione e morte di Gesù, Religione, Torino: SEI 1992<sup>2</sup>].

Pur essendo convinti della validità dell'identificazione e della possibile retrodatazione dei suddetti frammenti papiracei, troviamo che il dibattito si muova entro posizioni troppo debitorie ad alcuni pregiudizi che condizionano la ricerca. C. P. Thiede e con lui tantissimi sostenitori della cosiddetta «storicità dei vangeli»<sup>31</sup> muovono critiche radicali verso coloro che persistono nel postdatare i vangeli a partire dagli anni 70 del I sec. giudicandoli promotori di «schizofrenia» tra storia e fede, tra fatto ed interpretazione, ipotizzando così un modello evangelico inteso come creazione della fede della comunità e non come specchio della fedeltà all'operato di Cristo. Un pregiudizio a-storico sui vangeli condurrebbe moltissimi esegeti -a parere di C. P. Thiede & C.- a deprezzare il valore storico degli stessi. Riconoscere che questi siano stati scritti a pochi anni dalla morte e resurrezione di Gesù significherebbe, per detti studiosi, porre in discussione alcuni «dogmi esegetici» sostenuti in centinaia di studi sulle fonti evangeliche, sulle redazioni, sulla questione sinottica, ecc...

Ma, a ben vedere, anche C. P. Thiede & C. sono mossi da un pregiudizio parallelo nella ricerca che potrebbe esprimersi così: maggiormente si riduce la distanza tra il fatto ed il suo racconto, più sicura è

---

<sup>30</sup> C. P. THIEDE - M. D' ANCONA, *Testimone oculare di Gesù*. La nuova sconvolgente prova sull'origine del Vangelo (Casale Monferrato (AL) 1996) 212-214.

<sup>31</sup> Per l'area italiana ricordiamo i diversi articoli editi dal settimanale «Il Sabato» e dal mensile «30Giorni» negli anni 1991-1994 e raccolti in: S. ALBERTO (a cura di), *Vangelo e storicità*. Un dibattito (I libri dello Spirito Cristiano, Milano 1995); cfr. anche i testi: H. - J. SCHULZ, *L'origine apostolica dei vangeli* (Presentazione di Rudolph Schnackenburg. Prosfazione di Carsten Peter Thiede; Torino 1996); F. DALLA VECCHIA (ed.), *Ridatare i Vangeli?* (Postfazione di Giuseppe Segalla; Giornale di Teologia 247, Brescia 1997).

la fedeltà alla verità originaria, minori sono le incrostazioni interpretative. Il presupposto di fondo sembra essere la proclamata separazione - in sede teorica - tra l'evento storico e la sua interpretazione, uno oggettivo, l'altra soggettiva, quest'ultima, comunque, si troverebbe in stretta continuità con il primo e non in contrapposizione; la preoccupazione di fondo è quella di dimostrare, secondo un noto aforisma, che la «Bibbia aveva ragione»:

«In alcuni ambienti eruditi, ecclesiastici e non, si è guardato con sospetto alle iniziative de "Il Sabato" e di "30Giorni" tentando di sminuire la portata e presentandole come un tentativo meramente apologetico non sorretto scientificamente o come la acritica manifestazione di un "fondamentalismo biblico" che (alla stregua di quello dei protestanti americani) vorrebbe rimettere in discussione tutti i progressi scientifici compiuti dalla esegesi cattolica a partire dai riconoscimenti della enciclica *Divino afflante Spiritu* di Pio XII e dalla *Dei Verbum* del Vaticano II. Un biblista famoso così giudicava il fenomeno in un suo intervento nel 1992: "Continua, in modo spesso scomposto e frenetico, l'interesse per il Gesù della storia". Lo stesso autore richiamava la considerazione che i vangeli non sono "puri e semplici documenti di storia su Gesù di Nazareth", ma ne presentano piuttosto "una elaborazione teologica".

A questa critica rispondeva il padre Ignace de la Potterie [cfr. *Qumrân e la storicità dei vangeli*, "30Giorni", ottobre 1992, pp. 30sgg.; qui pp. 165-168] osservando, tra l'altro: "Continuare a ripetere oggi con Rudolf Bultmann che il testo evangelico è *kérygma* e teologia non può far dimenticare che esso trasmette prima di tutto la testimonianza di coloro 'che hanno visto'. Su questa testimonianza oculare del gruppo apostolico poggia tutta la fede della Chiesa. Il punto cruciale del dibattito attuale sta proprio qui: nell'accettare o meno il valore storico dei vangeli".

Pare opportuno qui riportare un giudizio dell'anglicano Thiede a testimonianza di una coscienza della decisività della questione della storicità dei vangeli che investe anche ambienti protestanti (pare a volte in modo più consapevole e vivo di quanto non accada in certo "mondo cattolico"): "È importante trovare degli argomenti storici, archeologici, letterari, per spiegare all'uomo d'oggi che la sua fede si fonda su un avvenimento accaduto nella storia reale dell'uomo. E documentare attraverso qualche papiro di Qumrân che i primi cristiani erano persone reali, che il vangelo, le lettere di Paolo sono documenti reali, scritti quando queste cose sono accadute, è un primo passo per comprendere la storicità delle parole e delle azioni di Gesù Cristo. Così che, quando si guarda insieme il Gesù della fede e quello della storia, ci si accorge di guardare due aspetti dello stesso uomo concreto. E si può avere un'immagine più completa dell'uomo più importante della storia, l'unico che ha proclamato di essere Dio" [cfr. *Un frammento abbatte il muro di carta*, "30Giorni", dicembre 1991, pp. 46 sgg.; qui pp. 125-135].

Infatti (anche se velata dalla elaborazione di tecniche ermeneutiche sempre più raffinate) la separazione dei fatti storici dal significato, del Cristo storico dal Cristo della fede, che contraddistingue gran parte di quei tentativi esegetici ancora pesantemente condizionati dalle premesse razionaliste della *Formgeschichte* bultmanniana, condanna inevitabilmente a un dualismo che -come si esprime in una famosa conferenza sulla esegesi moderna il cardinale Ratzinger- "conduce a una cristologia docetista, in cui la realtà, cioè l'esistenza concreta e carnale del Cristo... è esclusa dall'ambito del significato. Ma in questo modo si perde l'essenza della testimonianza biblica"». <sup>32</sup>

L'aderenza all'evento nella sua descrizione non procede necessariamente dalla vicinanza delle testimonianze scritturistiche ma dall'intenzione dello scrittore: è possibile scrivere dei romanzi storici, frutto di fantasia combinando elementi tratti dai fatti osservati con i propri occhi e, d'altra parte, è anche possibile scrivere una cronaca degli stessi eventi. Il problema di fondo è lo studio dell'intenzionalità del narratore evangelico, della sua prospettiva: spesso si piega l'intenzione del narratore alle nostre preoccupazioni, siano esse contrarie alla fede, siano in difesa della stessa! La verità dell'evento di Cristo non risiede in modo asettico nei fatti da lui compiuti, quanto piuttosto nel contesto di interpretazione da lui offerto attraverso la sua vita. Ad es.: la Resurrezione non è

---

<sup>32</sup> S. ALBERTO (a cura di), *Vangelo e storicità*. Un dibattito (I libri dello Spirito Cristiano, Milano 1995) XVII-XIX.

semplicemente un fatto, perché, in sé, il fatto potrebbe essere così descritto da un osservatore esterno o da un cronista: «un uomo proveniente da Nazareth di Galilea, di nome Gesù, messo a morte in croce poi posto in un sepolcro non è stato più rinvenuto in esso, la tomba è stata trovata vuota»; la Resurrezione rappresenta il volto nuovo offerto agli eventi che assumono un significato, sono spiegati, interpretati: la tomba vuota va interpretata, va risignificata contro la più facile deduzione storica di un cadavere trafugato; la lettura dell'episodio porta in sé l'annuncio: la tomba vuota non dice che qualcuno abbia portato via il cadavere ma che il Padre ha risvegliato dai morti il Figlio suo, facendolo risorgere! Questo della resurrezione era l'annuncio che si inseriva nel contesto di attesa legata agli ultimi tempi: l'operazione dell'evangelista non è solo quella di descrivere l'episodio quanto quella di affermare che l'attesa si è compiuta in un uomo, il Figlio di Dio, in Gesù di Nazareth. Niente di più evidente che un uomo possa morire, ma niente di più inaudito che un uomo possa risorgere! Storia e fede nei Vangeli non sono disgiunte, anzi non si dà storia se non entro una prospettiva di fede, non si riesce a comprendere nessun vangelo se non si entra nella prospettiva dell'evangelista. Così il «prodotto» testuale a noi offerto è «misto» nella consapevolezza che non c'è verità storica se non all'interno di una prospettiva di fede, e non c'è verità di fede se non entro quella storia! I vangeli sono testimoni dell'assurdo di una pretesa storicistica che voglia raggiungere quello che fu Gesù in se stesso, ci dicono piuttosto che se si vuole incontrare Gesù l'unica strada è quella di entrare nel percorso evangelico accompagnati ora da Matteo, ora da Marco, ora da Luca oppure da Giovanni. Questo non significa rinunciare alla verità storica, piuttosto comporta un'acquisizione di un modo nuovo di pensare la storia quello che procede dai Vangeli e non dal positivismo storico!

Senza entrare nel merito della complessa ricerca relativa alla storicità degli eventi, delle parole e dell'autocoscienza di Gesù di Nazaret, ci limitiamo ad accennare al dibattito epistemologico che è sotteso entro la tensione tra esegesi cosiddetta «scientifica» della ricerca (=la terza) sulla vita di Gesù e l'esegesi credente, chiamata anche «spirituale». L'occasione è offerta dal dibattito innescato dall'opera «Inchiesta su Gesù» di Corrado Augias e Mauro Pesce.<sup>33</sup>

Cfr. allegato n° 2: «In margine alla discussione sul libro-intervista di Corrado Augias – Mauro Pesce» [testo disponibile in Internet e pubblicato anche in *Studia Patavina* 54 (2007) 435-460].

---

<sup>33</sup> C. AUGIAS - M. PESCE, *Inchiesta su Gesù. Chi era l'uomo che ha cambiato il mondo* (Milano 2006).

## PARTE SECONDA

# PROSPETTIVA «INTER-TESTUALE»: LA FORMA “QUADRUPlice” DEL VANGELO E IL LIBRO DEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI

Il percorso esterno ai testi evangelici e degli Atti procede osservando più da vicino i testi nelle loro relazioni. Porre il problema della relazione letteraria significa far insorgere la prospettiva genetica, ovvero le reciproche dipendenze letterarie, in particolare tra i tre vangeli sinottici. Ora, se l'accento è spostato sulla modalità di presentazione letteraria della vicenda di Gesù allora verrà postulata la cosiddetta «questione sinottica», se l'attenzione cade invece sul personaggio Gesù avremo il tentativo di far incontrare i quattro ritratti per postularne uno di sintesi. Queste due spinte hanno concretamente caratterizzato la ricerca «inter-testuale» evangelica.

Presentiamo *anzitutto* i tentativi maturati entro i dibattiti della Chiesa del II e III sec. legati alla selezione parziale di un testo in luogo di un altro [es. il Vangelo di Luca in Marcione], di una forma di concordismo evangelico [ad es. Taziano] o la difesa della presentazione quadriforme del Vangelo [ad es. Ireneo di Lione nell'*Adversus Haereses*]; *in seguito* affronteremo una forma di «inter-testualità» moderna, quella della riflessione «sinottica», punto di convergenza di molteplici risultati esegetici. Rivisitando l'«inter-testualità» sinottica, presenteremo la forma metodologica utile alla comprensione dell'itinerario della critica letteraria applicata ai Vangeli. Queste metodologie, di carattere diacronico, comunemente denominate «storico-critiche», pongono il testo letterario come punto di partenza e di arrivo.

## 5. IL VANGELO «TETRAMORFO»: LA TESTIMONIANZA DI IRENEO DI LIONE E IL RAPPORTO CON LA DOCUMENTAZIONE MANOSCRITTA DEI PRIMI SECOLI

Presentare il problema della «inter-testualità» evangelica agli albori della storia della Chiesa necessita anzitutto una definizione della ricezione stessa della forma evangelica, concepita come «testi» distinti ma collegati tra loro a motivo dello stesso oggetto narrativo. L'assunzione della delimitazione di «quattro Vangeli» e della loro disposizione «Mt-Mc-Lc-Gv» fu tutt'altro che pacifica. Oggi noi accettiamo senza problema la disposizione canonica dei Vangeli ma tale disposizione appare, secondo l'opinione di molti, abbastanza arbitraria.

- Dove si fonda la scansione testuale tradizionale di Mt-Mc-Lc-Gv? Non è essa arbitraria, visto e considerato che siamo a conoscenza di almeno nove diverse disposizioni dei Vangeli?<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Per le seguenti note cf. Appendice II: «Variazione nella successione dei libri del Nuovo Testamento», in: METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, 258-259.

Le disposizioni dei quattro Vangeli differiscono continuamente nella panoramica globale dell'attestazione manoscritta, sebbene la disposizione Mt, Mc, Lc, Gv sia universalmente documentata nella stragrande maggioranza dei manoscritti greci. Segue l'elenco delle diverse disposizioni:

- Ritrovare una logica nella disposizione accolta dalla tradizione (Mt-Mc-Lc-Gv) non significa forse imprimere un'ermeneutica testuale sconosciuta agli scrittori cristiani e agli stessi Padri della Chiesa dei primi secoli?

A queste domande potremo rispondere soltanto se saremo in grado di mostrare una *intenzionalità documentata* presso i Padri dei primi secoli, testimoni della diffusione del testo biblico e della composizione canonica, intenzionalità relativa all'importanza ermeneutica della disposizione testuale dei quattro Vangeli. Come far fronte, allora, all'obiezione di base, secondo la quale le disposizioni evangeliche – caso eclatante - non contengano alcuna intenzionalità ermeneutica, poiché sarebbero un prodotto casuale di accostamenti testuali?

Sarà l'analisi della prima parte del libro terzo dell'*Adversus Haereses* di Ireneo, vescovo di Lione, a condurci nel riconoscere la presenza di una attestata coscienza ermeneutica, fondata sul valore della disposizione dei testi evangelici. Da qui dovremo definire l'intenzionalità sottesa alla tipica disposizione evangelica della tradizione e, infine, il significato dell'accostamento del testo di Atti a quelli dei Vangeli.

L'obiettivo della presentazione dunque è quello di mostrare una coscienza attestata della differenza di disposizione dei testi evangelici, disposizione non consegnata al caso, quanto piuttosto testimonianza di scelta teologica. Il passaggio dalla forma del rotolo o del codice di un singolo Vangelo alla raccolta unitaria dei quattro Vangeli, avvenne nel contesto del II sec. d.C. anzitutto grazie all'ausilio della

- 
- Matteo, Marco, Luca, Giovanni:** non si sa quando i nostri quattro vangeli fossero raccolti per la prima volta in un unico codice e sistemati nell'ordine oggi usuale. Il frammento muratoriano sul canone è mutilo all'inizio, ma sembra presupporre la sequenza Matteo, Marco, Luca, Giovanni. Quest'ordine, che si ritrova in quasi tutti i manoscritti greci, fu reso popolare da Eusebio e Gerolamo; il primo lo seguì nelle sue utili tavole del canone, che furono poi adottate da Gerolamo per la sua Bibbia latina.
  - Matteo, Giovanni, Luca, Marco:** si attendono due codici del quinto secolo, il codice Bezae (D), e il codice Washingtonianus (W), il manoscritto X del decimo secolo, alcuni dei più antichi manoscritti greci in minuscola, la versione gotica, pochi manoscritti antichi della Peshitta siriana e un numero considerevole di antichi manoscritti latini. Questa successione sembra voler attribuire un posto di primato ai due apostoli. Riguardo ai due autori che venivano collegati con gli apostoli, le maggiori dimensioni del vangelo di Luca hanno la precedenza sul vangelo di Marco.
  - Matteo, Giovanni, Marco, Luca:** è data da un catalogo di datazione sconosciuta, rilegato con il codice Claromontanus del sesto secolo, e da uno dei più tardi codici greci dei vangeli (ms.888), del quattordicesimo o quindicesimo secolo.
  - Matteo, Marco, Giovanni, Luca:** si ritrova nel ms. curetoniano dell'antica versione siriana, nel catalogo di Cheltenham e nella traduzione latina del commento al vangelo di Teofilo. Non è possibile stabilire quanto le sequenze **c** e **d** siano state influenzate dal desiderio di mettere a fianco a fianco i due libri di Luca.
  - Matteo, Luca, Marco, Giovanni:** è seguito dal cosiddetto *Ambrosiaster* (ca. 380 d.C.) e si ritrova anche in una lista di libri biblici acclusa al ms. 498 (quattordicesimo secolo).
  - Giovanni, Matteo, Marco, Luca:** era nota in alcune parti dell'Egitto, come si vede dall'ordine di citazione nel vocabolario sahidico.
  - Giovanni, Matteo, Luca, Marco:** menzionata nella *Synopsis Veteris et Novi Testamenti* (attribuita a Giovanni Crisostomo; Migne, *Patrologia Graeca* 56,317) come pure nell'*Antologia Palatina* 1,80-85, è seguita dal ms. 19 (XII secolo) e dal ms. 90 (XV secolo):
  - Marco, Matteo, Luca, Giovanni:** è quella del manoscritto dei quattro vangeli in sassone occidentale datato all'ultima parte del XII secolo (Ms. Royal I A. XIV del British Museum). La successione può essere stata presupposta dall'artefice del mosaico esistente nel Mausoleo dell'imperatrice Galla Placidia a Ravenna, datato al 440 d.C. circa, che rappresenta un armadietto a due ripiani dove si trovano quattro codici dei vangeli, sistemati nel modo seguente: MARCUS MATTEUS LUCAS IOANNES.
  - Marco, Luca, Matteo, Giovanni:** è seguita da un manoscritto dei vangeli sassoni occidentali, datato al XII o XIII secolo (Bodleian ms. Hatton 38).

modalità specifica del «codice», forma testuale diffusasi nei primi secoli della nostra era in virtù della propaganda cristiana. Il «canone/ misura» quadriforme dei Vangeli risulta essere, già in origine, strettamente collegato con la forma materiale del «codice», capace di raccogliere, differentemente dal rotolo, più opere fascicolate insieme. Infatti, l'individuazione della relazione stretta tra «codice» e «canone» del Nuovo Testamento era già stata avanzata diversi anni or sono da P.L. Hedley,<sup>35</sup> in rapporto all'evento di raccolta dei quattro Vangeli. Anche l'operazione selettiva esercitata dalla grande Chiesa nei primi secoli nei confronti di alcuni testi (i cosiddetti testi apocrifi) fu probabilmente facilitata dall'utilizzo della forma concreta del «codice» nell'accogliere e raccogliere Scritture sacre escludendone altre (cf.: canone come delimitazione, confine, misura).

L'itinerario è il seguente: anzitutto, verranno offerte le coordinate della documentazione manoscritta atta a illuminare l'oggetto della nostra ricerca nei primi secoli cristiani, in seguito, aiutati dalla riflessione controversista di Ireneo, verrà focalizzata l'istanza di fondo della coscienza ermeneutica relativa alla disposizione evangelica nella difesa del «quadruplici vangelo» e Atti, infine verrà avanzata un'ipotesi di relazione tra i dati della documentazione manoscritta e la riflessione di Ireneo.

### 5.1. LA DOCUMENTAZIONE MANOSCRITTA DEI SECC. I-III

Prendendo in considerazione la documentazione manoscritta dei Vangeli nei primi secoli, ci si trova di fronte ad una realtà estremamente frammentaria, incapace di dare ragione di un'eventuale intelligenza organizzatrice dei testi. Se questo vale per la raccolta evangelica, a maggior ragione per l'intero corpo neotestamentario. Infatti, pur riconoscendo, grazie alla documentazione manoscritta dei secc. I-III,<sup>36</sup> che il testo biblico neotestamentario sia cresciuto nella sua globalità transitando attraverso raccolte parziali (Vangeli, Epistolario paolino e Lettere cattoliche, raccolti in codici a se stanti) al fine di approdare alla sua composizione canonica (Vangeli, Atti, Epistolario paolino, Lettere cattoliche e Apocalisse, redatti in un unico codice),<sup>37</sup> paradossalmente, esso si presenta nella sua prima ampia attestazione manoscritta unicamente in quanto «codice di pergamena completo di tutte le Scritture», Antico e Nuovo Testamento. Infatti, non esiste nessun manoscritto precedente al codice Vaticano<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Citato in T. C. SKEAT, «Irenaeus and the Four-Gospel Canon», in *VT* 34,2(1992), 199, a sua volta citato da H. VON CAMPENHAUSEN, *The Formation of the Christian Bible*, London 1972, 173, nota 126. Con queste parole Skeat conclude l'articolo: «In short, I would now go so far as to suggest that the Four-Gospel Canon and the Four-Gospel codex are inextricably linked, and that each presupposes the other» (p. 199).

<sup>36</sup> Per un repertorio completo dei papiri (nel senso ampio della «Papirologia», cf. p. 1) letterari (o «quasi-letterari», cf. p. 2) giudaici e cristiani, cf. J. VAN HAELST, *Catalogue des Papyrus littéraires Juifs et Chrétiens* (Papyrologie 1), Paris 1976: l'autore raccoglie 1230 attestazioni di papiri, pergamene, ostraka, tavolette di legno, di piombo, carta e graffiti. Inoltre, per una prospettiva specificamente rivolta ai papiri greci cristiani, cf.: K. ALAND, a cura di, *Repertorium der Griechischen Christlichen Papyri. I. Biblische Papyri Altes Testament, Neues Testament, Varia, Apokryphen* (Patristische Texte und Studien 18), Berlin - New York 1976. Per uno studio specifico sulle caratteristiche scribali di sei papiri cristiani (P<sup>45</sup>, P<sup>46</sup>, P<sup>47</sup>, P<sup>66</sup>, P<sup>72</sup>, P<sup>75</sup>), cf. J. R. ROYSE, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri* (University Microfilms International), Ann Arbor-Michigan 1981. Una presentazione didatticamente ben curata per entrare a contatto diretto con questi testi si trova in J. FINEGAN, *Encountering New Testament Manuscripts. A Working Introduction to Textual Criticism*, London 1975.

<sup>37</sup> Per una documentazione dei papiri neotestamentari che testimonino un principio di raccolta parziale, cf. ALAND, a cura di, *Repertorium der Griechischen Christlichen Papyri. I. Biblische Papyri Altes Testament, Neues Testament, Varia, Apokryphen*, 34-51.

<sup>38</sup> A ben vedere anche il Codice Vaticano (B) è carente sia della prima parte del libro della Genesi, all'inizio del codice (comincia con Gen 46,28, p. 41, ed. facsimile) sia della parte finale del NT che giunge fino a Ebr 9,14 (p. 1518/284, ed. facsimile). Queste parti furono completate in minuscolo nel sec. XV con l'aggiunta dell'Apocalisse al seguito di Ebrei. Invero, il manoscritto originario aveva quasi certamente anche i testi delle lettere pastorali e di Fm: cf. l'edizione facsimile: *Bibliorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 (Cod. B) denuo Phototypicae Expressus iussu et cura praesidium Bibliothecae Vaticanae. Pars Prima. Testamentum Vetus. Tomi I-III (pagg. 1-1234)*, Codices e Vaticanis selecti Phototypice

(compreso il Sinaitico)<sup>39</sup> che possa vantare un tale primato; c'è, potremmo dire, una *sproporzione quantitativa* di testo tra i frammenti dei manoscritti dei primi secoli, contenenti pochi versetti biblici,<sup>40</sup> e la completezza *straordinaria* dei grandi codici dei secc. IV-V. Infatti, a fronte di un'apparente ampia documentazione manoscritta del Nuovo Testamento,<sup>41</sup> possediamo, prima dell'evento dei grandi codici del IV-V sec., solo un *unico codice di papiro*, anch'esso frammentario,<sup>42</sup> che riporta tutti i quattro Vangeli unitamente agli Atti degli Apostoli: si tratta del P<sup>45</sup>, Chester Beatty-Wien Papyrus I del III sec. d.C.<sup>43</sup> Questa è l'unica testimonianza manoscritta che con evidenza documentata una raccolta evangelica secondo la modalità «quadripartita».<sup>44</sup> Mettiamo in guardia il lettore dal non lasciarsi trarre in inganno dalle presentazioni sintetiche di questo codice, che nell'elencare il numero dei frammenti, li dispongono secondo l'ordine tradizionale dei Vangeli (Mt, Mc, Lc, Gv, At). Il dato fondamentale che si può ricavare da quest'unica attestazione manoscritta del Vangelo «quadriforme» unito al libro degli Atti è l'evidenza di una *coscienza poliedrica* della tradizione dei detti e dei fatti di Gesù e, di conseguenza, la definizione «quadruplica» della testimonianza evangelica escludente ogni altra produzione concorrenziale, rifluita conseguentemente tra i testi apocrifi. Motivazioni polemiche e apologetiche interne (rapporto tra «ortodossia» ed «eterodossia») ed esterne (dibattito col mondo ebraico e pagano) al cristianesimo non erano certamente estranee a tale operazione ermeneutica.

---

expressi iussu Pii PP. X consilio et opera curatorum Bybliothecae Vaticanae IV, Mediolani: Ulricum Hoepli 1905-1907; *Bibliorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 (Cod. B) denuo Phototypicae Expressus iussu et cura praesidium Bibliothecae Vaticanae. Pars Altera. Testamentum Novum*, Codices e Vaticanis selecti Phototypice expressi iussu Pii PP. X consilio et opera curatorum Bybliothecae Vaticanae IV, Mediolani: Ulricum Hoepli 1904; cf. anche: T. C. SKEAT, «The Codex Vaticanus in the Fifteenth Century», in *The Journal of Theological Studies* 35(1984), 454-465; J. ŠAGI, «Problema Historiae Codicis B», in *Divus Thomas* 75(1972), 3-29). L'importanza del Codice Vaticano (B) è rappresentata, per il nostro scopo, dalla possibilità di definire con un buon margine di probabilità le disposizioni testuali lungo l'intero codice biblico. Infatti, appoggiandosi alla *Lettera 39* di Atanasio (367 d.C.) coeva alla redazione del Codice Vaticano (B) è possibile cogliere la successione dei libri oltre il testo di Ebrei: 1-2Tm, Tt, Fm e Ap.

<sup>39</sup> Pur avendo mantenuto il testo del NT in buono stato, l'AT è fortemente frammentario tanto da rendere impossibile una valutazione globale sull'intero corpo biblico.

<sup>40</sup> Più del 90% dei mss. sono frammentari, anzitutto a causa della fragilità del supporto materiale del papiro.

<sup>41</sup> L'elenco offerto dal Centro di ricerca dei manoscritti neotestamentari di Münster in Westfalen offre la seguente statistica che va aggiornata di qualche unità: 2328 mss. per i Vangeli, 655 mss. per Atti e lettere cattoliche, 799 per l'epistolario paolino e 287 per l'Apocalisse: K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento*, 89-91.

<sup>42</sup> L'elenco dei frammenti è il seguente: Mt 20,24-32; 21,13-19; 25,41-26,3.6-10.19-33; Mc 4,36-40; 5,15-26.38; 6,3.16-25.36-50; 7,3-15.25; 8,1.10-26.34; 9,8.18-31; 11,27-33; 12,1.5-8.13-19.24-28; Lc 6,31-41.45; 7,7; 9,26-41.45; 10,1.6-22.26; 11,1.6-25.28-46.50; 12,18-37.42; 13,1.6-24.29; 14,10.17-33; Gv 10,7-25.31; 11,10.18-36.43-57; At 4,27-36; 5,10-20.30-39; 6,7; 7,2.10-21.32-41.52; 8,1.14-25.34; 9,6.16-27.35; 10,2.10-23.31-41; 11,2-14.24; 12,5.13-22; 13,6-16.25-36.46; 14,3.15-23; 15,2-7.19-26.38; 16,4.15-21.32-40; 17,9-17.

<sup>43</sup> Custodito a Dublino, e parte del frammento di Mt 25,41-26,18, presso la Biblioteca nazionale di Vienna. Cf. la schematica presentazione in K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento*, 109; ma soprattutto per la consultazione: F.G. KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible. Fasciculus II. The Gospels and Acts. Text-Paltes*, London 1933-34. La datazione del papiro secondo l'op. cit. di Kenyon (pp. x-xi) è stabilita nella prima metà del III sec. d.C., mentre il recente catalogo della mostra «I Vangeli dei Popoli» indica - nella scheda dedicata a questo papiro ed elaborata da Edoardo Crisci - la fine del III sec. (F. D'AIUTO - G. MORELLO - A.M. PIAZZONI, *I Vangeli dei Popoli. La Parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia*, Roma 2000, 119-121).

<sup>44</sup> Accanto alla possibilità ipotetica che il P<sup>75</sup> (Lc, Gv, del III sec.) contenesse originariamente anche Mt e Mc (la possibilità è offerta anche dal fatto che esso non documenti il numero delle pagine: cf. E. G. TURNER, *The Typology of the Early Codex* [Haney Foundation series. University of Pennsylvania 18], Pennsylvania 1977, 74-75), recentemente T.C. Skeat (T. C. SKEAT, «The Oldest Manuscript of the Four Gospels?», *NTS* 43[1997] 1-34) ha attirato l'attenzione della critica sull'ipotesi (già avanzata da C. H. ROBERTS, *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt. The Schweich Lectures of the British Academy* 1977, Oxford 1979, 13) di collegare tre manoscritti, catalogati separatamente e leggerli come frammenti di uno stesso codice, il più antico dei quattro vangeli; si tratta dei papiri: P<sup>4</sup> (Lc), P<sup>64</sup> (Mt) e P<sup>67</sup> (Mt).

Ora, però, l'interesse si volge alla stretta relazione tra la forma del codice e quella dei quattro Vangeli e Atti. Soprattutto T.C. Skeat ha sottolineato in più occasioni la necessità di riportare l'attenzione sulla capienza materiale del codice in relazione ai testi evangelici. Infatti, secondo il calcolo da lui offerto, il numero delle pagine del codice del  $\mathfrak{P}^{45}$ , limitatamente ai quattro Vangeli, è pari ad una lunghezza di circa 30 m., decisamente esagerata per un rotolo di papiro.<sup>45</sup> Analizzando anche la documentazione frammentaria di qualche altro papiro (in particolare  $\mathfrak{P}^{75}$ , *Papyrus Bodmer XIV-XV*, che contiene frammenti di Lc e Gv) Skeat ritiene che sia possibile riconoscerci una struttura di codice non più circoscritta ai singoli vangeli, ma capiente per le quattro attestazioni; questo, evidentemente, non esclude lo stadio precedente di una diffusione dei singoli vangeli su singoli codici.<sup>46</sup>

Così, l'evoluzione testuale che muove dai singoli Vangeli alla modalità «quadriforme» mentre appare scontata e consolidata per l'uomo moderno, fu, invece, una conquista nel contesto del cristianesimo nascente, frutto di ingenti polemiche e discussioni di carattere teologico.<sup>47</sup> Infatti, se la documentazione manoscritta dei quattro Vangeli raccolti in codice, certamente comincia a essere presente a partire dal III sec., la testimonianza delle fonti antiche e dei testi patristici ci informa che tale coscienza era già ben attestata nel contesto del II sec. Tra tutti emerge la figura di Ireneo, vescovo di Lione.

## 5.2. LA TESTIMONIANZA DI IRENEO DI LIONE

Autore di importanza capitale sia per lo studio della comprensione teologico-biblica del cristianesimo della fine del II sec. sia per la storia del canone biblico cristiano.<sup>48</sup> Tralasciando la gran parte delle problematiche teologiche a lui connesse<sup>49</sup> ci concentreremo solo su un punto, tanto

---

<sup>45</sup> L'autore, offrendo calcoli lievemente diversi da quelli presentati da F. G. Kenyon, propone il seguente prospetto, che risulta dalla dimensione di 18 cm. per la larghezza di ogni pagina: Mt 49x18=882; Mc 32x18=576 cm.; Lc 48x18=864 cm.; Gv 38x18=684 cm. per un totale di 3006 cm, cioè 30 m. e 6 cm. (cf. T.C. SKEAT, «The Origin of the Christian Codex», in *ZPE* 102[1994], 263).

<sup>46</sup> «Nevertheless it is certainly true that most of the earliest Gospel fragments come, or appear to come, from single-Gospel codices. This might appear at first sight to invalidate the hypothesis put forward above, that the Christian use of the codex originated in the four-Gospel codex. I would suggest, however, that, paradoxical though it may seem, these single-Gospel codices are in fact evidence for the existence of the four-Gospel codex»: SKEAT, «The Origin of the Christian Codex», 264.

<sup>47</sup> Tra gli approfondimenti di carattere storico e teologico della forma quadruplicata del Vangelo ricordiamo: O. CULLMANN, «The Plurality of the Gospels as a Theological Problem in Antiquity», in A.J.B. HIGGINS, a cura di, *The Early Church*, London 1956; R. MORGAN, «The Hermeneutical Significance of Four Gospels», in *Interp.* 33(1979), 376-388; CH. H. TALBERT, «The Gospel and the Gospels», in *Interp.* 33(1979), 351-362; J. D. KINGSBURY, «The Gospel in Four Editions», in *Interp.* 33(1979), 363-375.

<sup>48</sup> Attorno all'opera di Ireneo si sono concentrate le più gradite riflessioni relative alla storia della formazione canonica neotestamentaria. Per un prospetto articolato degli studi della storia del canone del NT, dall'inizio fino ai nostri giorni, cf. METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, in particolare la prima parte dell'opera alle pagg. 17-41 (NB: a questa ampia rassegna va aggiunto, per la sua importanza provocatoria all'interno del dibattito scientifico, il contributo di A.C. Sundberg, il quale ha affrontato la tematica storica del canone biblico in modo unitario, sia per l'AT come per il NT; cf. ad es.: A. C. SUNDBERG, «Towards a Revised History of the New Testament Canon», in F.L. CROSS, a cura di, *Studia Evangelica. Vol IV. Part I: The New Testament Scriptures* [Texte und untersuchungen zue Geschichte der altchristlichen Literatur 102], Berlin 1968, 452-467). Per una sintesi più ristretta della storia della problematica, cf. Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée* (Cogitatio Fidei 175), Paris 1993, 9-17.

<sup>49</sup> Ci limitiamo a citare soprattutto le referenze dello Gnosticismo e di Marcione che, soprattutto a partire dagli studi di A. von Harnack dell'inizio del secolo, hanno caratterizzato la discussione. Per una disamina di tali problematiche, cf. F. BOVON - E. NORELLI, «Dal Kerygma al canone: Lo statuto degli scritti neotestamentari nel secondo secolo», *CrSt* 15,3(1994), 525-540: in quest'articolo vengono offerte le coordinate del dibattito recente relativo al processo di canonizzazione dei vari *corpora* neotestamentari; C. GIANOTTO, «Gli gnostici e Marcione la risposta di Ireneo», in E.

conosciuto quanto poco esplicitato e approfondito; vogliamo, infatti, attirare l'attenzione sul progetto che pare emergere all'interno del III libro dell'*Adversus Haereses*<sup>50</sup> in quei passaggi relativi alla forma evangelica e, in secondo luogo, nei passi appena successivi, centrati sulla testimonianza apostolica contenuta nel libro degli Atti.

Coscienti del fatto che tale prospettiva rappresenti soltanto un capitolo limitato entro una più ampia panoramica relativa al concetto di «Scrittura/e» in Ireneo,<sup>51</sup> cercheremo di offrire un sondaggio teso entro *due interessi* fondamentali.

- il *primo*, tenterà di interpretare le motivazioni intrinseche in virtù delle quali Ireneo, nel presentare analiticamente gli aspetti peculiari dei quattro Vangeli, muta, per ben tre volte, l'ordine interno degli stessi, offrendone disposizioni diverse, nella tensione tra realtà unitaria rappresentata dell'unico Vangelo di Gesù Cristo e quella della sua manifestazione quadriforme (*Ad. Haer.* III,1,1-11,9);
- il *secondo*, si limiterà ad accennare a una possibilità evocata dalla riflessione di Ireneo, rivolta alla relazione tra Vangelo quadriforme e testo degli Atti degli Apostoli (*Ad. Haer.* III,12,1-15,3).

Per perseguire questi obiettivi, approcceremo il testo di Ireneo all'interno di una prospettiva «retorica»,<sup>52</sup> nel senso di voler far emergere le istanze argomentative sferrate dal vescovo di Lione

---

NORELLI, a cura di, *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene*, Bologna 1993, 235-273: in questo contributo sono offerte le coordinate biblico-ermeneutiche del dibattito in atto nel II sec.

<sup>50</sup> Il riferimento d'obbligo è all'edizione critica: IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre III* (Sources Chrétiennes 210), Paris 1974. Per la versione italiana, cf. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti* (Già e non ancora 320), Milano 1997. NB: le citazioni di Ireneo in lingua italiana saranno tratte da questa edizione.

<sup>51</sup> Per una comprensione esaustiva e recente dell'argomento, cf. l'ampia trattazione di Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée* (Cogitatio Fidei 175), Paris 1993, in particolare le pp. 122-145. Sintetiche, ma efficaci, sono anche le seguenti affermazioni di B.M. Metzger: «Ireneo è il primo degli scrittori patristici a fare uso di tutto il Nuovo Testamento. I Padri apostolici riecheggiano la tradizione orale; gli apologeti (come Giustino e Atenagora) si accontentano di citare i profeti dell'Antico Testamento e le parole del Signore nei vangeli come prova della rivelazione divina; Ireneo mostra l'unità dell'Antico e del Nuovo Testamento in contrasto con la separazione gnostica dei due Testamenti. Diversamente dai predecessori, le sue citazioni dal Nuovo Testamento sono più numerose di quelle dell'Antico Testamento. Nel suo *Adversus haereses* cita 1004 passi tratti da quasi tutti i libri del Nuovo Testamento: 626 dai vangeli, 54 dagli Atti, 280 dalle lettere di Paolo (ma non da Filemone), 15 dalle lettere cattoliche (ma non da 2 Pietro, 3 Giovanni o Giuda) e 29 dall'Apocalisse»: METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 3), Brescia 1997, 138.

Richiamiamo anche alcuni riferimenti ad opere che hanno segnato il cammino della ricerca dalla fine del secolo scorso: A. CAMERLYNCK, *St. Irénée et le Canon du Nouveau Testament*, Louvain 1896, studio che ha avviato la problematica; W. L. DULIÈRE, «Le Canon néotestamentaire et les écrits chrétiens approuvés par Irénée», in *Nouvelle Clio* 6(1954), 199-224, articolo che riprende il contributo di Camerlynck; ma soprattutto l'opera documentatissima di: J. HOH, *Die Lehre des Hl. Irénäus über das Neue Testament* (Neutestamentliche Abhandlungen 7/4.5), Münster 1919. In quest'opera, citata anche da B.M. Metzger (p. 138, nota 16), ritroviamo un'infinità di informazioni utili al nostro scopo. Ci limitiamo, per ora, solo a segnalare il numero delle citazioni neotestamentarie di Ireneo (*Ad. Haer.*, *Epid.*, *Frag.*) presentate nelle tavole molto preziose alle pp. 189-199, distinguendole in citazioni dirette (dir.) o indirette (ind.); NB: verranno conteggiati tutti i riferimenti, anche quelli doppi per la stessa citazione biblica: quattro Vangeli (dir. 555, ind. 275=830); Atti degli apostoli (dir. 143, ind. 31); lettere paoline (dir. 365, ind. 95=460); 1 Pt (dir. 3, ind. 10); 1Gv (dir. 8, ind. 1); 2Gv (dir. 3, ind. 0); Ebr (dir. 0, ind. 4?); Ap (dir. 45, ind. 15). Totale complessivo del NT: dir. 1122, ind. 431=1553! Su un totale complessivo di 7846 versetti del NT Ireneo ne cita ben 1311!

<sup>52</sup> Non vogliamo entrare nel merito della discussione molto complessa relativa alla retorica classica. D'altra parte, mentre per gli studi biblici –in particolare per l'epistolario paolino- tale prospettiva è stata studiata e posta in relazione con la letteratura neotestamentaria, per gli studi patristici non riscontriamo ancora un interesse diffuso e sistematico. Citiamo a mo' di esempio lo studio relativamente recente, che raccoglie i contributi di ricerca di A. Quacquarelli relativi alla problematica della «retorica patristica». Si tratta non di un'opera che pensi l'approccio retorico ai testi patristici, quanto una

contro i suoi destinatari diretti (in specie: Marcione, gli Ebioniti, Valentino e lo gnosticismo in genere). Infatti, solo in questa prospettiva è possibile cogliere l'autentica preoccupazione del testo in oggetto utile per la ricostruzione non tanto del pensiero di Ireneo *tout court*, quanto di «quell'Ireneo»<sup>53</sup> teso contro gli eretici e preoccupato di dimostrare alcune istanze precise. Anche la ricostruzione del quadro storico-concettuale dei primi secoli del cristianesimo dovrebbe anzitutto confrontarsi con una critica «sincronica» dei testi della letteratura cristiana antica, ancor prima di approdare ad una deduzione affrettata sul fronte della storia ancor troppo preoccupata di *sfruttare* tale letteratura unicamente come «fonte storica» per perseguire i propri obiettivi. Anche la «storia del canone»,<sup>54</sup> avendo da sempre richiamato quale «fonte storica» questi testi di Ireneo, stralciandoli dal suo contesto argomentativo, ha prodotto per lo più un'immagine alquanto diversa da quella che ci pare di aver intravisto. In sintesi, l'itinerario complessivo che emergerà dalle riflessioni, vuole ristabilire un rapporto con la storia delle idee e delle problematiche teologico-bibliche discusse sul finire del II sec. muovendo, anzitutto, dalle istanze argomentative poste in essere dal III libro dell'*Ad. Haer.*<sup>55</sup>

### 5.2.1. Le tre disposizioni dei quattro Vangeli (Ad. Haer. III,1,1-11,9)

Il famoso testo del «Vangelo tetramorfo» del III libro dell'*Adversus haereses* di Ireneo ha segnato in modo decisivo l'interpretazione in favore della forma quadruplici del Vangelo<sup>56</sup> contro tendenze favorevoli alla selezione<sup>57</sup> o all'assemblaggio.<sup>58</sup> Ci pare però che alla fama del testo non corrisponda a

---

sintesi, attorno alle figure più interessanti dell'argomentazione che ritroviamo documentata nella sconfinata letteratura patristica: A. QUACQUARELLI, *Retorica patristica e sue istituzioni interdisciplinari*, Roma 1995.

<sup>53</sup> Rimandiamo alle riflessioni sull'istanza di «autore implicito», distinto dall'autore reale, storico.

<sup>54</sup> Dalle maggiori alle minori storie del canone del NT il testo del libro III dell'*Ad. Haer.* ricopre la massima importanza, anche se raramente è offerto un commento complessivo delle sezioni entro le quale il testo si trova.

<sup>55</sup> Ricordiamo, per un approccio retorico all'opera di Ireneo, il cap. «Rhetoric in theology» di: R. M. GRANT, *Irenaeus of Lyons* (The Early Church Fathers), London - New York 1997, 46-53. L'autore individua tre colonne portanti dell'argomentazione di Ireneo: «Hypothesis» (consiste nella presentazione sintetica, a mo' di sommario della struttura di ciò che si vuol dimostrare); «Oikonimia» (rappresenta la focalizzazione dell'obiettivo che si vuol raggiungere); «Anakephalaiōsis» (è il sommario o ricapitolazione dell'itinerario argomentativo svolto).

<sup>56</sup> Per una raccolta specifica relativa alla testimonianza della Chiesa antica sui Vangeli con traduzione e testi a fronte, cf. H. MERKEL, *La pluralità dei Vangeli come problema teologico ed esegetico nella Chiesa antica* (Traditio Christiana V), Torino 1990.

<sup>57</sup> In questa prospettiva vengono presentate le posizioni degli eretici, gnostici, di Marcione, ecc.: «Gli Ebioniti, infatti, usando solo il Vangelo secondo Matteo, da quello stesso Vangelo sono convinti di non pensare rettamente del Signore. Marcione, sebbene amputi il Vangelo secondo Luca, in base agli stessi brani che conserva ancora, si dimostra blasfemo contro il solo Dio che esiste. Quelli che separano Gesù da Cristo ed affermano che Cristo rimase impassibile mentre Gesù pati, portando innanzi il Vangelo secondo Marco, possono essere corretti, se lo leggono con amore per la verità. Quanto ai Valentiniani che usano abbondantemente il Vangelo secondo Giovanni per accreditare le loro coppie, si scoprirà in base a questo stesso Vangelo che non dicono il giusto, come abbiamo mostrato nel primo libro»: *Ad. Haer.* III,11,7.

<sup>58</sup> Con quest'espressione intendiamo l'operazione testuale, avviata da Taziano attorno al 170 («Armonia evangelica»), denominata in occidente, *Diatessaron*. Inizialmente molto diffuso nella chiesa siriana e definitivamente scomparso, con l'avvento della cosiddetta Peshitta, «vulgata» del testo siriano. Taziano utilizzò certamente i quattro Vangeli che sarebbero stati riconosciuti canonici (testimonianza di Eusebio di Cesarea), ma forse fece uso anche di altri vangeli apocrifi. Vittore di Capua ricorda nella prefazione al Codex Fuldensis che Taziano definì la sua «Armonia» «diapente», suggerendo un percorso attraverso «cinque vangeli». Epifanio ricorda anche che il *Diatessaron* era anche denominato, talvolta, «Vangelo secondo gli Ebrei» (*Haer.* 46,2,9). Inoltre, vi sono contatti probabili tra il *Diatessaron* e il Vangelo copto di Tommaso. Va anche ricordato che accanto al tentativo di Taziano ve ne furono altri. Girolamo nella sua *Ep.* CXXI,6 afferma: «Teofilo, che è stato il settimo vescovo successore di Pietro nella Chiesa di Antiochia, in una redazione dei testi dei quattro Evangelisti, ci ha lasciato un'opera che è un monumento d'ingegno» (cf. SAN GIROLAMO, *Le lettere. Volume Quarto: Lettere CXVII-CLVII. Indici dei quattro volumi*, Roma 1997, 175). Anche Ambrogio, nella sua *Expositio Euangelii secundum Lucam* I,27, afferma: «plerique etiam ex quattuor euangelii libris in unum ea quae uenenatis putauerunt adsertionibus conuenientia refererunt». Così pure l'alessandrino Ammonio sosteneva di aver composto attorno al 220 una

un'altrettanta attenta osservazione delle preoccupazioni e del pensiero di Ireneo. Per offrire l'intelligenza della posizione teorica del vescovo di Lione siamo tenuti a ricollocare il testo di *Ad. Haer.* III,11,7-9 all'interno della più ampia sezione di *Ad. Haer.* III,1,1-11,9.

\* **La prima disposizione: Mt, Mc, Lc, Gv.** In *Ad. Haer.* III,1,1, Ireneo introduce il tema dei Vangeli indicandolo quasi esclusivamente nella sua forma grammaticale singolare, il "Vangelo",<sup>59</sup> segnalando così, da principio, la modalità unitaria della predicazione orale da parte di coloro che concretamente veicolavano l'annuncio dell'evangelo; infatti, «essi avevano tutti insieme e ciascuno singolarmente il Vangelo di Dio». Ancora, Ireneo pone in stretta relazione consequenziale l'azione dell'annuncio con quella della scrittura del Vangelo: «Quel Vangelo essi allora lo predicarono, poi per la volontà di Dio ce lo trasmisero in alcune scritture perché fosse fondamento e colonna della nostra fede».

Preparato il terreno, immette sulla scena i quattro personaggi protagonisti dell'annuncio e dello scritto:

«Così Matteo tra gli Ebrei pubblicò nella loro stessa lingua una forma scritta del Vangelo, mentre a Roma Pietro e Paolo predicavano il Vangelo e fondavano la Chiesa. Dopo la loro morte Marco, discepolo e interprete di Pietro, ci trasmise anch'egli per iscritto ciò che era stato predicato da Pietro. Quindi anche Luca, compagno di Paolo, conservò in un libro il Vangelo da lui predicato. Poi anche Giovanni, il discepolo del Signore, quello che riposò sul suo petto, pubblicò anch'egli il Vangelo, mentre dimorava ad Efeso in Asia (cors. nostro)».<sup>60</sup>

---

sinossi dei quattro vangeli (Eusebio, *Ep. ad Carp.*). Cf. per queste notizie: G. M. HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford Theological Monographs), Oxford 1992, 98-100. Infine, non possiamo non ricordare il contributo originale di M.-É. Boismard (sostenuto da un articolo di W. L. Petersen), secondo il quale Taziano avrebbe diffuso in oriente, in area siriana, un'armonia evangelica già presente a Roma al tempo di Giustino; attraverso la documentazione manoscritta ed ampie esemplificazioni evangeliche è possibile risalire –secondo M.-É. Boismard– a due tipi fondamentali di dette «armonie evangeliche», una occidentale e una orientale, una risalente all'uso documentato dalle citazioni di Giustino («Memorie degli apostoli»), l'altra, di Taziano (cf. M.-É. BOISMARD, *Le Diatessaron. De Tatiens à Justin* (Études Bibliques. Nouvelle série 15), Paris 1992, in particolare le pp. 67-68). La conclusione dello studio di Boismard rivolta ad una nuova chiave di comprensione delle differenze testuali con il cosiddetto «testo occidentale» (pp. 155-157) ha condotto la critica ad assumere, nello sviluppo del testo dei Vangeli, un dato molto arcaico che pone l'esistenza dell'«Armonia evangelica» già attorno al 140, con l'aggiunta dell'osservazione secondo la quale il testo base dei quattro Vangeli sul quale era stata compiuta l'operazione era più antico di quello della forma attuale. Questi dati spiegano bene la posizione contraria di Ireneo che vuole, con energia, spegnere questi tentativi di riconduzione a una forma di nuova redazione evangelica, non più «apostolica», ma «post-apostolica» del II sec. La voce di Ireneo si alza dunque contro una prassi molto più diffusa di quella che generalmente immaginiamo restringendo la documentazione al solo *Diatessaron* di Taziano; Roma, in quest'ipotesi, aveva già inaugurato una tale operazione ermeneutica, alla quale avrebbe corrisposto Taziano nel diffonderla nelle chiese siriane dalle quali proveniva, in seguito alla sua formazione romana ai piedi di Giustino.

<sup>59</sup> «Tout d'abord, les emplois au pluriel sont rares (5 seulement des quelques 75 occurrences du mot "Évangile" au livre III) et figurent tous dans le développement sur l'"Évangile tétramorphe" (11,7-9). (...) Passant en revue tour à tour les données de Matthieu, Luc, Marc et Jean, il conclut son enquête en affirmant: "Tels sont les commencements de l'Évangile", comme si les quatre sources étudiées successivement n'étaient que des versions d'un unique témoignage»: BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, 157.

<sup>60</sup> « Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφῇ ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἐξοδόν, Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν. Καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο. Ἐπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων » (*Ad. Haer.* III,1,1).

In questa prima valutazione di Ireneo,<sup>61</sup> i quattro evangelisti, posti in relazioni ai loro scritti, vengono inquadrati all'interno di una logica «diacronica» o, per meglio dire, «storico-genetica». Lo si coglie con facilità dall'indicazione di contemporaneità tra l'opera scritta da Matteo, nel dialetto degli ebrei (aramaico?) e l'attività di predicazione di Pietro e Paolo a Roma; in seguito, infatti, dopo la loro morte, Marco e Luca trasposero in scrittura l'insegnamento ricevuto rispettivamente dai due apostoli Pietro e Paolo; dopo ancora (cf. l'avverbio di tempo: «Postea» «Ἐπειτα») Giovanni, indicato come «il discepolo del Signore» pubblicò anch'egli un Vangelo.<sup>62</sup> La testimonianza apostolica tocca tutti e quattro i Vangeli, dal primo, Matteo (apostolo), all'ultimo, Giovanni (apostolo) aventi al centro due discepoli degli apostoli Pietro (=Mc) e Paolo (=Lc).

Associata alla lettura «storico-genetica» dei Vangeli ve n'è un'altra, che rischia di sfuggire all'attenzione: la dimensione «geografica». Infatti, se per Matteo non viene offerta alcuna indicazione precisa di area geografica ma solo una connotazione etnico-religiosa, che richiama il luogo di partenza del Vangelo,<sup>63</sup> per Marco e Luca è la città di *Roma*, città di Pietro e Paolo e per Giovanni è la città di *Efeso*, in Asia Minore. Da queste indicazioni emerge così dall'origine siro-palestinese una duplice polarità geografica: Roma ed Efeso; anzi, il calcolo dell'ampia estensione materiale e testuale di Mc e Lc contribuisce a fare di Roma il polo fondamentale di irradiazione del messaggio apostolico, proclamato da Pietro e Paolo.

L'importanza di questo dato diviene eloquente qualora si colleghi il nostro testo con lo sviluppo immediato dell'argomentazione nel testo di Ireneo. Infatti, dopo avere richiamato nuovamente l'attenzione sulla categoria storico-teologica di «tradizione» (III,2) transita a illustrare *due luoghi geografici* fondamentali nei quali è cresciuta la sicura tradizione apostolica, Roma e l'Asia Minore. Ci domandiamo: per qual motivo Ireneo vuole attirare l'attenzione del lettore anche sulle comunità dell'Asia Minore se, nell'enunciazione dell'esposizione, aveva affermato di voler trattare soltanto della chiesa romana?<sup>64</sup> I motivi, a nostro avviso, possono essere ricondotti essenzialmente a *due*, entrambi legati alla dinamica dell'argomentazione che Ireneo progressivamente va esplicando. Il *primo* è quello di mettere in evidenza il luogo di predicazione dell'apostolo ed evangelista Giovanni (Efeso); il *secondo*, un'autolegittimazione nel collocare se stesso quale anello di quella catena che collega alla tradizione apostolica di Giovanni nella città di Efeso: infatti, Ireneo, originario dell'Asia Minore, crebbe alla scuola di Policarpo a Smirne.<sup>65</sup> Conseguentemente, si apre la possibilità di riconoscere in

---

<sup>61</sup> Cf. il commento, relativo alla comprensione del termine «Vangelo» in: BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, 160-161.

<sup>62</sup> La relazione tra «apostoli», come «testimoni oculari» (Matteo-Giovanni) e «testimoni del testimone» (Marco-Luca) è confermata nelle disposizioni dei quattro Vangeli che raccolgono assieme Mt, Gv e Lc, Mc (cf. ad es. la disposizione «occidentale» di D, W e X); tale concetto è esplicitamente tematizzato ad es. nella *Synopsis Scripturae Sacrae* 56.317, attribuita a Giovanni Crisostomo.

<sup>63</sup> Anche se solo implicitamente, Ireneo sembra suggerire l'area siro-palestinese di lingua aramaica. Con questa annotazione non sappiamo se Ireneo voglia anche sottoporre all'attenzione un ulteriore criterio, cioè quello etnico religioso, nella distinzione tra Ebrei (Mt) e pagani (Mc, Lc, Gv).

<sup>64</sup> Difatti, dopo aver affermato: «Ma poiché sarebbe troppo lungo in quest'opera enumerare le successioni di tutte le Chiese, prenderemo la Chiesa grandissima e antichissima e a tutti nota, la Chiesa fondata e stabilita a Roma dai due gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo» (III,3,2), Ireneo non presenta solo la tradizione apostolica legata alla città di Roma ma vi aggiunge anche Smirne ed Efeso. Ecco il significato della problematica esposta.

<sup>65</sup> Afferma in *Ad. Haer.* III,3,4: «Ma si può ricordare anche Policarpo. Egli non solo fu ammaestrato dagli apostoli e ebbe consuetudine con molti che avevano visto il Signore, ma appunto dagli apostoli fu stabilito per l'Asia nella Chiesa di Smirne come vescovo. *Anche noi l'abbiamo visto nella nostra prima età (cors. nostro)*. Infatti visse a lungo e molto vecchio, dopo aver testimoniato gloriosamente e molto chiaramente, uscì dalla vita. Ora egli insegnò sempre quello che aveva appreso dagli apostoli, le cose appunto che la Chiesa trasmette e che sole sono vere».

Inoltre, Eusebio di Cesarea nella sua *Hist. Eccl.* V,20,5-7 riporta il testo di Ireneo della lettera a Florino nella quale lo stesso Ireneo ricorda al suo destinatario la comune esperienza alla scuola di Policarpo: «(5) Io ti (Florino) ho conosciuto

*Ad. Haer.* III,3,4 una prova che mostri, da una parte, l'ancoramento di Policarpo a Giovanni, nel passaggio geografico da Efeso<sup>66</sup> a Smirne e, dall'altra, quello di Ireneo a Policarpo, nel passaggio da Smirne a Lione/Roma. *Stabilire la relazione tra Roma e Asia Minore significa anche individuare un'armonia sostanziale tra Mc, Lc (Mt), da una parte, e Gv, dall'altra.* La composizione dei luoghi è già un primo approccio alla dimostrazione che le differenze possono essere ricomprese in unità. Quindi, riteniamo che l'esemplificazione offerta da Ireneo sulla tradizione di Roma e dell'Asia Minore sia tutt'altro che casuale, ma risponda all'esigenza argomentativa fondamentale di ribadire l'unità teologica dei Vangeli entro un'unità geografica delle Chiese.

Trattando di queste due Chiese, Ireneo cita, inoltre, un episodio emblematico legato alla figura di Policarpo, vescovo di Smirne, quando venne a Roma al tempo del papa Aniceto.<sup>67</sup> Sullo sfondo dell'episodio accennato si collocava la problematica legata alla celebrazione della Pasqua; tradizioni distinte, tra Asia Minore e Roma, cristallizzate nelle differenze di calendario liturgico<sup>68</sup> ma, anzitutto,

---

quand'ero ragazzo, ed è stato nell'Asia inferiore, presso Policarpo, di cui cercavi la stima, sebbene tu occupassi un posto splendido nella reggia. Le cose di allora le rammento meglio di quelle recenti. (6) Perché ciò che si apprende nella fanciullezza, forma un tutt'uno con la nostra vita, e si sviluppa e cresce con essa. Io ti potrei dire ancora il luogo dove il beato Policarpo era solito riposare per parlarci, e come esordiva, e come entrava in argomento; quale vita conduceva, quale era l'aspetto della sua persona; i discorsi che teneva al popolo; *come ci discorreva degli intimi rapporti da lui avuti con Giovanni (cors. nostro) e con gli altri che avevano visto il Signore, dei quali rammentava le parole udite intorno al Signore, ai Suoi miracoli, alla Sua dottrina.* Tutto ciò Policarpo l'aveva appreso proprio da testimoni oculari del Verbo della Vita, e lo annunciava in piena armonia con le Sacre Scritture. (7) Queste cose, che allora, per dono della divina misericordia, attentamente ascoltai, le conservo nella memoria; non già sulla carta, ma nell'intimo del cuore e, grazie a Dio, assiduamente e amorosamente le ripenso».

<sup>66</sup> «Ma anche la Chiesa di Efeso, fondata da Paolo e dove visse Giovanni fino ai tempi di Traiano, è testimone verace della Tradizione degli apostoli» (*Ad. Haer.* III,3,4).

<sup>67</sup> «Egli (Policarpo), venuto a Roma sotto Aniceto (decimo vescovo di Roma), molti convertì dai predetti eretici alla Chiesa di Dio, predicando di aver ricevuto dagli apostoli un'unica e sola Verità, quella trasmessa dalla Chiesa» (*Ad. Haer.* III,3,4). Eusebio di Cesarea, riportando la lettera di Ireneo inviata a Papa Vittore, per impedire che procedesse alla scomunica delle Chiese dell'Asia Minore, permette di comprendere ulteriormente la dimensione comunitaria di Ireneo, attraverso il richiamo alla memoria dell'atteggiamento tenuto da Aniceto, che fu anch'egli vescovo di Roma, quando Policarpo, vescovo di Smirne, andò da lui: «(16) E quando al tempo di Aniceto, il beato Policarpo venne a Roma per altre divergenze di lieve momento, subito si scambiarono l'abbraccio di pace, e su questo non contesero gran che. Né Aniceto poté persuadere Policarpo di smettere ciò che aveva osservato con Giovanni, discepolo di nostro Signore, e con gli Apostoli, coi quali era vissuto in intimità; né da parte sua Policarpo condusse all'osservanza (asiatica) Aniceto, il quale diceva che bisognava mantenere la costumanza dei presbiteri suoi predecessori. (17) Pur stando così le cose, comunicarono tra loro, e Aniceto a titolo di onore, concesse a Policarpo di celebrare in chiesa l'Eucaristia e si separarono in pace; e tutti gli osservanti ed i non osservanti avevano nella chiesa la pace» (*Hist. Eccl.* V,24,16-17). La discussione della critica su questo testo di Eusebio di Cesarea si è concentrata anzitutto sull'interpretazione controversa da dare all'utilizzo del verbo «τηρεῖν» (osservare) più volte richiamato in questo testo, verbo che non presenta un complemento oggetto, lo presuppone e per questo può essere riferito al giorno 14 Nisan, oppure alla stessa celebrazione della festa di Pasqua, oppure, ancora, alla pratica del digiuno. Per una presentazione sintetica delle possibilità discusse e relative indicazioni bibliografiche, rimandiamo a R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica* (Traditio Christiana 3), Torino 1978, 18-20; oppure, per la discussione filologica, cf. CH. MOHRMANN, «Le conflit Pascal au II<sup>e</sup> siècle: Note philologique», in *Vigiliae Christianae* 16(1962), 154-171.

<sup>68</sup> La fonte principale che documenta tale discussione è Eusebio di Cesarea (*Hist. Eccl.* V,23-25). Egli definisce la controversia di non lieve importanza e introduce la problematica con le seguenti parole: «(1) Le Chiese di tutta l'Asia, poggiandosi su una tradizione antichissima credevano che si dovesse celebrare la Pasqua del Salvatore nel giorno decimoquarto della luna, giorno in cui era prescritto ai Giudei di immolare gli agnelli; e che si dovesse allora assolutamente por termine al digiuno, in qualunque giorno della settimana cadesse la festa. Le Chiese di tutto il resto del mondo, però, non seguivano affatto questa linea di condotta, e, facendosi forti esse pure d'una tradizione apostolica, mantenevano la norma tuttora vigente, che impone di non finire il digiuno in altro giorno, che non sia quello della Resurrezione del Salvatore. (2) A tale scopo si congregarono Sinodi e Assemblee di vescovi e tutti unanimemente notificarono con lettere ai fedeli di tutti i paesi la regola ecclesiastica, che non si doveva celebrare il mistero della Resurrezione del Signore in altro giorno, che non

diverse per posizioni teologiche. Il primo effetto che tale prassi veniva a produrre era quello della divisione evidente della medesima chiesa proprio nel momento celebrativo fontale della fede.<sup>69</sup> La Chiesa dispersa in luoghi diversi (dimensione legata allo spazio) si può unire entro gli stessi tempi (logica dell'anno liturgico): celebrare la Pasqua secondo due datazioni significava, dunque, dividere la Chiesa.<sup>70</sup> Se il dato di fatto teologico appare nella sua perspicuità (l'unità celebrativa nel sacramento) meno evidente sembrano invece i motivi che portarono la chiesa d'Asia ad assumere tale prassi.<sup>71</sup> Il riferimento al 14 del mese di Nisan evidentemente poneva i cristiani della provincia d'Asia in contemporaneità liturgico-temporale con le stesse comunità ebraiche in contrapposizione con le altre comunità ecclesiali, in particolare con Roma.<sup>72</sup> Se questo era il dato concreto, così facilmente constatabile, le motivazioni che avevano favorito tale scelta non provenivano affatto da una relazione di *simpatia liturgica* con il giudaismo, quanto piuttosto dall'accoglienza della cronologia della passione prospettata nel Vangelo di Giovanni.<sup>73</sup> Infatti, come è noto, solo il quarto vangelo colloca la morte di Cristo nell'ora del sacrificio degli agnelli nel tempio, azione liturgica che si compiva nel pomeriggio del giorno 14 di Nisan.<sup>74</sup> La relazione con la Pasqua ebraica è pensata, infatti, dagli evangelisti in due prospettive differenti: mentre i sinottici collocano la morte di Gesù dopo il sacrificio degli agnelli e la cena, Giovanni fa coincidere nella figura dell'«agnello» i due avvenimenti, risignificando, mediante

---

fosse la Domenica, e che soltanto allora, secondo l'uso, si rompessero i digiuni pasquali» (*Hist. Eccl.* V,23,1-2). Da questi accenni percepiamo la grande importanza della discussione, che a motivo di una distinta datazione, instaurava logiche diverse nella Chiesa.

<sup>69</sup> «Ci fu un'epoca nella vita della Chiesa in cui la Pasqua era, per così dire, tutto. Non solo perché essa commemorava, senza spartirla con nessun'altra festa, l'intera storia della salvezza dalla creazione alla *parusia*, ma anche perché essa era il luogo di formazione di alcune componenti essenziali nella vita della comunità: la liturgia, l'esegesi tipologica, la catechesi, la teologia e lo stesso canone delle Scritture»: CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica*, xiii.

<sup>70</sup> Tale valore teologico lo si percepisce entro un'analisi completa della presentazione che Eusebio di Cesarea propone nella ricostruzione del dibattito.

<sup>71</sup> Cf. per un'ampia (140 testi) raccolta di fonti sull'argomento CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica* 1-211.

<sup>72</sup> L'accostamento della prassi asiatica, centrata sul giorno 14 del mese di Nisan (da qui la designazione di «quartodecimana») con quella ebraica fu immediata all'interno della polemica. Il problema interpretativo di carattere storiografico deve distinguere da una parte i dati legati all'accusa di «filo-giudaismo», accusa mossa dalla tradizione romana e alessandrina, e dall'altra individuare la genesi effettiva di tale tradizione. In effetti, come accade sovente in contesto polemico, gli argomenti dell'accusa non sempre interpretano le autentiche ragioni della parte accusata. La letteratura accademica che si è interessata a questa problematica, ci pare abbia assunto dall'accusa romana le istanze che misurano la genesi stessa del fenomeno «quartodecimano», e cioè un'antica tradizione di provenienza ebraica. La questione, infatti, fu posta in questi termini nell'esito della discussione avvenuta al Concilio di Nicea del 325, là dove la problematica rischiava di provocare uno scisma nella Chiesa che solo d'allora poteva vantare riconoscimento imperiale (Editto di Milano del 313). L'acquisizione della ragione giudaica per la spiegazione del fenomeno è ulteriormente avvalorata dalla diffusione della prassi quartodecimana anche in territorio siriano e mesopotamico (per questi aspetti cf. V. PERI, «La data della Pasqua: Nota sull'origine e lo sviluppo della questione pasquale tra le Chiese cristiane», in *Vetera Christianorum* 13[1976], 319-348).

<sup>73</sup> Eusebio di Cesarea, riportando i passi della lettera scritta da Policrate (posto a capo dei vescovi dell'Asia Minore) a papa Vittore, afferma: «Tutti questi (apostoli Filippo, Giovanni, Policarpo vescovo di Smirne, Trasea di Eumenia, Sagari, vescovo e martire di Laodicea, Papirio, Melitone di Sardi) tennero per la celebrazione della Pasqua il giorno quattordicesimo, in conformità col *Vangelo*, senza variar nulla, ligi alla regola della fede. Io pure Policrate, di voi tutti il più piccolo, osservo la tradizione dei miei parenti, alcuni dei quali furono anche miei predecessori: sette dei miei parenti, infatti, furono vescovi; io son l'ottavo. Essi sempre celebrarono il giorno di Pasqua, quando il popolo giudaico si astiene dal pane fermentato»: *Hist. Eccl.* V,24,6. In questo passaggio pensiamo che la fondazione della prassi della Pasqua al giorno 14 riferito alla conformità con il Vangelo richiami in modo evidente lo specifico Vangelo secondo Giovanni.

<sup>74</sup> Per una prospettiva completamente diversa sulla cronologia della passione in Giovanni, cf.: M. L. RIGATO, «Gesù "l'Agnello di Dio", "Colui che toglie il peccato del mondo" (Gv 1,29), nell'immaginario culturale giovanneo. Secondo Giovanni Gesù muore il 13 Nisan durante il "Tamid" del pomeriggio (Gv 18,28; 19,14.31-37)», in L. PADOVESE, a cura di, *VII Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1999, 69-114.

una logica di sostituzione, l'evento stesso.<sup>75</sup> Questo procedimento giovanneo porterà ad accentuare maggiormente l'attenzione sulla passione e la morte,<sup>76</sup> mentre la prospettiva sinottica favorirà la sottolineatura sulla Pasqua intesa come primo giorno dopo il sabato, nella risurrezione.<sup>77</sup> Tra di due procedimenti esegetici posti in atto dagli evangelisti, quello di Giovanni, in modo specifico, radicalizza la prospettiva anti giudaica. L'assurdo prende forma nella prassi delle chiese d'Asia, le quali celebravano la Pasqua contemporaneamente ai giudei muovendo, paradossalmente, da una teologia radicalmente anti giudaica.<sup>78</sup> In sintesi, la problematica storica brevemente illustrata, che ritrova la sua

---

<sup>75</sup> Ci limitiamo solo a citare lo studio di J. Jeremias per la mole considerevole di documentazione e il ruolo ricoperto nella storia della ricerca: J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena* (Biblioteca di cultura religiosa 23), Brescia 1973.

<sup>76</sup> Cf. le molteplici letture esegetiche relative alla teologia della croce in Gv, concepita come luogo del «compimento» («È compiuto» in Gv 19,30) delle Scritture, della manifestazione della glorificazione del Padre (Gv 17), ecc.

<sup>77</sup> «Lo scegliere come data della festa l'anniversario della passione anziché l'anniversario della risurrezione comportava anche una diversa accentuazione tra i due eventi. Tuttavia i testi dimostrano chiaramente che in questo periodo anche fuori dell'Asia Minore, in Gallia, in Africa, a Roma e perfino in Alessandria, Pasqua, per sé e in primo luogo, commemorava la passione di Cristo, anche se, come ha mostrato Ch. Mohrmann, in quest'era di persecuzione e di martirio, al vocabolo stesso di *passio* è inscindibilmente associata l'idea di vittoria e di gloria e quindi di risurrezione. Lo si guardi dal venerdì di passione, come fanno i quartodecimani dell'Asia Minore, o lo si guardi dalla domenica di risurrezione, come fanno gli altri, il mistero della Pasqua cambia di prospettiva e forse di clima spirituale, ma non di contenuto. Il Cristo che il quartodecimano Melitone di Sardi contempla nella notte di Pasqua è "il Signore che avendo sofferto per colui che soffriva, è risuscitato dai morti e ha portato l'uomo con sé nelle altezze dei cieli"; è il Cristo che si proclama personalmente "Pasqua della salvezza e risurrezione nostra»»: CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica*, xix.

<sup>78</sup> Richiamiamo il testo chiave del Vangelo di Giovanni che ha offerto elementi alla successiva polemica anti giudaica del cristianesimo, come demonizzazione del giudaismo: «Disse loro (Giudei) Gesù: "Se Dio fosse vostro Padre, certo mi amereste, perché da Dio sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato. Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alle mie parole, voi che avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui. Quando dice il falso parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna» (Gv 8,42-45, tr. CEI). Ma accanto a questo spunto diretto tratto da Gv, è necessario anche accennare alla documentazione teologica che illumina le posizioni delle Chiese dell'Asia Minore in relazione alla Pasqua. Punto di riferimento essenziale è la figura di Melitone, vescovo di Sardi. Il contenuto dei suoi scritti ha il vantaggio di offrire una documentazione interna (quindi dalla parte dell'«accusato») delle motivazioni teologiche poste in essere che legittimavano concretamente la prassi quartodecimana. Infatti, gli scritti del vescovo di Sardi (cf. Eusebio di Cesarea, *Hist. Eccl.* IV,26,2) si presentano in una forma tutt'altro che ben disposta nei confronti del giudaismo, piuttosto essi si pongono in aperta polemica con esso, giungendo addirittura all'accusa di «deicidio» (Cf. la presentazione di questi aspetti in: C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della Letteratura cristiana antica greca e latina. I. Da Paolo all'età costantiniana* [Letteratura cristiana antica. Strumenti], Brescia 1995, 206-209; M. SIMONETTI - E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato [AL] 1999, 90-92). Tra il 1936 (per opera di C. Bonner) ed il 1960 (M. Testuz) grazie alla pubblicazione di manoscritti appartenenti alle collezioni *Chester Beatty* e *Bodmer* possediamo gli strumenti per attingere direttamente dalla probabile forma omiletica l'interpretazione della «Pasqua quartodecimana». La struttura del testo (*De Pascha*) richiama in apertura il brano di Es 12 ponendo subito in relazione l'immolazione della pecora e la salvezza del popolo. Il punto di osservazione della Pasqua non è quindi quello legato al significato offerto dal testo ebraico «passaggio» (dell'angelo distruttore e del Mar delle Canne) quanto quello del sangue, dell'uccisione dell'agnello. In questo procedimento interpretativo Melitone offre anche l'etimologia (molto diffusa a partire dal II sec. ma contestata da Origene, Gerolamo e dallo Ps. Crisostomo) che collega il verbo greco «πάσχω» (patire, soffrire) con il termine della LXX «πάσχα». Così, mediante un'esegesi tipologica, nella passione e morte, il nuovo agnello pasquale, Gesù Cristo, diviene il vero salvatore. D. F. Winslow approfondisce, entro un approccio di carattere retorico, il *pondus* polemico anti-giudaico della cristologia di Melitone (cf. D. F. WINSLOW, «The Polemical Christology of Melito of Sardi», in E.A. LIVINGSTONE, a cura di, *Studia Patristica. Vol. XVII in Three Parts. Part Two*, Oxford - New York - Toronto - Sydney - Paris - Frankfurt 1982, 765-776). Soprattutto l'articolazione delle titolazioni cristologiche (Verbo, Cristo, Signore, Figlio, Padre, ecc.) e la dinamica stessa di una storia della salvezza *in nuce* (cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Volume I. Tomo I-II: Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia [451]* [Biblioteca teologica 18-19], Brescia 1982, 273-278) ci pare rimandino anzitutto a schemi tipici della cristologia giovannea. Questo infatti è l'aspetto decisivo utile per comprendere sia la fonte teologica di Melitone, sia l'origine della tradizione «quartodecimana». In altre parole, grazie all'operazione ermeneutica giovannea di sostituzione del sacrificio

consistenza effettiva nelle differenze teologiche tra le Chiese, intercetta la primitiva radice teorica nella differente prospettiva teologica delineata dai Vangeli sinottici e da Giovanni. Ecco allora interpretata la preoccupazione di Ireneo nel citare l'episodio di Policarpo, insigne rappresentante della tradizione e della teologia giovannea: l'azione tesa a salvaguardare la comunione tra le differenze nella vicenda di Policarpo e papa Aniceto è funzionale a promuovere uno sguardo analogo e parallelo alla forma stessa dei quattro Vangeli, rappresentanti di una pluralità componibile solo entro una teologia di comunione. Conseguentemente, l'intenzione manifestata qualche decennio più tardi da papa Vittore (fine del II sec.) di escludere dalla comunione ecclesiale le comunità dell'Asia Minore a motivo della disputa quartodecimana, verrà fermata dallo stesso Ireneo quale testimone di unità tra Roma (Mc, Lc) e l'Asia Minore (Gv).<sup>79</sup>

Oltre alla preoccupazione di difendere l'appartenenza del Vangelo di Giovanni alla forma evangelica, proseguendo nella ricerca si intravede come una sorta di *sfida* rivolta implicitamente contro Ireneo che potremmo rendere con la seguente provocazione: «da dove proviene l'autorità per affermare tali cose?», questione fondamentale, da non eludere, nel contesto di uno scritto polemico e apologetico. La risposta emerge dallo stesso impianto argomentativo: come Matteo, Marco, Luca e Giovanni hanno trasmesso l'unico Evangelo di Cristo e, con loro, tutti gli apostoli, così è accaduto a Policarpo, il quale ha accolto la stessa testimonianza, nella forma giovannea e, conseguentemente, Ireneo si fa interprete diretto di questa tradizione grazie a Policarpo. Pertanto, la posizione teologica di Ireneo è in stretta relazione con quella giovannea, nella mediazione di Policarpo.

In conclusione, la prima disposizione dei Vangeli contiene implicitamente le coordinate tipiche di ogni ricostruzione storiografica, le dimensioni cosiddette *spazio-temporali*. In questa prima operazione,

---

dell'agnello della Pasqua ebraica nel 14 Nisan con il sacrificio di Cristo nuovo e vero agnello pasquale, le Chiese d'Asia accolsero la datazione «quartodecimana» non dal giudaismo ma dall'apostolo! La tradizione asiatica, infatti, è fortemente caratterizzata dalla teologia giovannea che diventa elemento di confronto tra le posizioni teologiche di Melitone e quelle di Ireneo stesso. In sintesi, la chiave di lettura offerta insiste sul riferimento magisteriale giovanneo come quadro ermeneutico per comprendere ragione originaria delle differenze teologiche emerse a partire dalla discussione sulla data della Pasqua.

<sup>79</sup> Eusebio di Cesarea così continua la presentazione della disputa tra Roma e Asia Minore relativa alla data della Pasqua: «(11)Tra gli altri c'è anche Ireneo, che scrive a nome delle Chiese della Gallia, alle quali presiedeva. Mentre egli è d'accordo con Vittore, che il Mistero della Resurrezione del Signore si celebra di Domenica, nondimeno rispettosamente lo esorta, con grande corredo di considerazioni, a non scomunicare intere Chiese di Dio, perché fedeli ad una antica consuetudine. Dopo aggiunge questo rilievo: (12) “La controversia non è soltanto sul giorno (pasquale), ma su la forma stessa del digiuno. Alcuni credono di dover digiunare un giorno solo, altri due, altri più giorni; altri assegnano al loro giorno (probabilmente digiuno) lo spazio di quaranta ore tra diurne e notturne. (13) Tale varietà nell'osservanza del digiuno, non è sorta ai giorni nostri, ma risale a tempi ben lontani; i (vescovi) nostri predecessori, che verosimilmente non ebbero nel loro governo la dovuta oculatezza, trasmisero ai posteri siffatta consuetudine, che sorse certamente per effetto di semplicioneria e di particolarismi. Pur tuttavia furono tutti uniti dal vincolo di pace, che perdura anche adesso tra noi, e la diversità del digiuno non fa che confermare la unanimità della fede”. (14) Poi Ireneo continua con una osservazione che ritengo utile riferire. È di questo tenore: “Fra i presbiteri (i vescovi di Roma) che, prima di Sotero, furono a capo della Chiesa governata ora da te, cioè Aniceto, Pio, Igino, Telesforo, Sisto, nessuno praticò le osservanze asiatiche, né permise ai propri di seguirle; ma ciò non ostante essi erano in relazioni pacifiche con quelli che provenivano dalle Chiese dell'Asia; eppure l'osservanza (asiatica) doveva apparire stridente davvero, attuata in mezzo a coloro che non la tenevano! (15) Ma nessuno fu mai rigettato per questo; anzi, i presbiteri tuoi predecessori, per quanto non osservanti (di siffatta consuetudine), inviarono l'Eucaristia ai presbiteri delle Chiese che la osservavano. (16) E quando al tempo di Aniceto, il beato Policarpo venne a Roma per altre divergenze di lieve momento, subito si scambiarono l'abbraccio di pace, e su questo non contesero gran che. Né Aniceto poté persuadere Policarpo di smettere ciò che aveva osservato con Giovanni, discepolo di nostro Signore, e con gli Apostoli, coi quali era vissuto in intimità; né da parte sua Policarpo condusse all'osservanza (asiatica) Aniceto, il quale diceva che bisognava ritenere la costumanza dei presbiteri suoi predecessori. (17) Pur stando così le cose, comunicarono tra loro, e Aniceto a titolo di onore, concesse a Policarpo di celebrare in chiesa l'Eucaristia, e si separarono in pace; e tutti gli osservanti ed i non osservanti avevano nella chiesa la pace. (18) Ireneo, che portava il nome della pace, e che fu tale anche nella sua condotta, diede, dunque, i suoi consigli, e impose i suoi uffici per la pace delle Chiese. Egli scrisse a Vittore e a molti altri capi di Chiese, prospettando il suo punto di vista su la questione che si agitava»: *Hist. Eccl.* V,24,11-18.

Ireneo accoglie dalla tradizione un dato, peraltro confermato anche dalla testimonianza del coevo Frammento muratoriano.<sup>80</sup>

\* **La seconda disposizione: Gv-Mt-Lc-Mc-Gv (Ad. Haer. III,8,3-11,7).** La parte centrale di questo testo prende in considerazione le quattro prospettive evangeliche commentandole, prevalentemente nei rispettivi prologhi evangelici. Se si osserva la divisione del testo proposta dall'edizione critica di *Sources chrétiennes*,<sup>81</sup> Ireneo darebbe inizio all'esposizione relativa alle testimonianze dei quattro Vangeli in *Ad. Haer.* III,9,1. La titolatura degli editori è eloquente: «Examen approfondi du témoignage des évangélistes sur l'unique vrai Dieu. Témoignage de Matthieu».<sup>82</sup> Questa divisione prevede la presentazione dei quattro evangelisti nel seguente ordine: Mt (III,9,1-3), Lc (III,10,1-5), Mc (III,10,6) e Gv (III,11,1-6). Se si osserva con attenzione il testo, Ireneo, coerentemente, introduce la testimonianza degli evangelisti già a partire da III,8,3 nella citazione esplicita del prologo giovanneo nel suo contenuto fondamentale e addirittura dello stesso evangelista Giovanni.<sup>83</sup> La funzione di questa apertura è quella di differenziare con chiarezza la creazione/ creatura dal suo Creatore, ponendo il Verbo di Dio dalla parte dell'azione creante, stabilendo così una netta differenza tra i due piani.<sup>84</sup>

---

<sup>80</sup> Ireneo recepisce questa tradizione rappresentante della prospettiva *storico-genetica*: in questo senso, il criterio *diacronico-geografico* sembra nell'evidenza essere il più antico. Al fine di ulteriormente confermare questa prima conclusione relativa al criterio *diacronico-geografico*, occorre fare alcune precisazioni su altri due testi più o meno coevi al nostro: anzitutto, quello di Papia (riportato da Eusebio, *Hist. Eccl.* III,39,15-16), del quale ci sono trasmessi soltanto i rimandi a Marco e a Matteo e, in secondo luogo, quello del Frammento muratoriano. Entrando nell'articolazione del primo testo, si può osservare quanto la finalità della scansione «Mc, Mt» non abbia un interesse di carattere diacronico, quanto quello di porre una distinzione entro due approcci diversi documentati dai Vangeli: l'uno, procedente dalla testimonianza di Pietro, recepita da Marco, l'altro, dalla testimonianza di Matteo in lingua ebraica (aramaica). Entrambi sono tra loro distinti in virtù di un criterio enunciato, la τὰξίς (=la disposizione). Al di là del significato preciso di questa oscura annotazione, è sufficiente cogliere quanto la criteriologia qui richiamata non rimandi ad un ordine *diacronico-geografico*, bensì ad un confronto tra i due Vangeli, al fine di verificare la presenza o meno di un criterio interno di ordinamento (τὰξίς); in altre parole, l'ordinamento dei Vangeli non procede dall'esterno (cioè, su un asse diacronico, secondo la datazione di ogni Vangelo) ma dall'interno (come ogni Vangelo dispone i propri dati esposti). Di conseguenza, il testo di Papia non può essere utilizzato per individuare una relazione inter-testuale tra i Vangeli (problematica della loro collocazione reciproca), quanto in una intra-testuale (come ogni Vangelo si struttura all'interno).

La sezione evangelica nel Frammento muratoriano (180 c.): esso documenta con chiarezza il riferimento a Luca (=Il terzo libro del Vangelo...) e a Giovanni (=Il quarto Vangelo è quello di Giovanni...). Essendo carente nell'inizio, si suppone che i primi due Vangeli fossero quelli di Matteo e di Marco. In genere la critica attribuisce alla parole "...ai quali tuttavia fu presente e così li espose" il riferimento a Marco, che fu presente quando Pietro insegnava, come discepolo dell'apostolo (appena dopo di Luca viene detto: «Dominum tamen nec ipse vidit in carne»). In linea di principio è anche possibile ipotizzare la figura di Matteo «presente» ai fatti/detti di Gesù, in quanto apostolo, ma la probabilità è decisamente minore. La differenza tra Papia ed il Frammento muratoriano sta nella prospettiva diversa dell'osservazione della realtà del Vangelo: il primo, osserva l'«ordine» interno, il secondo offre una relazione «ordinata» tra i Vangeli. L'utilizzo della forma «ordinale» del numero (terzo-quarto) suggerisce nel Frammento muratoriano, analogamente alla prima disposizione di Ireneo, un'intenzionalità *diacronica*, ovvero, una ripresentazione mimetica dell'ordine temporale della storia come criterio di disposizione di queste opere di fede.

<sup>81</sup> Riproposta anche nell'edizione in lingua italiana di E. Bellini.

<sup>82</sup> IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre III*, 99. L'edizione italiana di Bellini riporta: «Esame approfondito delle testimonianze degli evangelisti sull'unico vero Dio. Testimonianza di Matteo» (p. 231).

<sup>83</sup> «Che sia gli Angeli, sia gli Arcangeli, sia i Troni, sia le Dominazioni sono stati fondati e creati da Colui che è Dio al di sopra di tutte le cose per mezzo del suo Verbo, lo indicò espressamente Giovanni. Infatti, dopo aver detto del Verbo di Dio che era nel Padre, aggiunge: "Tutto è stato fatto per mezzo di Lui e senza di Lui niente è stato fatto" (Gv 1,3)» (*Ad. Haer.* III,8,3). L'edizione critica di *Sources chrétiennes* e quella italiana pongono come titolazione: «Créateur et créatures / Creatore e creature» (p. 95 / p. 230).

<sup>84</sup> «È dunque necessario che abbiano un nome diverso (=le cose create), presso quanti hanno almeno un po' d'intelligenza nel discernere queste cose, così che Colui che ha creato tutte le cose è giustamente denominato, insieme al

L'incipit della presentazione della forma evangelica è – nella nostra interpretazione - offerto dallo stesso evangelista Giovanni, collocato sia in apertura, sia in chiusura della sezione. A Ireneo preme mostrare la derivazione del Figlio dal Padre come «Verbo di Dio» incarnato, fatto uomo per la nostra salvezza. Infatti, passando a *Matteo*, dopo essersi concentrato su alcuni tratti legati alla figura di Abramo e agli episodi dell'infanzia, nel contesto del battesimo, riprende nuovamente le categorie giovanee per interpretare, alla luce di Isaia, il dono dello Spirito, all'inizio della vita pubblica nella difesa della continuità teologica tra il Verbo giovaneeo e Gesù di Nazareth:

«Non è vero che allora Cristo discese in Gesù, né che altro è Cristo e altro è Gesù; ma è il *Verbo di Dio* (*cors. nostro*), il Salvatore di tutti e Signore del cielo e della terra, che è Gesù, come abbiamo dimostrato, il quale dopo aver preso una carne ed essere stato consacrato dal Padre nello Spirito, divenne Gesù Cristo. Come dice Isaia: “Un germoglio uscirà dalla radice di Isesse e un fiore salirà dalla sua radice (...)”. (...) Ora, in quanto il *Verbo di Dio* (*cors. nostro*) era uomo, nato dalla radice di Isesse e figlio di Abramo, lo spirito di Dio riposava su di Lui, ed era consacrato per portare il lieto annuncio agli umili» (III,9,3).

La sottolineatura dell'esposizione di Matteo è data dall'evento dello Spirito nel tempo del battesimo, che garantisce l'identità personale del *Verbo di Dio*, con *Gesù Cristo*.

Passando in rassegna vari punti del Vangelo dell'infanzia di *Luca*, l'attenzione si volge all'opera salvifica riletta, in particolar modo, a partire dalla profezia di Zaccaria che raccoglie in sé la potenza dell'intera realtà profetica che attendeva e annunciava l'incarnazione del Verbo di Dio: emergono anche in questo contesto le espressioni e le categorie teologiche giovanee. Infatti, la figura di Giovanni Battista continuamente richiamata nella narrazione del vangelo dell'infanzia di Luca è interpretata con categorie elaborate dal Vangelo di Giovanni.<sup>85</sup>

*Marco* è introdotto nel ricordo delle prime parole del suo vangelo, dove utilizza il termine stesso «Vangelo» stabilendo un rapporto diretto con la profezia, al fine di mostrare, ancora una volta, la continuità tra il Verbo di Dio e la figura storica di Gesù. Solo di Mc Ireneo prende in considerazione la finale del Vangelo. La cosa si mostra ancor più interessante per il fatto che egli citi quella sezione di testo posta a chiusura del Vangelo, sezione che la critica testuale ha riconosciuto non originaria dell'evangelista, ma aggiunta successivamente a motivo della stranezza della conclusione,<sup>86</sup> provocando però un'incoerenza narrativa con il contesto precedente (fino a Mc 16,8):

«D'altra parte Marco, alla fine del Vangelo, dice: “E in verità il Signore Gesù, dopo che ebbe parlato loro, fu assunto nei cieli e siede alla destra di Dio” confermando ciò che è stato detto dal profeta: “Disse il Signore al mio Signore: Siedi alla mia destra, finché il ponga i tuoi nemici come sgabello dei tuoi piedi”. Così c'è un solo e medesimo Dio Padre, che è stato annunciato dai profeti ed è stato trasmesso dal Vangelo: il Dio che noi cristiani onoriamo ed amiamo con tutto il cuore, il Creatore del cielo e della terra e di tutte le cose che sono in essi» (*Ad. Haer.* III,10,6).

Con l'ulteriore accenno al Dio creatore Ireneo chiude la presentazione di Mc per riprendere, a mo' di inclusione, il prologo di *Giovanni*. E solo a questo punto, differentemente dalla trattazione degli altri tre evangelisti, il vescovo di Lione inserisce la polemica con alcune interpretazioni ereticali, ribadendo il concetto fondamentale secondo il quale il «Verbo si è fatto carne ed abitò fra noi» (Gv 1,14).

---

suo Verbo, solo Dio e Signore, mentre le cose che sono state fatte non possono mai ricevere il medesimo nome né debbono attribuirsi giustamente il nome che è del Creatore» (III,8,3).

<sup>85</sup> Cf. l'insistenza sull'identificazione dell'Agnello di Dio, tipica della letteratura giovannea.

<sup>86</sup> Come è noto la chiusura del testo marciano è in Mc 16,8, dove l'ultima annotazione del Vangelo sottolinea il venire meno della testimonianza delle donne sul punto più decisivo dell'annuncio cristiano; esse, infatti, impaurite fuggirono via dal sepolcro e non annunciarono la resurrezione. La chiesa del II sec. ha voluto porre rimedio a tale finale sconcertante aggiungendovi piccoli racconti di raccordo, rivolti al prosieguo contenuto nel testo degli Atti degli Apostoli. Per una disamina precisa dell'argomento cf.: R. PESCH, *Il Vangelo di Marco. Parte seconda* (Commentario teologico del Nuovo Testamento II/2), Brescia 1982, 793-814.

Raccogliendo spunti tratti dai primi due capitoli del Vangelo, Ireneo mostra con evidenza la sua vera preoccupazione supportata dalla disposizione evangelica appena presentata. Poiché diversi movimenti ereticali si ispiravano anzitutto al testo evangelico giovanneo, Ireneo è preoccupato di mostrare quanto la logica profonda testimoniata dal Vangelo secondo Giovanni si opponga alle loro stesse argomentazioni. L'itinerario argomentativo fa aprire e chiudere la riflessione di Ireneo dall'identico prologo giovanneo, rileggendolo nelle sue istanze fondamentali negli *incipit* di Mt e Lc e nella conclusione di Mc. In questo senso, la funzione della citazione della chiusa di Mc risponde alla necessità di rifocalizzare l'attenzione sul ritorno glorioso del Verbo di Dio presso il Padre e sulla ripresa del tema teologico della creazione, in analogia all'apertura della presentazione.

Anche in III,11,7 subentra la divisione del testo dell'editore che condiziona l'interpretazione. In effetti, all'inizio del paragrafo è posta l'indicazione «L'Évangile tétramorphe»: se si osserva con attenzione, questo paragrafo svolge un ruolo di «cerniera» tra la sezione precedente e l'approfondimento ulteriore offerto dalla riflessione biblica del «tetramorfo». Solo ora, infatti, veniamo a conoscenza dell'intenzionalità di Ireneo di presentare unicamente le parti iniziali dei Vangeli,<sup>87</sup> concordi nel riconoscere «un solo Dio Creatore di questo universo», cioè il motivo dominante inserito da principio attraverso il prologo di Giovanni. Segue una sintesi rapidissima delle più insidiose eresie che Ireneo cerca di debellare,<sup>88</sup> esse sono poste ciascuna in relazione ad un Vangelo, mostrando quanto l'errore di queste eresie non stia tanto nell'aver assunto un solo Vangelo invece di tutti e quattro, quanto piuttosto nel non voler riconoscere l'autentica peculiarità e verità di quello stesso Vangelo assolutizzato a proprio uso e consumo. È questa linea interpretativa che impedisce di far dipendere il presente paragrafo dalla trattazione del «Tetramorfo». Infatti, questa è finalizzata ad approfondire, a partire dal valore intrinseco di ogni singolo Vangelo, la sinfonia espressa da tutti e quattro, in maniera indissolubile.

\* **La terza disposizione: Gv, Lc, Mt, Mc (Ad. Haer. III,11,8-9).** La conseguenza ermeneutica della distinzione tra i paragrafi III,11,7 e III,11,8-9 consiste nell'individuare in III,11,8 la novità dell'approccio di Ireneo. Finora il vescovo di Lione aveva espresso con il termine «Vangelo» al singolare la pluralità di quattro Vangeli, sottolineando la loro peculiarità e la loro relazione profonda relativa all'annuncio cristologico. L'itinerario di Ireneo, prendendo le mosse dalla genesi diacronica delle quattro testimonianze (prima disposizione), seguita dalla polemica contro l'utilizzo erroneo di ciascuna di esse da parte dei gruppi ereticali (seconda disposizione), giunge solo ora a definire il numero preciso di queste testimonianze, «né più, né meno di quattro»! Perché tanta insistenza? Crediamo che la preoccupazione di Ireneo non dipenda tanto dal voler condurre gli eretici a considerare la verità cristologica oltre il loro «Vangelo privilegiato», quanto piuttosto a escludere apoditticamente dalla cittadinanza della forma evangelica un altro vangelo che Ireneo stesso cita in relazione alla polemica coi Valentiniani in III,11,9 e cioè il cosiddetto «Vangelo di Verità».<sup>89</sup> Infatti, manifestando la sua preoccupazione polemica in III,11,9 trasmette insieme l'intenzionalità implicita della riflessione presentata in III,11,8 relativa al «Vangelo quadriforme». Dobbiamo anche considerare l'evidente provocazione che la titolazione di detto vangelo gnostico portava in sé; il termine «verità» accostato a

---

<sup>87</sup> «(11,7) Queste sono le parti iniziali del Vangelo, le quali annunciano un solo Dio Creatore di questo universo, Colui che fu annunciato per mezzo dei profeti e stabilì le legislazioni per mezzo di Mosè, il Padre del nostro Signore Gesù Cristo, e al di fuori di questo non conosco né un altro Dio né un altro Padre. Ora tanto grande è questa autorità dei Vangeli, che gli stessi eretici rendono testimonianza ad essi, e ciascuno di loro tenta di sostenere il suo insegnamento a partire da essi strappandone qualche brano»: *Ad. Haer.* III,11,7.

<sup>88</sup> Ebioniti in relazione a Mt, Marcione, in relazione a Lc, «quelli che separano Gesù da Cristo», in relazione a Mc, i Valentiniani, in relazione a Gv.

<sup>89</sup> L'espressione usata è la seguente: «Ueritatis Euangelium» / «ἀληθείας εὐαγγέλιον».

«vangelo» stabilisce un confronto su due fronti, quello *veritativo*, appunto, e quello dell'*unicità* della testimonianza evangelica, espresso dal singolare del termine. Egli, in effetti, si mostra polemicamente interessato a questa dinamica:

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

In questa sezione finale è contenuta *in nuce* l'istanza polemica che ha incoraggiato Ireneo a individuare una ragione intrinseca che dimostrasse l'armonia e la proporzione della forma evangelica. Ora, se il vero interesse di Ireneo in questo passaggio si esplica nel voler dimostrare una «pluralità circoscritta» della forma evangelica, in opposizione a «pluralità selvagge», siamo condotti a riconoscere l'impresa immane, teorico-pratica, posta in essere da questo Padre della Chiesa. Gli ostacoli teorici erano sostanzialmente *due*: *da una parte*, l'«assurdo letterario» di una ripetizione plurima della stessa vicenda relativa a Gesù di Nazareth; infatti, a prova di questo vi stanno i tentativi di riduzione a un unico quadro omogeneo già intrapresi lungo il II sec., uno tra tutti il tentativo di Taziano; *dall'altra*, il pullulare sempre più ingente di testimonianze evangeliche che sovente, attraverso procedimenti di «pseudonimia», venivano attribuite agli stessi apostoli (testi confluiti successivamente nelle raccolte apocriefe al seguito della definizione canonica, sebbene continuamente influenti lungo buona parte del medioevo cristiano). Quel che la tradizione apostolica del I sec. aveva trasmesso mediante il riferimento ai quattro Vangeli che Ireneo difende e riconosce, portava in sé una debolezza radicale e intrinseca, quella di poter vantare solo al 50% una paternità direttamente apostolica (Mt-Gv).

La problematica è resa chiara a motivo della sfida in atto e le vie di uscita potevano essere le seguenti:

- produrre una nuova opera di redazione che riunisse le varie testimonianze evangeliche analoga al *Diatessaron* di Taziano;<sup>90</sup>
- accogliere un solo testo evangelico, a motivo della sua autorità esercitata sulla comunità ecclesiale;
- puntare su una pluralità.

Questa terza via è quella accolta e difesa da Ireneo, ma di tutte è la più precaria, in quanto l'affermazione della «pluralità» inaugura il problema del confine. La pluralità può contenere i caratteri dell'in-definito o del definito: Ireneo dimostra, con grande perspicacia, la «definitività della forma evangelica» entro la «quaternità» capace, attraverso la formula «*κατά...*», di porre in relazione le diverse testimonianze con *l'unico Vangelo*.<sup>91</sup> Essa è la «misura della verità», essa è la «forma del darsi e del dirsi di Dio», quale creatore e Signore, attraverso il suo Verbo, Gesù Cristo.

---

<sup>90</sup> Cf. le prese di posizione polemiche contro Taziano in *Ad. Haer.* I,28,1 e III,23,8.

<sup>91</sup> Il dibattito sulla forma «*κατά*» rappresenta un capitolo della problematica legata ai titoli dei Vangeli stessi. Contro un luogo comune, secondo il quale le titolazioni dei Vangeli (e della letteratura neotestamentaria) sarebbero tardive, M. Hengel propone una radicale rivisitazione del problema, mostrando con acribia e ampia documentazione quanto tale luogo comune sia profondamente infondato (cf. il cap. «The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark», in: M. HENGEL, *Studies in the*

Come raggiunge questo obiettivo? Attraverso *due procedimenti*: uno *esterno* e uno *interno*. Quello *esterno*, finalizzato a riconoscere molteplici conferme della «forma quadruplica» entro la quale si colloca il Vangelo: dalla struttura del cosmo alla struttura delle Scritture bibliche; e quello *interno* che tende a scandire le tappe e le articolazioni ermeneutiche, al fine di concatenare un Vangelo all'altro e impedirne la disgregazione o l'aggiunta di qualche corpo esterno. Quasi una *gabbia* all'esterno che includa e inglobi i quattro Vangeli e dei *tiranti* interni che rendano compatte le relazioni.

*Procedimento dall'esterno*: il modello ideato da Ireneo, dall'esterno, concatena livelli diversi riconoscendoli tutti in armonia e in coerenza. Anzitutto il *riferimento cosmico* (quattro regioni del mondo e i quattro venti principali), poi il *riferimento biblico* (la quadruplica figura dei Cherubini, secondo Ez 1,6-10 e i quattro viventi di Ap 4), il *riferimento cristologico* (le quattro attività del Verbo di Dio: ha parlato ai Patriarchi vissuti prima di Mosè, ha assegnato una funzione sacerdotale e ministeriale a quanti hanno vissuto sotto la legge mosaica, si è incarnato, e ha donato alla terra lo Spirito) e, da ultimo, il *riferimento teologico* (le quattro Alleanze offerte al genere umano: quella prima del diluvio ai tempi di Adamo, quella dopo il diluvio con Noè, quella del dono della Legge a Mosè e, infine, quella che grazie al Vangelo solleva gli uomini e li fa volare verso il regno celeste).<sup>92</sup> Il rapporto instaurato dalla molteplicità degli ambiti entro i quali Ireneo intravede la «quadruplica forma» è quello della tensione tra «unicità originaria» e «quaternità fenomenica»: la realtà è unica, la sua manifestazione assume una forma quadruplica. Questo è il primo guadagno teorico, dedotto dall'esterno, la categoria teorico-pratica «Vangelo» è così ben circoscritta entro quella precisa forma quadruplica.

*Procedimento dall'interno*: attraverso la relazione stabilita con le figure dei Cherubini, Ireneo mostra di voler passare a un livello ulteriore della dimostrazione, livello che abbiamo definito «interno», capace cioè di stabilire una successione e un *concatenamento* tra i «Quattro Vangeli». Infatti, mentre in tutti gli altri rapporti esterni di quaternità Ireneo osserva l'insieme secondo la logica quantitativa del numero cardinale «quattro», ora egli utilizza la progressione con i numerali ordinali (primo, secondo, terzo, quarto) ispirandosi direttamente al testo biblico. Il suo modo di procedere pare,

---

*Gospel of Mark*, London 1985, 64-84; oppure, come breve presentazione della problematica, l'«Appendice III: I titoli dei libri del Nuovo Testamento», in: METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, 262-265). Già Th. Zahn aveva approfondito con grande attenzione la problematica del vangelo quadriforme all'interno della quale offriva interessanti spunti sulla forma delle titolazioni evangeliche (cf. TH. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Erster Band: Das Neue Testament vor Origenes. Erste Hälfte*, Erlangen 1888, 150-192, e in particolare 165-167), egli sottolineava infatti quanto la grandezza «Vangelo» si riferisse alla raccolta dei quattro vangeli, mentre la forma «κατά», rispondeva alla forma precisa del Vangelo «secondo Mt, Mc, Lc, Gv». Tale principio fu esplicitamente tematizzato da Origene (cit. da Th. Zahn, p. 167, nota 1). Certo si può affermare che la sospensione del termine «Vangelo» indica la forma unitaria delle distinte interpretazioni (cf. esempio del Codice Vaticano), ma non si può sostenere il contrario, e cioè che la presenza completa nella *inscriptio* (in apertura del testo) o nella *subscriptio* (in chiusura del testo) della formula «Vangelo secondo...» stia ad indicare, in base alle testimonianze papiracee, che essi fossero ancora distinti e non riuniti insieme e per questo ogni testo evangelico avrebbe dovuto contenere tutta la titolazione. Ad eccezione del Vaticano e del Sinaitico (solo parzialmente) gli altri manoscritti mostrano la titolazione completa nonostante pongano i quattro Vangeli l'uno al seguito dell'altro. Oltre al P<sup>75</sup> (Lc, Gv) che offre la titolazione completa (Vangelo secondo...) per due evangelisti, assumiamo anche la proposta di T.C. Skeat di ipotizzare un unico codice per i papiri P<sup>4</sup> (Lc), P<sup>64</sup> (Mt) e P<sup>67</sup> (Mt) contenenti la titolazione «Vangelo secondo Matteo»; anche questa depone in favore della forma completa della titolazione. Muovendo dal dato accertato che la documentazione manoscritta (e quella dei Padri, a partire dal 180 con l'opera di Ireneo) sia unanime nel trasmettere assieme al testo evangelico anche la titolazione, M. Hengel mostra quanto la necessità di distinguere un testo dall'altro nella comunicazione delle Chiese avesse verosimilmente inaugurato la prassi della titolazione. Tutto questo al seguito della redazione evangelica, quindi già a partire dal I sec. (cf. in particolare le pp. 81-84).

<sup>92</sup> Cf. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, 161-162.

a prima vista, impreciso infatti egli cita anzitutto la figura dei «Cherubini», così chiamati nell'AT<sup>93</sup> ed esplicitamente collegati alle figure misteriose di quattro viventi nelle visioni del profeta Ezechiele che identifica le figure dei viventi della visione iniziale (Ez 1) con i «Cherubini» (Ez 10).<sup>94</sup> Al seguito di tale identificazione che richiama la visione di Ezechiele, Ireneo offre una successione delle figure dei «Cherubini» attinta invece da Ap 4,7: *leone, vitello, uomo, aquila*. La scelta del testo e del contesto da parte di Ireneo è emblematica: si tratta di un passo, tra i più espliciti di ripresa veterotestamentaria nel NT, è un testo teso tra le due Scritture, è un testo profetico, capace di annunciare il Verbo di Dio, è un testo misteriosamente simbolico, connotato da una potenziale multivocità di senso. Alla pluralità di interpretazioni possibili di questo misterioso testo, Ireneo contrappone una precisa *uni-vocità*, quella che procede dai livelli esterni della forma quadruplici. Là tutto contribuiva a illuminare la realtà del Vangelo e, conseguentemente, anche questo testo favorisce la stessa causa, anzi, differentemente dagli altri testi questo ne definisce il movimento interno, disegnando una successione dall'uno all'altro. È importante non perdere di vista l'obiettivo implicito nell'argomentazione di Ireneo: l'assunzione della scansione derivante dall'Apocalisse, in luogo di quella di Ezechiele<sup>95</sup> non è casuale<sup>96</sup> o insignificante,

<sup>93</sup> Ireneo cita esplicitamente il Sal 79(80),2: «Tu che siedi sui Cherubini, mostrati».

<sup>94</sup> In Ez 1 il profeta racconta la visione della gloria di Dio, ponendovi le figure di quattro esseri animati che verranno identificati con i Cherubini solo a partire da Ez 10,1ss. Questi sono così ordinati: il primo aveva fattezze d'uomo, il secondo di leone, il terzo di toro e ognuno dei quattro fattezze d'aquila (oppure in Ez 10,14: solo il quarto aveva fattezze d'aquila).

<sup>95</sup> La grande differenza con Ap consiste nel fatto che Ez osserva in ogni Cherubino la compresenza delle quattro sembianze. Queste ricevono una descrizione duplice in due testi del profeta Ezechiele, e cioè:

a. In Ez 1,10-12: la successione delle sembianze per ogni Cherubino è la seguente: *uomo, leone, toro, aquila*.

b. In Ez 10,14: la successione delle sembianze per ogni Cherubino è la seguente: *cherubino, uomo, leone, aquila*.

<sup>96</sup> Richiamando a questo proposito l'articolo più volte citato di T.C. Skeat («Irenaeus and the Four-Gospel Canon») ci permettiamo di avanzare una serie di osservazioni critiche. L'autore, dopo aver riconosciuto la disposizione diversa delle figure dei Cherubini/Viventi tra Ez ed Ap e, a motivo del fatto che non possediamo alcuna testimonianza manoscritta o liste canoniche che sostengano l'ordine presentato dalla successione dei Viventi nell'Apocalisse (cf. nota 8) come è interpretato da Ireneo (Gv, Lc, Mt, Mc), ipotizza quanto segue. Anzitutto, assumendo la disposizione di Ez 1 (Uomo-Leone-Toro-Aquila) egli collega questo ordine con le corrispondenze dei Vangeli, ottenendo il seguente risultato: Mt, Gv, Lc, Mc. Questo ordine, in effetti è documentato e generalmente definito «ordine occidentale», diffuso in oriente ed in occidente. Secondo l'autore, esso si accorderebbe alla probabile sistemazione dei frammenti evangelici del  $\mathbb{P}^{45}$ . Da dove avrebbe mutuato allora Ireneo quella disposizione? Non dall'Apocalisse, ma da un'altra fonte che dibatteva il rapporto tra Ez ed Ap. Infatti, secondo Skeat, l'inciso «φησί» che compare in seno alla prima espressione che presenta la figura del «leone» rimanderebbe ad un commento anonimo, e non all'Apocalisse, non consultata da Ireneo («Irenaeus, one must conclude, took the quotations from this source and never looked at the Apocalypse himself. He even copied the word φησί from his source, not realising that he himself had not mentioned the Apocalypse», p. 198). Nostre riflessioni: nell'articolo di Skeat non vi è un minimo riferimento al contesto argomentativo del III libro di Ireneo, il testo in analisi è sganciato non solo figurativamente (cf. il testo greco riportato per esteso nell'articolo) ma soprattutto logicamente! Infatti, il punto di partenza logico è quello di dimostrare l'incoerenza di Ireneo nell'assumere quella precisa disposizione, in rapporto alle documentazioni manoscritte dei Vangeli, non tenendo in debita considerazione la frammentarietà di queste, per una ricostruzione dell'ordine e, in particolar modo di quella esplicitamente citata ( $\mathbb{P}^{45}$ ). Inoltre, il voler ritornare ad Ez appare chiaramente come una forzatura alla luce della tesi preconcepita che si vuole mostrare: infatti, la disposizione accolta è quella di Ez 1; ma Ez offre due ordini dei Viventi/Cherubini aventi ciascuno queste quattro facce, un primo ordine al cap. 1 (Uomo-Leone-Toro-Aquila) e un secondo (richiamato da Skeat alla n. 14) al cap. 10 (Cherubino-Uomo-Leone-Aquila), il cui risultato darebbe invece la seguente disposizione: Lc-Mt-Gv-Mc. Ma poiché questa non è attestata Skeat ritiene più conveniente usare la prima! Inoltre, la fondazione dell'ipotesi che Ireneo non avesse consultato l'Apocalisse ma un'altra fonte porta con sé la conseguenza che i 64 passi (solo dall'*Ad. Haer.*) in cui implicitamente o esplicitamente Ireneo rimanda al libro dell'Apocalisse (=37 testi in tutto dall'Ap: cf. AA. VV., *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Vol. 1. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien* [Centre d'analyse et de documentation patristiques. Équipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique], Paris 1986, 537-544) siano stati copiati da un'altra fonte! Per la verifica di questo aspetto invitiamo il lettore a considerare *Ad. Haer.* IV,20,11, dove viene offerta non solo la prova contraria di quest'ipotesi, ma anche la probabile chiave di lettura del

poiché veicola la relazione profonda tra Antica e Nuova Alleanza e ne mostra anche le variazioni. Infatti, se in Ezechiele la logica della successione ordinale dalla prima alla quarta sembianza era pensata in rapporto a ciascun Cherubino, identici nell'insieme l'uno con l'altro, nell'Apocalisse la differenza è interna agli stessi Cherubini e la logica ordinale presiede alla loro relazione. Attraverso l'accostamento dei passaggi del testo di Ireneo nella seconda parte di 11,8 è possibile comprendere la prospettiva del progetto ermeneutico, biblicamente fondato:

Figure dei "Cherubini"	Decifrazione simbolica	Applicazione evangelica	Attività nell'AT	Le Alleanze / Testamenti
«Il primo vivente è simile al <b>leone</b> »	«Rappresenta la potenza, la eccellenza e la regalità di lui»	«Il Vangelo secondo <b>Giovanni</b> racconta la sua generazione dal Padre, che è eccellente potente e gloriosa, dicendo: "In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio", e: "Tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui niente è stato fatto". Perciò questo Vangelo è pieno di ogni tipo di coraggio e tale è il suo aspetto»	«E lo stesso Verbo di Dio parlava ai Patriarchi vissuti prima di Mosè secondo la sua divinità e gloria»	«Uno prima del diluvio al tempo di Adamo»
«Il secondo è simile al <b>vitello</b> »	«Significa la funzione sacrificale e sacerdotale»	«Il Vangelo secondo <b>Luca</b> invece, essendo di carattere sacerdotale, comincia con il sacerdote Zaccaria che sacrifica a Dio, perché già si preparava il vitello grasso, che sarebbe poi stato immolato per il ritrovamento del figlio minore»	«A quanti vissero nella Legge assegnò una funzione sacerdotale e ministeriale»	«Il secondo dopo il diluvio ai tempi di Noè»
«Il terzo ha un volto come di <b>uomo</b> »	«Descrive chiaramente la sua venuta secondo l'uomo»	« <b>Matteo</b> racconta la sua generazione umana dicendo: "Libro della generazione di Gesù Cristo, figlio di David, figlio di Abramo", e ancora: "La generazione di Cristo avvenne così". Dunque, questo Vangelo è di forma umana: per questo in tutto il Vangelo si conserva uomo umile di cuore e mite»	«Divenuto poi uomo per noi»	«Il terzo, che è la legislazione, al tempo di Mosè»

misterioso «φησί». Se osserviamo la chiusura del paragrafo III,11,7 cogliamo quanto Ireneo abbia richiamato all'attenzione il Vangelo secondo Giovanni. Passando al paragrafo in questione (11,8) rimette in scena la figura del «Verbo, artefice dell'universo che siede sopra i Cherubini e sostiene tutte le cose...». Colui che ci ha trasmesso queste cose relative alla figura del Verbo, cioè l'evangelista-apostolo Giovanni (cf. IV,20,11) è lo stesso che ci ha trasmesso la scena della raffigurazione dei Cherubini. Quindi, il «φησί» appare spiegato dal soggetto sottinteso (Giovanni apostolo ed evangelista) sia dal contesto immediato sia dal riconoscimento immediato della citazione da parte dei destinatari dell'opera di Ireneo. In conclusione, ci pare più probante la riflessione retorica proposta da Ireneo (come lo scrivente la comprende) delle congetture sovente avanzate dai critici.

«Il quarto è simile ad un' <b>aquila</b> che vola»	«Indica il dono dello Spirito che vola sulla Chiesa»	« <b>Marco</b> , invece, prese inizio dallo Spirito profetico che dall'alto discese sugli uomini, dicendo: "Inizio del Vangelo, come sta scritto nel profeta Isaia", mostrando l'immagine alata del Vangelo e per questo ha fatto l'annuncio conciso e rapido: perché questo è il carattere profetico»	«Inviò il dono dello Spirito celeste su tutta la terra, proteggendoci con la sue ali»	«Il quarto è quello che rinnova l'uomo e ricapitola in sé tutte le cose, quello che avviene mediante il Vangelo e solleva e fa volare gli uomini verso il regno celeste» <sup>97</sup>
--	--	--	---	--

*Il prospetto che emerge è emblematico per la sua coerenza: dalle figure dei Cherubini, Ireneo elabora la significazione simbolica in esse contenuta; su questa fonda la caratterizzazione specifica di ogni Vangelo, precedentemente evidenziata, quindi divide l'intera «Scrittura» (AT e Vangeli)<sup>98</sup> in quattro momenti, attraverso la progressione nella rivelazione del Verbo di Dio e attraverso le quattro Alleanze. È evidente che per Ireneo tale disposizione è quella che emerge dalla *forma della testimonianza biblica*, a partire da un testo, quello di Ap 4,7, ricco di significati reconditi, tali da articolare un atto di lettura di tutta la Scrittura! La forma del «tetramorfo» è la stessa del Vangelo nel quale il Verbo di Dio si rivela come è evidenziato con chiarezza da un'espressione conclusiva:*

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

In sintesi, Ireneo difendendo la forma evangelica della tradizione contro altre forme evangeliche dei gruppi ereticali, allarga progressivamente l'arco di interesse a tutta la Scrittura, raccogliendovi l'AT e il NT in un progetto mirabile e armonico.

Il passaggio progressivo del Vangelo secondo Giovanni, dalla quarta posizione (cf. la prima disposizione), alla prima (cf. la terza disposizione) è funzionale in Ireneo a un progetto globale di coerenza delle Scritture, del Primo e del Secondo Testamento. Viene così a emergere una coscienza del ruolo veritativo svolto in modo decisivo dal quarto Vangelo sugli altri, il Vangelo di Giovanni; coscienza documentata anche dal commento del *Frammento muratoriano*, coevo al testo di Ireneo.<sup>99</sup> Anche un altro passo tratto dal IV libro dell'*Adversus Haereses* in cui Ireneo ricorda il modo di fare

<sup>97</sup> Questa annotazione è importantissima, poiché riconosce nella finale lunga, canonica ma non marciata (Mc 16,9-20) il ruolo decisivo del Vangelo di Marco. Il paradosso è evidente: l'unico Vangelo avaro di riflessioni relative al dono dello Spirito è trattato come l'emblema fondamentale di tale prospettiva!

<sup>98</sup> Il fatto stesso che prenda la citazione fondante da Ap è istruttivo, poiché noi sappiamo quanto questo testo sia stato al centro del dibattito canonico, e come esso sia stato sempre posizionato al termine delle raccolte canoniche neotestamentarie. Sebbene sia difficile offrire valutazioni oggettive in termini di comprensione canonica neotestamentaria ai tempi di Ireneo, appare comunque una coscienza globale nel citare regolarmente testi che, nei secoli successivi, avrebbero costituito in modo definito la realtà canonica della Seconda Scrittura.

<sup>99</sup> «Il quarto Vangelo è quello di Giovanni, uno dei discepoli. Esortato dai suoi discepoli e vescovi, egli disse: "Digiate con me oggi e in questi tre giorni e qualsiasi cosa sarà rivelata a uno di noi ce la narreremo a vicenda". In questa stessa notte fu rivelato ad Andrea, uno degli Apostoli, che Giovanni doveva scrivere tutto a suo nome e tutti gli altri dovevano verificarne l'esattezza. Perciò, anche se i singoli vangeli insegnano diversi principi, per la fede dei credenti non cambia niente. È infatti per opera dello stesso Spirito che viene manifestato in ogni vangelo tutto ciò che riguarda la natività, la passione, la resurrezione, il dialogo con i suoi discepoli e la sua due venute: la prima, già avvenuta, nell'umiltà e nel disprezzo; la seconda, che deve ancora venire, gloriosa, con potere regale»: A. FILIPPI - E. LORA, a cura di, *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue* (Strumenti), Bologna 1993, 3-5.

esegesi delle Scritture di «un presbitero» che era stato discepolo degli Apostoli<sup>100</sup> contribuisce a illuminare ulteriormente il ruolo ricoperto dal Vangelo di Giovanni nella disputa contro le eresie:

«32,1. Questo insegnava sui due Testamenti il presbitero, discepolo degli apostoli, dimostrando che ambedue derivano da un unico e medesimo Dio. (...) Se invece ci si attacca all'unico Dio che ha fatto tutte le cose per mezzo del Verbo – come dice Mosè: “Iddio disse: Sia la luce. E la luce fu”, e il Vangelo: “Tutto fu fatto per mezzo di lui e senza di lui niente fu fatto” (...) 32,2. Ora che tutti gli apostoli hanno insegnato che ci sono stati due Testamenti in due popoli, ma che vi è un solo e medesimo Dio che li ha dispensati ad utilità degli uomini che, quando venivano dati i Testamenti, avrebbero creduto in Dio, lo abbiamo dimostrato in base allo stesso insegnamento degli apostoli nel terzo libro» (*Ad. Haer.* IV,32,1-2).

In questo testo, come in altri passaggi, Ireneo insiste sulla teologia della creazione al fine di dimostrare l'unità dell'opera di Dio, unitamente al Verbo e alla Sapienza (Spirito); la posizione del Vangelo secondo Giovanni al principio dei Vangeli ripropone la struttura di apertura della Genesi, nei confronti del Primo Testamento. Infatti, il parallelismo tra queste due aperture è funzionale a una *teologia trinitaria* capace di riconoscere le prefigurazioni divine dalla Prima Scrittura.<sup>101</sup> *Quel Vangelo che era, dunque, cronologicamente ultimo (Mt, Mc, Lc, Gv), diviene in Ireneo, teologicamente primo (Gv, Lc, Mt, Mc).*

Valutando i risultati della ricerca condotta, ritroviamo che le tre disposizioni dei quattro Vangeli rivelano, rispettivamente, obiettivi distinti, tra loro concatenati in progressione:

- La *prima*, sottolineando il carattere *diacronico-geografico*, colloca nell'ambito apostolico la fondazione della veridicità delle quattro testimonianze (fondazione storica della tradizione).
- La *seconda*, interessata a debellare l'uso parziale di qualche Vangelo al fine di dimostrare quanto in ciascuno di essi vi sia un'autonomia di senso in relazione agli altri, ha condotto Ireneo a intuire l'importanza argomentativa del Vangelo di Giovanni, il più esposto all'uso distorto degli eretici; per questo motivo il quarto Vangelo viene anteposto come introduzione entrando così in relazione con tutti e tre gli altri Vangeli; esso fornisce una criteriologia teologica fondamentale basata su due cardini salvifici, quello della teologia della creazione e quello dell'incarnazione del Verbo di Dio al fine di debellare sul fronte polemico le eresie (fondazione teologica).
- La *terza* è finalizzata a delimitare con precisione i punti di riferimento fondativi che possono essere utilizzati per il confronto polemico; l'itinerario conduce a riconoscere una forma biblica *autofondata*, nel senso che sono le stesse Scritture a definire il quadro entro il quale riconoscere la veridicità della tradizione autentica. Infatti, se ben si osserva, sono le Scritture stesse a stabilire che i Vangeli siano solo quattro e a determinarne con precisione la loro scansione rapportandola con le grandi dimensioni della Prima Scrittura, al fine di evitare ogni ingerenza ulteriore di altri pseudo-vangeli o esclusione indebita di qualcuno dei testi del «tetramorfo» (fondazione biblica).

Le tre disposizioni sono allora *funzionali ad una coerenza fondamentale del progetto evangelico*, là dove la *terza disposizione* svolge il ruolo retorico decisivo:

- Contro una relativizzazione della storia della tradizione (prima disposizione) subentra la prova della forma biblica dei Vangeli (terza disposizione) che dimostra la tesi secondo la quale qualora dovessero esistere anche altri Vangeli attribuiti agli apostoli,<sup>102</sup> solo quei

<sup>100</sup> Cf. *Ad. Haer.* IV,27,1 e 32,1.

<sup>101</sup> Cf. anche *Ad. Haer.* II,2,5; II,30,9; IV,20,1ss.

<sup>102</sup> Cf. M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli. Vol. I/1-2*, Torino 1975/1981.

quattro potevano vantare una forma coerente e armonica con tutte le Scritture.

- Contro una relativizzazione della dottrina apostolica, cristologica e teologica (seconda disposizione), in nome di un utilizzo soggettivo dei testi evangelici, subentra la prova dell'oggettività della forma biblica (terza disposizione) grazie alla quale il *sistema* è ben articolato e armonico.

### 5.2.2. Gli Atti degli Apostoli (*Ad. Haer.* III,12,1-15,3)

L'esito dell'itinerario relativo alla forma evangelica è approdato quindi a una visione coerente e armonica all'interno di tutta la sacra Scrittura. Ora, Ireneo proseguendo la sua argomentazione mantiene la finalità di base guadagnata per i quattro Vangeli e la applica ad una nuova cifra storico-teologica: la *testimonianza apostolica*. Già il Vangelo si è dato, nella predicazione e nella forma scritta, entro la testimonianza apostolica (III,1,1); esso si mostra coerente in quanto costruisce la comunione delle parti del «trono di Colui che siede sui Cherubini», cioè è testimonianza dell'unico evento di Dio Padre e del suo Figlio attraverso la corrispondenza delle Scritture. La finalità di questa nuova sezione tende a mostrare quanto anche la dottrina e la predicazione degli apostoli segua la stessa logica dell'armonia evangelica, dove la molteplicità non si oppone all'unitarietà. Contro Marcione che, selezionando brani del Vangelo di Luca e unendoli alla letteratura paolina, opponeva all'immagine del Dio terribile veterotestamentario quella del Dio misericordioso, Ireneo mostra come la testimonianza apostolica non possa essere autenticamente compresa se non all'interno di un'ermeneutica capace di accogliere le apparenti contraddizioni e ricollocarle entro la nuova luce che emerge dall'annuncio evangelico. Per raggiungere questo obiettivo utilizza, come canovaccio di base, il libro (rotolo o codice?) degli Atti degli Apostoli.<sup>103</sup>

La differenza che emerge nel pensare le due testualità, quella dei Vangeli e quella degli Atti, consiste nel collocare la forma evangelica in tensione veritativa tra l'evento storico salvifico di Cristo (storia) e la testimonianza apostolica orale e scritta (tradizione) e per questo motivo l'asse è sbilanciato su Cristo stesso, è Lui al centro della narrazione, è di Lui che si interessano gli scritti, al punto da essere indicati con la formula «κατά». Osservando gli Atti degli Apostoli, Ireneo si muove entro una preoccupazione distinta, meno interessata alla testualità dello scritto, quanto piuttosto alla referenza storica della testimonianza apostolica. L'unica osservazione che si può fare in relazione al valore di «testo» attribuita agli Atti degli Apostoli è quella di aver preso posizione contro le varie narrazioni autonome di «Atti degli Apostoli», ciascuna singolarmente rivolta a un solo apostolo:<sup>104</sup> anche il

---

<sup>103</sup> La prova che egli non argomenti a partire da racconti sparsi sugli apostoli, ma che faccia riferimento al testo degli Atti di Luca la si può dedurre dai seguenti elementi: *anzitutto* le frequentissime citazioni dirette dal testo, non riportate a senso, ma con precisione, quindi, molto verosimilmente, copiate da un testo scritto; in *secondo* luogo, in III,13,2 concludendo afferma: «Ora, se si esamina accuratamente, in base agli Atti degli Apostoli, il tempo in cui sta scritto che sali a Gerusalemme per la suddetta questione, si troverà che gli anni di cui parla Paolo corrispondono. Per cui sono concordanti e, per così dire, identiche la predicazione di Paolo e la testimonianza di Luca a proposito degli apostoli». Infatti, la titolazione «Atti degli Apostoli» che appare nella documentazione manoscritta con i grandi codici della fine del IV sec. rimanda al testo di Luca. In *terzo* luogo, di fronte all'obiezione secondo la quale la disposizione degli eventi riportati da Ireneo in questi paragrafi non risponde con esattezza a quella del libro degli Atti degli Apostoli (dopo la presentazione di Pietro, passa a Filippo, poi a Paolo e infine a Stefano, infrangendo la successione degli Atti), si può rispondere notando quanto la finalità di Ireneo, non è quella di riassumere il contenuto di un testo, ma di riferirsi a quei contenuti utili all'argomentazione, e facilmente controllabili e verificabili anche da parte degli avversari, come è percepibile dalla citazione sopra riportata. *Infine*, analogamente ai Vangeli Ireneo non presenta mai una parafrasi che rispecchi pedissequamente la logica narrativa, ma la ripensa in termini argomentativi. In sintesi, Ireneo aveva sottomano un testo degli Atti degli Apostoli, accanto ad uno dei Quattro Vangeli.

<sup>104</sup> Cf. ad es.: Gli Atti di Giovanni, Atti di Pietro, Atti di Paolo, Atti di Tommaso, Atti di Andrea, Atti di Filippo, Atti di Matteo: M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Atti e leggende. Vol. II*, Torino <sup>2</sup>1978.

Canone muratoriano prende posizione su questo punto.<sup>105</sup> In sintesi, la prima evidente differenza con la sezione precedente segna un abbassamento di tensione relativo alla problematica della «testualità» in favore di un'«extra-testualità», quella dello sviluppo storico della dottrina degli apostoli. Infatti, nel passaggio da una sezione all'altra, Ireneo afferma:

«Dunque, dopo avere esaminato il pensiero di quelli che ci hanno trasmesso il Vangelo, in base all'inizio dei Vangeli stessi, veniamo anche agli altri apostoli ed esaminiamo il loro pensiero su Dio; poi ascolteremo le parole del Signore» (III,11,9)

La transizione è dai «Vangeli» agli «altri apostoli», da una grandezza *testuale* a una realtà *personale, storica*. Per approdare alla storia, Ireneo poteva appoggiarsi su ricordi, parole, racconti diversamente tramandati, invece sceglie di accedere alla scena della storia attraverso un testo preciso, gli Atti degli Apostoli. L'utilizzo di questo testo è unicamente strumentale alla ricostruzione storica, esso viene così inteso quale solida «fonte storica» (finestra sulla storia) capace di documentare le distinte visioni teologiche.

Individuiamo brevemente la progressione argomentativa che emerge in questi paragrafi:<sup>106</sup> gli Atti di Pietro (III,12,1-7) ruotano attorno al dono dello Spirito a Pentecoste e all'apertura del Vangelo ai pagani (Cornelio) come testimonianza e conferma profetica delle Scritture; seguono gli Atti di Filippo (III,12,8) che riconfermano, attraverso la lettura di Isaia, la stessa idea; la presentazione degli Atti di Paolo e Barnaba (III,12,9) ha la finalità di inquadrare in sintesi il contenuto dell'annuncio del Vangelo paolino per porlo successivamente in relazione con la sua auto-testimonia nelle lettere; infine, gli Atti di Stefano (III,12,10.13).

Tutto l'itinerario di predicazione apostolica trova nel martirio di Stefano la prima e fondamentale dimostrazione di verità delle cose annunciate. Infatti, la prova di una vita donata alla verità è espressamente commentata in modo polemico contro Marcione e Valentino (III,12,11-13). La presentazione di Stefano, che nel libro degli Atti precede le figure di Filippo e di Paolo, qui le segue a motivo della forza argomentativa esercitata dall'imitazione di Cristo nel martirio del primo diacono: «imitando in tutto il maestro del martirio» (III,12,13). In sintesi, la prima dimostrazione che emerge da questa sezione è quella della vita donata per la causa evangelica, e poiché Stefano, «scelto dagli apostoli come primo diacono» (III,12,10) morì a motivo dell'annuncio degli stessi apostoli, ne deriva l'autenticità dell'annuncio stesso, segnato dal sangue.<sup>107</sup> Paradossalmente, grazie al martirio di Stefano, vengono confermati Pietro, Filippo e Paolo.

Il paragrafo III,12,14 ha la funzione di introdurre la problematica delle apparenti contraddizioni nell'annuncio apostolico, tema molto sfruttato da Marcione. Il contesto è quello del dibattito relativo all'assemblea di Gerusalemme e al cosiddetto «incidente antiocheno» (At 15; Gal 2); al risultato ottenuto, quello d'aver mostrato la coerenza della predicazione degli apostoli nell'annuncio dell'unico

---

<sup>105</sup> «Quanto poi agli Atti di tutti gli apostoli, essi sono scritti in un solo libro (cors. nostro)»: FILIPPI – LORA, a cura di, *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue*, 4-5.

<sup>106</sup> Evidentemente la divisione del testo offerta dall'edizione critica, IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre III*, è seguita dall'edizione italiana, IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri*.

<sup>107</sup> «Dunque quelli che hanno dato la loro vita fino alla morte per il Vangelo di Cristo, come potevano parlare agli uomini secondo le opinioni che già avevano in sé? Se avessero fatto questo, non avrebbero patito; mentre invece hanno patito proprio perché predicavano il contrario a quelli che non obbedivano alla verità. E chiaro, dunque, che non abbandonavano la verità, ma predicavano con molta franchezza ai Giudei e ai Greci: ai Giudei annunciavano che quel Gesù, che essi avevano crocifisso, era il figlio di Dio, giudice dei vivi e dei morti, il quale aveva ricevuto dal Padre il regno eterno in Israele, come abbiamo dimostrato; ai Greci invece annunciavano un solo Dio, colui che ha creato tutte le cose, e il Figlio suo Gesù Cristo»: *Ad. Haer.* III,12,13.

Dio, in virtù della luce dello Spirito e della libertà che da esso procedeva,<sup>108</sup> Ireneo prolunga un ulteriore confronto su due fronti, quello tra Pietro e Paolo (III,13,1-2) e quello tra Paolo e Luca (III,14,1-15,3).<sup>109</sup> Il *primo*, ha la finalità di raccordare la figura di Paolo al «collegio apostolico», cioè al gruppo dei «testimoni» fondamentali,<sup>110</sup> nella qualifica di «apostolo». <sup>111</sup> Il *secondo*, realizza lo scopo di garantire l'affidabilità della fonte sulla quale Ireneo stava lavorando, cioè la figura di Luca. Luca, autore di un Vangelo è anche il responsabile del libro degli Atti. Ed è in questo passaggio tra III,13,3 e III,14,1 che Ireneo riferisce in termini chiari la dimensione testuale del libro degli Atti.<sup>112</sup> Avendo dimostrato la continuità tra Pietro e Paolo, ora svolge quella tra Paolo e Luca, attraverso due itinerari, quello dell'auto-testimonianza di Luca negli Atti degli Apostoli e quello dell'auto-testimonianza di Paolo nelle sue Lettere. Ireneo riconosce che entrambe le testimonianze camminano insieme senza contraddizioni, cose tutte che Marcione e Valentino si ostinano a non vedere e riconoscere.

In conclusione, il risultato dell'itinerario attraverso il libro degli Atti degli Apostoli, riconferma il teorema fondamentale della coerenza e dell'armonia dell'annuncio evangelico. Così conclude Ireneo la sua argomentazione:

«Ma torniamo al nostro argomento. Dopo aver mostrato chiaramente che coloro i quali furono araldi della verità e apostoli della libertà non hanno chiamato nessun altro Dio o Signore all'infuori del vero Dio, il Padre, e del suo Verbo che ha il primato in tutte le cose, può dirsi provato con evidenza che essi confessano Signore e Dio il Creatore del cielo e della terra, Colui che parlò a Mosè e gli dette la Legge e chiamò i padri, e non ne conoscono un altro. È dunque chiaro il pensiero su Dio degli apostoli e dei loro discepoli in base alle loro stesse parole» (*Ad. Haer.* III,15,3).

### 5.3. LA CONFLUENZA DEL «CANONE» E DEL «CODICE» NELLA FORMA EVANGELICA

La riflessione condotta sulla forma delle Scritture, rimanda implicitamente alla relazione stretta tra *contenuto scritturistico* e *contenente materiale*, nel rapporto intrinseco tra «canone» e «codice». Non senza ragioni, C.H. Roberts e T.C. Skeat, da anni difendono la tesi secondo la quale la forma quadruplicata del Vangelo si diffuse grazie al codice, poiché nessun rotolo era così capiente da contenere l'intero testo dei quattro Vangeli. Questi autori hanno ipotizzato che esattamente il codice sia servito da strumento effettivo per la diffusione della comprensione ermeneutica documentata in modo esplicito nel testo di Ireneo. Il confronto con le diverse linee ereticali appariva sempre più problematico, e per far fronte a esse, era necessario rivolgere l'attenzione alle fonti per garantire continuità con gli eventi

---

<sup>108</sup> «È chiaro, dunque, da tutto questo che gli apostoli non insegnavano un altro Padre, ma davano il nuovo Testamento della libertà a quelli che credevano in Dio in maniera nuova mediante lo Spirito Santo. Ora essi, a partire dalla questione se i discepoli dovevano essere ancora circoncisi o no, mostrarono chiaramente che non avevano l'idea di un altro Dio. (12,15) Altrimenti, non avrebbero avuto una tale riverenza di fronte al primo Testamento, così da non voler neppure mangiare con i pagani» (III,12,14-15).

<sup>109</sup> Le titolazioni delle edizioni del testo vanno evidentemente mutate: «Contro quelli che ammettono solo la testimonianza di Paolo», tratta invece del problema dell'armonia delle testimonianze di Pietro e Paolo; «Contro quelli che rifiutano la testimonianza di Luca» presenta l'armonia tra la teologia paolina e la posizione teologica di Luca, autore del Vangelo e degli Atti.

<sup>110</sup> Ricordiamo quanto l'autocomprensione apostolica di Paolo emerga dalle sue lettere, mentre non emerge nella prospettiva lucana.

<sup>111</sup> «Come Paolo divenne "apostolo non da parte di uomini né per mezzo di un uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre", <così Pietro e gli altri apostoli conobbero anch'essi il Figlio e il Padre>, (aggiunta dell'editore di *Sources chrétiennes*) perché il Figlio li aveva condotti al Padre e il Padre aveva rivelato loro il Figlio» (III,13,2).

<sup>112</sup> «Ora, se si esamina accuratamente, in base agli Atti degli Apostoli, il tempo in cui sta scritto che salì a Gerusalemme per la suddetta questione, si troverà che gli anni di cui parla Paolo corrispondono. Per cui sono concordanti e, per così dire, identiche la predicazione di Paolo e la testimonianza di Luca a proposito degli apostoli»: *Ad. Haer.* III,13,3.

fondatori.<sup>113</sup>

La proto-riflessione canonica rintracciabile alla fine del II sec. è sostenuta dalla relazione materiale stessa tra «canone»<sup>114</sup> e «codice», nella finalità di delimitare *corpora* scritturistici. Il codice è aperto al concetto di *raccolta*, risultato ecdotico di una pluralità di rotoli: raccolta intesa quale frutto di assemblaggio indistinto di testi o, di contro, di organizzazione ermeneutica definita. Stabilita una disposizione, il codice nel bloccare il testo in un preciso punto, instaurava così relazioni nuove tra testi. Tale intenzionalità organizzativa rivolta alle relazioni «inter-testuali» è emersa con chiarezza dalla riflessione su Ireneo. Non vogliamo qui sostenere che Ireneo avesse assunto le disposizioni mutuandole da codici diversi, vogliamo invece sostenere che Ireneo aveva intuito l'importanza della disposizione dei testi evangelici, per niente innocua in rapporto al problema del senso! Questa intuizione cresce con il crescere della comprensione *canonica* delle Scritture, fino a codificarsi in «codice» e in lista canonica, solo alla fine del IV sec.

Concludiamo questo confronto avanzando un'ipotesi: se è vero che nel libro III dell'*Ad. Haer.* Ireneo riconosce quali fonti per la sua polemica *non solo i quattro testi evangelici ma anche il testo degli Atti degli Apostoli* intrinsecamente a essi relazionati, può anche essere ipotizzato un rapporto con la forma testuale progettata dal P<sup>45</sup>. In effetti, come la riflessione di Ireneo, così il codice di papiro Chester Beatty I documentano l'unità tra forma evangelica e testo degli Atti degli Apostoli.<sup>115</sup> Se le riflessioni fin qui condotte sono valide, tale codice diverrebbe lo strumento concreto per diffondere la teoria espressa dal testo di Ireneo a pochi anni di distanza. In conclusione, la relazione documentata nel P<sup>45</sup> tra Mc e At, non si spiega necessariamente con il rimando all'«ordine occidentale», ma potrebbe anche essere interpretata dal «tetramorfo» di Ireneo, seguito dagli Atti degli Apostoli (Gv, Lc, Mt, Mc, At). Questa conclusione non può essere provata, ma neppure esclusa per il principio della verosimiglianza.

## 6. DALLA CRITICA DELLE FONTI, DELLE TRADIZIONI E DELLE REDAZIONI ALLA FONDAZIONE DELL'APPROCCIO CANONICO

---

<sup>113</sup> «Of course other Gospels still circulated freely, and continued to be read and quoted. But inevitably the selection of the Four and their physical unity in the Codex gave them, right from the start, an authority and prestige which no competitor could hope to rival. The Four-Gospel Canon and the Four-Gospel Codex are thus inseparable»: SKEAT, «The Origin of the Christian Codex», 268. Cf. anche il giudizio di F. G. Kenyon espresso nel 1932: «When, therefore, Irenaeus at the end of the second century writes of the four Gospels as the divinely provided evidence of Christianity, and the number four as almost axiomatic, it is now possible to believe that he may have been accustomed to the sight of volumes in which all four were contained»: KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible. Fasciculus I. General Introduction*, 13.

<sup>114</sup> Cf. la precisa disamina terminologica offerta nell'Appendice I: Storia della parola *κανών* in: METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, 253-256 (NB: a p. 254, riga 19 vi è una concordanza errata [già nell'edizione inglese] dell'articolo determinativo greco con il vocabolo «*κανών*»: va sostituito l'accusativo femminile con l'accusativo maschile [τὸν ... κανόνα]).

<sup>115</sup> Crediamo che questa scelta testuale possa anche essere interpretata parallelamente alla funzione della *Torah* nella tradizione ebraica. I Vangeli uniti agli Atti costituivano effettivamente una specie di «nuovo Pentateuco cristiano», all'interno del quale la natura narrativa del testo svolgeva un ruolo fondativo per la tradizione cristiana. Stupisce, infatti, che noi non possediamo nessun codice manoscritto antico nei primi secoli che contenga tutto il Pentateuco, mentre già all'inizio del III sec. il P. *Chester Beatty I* documenta l'unità dei Vangeli con il testo di Atti.

## 6.1. METODOLOGIE ESEGETICHE DI MATRICE «DIACRONICA» E MODELLO TESTUALE RETROSTANTE<sup>116</sup>

«I procedimenti di analisi sincronica aprono la via al senso del testo indicando le strutture presenti in esso. Invece i metodi di analisi diacronica consentono di comprendere l'opera scritta illustrandone le vicende antecedenti alla redazione definitiva del testo. Considerando i rapporti dialettici tra i fenomeni testuali e le fonti del libro è possibile pervenire a una comprensione più profonda dell'opera, indispensabile per chiunque ragiona in categoria storiche. Inoltre, la conoscenza delle vicende che stanno all'origine dei testi neotestamentari consente di cogliere la vita di fede delle prime comunità cristiane e i loro tentativi di applicare il senso del lieto annuncio a situazioni nuove».<sup>117</sup>

### 6.1.1. Storia del metodo

[Cfr. PCB, I.A.1: Storia del metodo]

### 6.1.2. Modello testuale e principi del metodo

[Cfr. PCB, I.A.2: Principi]

«Mentre nell'analisi sincronica il testo è considerato come parte di un processo di comunicazione esistente in un momento ben determinato e come parte di una fitta rete di relazioni (contestuali), i procedimenti di analisi diacronica considerano il testo sotto l'aspetto della sua formazione.

I testi neotestamentari sono il risultato di un processo di rielaborazione e trasmissione, orale e scritta, durato molto tempo.

Alle tappe della formazione del testo corrispondono, come mostra la fig. 26, sostanzialmente i vari metodi dell'analisi diacronica:

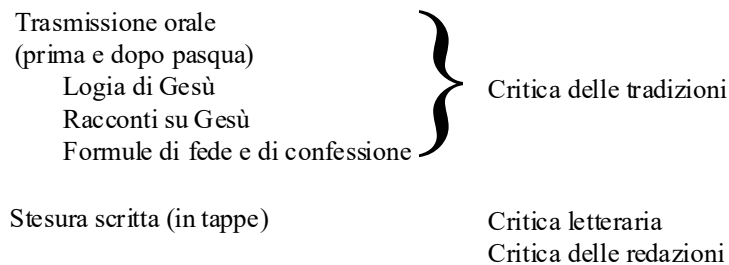


Fig. 26: Tappe della formazione del testo e metodi esegetici».<sup>118</sup>

### 6.1.3. Presentazione dei metodi

[Cfr. PCB, I.A.3: Descrizione: [1] Critica testuale [=ricerca dell'ipotetico testo originale]; [2] Critica letteraria<sup>119</sup> [=ricerca della preistoria scritta del testo]; [3] La critica morfologica [=ricerca delle forme letterarie del testo, generi letterari]; [4] La critica delle tradizioni<sup>120</sup> [=ricerca della fase orale dei testi];

<sup>116</sup> Per la presentazione utilizzeremo il testo della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1993, 30-36.

<sup>117</sup> W. EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento*. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento (Studi biblici 16, Bologna 1989) 169.

<sup>118</sup> W. EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento...*, 169-170.

<sup>119</sup> «La distinzione tra critica letteraria e critica delle tradizioni corrisponde al modello teretico della formazione del testo, ma nella pratica non è sempre possibile mantenere la distinzione tra le due fasi metodologiche. La critica letteraria è più facile da applicare in testi più consistenti, omogenei e di origine redazionale, in quanto in testi più lunghi le caratteristiche della formulazione scritta emergono con maggior facilità»: W. EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento...*, 173.

<sup>120</sup> «Il compito della critica delle tradizioni consiste nel ricostruire le singole pericopi e i brevi testi autonomi originariamente in circolazione, sia nella loro forma più antica, sia nelle modificazioni subite nel corso della trasmissione.

[5] La critica delle redazioni e della redazione [=ricerca delle varie fasi di stesura del testo e ruolo del redattore]; [6] La critica della ricezione del testo [=ricerca gli effetti della ricezione lungo la storia, la cosiddetta «storia degli effetti»]

#### **6.1.4. Valutazione della metodologia storico-critica**

[Cfr. PCB, I.A.4: Valutazione]

### **6.2. PROCESSO DI COMPOSIZIONE DEI QUATTRO VANGELI<sup>121</sup>**

#### **6.2.1. L'uso delle fonti in Mc**

##### **6.2.1.1. Introduzione**

[Cfr. S, 141-143\*]

##### **6.2.1.2. La selezione del materiale**

[Cfr. S, 143-145\*]

##### **6.2.1.3. L'elaborazione della tradizione**

[Cfr. S, 145]

##### **6.2.1.4. Chiarificazioni ed annotazioni alla tradizione**

[Cfr. S, 146-147]

#### **6.2.2. L'uso delle fonti in Mt**

[Cfr. S, 69-74]

#### **6.2.3. L'uso delle fonti in Lc**

[Cfr. S, 215-225]

#### **6.2.4. La tecnica compositiva: tradizione e interpretazione in Gv**

[Cfr. S, 317-321\*\*\*]

### **6.3. LA QUESTIONE SINOTTICA**

[Cfr. fotocopie del contributo di V. FUSCO, «La questione sinottica», in: LÀCONI, M. (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, Logos. Corso di studi biblici 5, Leumann (Torino): ELLE DI CI 1994, 87-98]

#### **6.3.1. Esistenza del problema**

[Cfr. : LÀCONI, M. (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli...*, 87-92; BARR, A., *A Diagram of Synoptic Relationships*. In *Four Colours*, Edinburgh: T & T Clark 1938]

«Si chiamano pericopi dalla *tradizione triplice* quelle comuni a *Mt.*, *Mc.* e *Lc.* A *doppia tradizione* sono quelle comuni a *Mt.* e *Lc.* (tecnicamente l'espressione non è usata per quelle

---

Inoltre se ne descrivono la caratteristica e la specificazione di genere letterario nelle diverse fasi, si evidenziano concrete e comunitarie nelle quali i testi furono usati nelle diverse tappe, e infine si stabiliscono i gruppi di tradendi e le leggi secondo cui tali scritti vengono formati e modificati»: W. EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento...*, 182.

<sup>121</sup> Per le esemplificazioni ed applicazioni della problematica sinottica cfr. gli esempi esegetici posti in principio al corso.

comuni a *Mc.* e *Mt.* o a *Mc.* e *Lc.*). *Tradizioni semplici* sono quelle rappresentate da un solo vangelo. *Doppioni* sono le tradizioni che compaiono due volte in uno stesso vangelo». <sup>122</sup>

### 6.3.1.1. Concordanze sinottiche

«Si osservano concordanze molto ampie fra i tre sinottici. Ecco alcuni esempi.

La tavola presenta le concordanze nell'*argomento* (i numeri si riferiscono ai versetti di ciascun vangelo):

<i>Mt.</i>	<i>Mc.</i>	<i>Lc.</i>
330	330	330
178	278	100
230		230
330	53	500

330 versetti di *Mc.* si trovano anche in *Mt.* e *Lc.* 278 di *Mc.* si trovano ora in *Mt.*, ora in *Lc.* 230 sono comuni a *Mt.* e a *Lc.* I versetti propri sono: *Mc.* 53, *Mt.* 330, *Lc.* 500. Le pericopi di tripla tradizione costituiscono la metà di *Mc.* e un terzo di *Mt.* e di *Lc.* La doppia tradizione costituisce un quinto di *Mt.* e *Lc.*

L'*ordine degli argomenti* corrisponde a uno stesso schema generale:

	<i>Mt.</i>	<i>Mc.</i>	<i>Lc.</i>
a) Preparazione del ministero	3,1-4,11	1,1-13	3,1-4,13
b) Ministero in Galilea	4,12-18,35	1,14-9,50	4,14-9,50
c) Viaggio a Gerusalemme		19,1-20,34	10,1-56
d) Passione e resurrezione	21-28	11-16	19-24

All'interno di questa costruzione si scoprono in tutti e tre i vangeli gli stessi *blocchi letterari*, anche se talvolta *Mt.* modifica l'ordine in cui sono disposti. *Mc.* 2,1-3,6 = *Lc.* 5,17-6,11 = *Mt.* 9,1-17 + 12,1-14 (*Mt.* riporta questo blocco di controversie più avanti rispetto ai paralleli e lo ha distribuito in due passi). *Mc.* 4,35-5,20 = *Lc.* 8,22-56 = *Mt.* 8,23-34 + 9,18-26 (*Mt.* inizia il blocco dei miracoli prima dei paralleli, ma lo spezza in due parti).

*Lc.* mantiene l'ordine di *Mc.*, che interrompe per inserire altri materiali. D'altra parte introduce poche modifiche nell'ordine di *Mc.*: anticipa la visita a Nazaret (4,16-30; div. *Mc.* 6,1-6); pone la chiamata dei discepoli dopo la giornata a Cafarnao (*Lc.* 5,1-11) e non prima, come *Mc.* (1,16-20); la scelta dei dodici è seguita da un sommario che presenta Gesù e la moltitudine (6,12-16 e 6,17-20), mentre in *Mc.* questi episodi sono in ordine inverso (3,7-12 e 3,13-19). Sorprende in *Lc.* l'assenza dell'intera sezione *Mc.* 6,45-8,26.

Evidentemente esiste un rapporto tra i sinottici, ma i cambiamenti segnalati devono essere attribuiti soltanto agli evangelisti? [...] Di solito le somiglianze sono maggiori nelle *parole del Signore* piuttosto che nella parte narrativa delle stesse pericopi in cui tali parole sono inserite (cfr. *Mc.* 9,14-29 = *Mt.* 17,14-20 = *Lc.* 9,37-43; *Mt.* 8,5-15 = *Lc.* 7,1-10)». <sup>123</sup>

### 6.3.1.2. Discordanze sinottiche

«In narrazioni dotate della stessa struttura e che sembrano da una stessa tradizione si trovano parole e idee molto diverse. Per esempio, la parabola dei talenti in *Mt.* 25,14-30 e quella delle mine in *Lc.* 19,11-27. Nella parabola del banchetto secondo *Mt.* 22,1-14 si tratta dell'invito di un re per le nozze di suo figlio, gli invitati uccidono i servitori e il re fa uccidere gli assassini e distruggere la città. Secondo *Lc.* 14,16-24, un uomo invita a una cena, si accenna alle scuse di quelli che non partecipano e si evidenzia la chiamata dei poveri, storpi, ciechi e zoppi.

Talvolta si trovano le stesse parole che, però, subiscono un cambiamento di significato. In *Mc.* 1,31 Gesù solleva (*egeiren*) la suocera di Simone; in *Mt.* 8,15 la suocera si solleva (*egerthe*). Secondo *Mt.* 10,26-27a Gesù dice ai discepoli: «Non vi è nulla di coperto che non debba essere scoperto né di segreto che non debba essere conosciuto. Quel che vi dico

<sup>122</sup> R. AGUIRRE MONASTERIO - A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* (Edizione italiana a cura di Antonio Zani; Introduzione allo studio della Bibbia 6, Brescia 1995) 58.

<sup>123</sup> R. AGUIRRE MONASTERIO - A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli...*, 58-59.

nell'oscurità, voi ditelo in piena luce". In *Lc.* 12,2-3a si tratta sempre di parole rivolte ai discepoli, ma si riferiscono ai farisei (cfr. *Lc.* 12,1): "Non c'è nulla di coperto che non debba essere scoperto, né di segreto che non debba diventare noto. Poiché quanto diceste nell'oscurità, sarà udito in piena luce". Risulta con evidenza il cambiamento di senso all'interno di una tradizione comune.

Tra le tante differenze che si potrebbero presentare, sceglierò due esempi. Indubbiamente *Mt.* 6,9-13 e *Lc.* 11,2-4 dipendono dalla stessa tradizione quando riportano il discorso del Signore. Ma nel primo evangelista questo discorso ha sette parti mentre nel terzo ne ha solo cinque. *Mc.* 5,1-20 e *Lc.* 8,26-39 parlano di un solo indemoniato geraseno mentre *Mt.* 8,28-34 parla di due». <sup>124</sup>

### 6.3.2. Principali tentativi di soluzione

#### 6.3.2.1. L'ipotesi delle "due fonti"

[Cfr. LÀCONI, M. (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli...*, 93-95\*\*\*]

#### 6.3.2.2. Confronto con ipotesi alternative

[Cfr. LÀCONI, M. (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli...*, 95\*\*\*-98]

N.B.: in questi ultimi anni è tornata alla ribalta la volontà di rimettere in discussione la teoria delle due fonti per interpretare la questione sinottica accanto alla opzione sull'antichità del Vangelo secondo Marco. Alcuni studiosi di area anglosassone hanno voluto ripensare soprattutto il ruolo e l'effettiva esistenza della fonte «Q». Citiamo in nota alcune opere di Marc Goodacre che con altri sta mettendo in discussione il dogma della teoria delle due fonti che si è imposta universalmente lungo questi anni. <sup>125</sup>

### 6.4. CONCLUDENDO...

Raccordando ora i due fronti dell'analisi, quello dei dibattiti dei primi secoli e quello delle scienze esegetiche sorte dall'epoca moderna, riteniamo che essi siano istruttivi al fine di una ricerca della forma originaria del testo evangelico.

Infatti, il senso dell'itinerario percorso nei meandri argomentativi del terzo libro dell'*Adversus Haereses* di Ireneo di Lione ha voluto mostrare quanto le distinte disposizioni evangeliche non fossero la risultante di una scelta arbitraria, bensì di una coscienza testuale forse ancora poco approfondita.

L'interrogativo critico che ora si presenta è il seguente: se è vero che Ireneo ha aperto la sua argomentazione con la disposizione testuale di carattere storico-genetico (*Mt.*, *Mc.*, *Lc.*, *Gv.*) per approdare, da ultimo, a quella biblicamente fondata (*Gv.*, *Lc.*, *Mt.*, *Mc.*), perché allora la tradizione successiva, dal IV sec. <sup>126</sup> codificherà nuovamente la prima, quella cioè teologicamente e biblicamente meno rilevante? La risposta all'interrogativo risiede ancora una volta nella comprensione del significato racchiuso nella logica della disposizione e nella stessa funzione argomentativa. Venute meno le tensioni legate ai grandi dibattiti cristologici dei sec. II-III d.C., tensioni documentate anzitutto dall'opera di Ireneo, le stesse disposizioni testuali - teologicamente finalizzate - lasciano il posto a

---

<sup>124</sup> R. AGUIRRE MONASTERIO - A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli ...*, 59-60.

<sup>125</sup> Cfr. il suo sito Internet: <http://ntgateway.com/goodacre/> e alcune sue opere: M. S. GOODACRE, *Gouldner and the Gospels. An Examination of a New Paradigm* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 133, Sheffield 1996); M. GOODACRE - N. PERRIN (eds.), *Questioning Q. A Multidimensional Critique* (Downers Grove, Illinois, USA 2004); M. GOODACRE, *The Case Against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem* (Harrisburg, Pennsylvania 2002); M. GOODACRE, *The Synoptic Problem. A Way Through the Maze* (London 2001).

<sup>126</sup> Cf. sia le posizioni di Girolamo, di Agostino, dei pronunciamenti sinodali e dei concili come pure le disposizioni dei grandi codici biblici del IV-V sec. d.C.

quella che, per eccellenza, era la successione fondamentale dei testi evangelici, perché consegnata dalla tradizione apostolica.

L'accoglienza della disposizione dei Vangeli nella modalità diacronica da parte della tradizione ecclesiale riporta i quattro testi entro l'unità dell'unico Vangelo ma, nel contempo, li dispone in relazione crescente verso la pienezza della manifestazione cristologica svelata dall'atto di lettura che procede da Mt a Gv. La parabola storico-genetica della formazione dei testi si ripresenta concretamente nell'equivalente parabola diacronica dell'atto di lettura. Il lettore è chiamato a portare con sé la testimonianza di ciascun evangelista, crescendo nella comprensione con essi. La separazione dell'opera lucana (Lc-At) in favore dell'unitarietà della testimonianza evangelica inaugura un atto di lettura distinto da quello originale, nell'intenzione dell'autore.

Le conseguenze ermeneutiche di tali osservazioni obbligano a ripensare le grandi questioni letterarie, esegetiche e teologiche dei testi evangelici. L'impostazione delle stesse questioni critiche muterebbe in radice sia in relazione agli approcci metodologici di matrice diacronica, sia rispetto a quelli di matrice sincronica. Le problematiche concernenti la storia della formazione delle tradizioni evangeliche - passate in rassegna all'interno della questione sinottica - propongono una «intertestualità» radicalmente distinta da quella appena esposta. Infatti, le relazioni intertestuali prodotte dalla questione sinottica giungono a suddividere i testi in fonti letterarie, stabilendo un processo diacronico distinto da quello inaugurato dalla disposizione canonica della tradizione. La riprova è che oggi più nessuno ritiene Mt più antico di Mc! Eppure, la lettura canonica, fondata sull'antica disposizione storico-genetica, è tenuta a rispettare tale logica! Si badi bene che l'assunzione del contenuto testuale di Mt rivolto a Mc e, successivamente, il contenuto testuale di Mc in relazione a Lc diviene anche una modalità concreta di comprensione della questione sinottica diacronicamente interpretata e di intertestualità che transiti progressivamente da Mt, a Mc, a Lc e, infine, a Gv. Invece di ipotizzare due fonti, quella di Mc e la fonte «Q», l'antica teoria genetica riserva probabilmente una fisionomia testualmente più coerente. Conseguentemente, l'analisi di Lc approderebbe a conclusioni distinte se lo si comprende entro l'ambito dell'opera lucana (Lc-At), oppure entro le dimensioni di senso inaugurate dalla relazione testuale canonica (Lc-Gv-At).

Gli approcci di matrice sincronica, invece, osservano il singolo Vangelo quale campo circoscritto di indagine critica e così facendo alimentano una visione dissociata di una testualità canonicamente intrecciata: l'«originario testuale» è rappresentato (per i Vangeli) dalla relazione stretta tra le testualità diacronicamente disposte, nella direzione dell'incremento di senso. L'istanza canonica, come più volte si è ricordato, istruisce l'atto di lettura intervenendo quale categoria fondamentale di una teoria testuale biblica rivolta ai «micro-» e ai «macro-testi», alle «critiche basse e alte»... dalla *critica textus* alla teologia biblica.

Portando a conclusione le riflessioni avanzate, potrebbe nascere nel lettore l'impressione di veder alimentata un'ideologia conservatrice, serpeggiante alla base delle inferenze argomentative. Il richiamo continuo alla dimensione canonica, alla tradizione ecclesiale, ai testi patristici potrebbe esporsi all'accusa di «fondamentalismo della tradizione» che ignora tutte le conquiste della critica e delle scienze bibliche. Vorremmo escludere tale esito ideologico da parte nostra e l'eventuale impressione da parte del lettore: riteniamo, infatti, che i contributi offerti dalle scienze bibliche - di matrice sincronica e diacronica - debbano essere presi in massima considerazione; ma la fedeltà all'oggetto testuale, nella sua forma originaria, innovata dall'istanza canonica, ha condotto colui che scrive a confrontarsi «criticamente» con la stessa critica.

# PARTE TERZA

## PROSPETTIVA «INTRA-TESTUALE»:

### I QUATTRO VANGELI E GLI ATTI DEGLI APOSTOLI

Entriamo in questa terza parte finalizzata ad analizzare le *coordinate interne ai testi evangelici e agli Atti degli Apostoli*. Vogliamo in questa sede ridisegnare le coordinate comunicative già affrontate al livello «extra-testuale» in una prospettiva «intra-testuale»: ripensare la fisionomia dell'*autore*, dei *destinatari*, del *messaggio* intesi come *istanze del testo*, interne al testo. Dal mondo della storia approdiamo alla «cosa/mondo del testo» [P. Ricoeur]: con questo non si vuole negare una continuità tra l'una e l'altra istanza di autore, o di destinatari si vuole solo sottolineare un approccio diverso entro coordinate di senso differenti.

In questa *terza parte* ci concentreremo anzitutto sulle metodologie cosiddette «sincroniche», più attente allo stadio finale della redazione di un testo, come esso è stato consegnato alla lettura dalla tradizione per approdare - entro una scelta precisa, quella della «narratologia» - ad analizzare il messaggio dei Vangeli e degli Atti degli Apostoli.

## 7. METODOLOGIE CONCENTRATE SULLE COORDINATE TESTUALI

Per comprendere, in linea generale, la posizione di ciascuna metodologia è anzitutto necessario presentare una visione globale entro la quale collocare la riflessione metodologica. Necessita, quindi, un quadro di comprensione della tipologia comunicativa che avviene in un processo mediato dalla «testualità». Un dialogo interpersonale mette in atto dinamiche comunicative differenti dalla dialogicità che il lettore può inaugurare nei confronti di un testo. «Parlare e rispondere» non corrispondono a «scrivere e leggere»:

«Infatti il rapporto tra scrivere e leggere non si configura come un caso particolare del rapporto tra parlare e rispondere. Non è un rapporto di interlocuzione e non è un caso di dialogo. Non basta dire che la lettura è un dialogo con l'autore attraverso la sua opera; bisogna riconoscere che il rapporto del lettore con il libro è di tutt'altra natura; [...] piuttosto va detto che il libro separa in due versanti i due atti incomunicanti dello scrivere e del leggere; il lettore è assente nella scrittura e lo scrittore è assente nella lettura. Il testo produce così un duplice occultamento del lettore e dello scrittore; ed è in questo modo che esso si sostituisce alla relazione dialogica che lega immediatamente la voce dell'uno all'udito dell'altro».<sup>127</sup>

Faremo precedere alla presentazione delle metodologie esegetiche di matrice prevalentemente sincronica una rapida presentazione di una teoria della comunicazione che si confronti con un'ermeneutica della «testualità» [sullo sfondo terremo le riflessioni di P. Ricoeur]. Tale teoria ha lo scopo di inquadrare le tipiche dimensioni dell'atto comunicativo nella realtà e riportarle nel loro funzionamento anche al livello dell'atto comunicativo interno alla testualità, dimensione rinnovata di un mondo di senso.

---

<sup>127</sup> P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*. Saggi di ermeneutica (Di fronte e attraverso 244, Milano 1989) 135.

## 7.1. UNA TEORIA DELLA COMUNICAZIONE COME QUADRO GLOBALE D'INTERPRETAZIONE DELLE METODOLOGIE ESEGETICHE

Avendo sullo sfondo una *teoria generale della comunicazione*<sup>128</sup> procediamo a collocare la dinamica comunicativa mediata da un «testo», e in specie un testo «narrativo». Ci concentriamo sulla tripartizione classica ed essenziale del processo comunicativo: *emittenza, mediazione, ricezione*:

La correttezza metodologica richiederebbe di passare da una teoria generale della comunicazione ad una teoria della «testualità», e in specie della «testualità biblica» entro la quale inserire le riflessioni sulle metodologie esegetiche che hanno come oggetto di confronto diretto il testo stesso. Non potendo soffermarci più di tanto su questi aspetti approdiamo immediatamente ad una rilettura del processo comunicativo nel contesto della «testualità» entro il classico schema tripartito applicato ai testi narrativi. Otterremo così il seguente schema rielaborato da A. Marchese<sup>129</sup> a partire da alcuni spunti interessanti di Okopien Slawinska:

istanze→ livelli ↓	emittenza	mediazione	ricezione
comuni- cazione <b>extra- testuale</b>	[1] AUTORE REALE	testo	LETTORE REALE
	[2] AUTORE IDEALE	codice	LETTORE IDEALE
comuni- cazione <b>intra- testuale</b>	[3] AUTORE IMPLICITO	codice	LETTORE IMPLICITO
	[4] NARRATORE	narrazione	NARRATARIO

Apparentemente complesso, questo schema rende ragione innanzitutto del rapporto tra il tipo di comunicazione che passa attraverso la mediazione del testo e quella specifica della forma narrativa, come nel caso dei Vangeli. L'asse orizzontale indica i tre fattori essenziali a ogni tipo di comunicazione, quello verticale il raffronto tra il piano «extra-testuale», cioè fuori dal testo, e il piano

<sup>128</sup> Per una teoria generale della comunicazione facciamo riferimento a R. JAKOBSON, *Essai de Linguistique générale* (Paris 1963) 209-248 (trad. dall' inglese): è una raccolta di articoli e, tra questi, quello che a noi interessa fu pubblicato precedentemente in R. JAKOBSON, «Closing Statements: Linguistics and Poetics», in T.A. SEBEEK (ed.), *Style in Language* (New York 1960). Egli afferma che in qualsiasi processo di comunicazione confluiscono sei «fattori» ai quali corrispondono sei «funzioni» (a partire dalla struttura classica della comunicazione a tre fattori: emittenza, mediazione, ricezione):

**a.** I «fattori»: 1. Mittente: chi produce il messaggio; 2. Ricettore/destinatario: colui al quale è destinato il messaggio; 3. Canale/contatto: mezzo fisico attraverso cui avviene la comunicazione; 4. Contesto/referenza: condizioni in cui avviene la comunicazione e il contenuto della comunicazione, cioè il riferimento alla realtà; 5. Codice: insieme delle regole che presiedono alla costituzione del messaggio; 6. Messaggio: ha due valori: il primo: strutturazione del contenuto fatta attraverso un rapporto di rispetto o rottura con le regole del codice linguistico; il secondo: quantità di informazioni trasmesse corrispondente anche al valore di 'referenza' (cfr. fattore n°4)

**b.** Funzioni: 1. Al Mittente corrisponde la funzione Emotiva o Espressiva; 2. al Ricettore la funzione Conativa (ciò che si vuole ottenere); 3. al Canale la funzione Fatica (per aprire una comunicazione); 4. al Contesto/referenza la funzione Denotativa, Referenziale; 5. al Codice la funzione Metalinguistica (il linguaggio che si autoriflette); 6. al Messaggio la funzione Poetica (l' attenzione non è sulla referenza ma sulla potenzialità creativa ed inventiva della comunicazione). Da queste funzioni è possibile rintracciare la genesi di alcuni generi o forme letterarie distinte: Lirica (funzione emotiva); Oratoria (funzione conativa); Narrativa (funzione referenziale). Su questa teoria generale della comunicazione si inserisce (come è spiegato nel testo) la teoria più specifica delle opere narrative, con propri sviluppi e particolarità.

<sup>129</sup> Cfr. A. MARCHESE, *L'officina del racconto. Semiotica della narratività* (Oscar saggi 193, Milano 1990) 77: abbiamo apportato alcune piccole variazioni che non intaccano la sostanza dello schema.

«intra-testuale», interno al testo: in che senso?

### **Comunicazione extra-testuale**

[1] L'autore storico o reale comunica mediante un testo con un lettore storico o reale in quanto soggetti storicamente variabili [Matteo, Marco, Luca, Giovanni -> comunità di destinazione, i vari lettori lungo la storia]: questo livello è il più semplice e spesso è stato - in passato - considerato come l'unico, poiché non veniva tenuta in debita considerazione la diversa natura della comunicazione che presiede alla mediazione dello scritto, del testo [=comunicazione **extra-testuale**].

[2] Queste tre nuove grandezze fondano le successive: l'«autore reale» scrivendo un testo presuppone per il suo lettore una serie di sistemi di significati culturali e linguistici che facciano da *background* della comunicazione; da questa costruzione ideale nasce l'istanza di un «lettore ideale» capace di decodificare i codici posti in essere dall'autore che, di riflesso, diventa anch'esso un'ipotesi nel momento genetico del testo, chiamato pertanto «autore ideale».

### **Comunicazione intra-testuale**

[3] Portandoci nel mondo del testo [=comunicazione **intra-testuale**] cogliamo come ogni testo presupponga una sua istanza di enunciazione, altrimenti detta «autore implicito» che gestisce un codice [linguistico, culturale...] per comunicare all'istanza di destinazione, altrimenti detta «lettore implicito». Il «lettore implicito» è anche denominato «lettore virtuale» poiché nella mente dell'«autore reale» è l'idea di un lettore possibile, e pertanto «virtuale». <sup>130</sup> Questo avviene in qualsiasi testo, sia che l'autore o il lettore implicito abbiano o non abbiano un nome. I livelli [2] e [3] sono i più teorici, poiché si muovono sul profilo del codice e della «testualità» globalmente intesa; i livelli [1] e [4], invece riportano l'attenzione sulla concretezza del testo.

[4] Da un testo si passa ad una gestione precisa del codice nel senso della narrazione: nasce il «testo narrativo». Il «narratore» e il «narratario» non sono altro che il corrispettivo dell'autore e lettore in un testo narrativo. Pertanto, l'istanza di mediazione, cioè la «narrazione» dovrà essere trattata secondo dinamiche proprie ma sempre con la consapevolezza del livello in cui essa si trova. Così «Narratore-narratario e narrazione» sono delle creazioni del testo in quanto appartengono al processo di comunicazione.

## **7.2. LE METODOLOGIE ESEGETICHE DI MATRICE «SINCRONICA» NEL CONTESTO DI UNA TEORIA DELLA «TESTUALITÀ»**

### **7.2.1. Esposizione e critica**

Con acutezza *Murray Krieger*<sup>131</sup> individua il tipo di approccio delle metodologie di sensibilità storica [= *Historical Criticism*: movimento interpretativo confluito in campo biblico nelle metodologie «storico-critiche» di carattere diacronico] e di sensibilità letteraria [= *Literary Criticism*: movimento interpretativo che ha preparato lo sviluppo delle metodologie di carattere sincronico] interpretando i loro presupposti ermeneutici con le metafore della *finestra* e dello *specchio*. L'interesse storico trasforma il «testo» in *finestra* attraverso la quale scoprire un altro *tempo* e un altro *spazio*; nell'approccio letterario si vuole guardare al testo stesso, non attraverso di esso, in esso ci si *specchia*, in esso si trova configurato un mondo con proprie coordinate spazio-temporali, in esso il lettore si

---

<sup>130</sup> Cfr. G. GENETTE, *Nouveau Discours du récit* (Paris 1983) 103.

<sup>131</sup> Cfr. MURAY KRIEGER, *A Window to Criticism: Shakespeare's Sonnets and Modern Poetics* (Princeton 1964), 3, citato da M. A. POWELL, *What is Narrative Criticism?* (Minneapolis 1990) 6-10. Cfr. anche l'utilizzo della stessa immagine da parte della PCB nella presentazione della metodologia dell'analisi narrativa [PCB I.B.2].

riconosce...

[1] I pregi maggiori di queste due modalità di osservazione del testo sono:

\* l'attenzione alla storicità della genesi del testo e della sua portata referenziale [cioè la sua apertura su una storia] da parte delle metodologie storico-critiche;

\* l'interesse al messaggio del testo nel suo stadio finale, il «come» e il «che cosa» è comunicato mediante affinate tecniche di controllo del messaggio da parte delle metodologie sincroniche.

[2] I limiti maggiori sono:

\* far dipendere il messaggio del testo dalla sua extra-testualità, cioè dall'intenzione dell'autore reale, dal processo di formazione del testo... Il senso originario, appartenente cioè allo stadio originario sarebbe quello più probante;

\* tralasciare la portata referenziale del testo narrativo, disinteressandosi alla storia, trascurando la dimensione diacronica. Questo costituisce un grosso problema per struttura del Cristianesimo fondato sulla storia, sugli eventi.

Questa distinzione tra metodologie diacroniche e sincroniche non riesce a rendere ragione di tutte le metodologie presenti nel campo dell'esegesi; si dovrà allora, per motivi di semplificazione, riconoscere una vicinanza ad una sensibilità piuttosto che ad un'altra.

Tentiamo ora di presentare, con l'ausilio del documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA [=PCB] le maggiori metodologie di ispirazione «sincronica»: di carattere letterario, teologico o proveniente dalle scienze umane.<sup>132</sup>

#### 7.2.1.1. L'analisi retorica

[Cfr. PCB, I.B.1: esposizione e critica]

Possiamo distinguere in campo esegetico due indirizzi fondamentali entro i quali collocare i vari interventi esegetici siglati con la dizione di «analisi retorica» dei testi biblici.

[1] Il primo predilige la «*forma dell'argomentazione*» [=Rhetorical Criticism] e raccoglie tutti gli studi attenti a cogliere nel testo le strutture argomentative rivolte dall'autore al lettore. A sua volta tale ricerca può essere distinta in due direzioni:

\* La prima: la «nuova retorica». Ci si domanda come l'autore riesce a convincere il lettore circa il messaggio che vuole comunicare a lui. Vengono smascherate in questo tentativo le tecniche di persuasione poste in essere da un «testo»: il presupposto di fondo è che ogni testo produca una

---

<sup>132</sup> Cfr. la critica presentata da A. Bertuletti alla distinzione operata dal documento tra «metodi ed approcci» così descritti dal PCB: «Per “metodo” esegetico intendiamo un insieme di procedimenti scientifici messi in opera per spiegare i testi. Parliamo di “approccio” quando si tratta di una ricerca orientata secondo un punto di vista particolare». Scrive A. Bertuletti: «Non si può produrre una critica “teologica” dei metodi di esegesi senza la messa in opera di una teoria del testo, la quale è in grado di articolare i diversi aspetti dell'atto ermeneutico, poiché, contrastando ogni reificazione del testo, lo comprende come la mediazione di un'intenzionalità, la quale ha bisogno del testo precisamente perché è irriducibile all'oggettività del testo accessibile metodicamente. Poiché l'evento di linguaggio non è riducibile alla somma dei suoi elementi (segno, significato, uso), nessuno degli approcci che corrispondono a questi elementi (semiotico, semantico, pragmatico) può restituirne l'unità. Il momento della “spiegazione” metodica è al servizio della “comprensione”, la quale non può essere raggiunta metodicamente. Solo muovendo da una teoria extrametodica del comprendere si può dominare la molteplicità dei metodi, stabilendo un criterio della loro articolazione in base al punto di vista che essi privilegiano e non alla semplice addizione dei loro risultati; e inoltre integrare il momento della lettura come momento costitutivo e non estrinseco al testo, superando il dualismo fra esegesi e applicazione (il quale si riflette nella distinzione adottata dall'Istruzione fra “metodi” e “approcci”, che, in mancanza di una teoria, essa intende come distinzione fra “i procedimenti scientifici di spiegazione del testo” e “le ricerche orientate secondo un punto di vista particolare”»: FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *La Rivelazione “at-testata”*. La Bibbia fra ‘testo’ e ‘teologia’. Incontro interdisciplinare di studio 24 aprile 1996, p.6.

intenzionalità retorica, di persuasione. Tale convinzione proviene dalla cosiddetta «Nuova retorica»<sup>133</sup> nata al di fuori degli studi esegetici, ma importata come sensibilità in essi. Può essere considerato un approccio trasversale attento ad ogni forma di «testo» [=PCB -> terzo approccio].

\* La seconda: la «retorica classica greco-latina». Essa nasce all'interno degli studi biblici<sup>134</sup> e ha prodotto frutti sostanzialmente in rapporto alla letteratura paolina [PCB -> primo approccio]

[2] Il secondo predilige l'«*argomentazione della forma*» [=Form Criticism] e si concentra sulle modalità «stilistiche» di composizione tipiche della mentalità semitica. Analizzando le forme letterarie [chiasmi, strutture concentriche, strutture parallele, sinonimi, antonimi, campi semantici...] attraverso le quali un testo biblico si esprime tende a vedervi in esse una valenza argomentativa; pertanto, l'individuazione di una struttura letteraria ha valore euristico in rapporto al significato e al messaggio di un testo: questo approccio tende ad essere centrato sul testo stesso, analogamente allo «strutturalismo», ma solo al livello di superficie. Questo approccio «retorico» può essere anche denominato: «stilistica letteraria/retorica»<sup>135</sup>, «analisi letteraria».<sup>136</sup> [cfr. S, 26\*\*'-29\*': si colloca in questa linea] [PCB -> secondo approccio].

Cfr. tra gli esempi di commentari: MEYNET, R., *Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, Retorica biblica 1, Roma: Edizioni Dehoniane 1994 [tit. or.: *L'Évangile selon Saint Luc. Analyse rhétorique*, Paris: Les éditions du Cerf 1988].

#### 7.2.1.2. L'analisi semiotica o strutturalistica

[Cfr. PCB I.B.3: esposizione e critica]

Metodologia centrata sul testo,<sup>137</sup> al punto da vedervi in esso un terreno fecondo da scavare come nell'archeologia, strato dopo strato, a partire dalla superficie e giungere in profondità, là dove si possono riconoscere delle costanti trans-culturali, degli archetipi dipendenti da una visione antropologico-strutturalistica [cfr. anche il riferimento a Claude Lévi-Strauss]. Essa coglie anzitutto il

---

<sup>133</sup> Cfr. CH. PERELMAN - L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione*. La nuova retorica (Prefazione di Norberto Bobbio; Piccola Biblioteca Einaudi 510, Torino 1989). L'applicazione in campo biblico: D. PATRICK - A. SCULT, *Rhetoric and Biblical Interpretation*, JSOTS 82/1990; G. W. SAVRAN, *Telling and Retelling*. Quotation in Biblical Narrative (Bloomington & Indianapolis 1988); M. WARNER M. (ed. By), *The Bible as Rhetoric*. Studies in Biblical Persuasion and Credibility (London and New York 1990); W. WUELLNER, «Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?», *CBQ* 49 (1987) 448-463; AA.VV., *The Rethoric of Pronouncement*, *Semeia* 64/1993.

<sup>134</sup> I due grossi rappresentanti di questo approccio sono da una parte G. A. Kennedy e dall'altra H. D. Betz: da questo punto di vista il «Rhetorical Criticism» o «retorica classica» è l'unico approccio «sincronico» ai testi biblici che ha visto la sua genesi all'interno della scienza biblica stessa. In questa direzione cfr. anche: E. BLACK, *Rhetorical Criticism. A Study in Method* (London 1978); G. A. KENNEDY, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill - London 1984); H.D. BETZ, «The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians», *NTS* 21 (1975) 353-379; ultimamente anche un italiano, A. Pitta ha discusso una tesi presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma partendo da questa linea ma discostandosi lievemente denominando il proprio approccio, -in continuità con il suo maestro J. N. Aletti- «Retorica letteraria» [cfr. J. N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?». Clefs pour interpréter l'épître aux Romains* (Paris 1991)]; A. PITTA, *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati*. Analisi retorico-letteraria (Analecta biblica 131, Roma 1992): cfr. in particolare il bilancio interpretativo del metodo al capitolo secondo: *Ermeneutica della retorica classica*.

<sup>135</sup> Cfr. la posizione elaborata in: R. MEYNET, *L'analisi retorica* (Biblioteca biblica 8, Brescia 1992) e applicata in: R. MEYNET, *Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica* (Retorica biblica 1, Roma 1994); ultimamente ha elaborato in modo sistematico la sua teoria in: R. MEYNET, *Trattato di retorica biblica* (Retorica biblica, Bologna 2008). Per alcuni aspetti cfr. anche la visione molto personale e libera di L. Alonso-Schökel sui testi poetici esposta in: L. ALONSO SCHÖKEL, *Manuale di poetica ebraica* (Biblioteca biblica 1, Brescia 1989).

<sup>136</sup> Cfr. ad es. gli studi di A. Vanhoye relativi alla lettera ai Galati e agli Ebrei, di U. Vanni relativi all'Apocalisse oppure di G. Segalla relativi al vangelo di Giovanni.

<sup>137</sup> Secondo l'aforisma di A. J. Greimas «fuori dal testo non c'è salvezza!».

livello narrativo, alla superficie e in questo senso entra in dialogo con l'«analisi narrativa».<sup>138</sup>

Cfr. tra gli esempi di commentari: GROUPE D' ENTREVERNES, *Segni e Parabole. Semiotica e testo evangelico*, Con un saggio di Jacques Geninasca e nota-commento di Algirdas Julien Greimas, Bibbia Linguaggio Cultura 2, Leumann (Torino): ELLE DI CI 1982 [tit. or.: *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris: Éditions du Seuil].

### 7.2.1.3. L'analisi narrativa

[Cfr. PCB, I.B.2: esposizione e critica]

Anche in questa linea si nota qualcosa di analogo all'analisi retorica: chi insiste sul recuperare i criteri del «narrare» dal contesto genetico dei testi [le tecniche narrative del mondo semitico, greco-romano] e chi si colloca al livello del «narrare umano», la cosiddetta «Narratologia».<sup>139</sup> In campo

---

<sup>138</sup> Tra le molteplici opere pubblicate in questo settore ne segnaliamo alcune di carattere metodologico nel rapporto tra «strutturalismo» e «narratività»: J. - N. ALETTI, «Exégèse biblique et sémiotique: Quels enjeux?», *RSR* 801 (1992) 9-28; Y. ALMEIDA, *L'opérativité sémantique des récits-paraboles. Sémiotique narrative et textuelle, Hermeneutique du discours religieux* (BCILL 13, Louven - Paris 1978); J. D. APRESJAN, *Éléments sur les idées et les méthodes de la linguistique structurale contemporaine* (Paris 1973); J. BARR, «Biblical Language and Exegesis. How Far Does Structuralism Help Us?», *King's TR* 7 (1984) 48-52; C. A. D. I. R., «Analyse sémiotique et discours théologique», *SémBib* 21 (1981) 27-31; P. L. CERISOLA, *La critica semiotico-strutturalistica* (Nuova Universale Studium 38, Roma 1980); É. CHARPENTIER, *Introduzione alla lettura strutturalistica della Bibbia* (Bibbia -Oggi: Strumenti per vivere la Parola, 1978); S. CHATMAN - U. ECO - J. - M. KLINKENBERG, *A Semiotic Landscape. Proceedings (Actes) of the First Congress of the International Association for Semiotic Studies*, Milan June 1974 (Approaches to Semiotics 29, Hague 1979); J. COURTÈS, «Rhétorique et Sémiotique: De quelques divergences et convergences», *RevSR* 52 (1978) 227-239; C. DÍAZ CASTRILLÓN, *Leer el texto. Vivir la palabra. Manual de iniciación a la lectura estructural de la Biblia* (Estella 1988); U. ECO, *Explorations in the Semiotics of Texts* (Bloomington 1984); A. FOSSION, *Leggere le Scritture. Teoria e pratica della lettura strutturale* (Bibbia/Linguaggio/Cultura, Leumann (Torino) 1982); A. GIBSON, *Biblical Semantic Logic. A Preliminary Analysis* (Oxford 1981); J. C. GIROUD - L. PANIER, *Sémiotique. Une pratique de lecture et analyse des textes bibliques*, Cahiers Evangile 59/1987; P. GRECH - R. RIVA, «Strutturalismo ed esegesi tradizionale: un bilancio», *RivB* 28 (1980) 337-349; P. GRECH, «The Biblical uses of Structuralism [Should Enlarge the Horizon to Deal with the Bible as a whole]», *TDig* 29 (1981) 109-112; D. GREENWOOD, *Structuralism and the Biblical Text* (Religion and Reason 32, 1985); A. J. GREIMAS - J. COURTÈS, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie de langage, 2. (Langue, linguistique, communication)* (Paris 1986); GROUPE D' ENTREVERNES, *Analyse sémiotique des textes. Introduction, Théorie, Pratique* (Lyon 1985); GROUPE D' ENTREVERNES, *Segni e Parabole. Semiotica e testo evangelico* (Jacque Geninasca e Algirdas Julien Greimas; Bibbia/Linguaggio/Cultura, Leumann (Torino) 1982); R. HARLAND, *Superstructuralism. The Philosophy of Structuralism and Post-structuralism* (New Accents, New York 1987); A. HÉNAULT, *Les enjeux de la sémiotique. I. Introduction à la sémiotique générale* (Anat-propos, A. J. Greimas; Paris 1979); W. H. HERZBERG, *Polysemy in the Hebrew Bibel*, *DissA* 40/1979; B. W. KOVACS, «Philosophical Foundations for Structuralism», *Narrative Syntax* (1978); E. KURZWEIL, *The Age of Structuralism. Lévi Strauss to Foucault* (New York 1980); R. LACK, *Lettura strutturalista dell' Antico Testamento* (Ricerche teologiche, Torino 1978); D. PATTE, *Pour une exégèse structurale*, Parole de Dieu; D. PATTE, *Structural Exegesis. From Theory to Practice: Exegesis of Mark 15 and 16, Hermeneutical Implications* (Philadelphia 1978); D. PATTE, *The Religious Dimensions of Biblical Texts. Greimas's Structural Semiotics and Biblical Exegesis* (SBL Semeia Studies, Atlanta, Georgia 1990); D. PATTE, «Universal Narrative Structures and Semantic Frameworks», *Narrative Syntax* (1978) 123-135; D. PATTE, *What Is Structural Exegesis?*. Guide to Biblical Scholarship, NT Series; R. M. POLZIN, *Biblical Structuralism. Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts*, *Semeia Sup.* 5/1977; U. RAPALLO, «Paradigmatica e sintagmatica nell'ermeneutica biblica tradizionale», *QuadSemant* 3 (1982) 133-189; F. RIVA, «Metodi d'esegesi strutturale dei racconti evangelici. Confronto per una discussione», *RivB* 31 (1983) 293-327; R. RIVA, «Analisi strutturale ed esegesi biblica. Lingua e parola. Costrizioni di sistema e opzioni nella produzione e interpretazione segnica», *RivB* 28 (1980) 243-284/375-379; G. SAVOCA, *Iniziazione all'analisi biblica strutturalistica* (Messina 1989); P. J. SMITH, «Competence and Performance in Discourse Analysis», *NdaitseGT* 24 (1983) 340-345; B. STANEIL, «Structuralism and NT Studies», *SWJT* 22 (1980) 41-59; D. VECCHIO, «Aporie dello strutturalismo», *SapDom* 31 (1978) 93-97.

<sup>139</sup> Essa fa parte di una delle diverse teorie della narrativa che si sono sviluppate lungo il nostro secolo, per alcuni aspetti tra loro interdipendenti, per altri no. Le loro radici teoretiche sembrano risalire ai formalisti russi, muovendosi, in un secondo momento, verso lo strutturalismo e la semiotica di area francese, fino a giungere agli studi di stilistica di G. Genette, che si può ritenere il padre di quest'ultimo indirizzo narratologico che tende a studiare il mondo della narrazione

biblico<sup>140</sup> tale metodo sta ottenendo sempre più consensi, anche se non privo di problemi di carattere ermeneutico.

Nell'analisi che proporremo in questa parte «intra-testuale» ci ispireremo sostanzialmente a questo tipo di metodologia con alcune accentuazioni personali. Pertanto, è opportuno soffermarsi in modo più specifico sulle istanze fondamentali di articolazione della logica narrativa secondo la «Narratologia».

Lo schema che segue procede da quello precedente nell'impostazione delle coordinate comunicative ma applicandolo al mondo della narrazione intra-testuale:

---

non in una prospettiva funzionale -tipica dei suoi predecessori- ma nella prospettiva di «dinamica interna» della narrazione. Tre opere sono fondamentali nell'elaborazione della metodologia: R. SCHOLLES - R. KELLOGG, *La natura della narrativa*, Bologna 1970 [orig. 1957]; G. GENETTE, *Figure III. Discorso del racconto* (Piccola biblioteca Einaudi 468), Torino 1986 [orig. 1972]; S. CHATMAN, *Storia e discorso. La struttura narrativa nel romanzo e nel film* (Nuovi saggi), Parma <sup>3</sup>1984 [orig. 1978]. Per gli aspetti evolutivi della disciplina cfr. A. MARCHESE, *L'officina del racconto. Semiotica della narritività* (Oscar saggi), Milano 1990, 5-68.

<sup>140</sup> L'interesse in campo biblico è andato crescendo sempre più in questi ultimi anni sia attraverso l'attenzione dedicata da alcune riviste bibliche, sia mediante opere monografiche o di lettura globale di un tema. Gli studi in questo settore si possono distinguere nelle seguenti tipologie:

a. Studi centrati *essenzialmente* sul metodo: sono relativamente pochi gli studi prodotti in questo settore in campo biblico:

[1] alcuni si presentano come veri e propri manuali dell'iniziazione alla pratica esegetica della «Narratologia»: cfr. S. BAR - EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, JSOTS 70/1989; J. L. SKA, "Our Fathers Have Told Us". *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia Biblica 13), Roma 1990;

[2] altri come un'ampia presentazione dei differenti livelli della metodologia coadiuvata da molteplici esemplificazioni divenendo così a loro volta punto di riferimento metodologico: cfr. per l'**Antico Testamento**: R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica* (Biblioteca biblica 4), Brescia 1990 [orig. 1981]; M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1987. Per il **Nuovo Testamento**: R. W. FUNK, *The Poetics of Biblical Narrative* (Foundations and Facets, Literary Facets), Sonoma CA 1988; R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983;

[3] altri ancora tendono a problematizzare il metodo stesso, perfezionandolo, e ponendolo in dialogo con le istanze critiche emerse in questi ultimi anni: cfr. M. A. POWELL, *What Is Narrative Criticism?*, Minneapolis 1990; W. A. KORT, *Story, Text, and Scripture. Literary Interests in Biblical Narrative*, London 1988; B. C. LATEGAN - W. S. VORSTER, *Text and Reality. Aspects of Reference in Biblical Texts* (SBL Semeia Studies 14), Atlanta - Philadelphia 1985.

b. Studi centrati *essenzialmente* sul testo biblico: sono di due tipi fondamentali:

[1] un tentativo di «commentario narratologico globale»: cfr. R. ALTER - F. KERMODE (ed.), *The Literary Guide to the Bible*, London 1987: si tratta non tanto di un commentario narratologico all'AT, quanto piuttosto -più in generale- di un commentario stilistico e letterario all'AT. Per questi tipi di problemi metodologici legati alla natura dei nuovi commentari esegetici cfr. l'interessante articolo di R. A. CULPEPPER, «Commentary on Biblical Narratives: Changing Paradigms», in *Forum* 5,3 (1989) 87-102.

[2] le analisi specifiche applicate ai brani biblici con carattere narrativo: in questo settore la bibliografia è sterminata e andrebbe rintracciata in rapporto a ogni sezione o libro biblico; ci limitiamo, a mo' di esempio a citare solo due testi, presi uno dall'AT e uno dal NT agli estremi cronologici dello sviluppo della «Narratologia»: J. P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (The Biblical Seminar 12), Sheffield <sup>2</sup>1991 [orig. 1975]: è importante perché rappresenta una delle prime applicazioni pratiche del metodo divenendo immediatamente un punto di riferimento e J. N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca* (Biblioteca biblica 7), Brescia 1991 [orig. 1989]: questo di Aletti è un contributo maturo della metodologia che aiuta ad individuare i punti salienti sui quali fare forza per ricercare il centro di elaborazione del messaggio in un testo. Inoltre questi due approcci, di Fokkelman e di Aletti rappresentano rispettivamente l'anima stilistica e l'anima retorica della stessa «Narratologia». Di recente pubblicazione italiana sul vangelo di Giovanni: V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante*. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo (Epifania della Parola 1, Bologna 1993).

Risulta difficile fare un bilancio sommario di questi contributi non ultimo a causa della difficoltà nell'interpretazione del fenomeno in sé che segna la vicenda della «Narratologia»: cfr. per altri tentativi di bilancio dello sviluppo e situazione attuale della «Narratologia»: J. N. ALETTI, «L'approccio narrativo applicato alla Bibbia: stato della questione e proposte», in *RivB* 3 (1991) 257-276; J. L. SKA, «Narrativa ed esegesi biblica», in *La Civiltà Cattolica* 3 (1991) 219-230; IDEM, «La «Nouvelle critique» et l'exégèse anglo-saxonne», in *RSR* 801 (1992) 29-53.

istanze → livelli ↓	emittenza	mediazione	ricezione
comuni- cazione (intra)- diegetica	[1] NARRATORE DIEGETICO	racconto secondo [meta-diegetico]	NARRATARIO DIEGETICO
comuni- cazione extra- diegetica	[2] NARRATORE EXTRA-DIEGETICO	racconto primo	NARRATARIO EXTRA-DIEGETICO

Il livello intra-testuale sviluppa un mondo proprio di relazioni interne [intra-diegetico] ed esterne [extra-diegetico] al racconto stesso:<sup>141</sup>

[1] ogni racconto si presenta ad un *primo grado*, con personaggi, azioni, scene, spazi, tempi...; all'interno di questo primo livello, detto «diegetico» o «intra-diegetico» si possono instaurare infiniti altri livello che presentano racconti all'interno del racconto primario: ad es. il noto *racconto nel racconto* fatto da Ulisse alla reggia dei Feaci nei canti IX-XII dell'Odissea, oppure il caso di una parabola evangelica inserita in un contesto narrativo-discorsivo: questo secondo livello è definito da G. Genette «meta-diegetico».<sup>142</sup> In questi casi di racconti «meta-diegetici» l'istanza narrativa e i relativi narratori sono stabiliti dal racconto stesso: ad es. Gesù è «narratore» di una parabola indirizzata agli scribi e farisei in quanto «narratori» del racconto parabolico. Per questo motivo il «narratore e narratorio» all'interno del racconto [intra-diegetico] è «diegetico», cioè appartenente all'universo del racconto in quanto personaggio agente in esso. Ma chi narra il racconto primario?

[2] ciò che ha a che fare con la narrazione ma non rientra direttamente nel mondo del racconto è detto «extra-diegetico», cioè fuori dall'universo del racconto.

«L'istanza narrativa di un racconto primo è dunque, per definizione, extra-diegetica, come l'istanza narrativa di un racconto secondo (metadiegetico) è per definizione diegetica, ecc.»<sup>143</sup>

Il «narratore extra-diegetico» è sovente un'istanza teorica senza un nome che ha la sola funzione di incarnare la «voce» che racconta una storia [ad es.: c'era una volta...]. Può capitare che questo passi ad un certo punto anche all'interno del racconto, ma in tal caso non si esprimerà più in terza persona ma in prima [ad es. Luca nel racconto degli Atti di Apostoli, nelle sezioni «noi»]. I «narratori extra-diegetici» possono essere esplicitamente presentati dal narratore oppure presupposti, nel caso di Luca-Atti, Teofilo è narratorio extra-diegetico perché come Luca non appartiene al mondo del racconto ma prospettato all'interno della narrazione. Potremmo dire che la posizione del «narratore e narratorio extra-diegetico» è comunque sempre «intra-narrativa». Il gioco messo in atto tra questi livelli delle istanze narrative genera il grosso capitolo del «punto di vista» di un racconto, cioè il punto di

<sup>141</sup> Il lessico utilizzato è quello di G. Genette che è ancora il più universalmente affermato all'interno della metodologia.

<sup>142</sup> G. GENETTE, *Figure III*. Discorso del racconto (Piccola biblioteca Einaudi 468, Torino 1986) 276, n.1: «Il prefisso *meta-* connota evidentemente, nel caso presente, come un «metalinguaggio», il passaggio al grado secondario: il *metaracconto* è un racconto nel racconto, la *metadiegesi* è l'universo di tale racconto, proprio come la *diegesi* designa (secondo un uso attualmente diffuso) l'universo del racconto primo. Dobbiamo tuttavia ammettere che il termine funziona inversamente al suo modello linguistico: il metalinguaggio è un linguaggio in cui si parla di un altro linguaggio, il metaracconto dovrebbe essere il racconto primo al cui interno se ne racconta un secondo. Ma è risultato più opportuno, a mio giudizio, riservare al primo grado la designazione più semplice e più corrente, e quindi ribaltare la prospettiva d'incastro. L'eventuale terzo grado, beninteso, sarà un metaracconto, con la sua metadiegesi, ecc.»

<sup>143</sup> G. GENETTE, *Figure III*. Discorso del racconto (Piccola biblioteca Einaudi 468, Torino 1986) 276.

osservazione posto in atto nelle scene della narrazione.

Va detto, inoltre, che buona parte degli elementi metodologici della «Narratologia» sono di derivazione «strutturalista»,<sup>144</sup> come lo stesso G. Genette veniva considerato appartenente a tale linea

Cfr. tra gli esempi di commentari: ALETTI, J. N., *L'arte di raccontare Gesù Cristo*. La scrittura narrativa del vangelo di Luca, Biblioteca biblica 7, Brescia: Queriniana 1991 [tit. or.: *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'Évangile de Luc*, Paris: Du Seuil 1989]; R. VIGNOLO, «Una finale reticente: interpretazione narrativa di Mc 16,8», *RivB* 38 (1990) 129-189.

#### **7.2.1.4. L'approccio canonico**

[Cfr. PCB I.C.1: esposizione e critica]

La preoccupazione entro la quale matura tale metodo non è tanto quella «letteraria», quanto quella «teologica».<sup>145</sup> Soprattutto la proposta di B.S. Childs pone in atto una serie di conseguenze ermeneutiche per l'interpretazione del testo biblico.

B. S. Childs mostra come un'esegesi canonica si debba confrontare con un presupposto teologico di fondo, esterno al testo: tale presupposto ha delle conseguenze grandissime all'interno del testo:

[1] un testo va considerato in tutte le sue parti, non ha più senso smembrare le parti per ricercarne il significato; questo va rintracciato nello stadio conclusivo del testo accolto in contesto canonico. È il «canone» il contesto entro il quale ogni parte del testo biblico va riletta. Si parte dal «tutto» per comprendere la «parte». Cade in questo senso anche l'obiezione del canone nel canone: tipica preoccupazione dell'esegesi storico-critica. Questa convinzione letteraria fu fatta propria in campo biblico in quegli anni anche dallo «Strutturalismo» che in senso linguistico affermava gli stessi principi che teologicamente Childs aveva avanzato.

[2] il principio che governa la canonicità o non canonicità di un testo è l'appartenenza ad una scrittura riconosciuta «sacra»: ogni credo religioso ha elaborato una ragione eziologica [ispirazione, trasmissione diretta, dettatura da parte di Dio] per riconoscere questi testi come «sacri». Tale dato non permette di considerarli - sotto questo profilo - alla stessa stregua dei testi profani. Questo non significa che la Bibbia non possa essere analizzata come un'opera letteraria, ma che il principio ermeneutico che rende la sua «testualità» unitaria è tale da trascendere la volontà e la coerenza di qualsiasi autore per il fatto che appartiene ad una logica di separatezza, di sacralità: ha a che fare, in modo tutto straordinario, con la sfera divina.

#### **7.2.1.5. L'approccio attraverso la storia degli effetti del testo**

[Cfr. PCB I.C.3: esposizione e critica]

#### **7.2.1.6. Gli approcci psicologici e psicanalitici**

[Cfr. PCB I.D.3: esposizione e critica]

---

<sup>144</sup> Gerald Prince, un esperto dello sviluppo della «Narratologia» e delle sue dinamiche metodologiche illustra, nel suo breve dizionario, alla voce «Narratologia» tre significati, il primo dei quali è in linea con l'apporto dello «Strutturalismo». Cfr. G. PRINCE, *Dizionario di narratologia* (Universale Sansoni-Guide e Dizionari 14, Firenze 1990) 84-85: «1. Teoria del racconto (derivata dallo strutturalismo). La narratologia studia la natura, la forma, e il funzionamento del racconto (indipendentemente dal *medium* di rappresentazione) e cerca di descrivere la competenza narrativa. Più in particolare, essa esamina ciò che è comune a tutti i racconti (al livello della storia, del narratore, e delle loro relazioni) e ciò che li differenzia l'uno dall'altro, e cerca di spiegare la capacità di produrli e di comprenderli. — Il termine è stato proposto da Todorov».

<sup>145</sup> Cfr. per una presentazione metodologica a confronto con i fondatori dell'approccio canonico: P. ROTA SCALABRINI, «Testo ed intertesto: confronto con la "lettura canonica" di Childs e Sanders», *La Rivelzione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia* (a cura di G. Angelini) ("Quodlibet" 7, Milano 1998) 161-195.

Cfr. tra gli esempi di commentari: DREWERMANN, E., *Il vangelo di Marco. Immagini di redenzione*, Biblioteca di teologia contemporanea 78, Brescia: Queriniana 1994 [tit. or.: *Das Markusevangelium. Bilder von Erlösung*, Olten: Walter-Verlag 1987-1988].

## 7.2.2. Bilancio conclusivo

### 7.2.2.1. Metodologie e principi ermeneutici di fondo

Pur condividendo alcuni principi comuni, queste metodologie sono tese tra il *testo* e il *lettore*. Alcune, maggiormente concentrate sulle dinamiche testuali [strutturalismo, retorica letteraria, narratologia, approccio canonico...], altre, sulla risonanza del testo nel mondo del lettore [approccio psicologico o psicanalitico, approccio attraverso la storia degli effetti del testo...]. Le logiche che caratterizzano questo indirizzo sono di tipo letterario [=il testo per la sua testualità] e di tipo teologico [=il testo biblico appartenente ad un determinato tipo di testualità, quella canonica]. Tutte queste metodologie sono più preoccupate di mettere in moto un corretto movimento interpretativo tra il mondo del testo ed il mondo del lettore, tenendo in scarsa considerazione il mondo entro il quale si è formato il testo stesso [prospettiva privilegiata dalle metodologie di carattere diacronico].

### 7.2.2.2. Rapporto tra forma del discorso e metodologie esegetiche

In questi ultimi decenni ci si rende sempre più conto dell'importanza di non piegare il testo al metodo, ma di stabilire una mutua relazione, dove il testo istruisce il metodo in modo critico, e il metodo aiuta l'interprete a capire di più il testo. È necessario scoprire questo accordo tra metodologia utilizzata e tipo di testo. Per questo motivo, l'utilizzo del metodo narrativo per i testi narrativi, oppure il metodo retorico per i testi di carattere retorico è, allo stato attuale, un procedimento metodologicamente corretto, caduta l'illusione di uno schema archetipico - caratteristico dello strutturalismo - sotteso ad ogni forma di testo.

Per questi motivi riteniamo che, con le dovute riserve, la metodologia narratologica [in dialogo con i risultati delle altre metodologie sincroniche e diacroniche] possa essere lo strumento più adeguato, attualmente, per sondare il messaggio dei testi narrativi evangelici al livello intra-testuale.

Naturalmente, in accordo con le istanze critiche sopra accennate, lo sfondo entro il quale collocare detta metodologia è quello di una teoria del testo, ampiamente elaborata dal filosofo francese Paul Ricoeur.<sup>146</sup>

---

<sup>146</sup> Per questi aspetti cfr. in particolare: P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica* (Studi biblici 43, Brescia <sup>2</sup>1983); IDEM, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica* (Di fronte e attraverso 244, Milano 1989); IDEM, *La Metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione* (Di fronte e attraverso 69, Milano 1986); IDEM, *La semantica dell'azione. Discorso e azione* (Traduzione e cura di Antonio Pieretti; Di fronte e attraverso 156, Milano 1986); IDEM, *Tempo e racconto. Volume primo* (Di fronte e attraverso 165, Milano 1986); IDEM, *Tempo e racconto. Volume secondo. La configurazione nel racconto di finzione* (Di fronte e attraverso 183, Milano 1987); IDEM, *Tempo e racconto. Volume terzo. Il tempo raccontato* (Di fronte e attraverso 217, Milano 1988); IDEM, *Lectures 3* (Paris 1994); IDEM, *La memoria, la storia, l'oblio* (Edizione italiana a cura di Daniella Iannotta; Saggi 28, Milano 2003).

## 8. I MANOSCRITTI DEI QUATTRO VANGELI E DEGLI ATTI

Attrezzati minimamente sulle differenze tra le metodologie di carattere «sincronico» approdiamo ai testi dei quattro Vangeli. Prima di entrare nel merito delle articolazioni narrative di ciascun testo è opportuno richiamare alcuni dati attorno ai risultati della «Critica testuale»,<sup>147</sup> attenta a studiare tutti i testimoni testuali a partire dai più antichi,<sup>148</sup> al fine di proporre un testo come ipotesi di «originale». Quanti manoscritti abbiamo dei Vangeli? A partire da quale epoca possediamo testimonianze dirette? Dopo avere affrontato per sommi capi le risposte a questi interrogativi entreremo nel merito di ciascun vangelo a cominciare da Matteo per aprirci verso gli altri due sinottici, infine sarà analizzato Giovanni.

### 8.1. STATISTICHE

Secondo la numerazione dell'elenco ufficiale dei manoscritti che K. Aland ha offerto all'*Institut für neutestamentliche Textforschung* risulta che vi siano relativi al NT [i dati si riferiscono all'agosto del 1980, quindi difettano di qualche decina, a motivo delle ultime identificazioni e scoperte -> cfr. la 27° ed. del Nestle-Aland]:<sup>149</sup>

- 88 papiri [Nestle-Aland="P"];  
• 274 [più precisamente 276, poiché i n° 092 e 0121 sono stati usati due volte per errore] codici in maiuscola [Nestle-Aland=uno "0" premesso al numero, mantenendo fino al n° "045" anche le lettere alfabetiche: "01=8; 02=A; 03=B..."];  
• 2795 codici in minuscola [Nestle-Aland=indicati con i numeri arabi=1,2,3...];  
• 2209 lezionari [Nestle-Aland=indicati con i numeri arabi preceduti da "1"]:  
per un totale di **5368 manoscritti**.

I manoscritti che riportano i *Vangeli* sono **2328** complessivamente così distribuiti:

178 frammenti; 1942 manoscritti completi solo evangelici; 149 manoscritti contenenti anche Atti, Epistole cattoliche ed epistolario paolino; 59 manoscritti contenenti anche Atti, Epistole cattoliche, epistolario paolino e Apocalisse [=tutto il NT]. Cfr. il prospetto sintetico sui manoscritti del NT:<sup>150</sup>

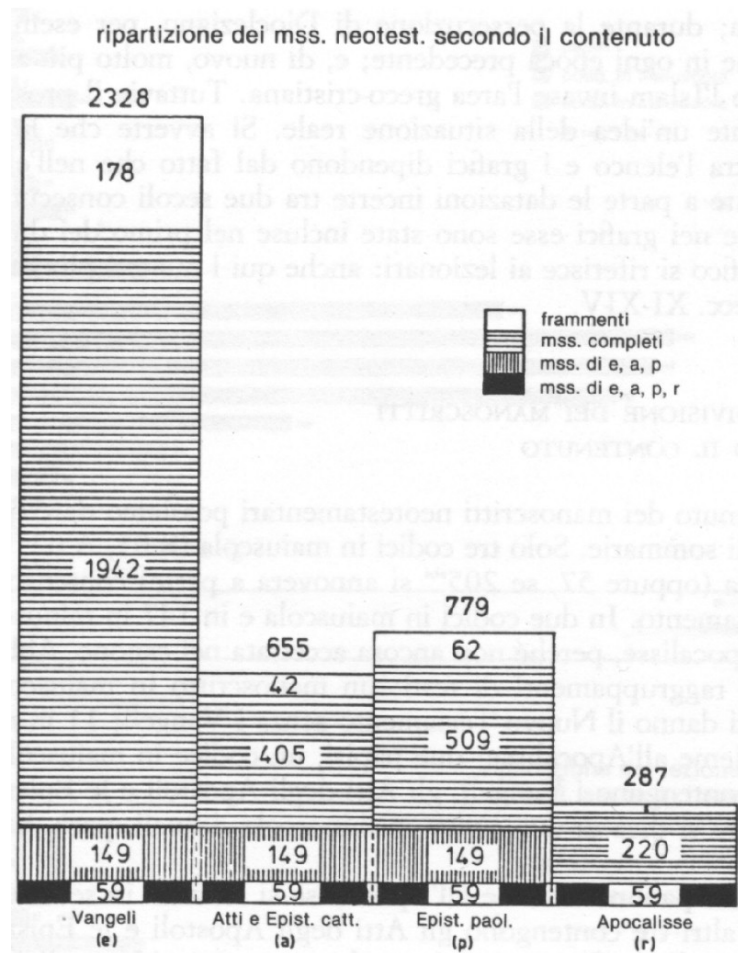
---

<sup>147</sup> Per una valutazione critica della Critica Textus del'AT e del NT cfr. S. BARBAGLIA, «La rilevanza ermeneutica delle disposizioni canoniche dei testi nelle sacre Scritture: Metodo ed esemplificazioni», "E fu per la mia bocca dolce come il miele" (Ez 3,3). *Il testo biblico in tensione tra fissità canonica e mobilità storica*. Atti dell'XI Convegno di Studi Veterotestamentari (Torreglia, 6-8 Settembre 1999) (a cura di S. Barbaglia) (Ricerche Storico-Bibliche 1, Bologna 2001) 185-268.

<sup>148</sup> Per consultare l'elenco dei Mss del NT cfr.: J. VAN HÆLST, *Catalogue des Papyrus littéraires Juifs et Chrétiens* (Papyrologie 1, Paris 1976); K. ALAND (Hrsg.), *Repertorium der Griechischen Christlichen Papyri. I. Biblische Papyri Altes Testament, Neues Testament, Varia, Apokryphen* (Patristische Texte und Studien 18, Berlin - New York 1976); J. K. ELLIOTT, *A Survey of Manuscripts Used in Edition of the Greek New Testament* (Supplements to Novum Testamentum 57, Leiden - New York - København - Köln 1987); J. F. OATES - R. S. BAGNALL - W. H. WILLIS - K. A. WÖRZ, *Checklist of Editions of Greek and Latin Papyri, Ostraca and Tablets* (Bulletin of the American Society of Papyrologists. Supplements 7, Atlanta, Georgia 1992<sup>4</sup>).

<sup>149</sup> K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento* (Premessa del Card. Carlo M. Martini. Traduzione di Sebastiano Timpanaro; Strumenti 2, Torino 1987) 82-83.

<sup>150</sup> K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento...*, 90.



«La successione degli scritti neotestamentari varia nei manoscritti, e la variazione riguarda sia il susseguirsi dei quattro gruppi di testi [=Vangeli; a=Atti ed Epist. catt.; p=Epist. paoline; r=Apocalisse], sia il susseguirsi dei singoli testi all'interno di ciascun gruppo. L'unica cosa che tutti i manoscritti hanno in comune è di presentare i Vangeli all'inizio e l'Apocalisse alla fine; e ciò risulta anche dagli elenchi canonici e dagli indizi che si possono desumere dalle citazioni dei Padri della Chiesa. A parte ciò, si trovano tutte le successioni: Atti - Epist. paol. - Epist. catt.; Atti - Epist. catt. - Epist. paol. (così hanno A, B, C e la maggioranza dei manoscritti); Epist. paol. - Atti - Epist. catt. (così □ e una serie di codici in minuscola); Epist. paol. - Epist. catt. - Atti. Probabilmente, all'origine di queste diverse successioni vi furono valutazioni teologiche o ipotesi storiche divergenti. Se, invece, i quattro Vangeli e le Epistole paoline si susseguono tra loro (all'interno del gruppo), nei manoscritti e nel resto della tradizione, in ordine vario, spesso arbitrario, ciò dipende dalla sorta del canone: i Vangeli, in origine, hanno avuto ciascuno la sua tradizione manoscritta e sono quindi stati raccolti in un «tetraevangelio» secondo diverse successioni».<sup>151</sup>

Le liste canoniche dei primi secoli offrono i seguenti prospetti:

[1] Il Canone Muratori, fine II inizio III sec.: il manoscritto è mutilo nella prima parte [non si cita Matteo e Marco] e riporta le parole conclusive relative a Marco, citando Luca e Giovanni [cfr. EB,<sup>152</sup> 1-

<sup>151</sup> K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento...*, 90-91.

<sup>152</sup> A. FILIPPI - E. LORA (a cura di), *Enchiridion Biblicum*. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue (Traduzione di Stefano Bittasi e Luca Ravaglia; Strumenti, Bologna 1993)=EB. Accanto a questo prezioso strumento che riporta i pronunciamenti magisteriali va segnalato anche un saggio finalizzato alle testimonianze attorno ai Vangeli della patristica orientale ed occidentale fino all'età di s. Agostino: H. MERKEL, *La pluralità dei Vangeli come*

2, pp. 2-3]; continua citando il testo di Atti.

[2] Il canone 60 del Concilio di Laodicea [ca. 360] offre la lista: «secondo Matteo, secondo Marco, secondo Luca, secondo Giovanni» [cfr. EB, 13, pp. 14-15] e continua citando gli Atti degli Apostoli

[3] Lettera 39 di S. Atanasio [a. 367]: «secondo Matteo, secondo Marco, secondo Luca e secondo Giovanni» [cfr. EB, 15, pp. 18-19] e continua citando gli Atti degli Apostoli.

*In conclusione, risulta evidente che l'attuale sistemazione [Matteo-Marco-Luca-Giovanni-Atti] è quella attestata non dalla tradizione manoscritta ma dalle liste canoniche dei primi secoli.*

### 8.1.1. Datazione dei manoscritti

La panoramica cronologica inizia dal II e giunge al XVI sec.<sup>153</sup> A partire dai frammenti del papiro 64 del Magdalen College di Oxford [P<sup>64</sup>: Mt 26], dal 7Q5 di Qumran [Mc 6,52-53] e dal papiro 52 [P<sup>52</sup>: Gv 18] fino verso la fine del IV sec. non possediamo un testo completo dei vangeli e degli Atti; dobbiamo attendere i codici Sinaitico [=S] e Vaticano [=B] per avere le prime testimonianze pressoché complete del testo biblico [380 d.C. circa]:

«Tra i 274 codici in maiuscola finora catalogati, solo 95 constano di più di due fogli; tra i codici in maiuscola che recano un numero superiore a 056, soltanto 39 superano i due fogli, soltanto 11 superano i 30 fogli [...]. D'altra parte, l'estensione di un codice in maiuscola non ci dice ancora nulla sul suo valore: un frammento che contenga un testo di alto valore presenta maggior interesse che un grosso codice contenente il testo bizantino».<sup>154</sup>

---

*problema teologico ed esegetico nella Chiesa antica* (Versione italiana a cura di Giovanni Tosio; Traditio Christiana V, Torino 1990).

<sup>153</sup> Se non includiamo l'identificazione dei papiri 7Q5 con Mc 6,52-53 per opera di J. O'Callaghan e C. P. Thiede che discuteremo più oltre.

<sup>154</sup> K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento...*, 115.

## 9. IL VANGELO «SECONDO MATTEO»<sup>155</sup>

Poiché il testo greco di Mt non presenta particolari problemi di delimitazione testuale, trascureremo di valutare questo aspetto.

### 9.1. IL LINGUAGGIO E LO STILE DI MATTEO

[Cfr. S, 74-77]

[1] Vocabolario

Matteo usa **1691** vocaboli su **18278** parole. Dei 1691 vocaboli abbiamo la seguente catalogazione: *574 sostantivi* [33,9%]; *597 verbi* [35,3%]; *126 nomi propri* [7,5%]; *174 aggettivi* [10,3%]; *101 avverbi* [6,0%]; *119 altro* [7,0%].<sup>156</sup>

[2] Sintassi e paratassi

[3] Stile di composizione: questo aspetto si ricollega con la riflessione conclusiva centrata sulle tecniche narrative dell'autore evangelico. In quella sede la riflessione stilistica non sarà solo «formale» ma avrà rilevanze decisive sull'articolazione del messaggio dell'evangelo stesso.

### 9.2. STRUTTURE DI MT COME PROPOSTE SINTETICHE DI SGUARDO GLOBALE

#### 9.2.1. Elementi strutturali generalmente riconosciuti

[Cfr. S, 45-48]

#### 9.2.2. La proposta di G. Segalla

Rimandiamo, per l'analisi e l'applicazione dei criteri al testo fotocopiato dell'«Appendice 1: Testo strutturato del Vangelo secondo Matteo», mentre riportiamo, in sintesi, la visione globale della struttura limitandoci al terzo livello di penetrazione del testo:

[Cfr. S, 48-68]

## 0. IL PROLOGO [1,1-2,23] // EPILOGO [28,16-20]

### 0.1. Chi è Gesù? [1,1-25] -> Il Figlio di David, di Abramo, il Cristo, il Salvatore, il «Dio con noi»

0.1.1. La genealogia di Gesù [1,2-17]

0.1.2. La nascita di Gesù Cristo [1,18-25]

### 0.2. Dove nasce Gesù? [2,1-12] -> A Betlemme secondo la profezia di Michea

### 0.3. Fuga in Egitto

### 0.4. Strage degli innocenti [2,16-18]

### 0.5. Di dove viene Gesù? [2,19-23] -> Da Nazareth

---

<sup>155</sup> *L'inscriptio*: KATA MAΘΘAION: è testimoniata dai codici Sinaitico [S] e Vaticano [B]; EΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΜΑΤΘΑΙΟΝ: è testimoniata dai codici Bezae Cantabrigensis [D], Feerianus [W], *f*<sup>13</sup>, [M] [testo di maggioranza, manoscritti bizantini]; ΑΓΙΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΜΑΘΘΑΙΟΝ: è testimoniata dai codici *f*<sup>1</sup> e altri; ΑΡΧΗ ΣΥΝ ΘΕΩ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΜΑΘΘΑΙΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ: è testimoniata dai codici 1241 e altri; ΕΚ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΜΑΘΘΑΙΟΝ: è testimoniata dai codici Regius e altri.

<sup>156</sup> Cfr. R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen ...*, 164.

## **1. L'INTRODUZIONE NARRATIVA [3,1-4,22]**

### **1.1. Prima parte: Gesù in riferimento al Battista [3,1-4,17]**

- 1.1.1. Cornice geografico-temporale [3,1-3] // 4,12-17
- 1.1.2. Predicazione di Giovanni Battista e battesimo di penitenza [3,1-12]
- 1.1.3. Battesimo di Gesù [3,13-17]
- 1.1.4. Tentazioni di Gesù nel deserto [4,1-11]
- 1.1.5. Cornice geografico-temporale [4,12-17] // 3,1-3

### **1.2. Seconda parte: Gesù in riferimento ai primi discepoli [4,18-22]**

## **2. SEZIONE PRIMA: GESÙ PREDICA IL REGNO DI DIO E GUARISCE OGNI MALATTIA [4,23-9,35]**

### **2.1. Sommario iniziale [4,23-25] // 9,35**

### **2.2. Parte discorsiva: «Discorso della montagna» [5-7] -> [A]**

- 2.2.1. Prologo al discorso della montagna [5,1-16]
- 2.2.2. Introduzione al discorso della montagna: il compimento della legge [5,17-20] // 7,12
- 2.2.3. Sei antitesi [5,21-47]
- 2.2.4. Le opere di pietà farisaica e di quella cristiana [6,1-18]
- 2.2.5. Il possesso e l'uso delle ricchezze [6,19-34]
- 2.2.6. Non giudicare [7,1-5]
- 2.2.7. Preghiera di domanda [7,7-11]
- 2.2.8. Inclusione: La regola d'oro [7,12] // 5,17
- 2.2.9. La cornice escatologica presente e futura [7,13-27] // 5,2-12
- 2.2.10. Conclusione del discorso della montagna [7,28-29]

### **2.3. Parte narrativa: Gesù che guarisce [8,1-9,34]**

- 2.3.1. Primo gruppo di miracoli [8,1-17] n°3
- 2.3.2. Primo intermezzo: i due aspiranti discepoli di Gesù [8,18-22]
- 2.3.3. Secondo gruppo di miracoli [8,23-9,8] n°3
- 2.3.4. Secondo intermezzo [9,9-17]
- 2.3.5. Terzo gruppo di miracoli [9,18-34] n°4

### **2.4. Sommario conclusivo [9,35] // 4,23**

## **3. SEZIONE SECONDA: I DODICI DISCEPOLI, OPERAI PER LA MESSE, MISSIONARI DEL REGNO, NUOVA FAMIGLIA DI GESÙ [9,36-12,50]**

### **3.1. Sommario iniziale [9,36-38] // 12,46-50**

### **3.2. Introduzione al discorso missionario: la missione dei Dodici [10,1-4]**

### **3.3. Parte discorsiva: «Discorso missionario» [10,5-42] -> [B]**

- 3.3.1. Le istruzioni vere e proprie [10,5b-15]
- 3.3.2. La ricompensa promessa a chi accoglie i discepoli, i profeti, i giusti e i cristiani [i piccoli] [10,40-42]

### **3.4. Parte narrativa [11,1-12,45]**

- 3.4.1. Il rifiuto di Gesù [11,2-24]
- 3.4.2. Gesù Figlio-Servo mite [11,25-12,45]

## **4. SEZIONE TERZA: GESÙ RIVELA AI DISCEPOLI IL MISTERO DEL REGNO IN**

## **PARABOLE E QUELLO DELLA SUA PERSONA E DELLA SUA TRAGICA SORTE [13,1-17,23]**

### **4.1. Parte discorsiva: «Discorso parabolico» [13,1-53] -> [C]**

- 4.1.1. Cornice narrativa [13,1-3a]
- 4.1.2. Parabola del grano seminato [13,3b-9]
- 4.1.3. Interruzione dei discepoli e spiegazione [13,10-23]
- 4.1.4. Le parabole della zizzania, della senape e del lievito [13,24-33]
- 4.1.5. Interruzione dei discepoli e spiegazione [13,34-43]
- 4.1.6. Le parabole della perla, del tesoro e della pesca [13,44-50]
- 4.1.7. Dialogo finale di Gesù con i discepoli [13,51-52]
- 4.1.8. Conclusione narrativa [13,53]

### **4.2. Parte narrativa: rivelazione della persona di Gesù [13,54-17,23]**

- 4.2.1. Cornice narrativa [13,54-14,12]
- 4.2.2. Il primo blocco narrativo. La folla come protagonista. Tra due moltiplicazioni dei pani: Gesù taumaturgo [14,13-15,39] -> [C]
- 4.2.3. Secondo blocco narrativo: i discepoli protagonisti [16,1-17,23]
- 4.2.4. Cornice narrativa conclusiva [17,22-23]

## **5. SEZIONE QUARTA: LA COMUNITÀ CRISTIANA E I SUOI CAPI: ISTRUZIONI [17,24-19,1A] E INSEGNAMENTI [19,1B-20,34]**

### **5.1. Parte discorsiva: «Discorso ecclesiastico» [17,24-19,1a] -> [B']**

- 5.1.1. Inclusione: figura di Pietro che paga le tasse anche per Gesù [17,24-27] // 18,21-35]
- 5.1.2. Domanda dei discepoli: Chi è il più grande? [18,1]
- 5.1.3. Risposta in due momenti [18,2-35]
- 5.1.4. Inclusione: Pietro chiede quante volte perdonare al fratello [18,21-35] // 17,24-27

### **5.2. Parte narrativa [19,1b-20,34]**

- 5.2.1. Sommario di guarigioni [19,1b-2]
- 5.2.2. Due episodi sullo statuto del matrimonio [19,3]
- 5.2.3. Due episodi sui primi e gli ultimi [19,16-20,16]
- 5.2.4. Due episodi sul tema della passione e morte [20,17-28]
- 5.2.5. Conclusione-passaggio alla scena successiva: i due ciechi di Gerico [20,29-33]

## **6. SEZIONE QUINTA: LO SCONTRO DECISIVO CON LE AUTORITÀ DEL TEMPIO E I FARISEI, E LORO CONDANNA SEGUITA DAL DISCORSO ESCATOLOGICO [21,1-25,46]**

### **6.1. Parte narrativa [21,1-23,39]**

- 6.1.1. Scene introduttorie [21,1-17]
- 6.1.2. Cerniera narrativa: il fico sterile e seccato. Fede e preghiera [21,18-22]
- 6.1.3. Prima controversia: sull'autorità di Gesù [Sommi sacerdoti e anziani del popolo] [21,23-22,14]
- 6.1.4. Seconda controversia: il tributo a Cesare [farisei ed erodiani] [22,15-22]
- 6.1.5. Terza controversia: sulla risurrezione dei morti [Sadducei] [22,23-33]
- 6.1.6. Quarta controversia: il più grande comandamento [dottore della legge -> scriba] [22,34-40]
- 6.1.7. Quinta controversia: il Cristo, figlio e Signore di Davide [22,41-46]

### **6.2. Parte discorsiva: [23,1-26,1a]**

- 6.2.1. Discorso alle folle e ai discepoli contro gli scribe farisei [23,1-39]
- 6.2.2. «Discorso escatologico» ai discepoli in disparte [24,1-26,1a] -> [A']
- 6.2.3. Conclusione di tutti i discorsi [26,1a]

## **7. SEZIONE CONCLUSIVA: LA MORTE DI CROCE E LA RISURREZIONE [26,1B-28,15]**

### **7.1. Condanna a morte di Gesù da parte del Sinedrio [26,3-5]**

### **7.2. Prima sequenza dalla tradizione sinottica [26,6-56]**

- 7.2.1. L'unzione a Betania [26,6-13]
- 7.2.2. Il tradimento di Giuda [26,14-16]
- 7.2.3. Preparativi del pasto pasquale e la predizione del tradimento di Giuda [26,17-25]
- 7.2.4. Istituzione dell'Eucaristia [26,26-30]
- 7.2.5. Predizione del rinnegamento di Pietro [26,31-34]
- 7.2.6. La triplice preghiera al Getsemani [26,36-46]
- 7.2.7. L'arresto di Gesù [26,47-56]

### **7.3. Seconda sequenza [26,57-75]**

- 7.3.1. Il processo religioso davanti al sinedrio [26,57-68]
- 7.3.2. Rinnegamenti di Pietro [26,69-75]

### **7.4. Terza sequenza [27,1-66]**

- 7.4.1. Gesù condotto davanti a Pilato [27,1-2]
- 7.4.2. Morte di Giuda [27,3-10]
- 7.4.3. Gesù davanti a Pilato: il processo romano [27,11-14]
- 7.4.4. La liberazione di Barabba e la condanna a morte di Gesù [27,15-26]
- 7.4.5. Umiliazione e maltrattamento dei soldati [27,27-31]
- 7.4.6. La crocifissione [27,32-44]
- 7.4.7. La morte di Gesù in una cornice apocalittica [27,45-56]
- 7.4.8. La sepoltura [27,57-61]
- 7.4.9. La custodia della tomba [27,62-66]

### **7.5. Quarta sequenza [28,1-15]**

- 7.5.2. L'apparizione alle pie donne [28,9-10]
- 7.5.3. Sopruso dei capi giudei [28,11-15]

## **8. EPILOGO: APPARIZIONE IN GALILEA E MISSIONE UNIVERSALE [28,16-20] // PROLOGO [1-2]**

### **9.2.3. Altre proposte di strutturazione**

Completiamo la proposta sintetica di G. Segalla dei piani di strutturazione attraverso il contributo di D. R. BAUER:<sup>157</sup>

#### **9.2.3.1. Strutture geografico-cronologiche**

[Cfr. S, 44]

#### **9.2.3.2. Strutture tratte dai motivi letterari ricorrenti**

[Cfr. S, 42\*\*-43]

### **A. MOTIVI LETTERARÎ RICORRENTI BASATI SULL'ALTERNANZA DI MATERIALE NARRATIVO-DISCORSIVO**

---

<sup>157</sup> D. R. BAUER, *The Structure of Matthew's Gospel. A Study in Literary Design* (Journal for the Study of the NT. Supplement Series 31, Sheffield 1989) 21-55. Accanto a questo cfr. anche: D. B. HOWELL, *Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel* (Journal for the Study of the NT. Supplement Series 42, Sheffield 1990) 55-92.

**a. La proposta di W. BACON<sup>158</sup>:**

Preambolo [1-2]

Primo libro: sul *discepolato* [3,1-7,29]

A. Introduzione narrativa [3,1-4,25]

B. Primo discorso [5,1-7,29]

Secondo libro: sull'*apostolato* [8,1-11,1]

A. Introduzione narrativa [8,1-9,35]

B. Il discorso [9,36-11,1]

Terzo libro: sull'*occultamento della rivelazione* [11,2-13,53]

A. Israele è in errore [11,2-12,50]

B. Insegnamento in parabole [13,1-53]

Libro quarto: sulla istituzione ecclesiale [13,54-19,1a]

A. Gesù e la fratellanza [13,54-17,21]

B. Il discorso, istituzione ecclesiale [17,22-19,1a]

Libro quinto: sul *giudizio* [19,1b-26,2]

A. Gesù in Giudea [19,1b-22,46]

B. Discorso sul giudizio futuro [23,1-26,2]

Epilogo [26,3-28,20]

**b.** La discussione a partire da questi elementi strutturanti si è concentrata sul rapporto esistente tra narrazioni e discorsi. La struttura proposta da W. BACON mostra una partenza narrativa aperta su una discorsiva; oggi si tende, per chi procede in questa forma di strutturazione, a capovolgere gli elementi: precede il discorso, segue la narrazione considerando i capp. 3-4 accanto ai capp. 1-2 premessa narrativa che fa da sfondo a tutto il vangelo.

**B. MOTIVI LETTERARÎ RICORRENTI BASATI SU UNA STRUTTURA CHIASTICA [A-B-C-B'-A']**

Queste strutture stabiliscono il punto centrale [=C] come luogo del passaggio [*pivot*] tra una parte ed un'altra, atto ad attrarre ciò che precede e rilanciare ciò che segue. Vi sono essenzialmente due linee: la prima che ritiene come punto di passaggio Mt 13,35-36 l'altra Mt 11.

**a.** Modello chiastico con Mt 13,35-36 come punto di partizione del vangelo

È la posizione di PETER F. ELLIS [1974] che vede in Mt 13 il discorso centrale in rapporto ai quattro discorsi che stanno tra loro in parallelo [Mt 5-7 // 23-25; 10 // 18] e in Mt 13,35-36, in mezzo al cap. 13 la decisiva divisione del Vangelo.

**b.** Modello chiastico con Mt 11 come punto di partizione del vangelo.

Posizione sostenuta soprattutto da H.B. GREEN [1968] riscoprendo nel cap. 12 l'inizio della struttura importata da Marco e nel cap. 11 il luogo del riassunto dell'intero vangelo. Avremmo il seguente schema:

Mt 11 RIASSUNTO DELL'INTERO VANGELO		
Mt 10	Il rifiuto nell'annuncio	Mt 12-13
Mt 8-9	Miracoli eseguiti e miracoli rifiutati	Mt 14-18
Mt 5-7	Insegnamento del discorso e suo rifiuto	Mt 19-23
Mt 3-4	Manifestazione di Cristo a Israele e negli ultimi tempi	Mt 24-25
Mt 1-2	Narrazione dell'infanzia e narrazione della passione	Mt 26-28

<sup>158</sup> B.W. BACON, «The "Five Books" of Moses Against the Jews», *The Expositor* 15 (1918) 56-66.

### C. MOTIVI LETTERARÎ RICORRENTI BASATI SULLE INDICAZIONI DI MT 1,1; 4,17 E 16,21

Si tratta di una struttura «tripartita». Concentrandosi sul verbo ἀρχομαι, questa linea sostiene che i due richiami espliciti di Mt 4,17 e 16,21 non siano un'espressione pleonastica ma abbiano valore strutturante l'intero vangelo perché da lì inizia una nuova sezione: «Da allora Gesù cominciò...». Maggior rappresentante di questa linea è J. D. KINGSBURY.<sup>159</sup>

Schema:

Parte prima: Mt 1,1-4,16

Parte seconda: Mt 4,17-16,20

Parte terza: Mt 16,21-28,10

#### 9.2.3.3. «Strutture concettuali»

Per «strutture concettuali» D. R. BAUER intende quelle che «tendono a definire la struttura di Matteo secondo un tema o un'idea concettuale attorno alla quale l'autore avrebbe organizzato il suo materiale» [p. 45]. Mentre la serie precedente mostrava strutture più attente agli aspetti letterari, queste cercano di cogliere il disegno teologico globale. Gli autori che richiameremo utilizzano sovente la categoria di «storia della salvezza» come elemento teologico di interpretazione di Matteo, analogamente a Luca.

##### A. GEORG STRECKER<sup>160</sup>

Questo autore, dipendendo dalla interpretazione offerta da Hans Conzelmann di *Luca-Atti* nel suo progetto di «storia della salvezza», ritiene che anche in Matteo vi sia una tripartizione della storia in senso salvifico: tempo di Israele, tempo di Gesù [tempo centrale] e tempo della Chiesa.

##### B. WOLFGANG TRILLING<sup>161</sup>

Utilizza la categoria teologica di «vero Israele»; procede dalla convinzione che la preoccupazione matteana fosse ecclesiologica, non cristologica. La chiesa come «vero Israele» è in continuità con l'antico Israele. Mentre concretamente l'Israele storico rifiuta il Messia, Gesù di Nazareth, Matteo rintraccia nell'AT i presupposti dell'attesa messianica: questo rappresenta lo sfondo positivo entro il quale Matteo coglie la continuità nelle scritture: il vero Israele è quello che sa riconoscere e non rifiuta il compimento messianico.

##### C. ROLF WALKER

In accordo con Strecker ritiene che Matteo presenti la figura di Gesù come al «centro del tempo» in una struttura tripartita della storia salvifica.

##### D. HUBERT FRANKEMÖLLE

Secondo questo autore Matteo non sarebbe interessato al passato di Israele, ma avrebbe a cuore la presentazione di due tempi diversi: tempo di Gesù e tempo della Chiesa.

##### E. WILLIAM G. THOMPSON

Parte dall'analisi di Mt 24,4b-14: ritiene che si possano vedere tre momenti della storia della salvezza. Il primo ai vv. 4b-8 rappresenta gli eventi previsti dalla posizione di Matteo; il secondo ai vv. 9-13, l'esperienza contemporanea della chiesa di Matteo; il terzo al v. 14, il futuro.

##### F. JOHN P. MEIER<sup>162</sup>

---

<sup>159</sup> J.D. KINGSBURY, *Structure, Christology, Kindom* (London 1976]; accanto a quest'opera vanno segnalate dello stesso anche: IDEM, *Matthew* (Philadelphia 1986, or. 1977); IDEM, *Matthew as Story* (Philadelphia 1986); IDEM, «Reflections on 'the Reader' of Matthew's Gospel», *NTS* 34 (1988) 442-460: in questo autore avviene uno spostamento sempre più marcato verso la metodologia narratologica, passando da considerazioni ancora troppo segnate dalla preoccupazione teologica del testo a quelle di carattere narrativo: questo passaggio soprattutto si coglie nell'opera *Matthew as Story*.

<sup>160</sup> G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (Göttingen 1971).

<sup>161</sup> W. TRILLING, *Il vero Israele. Studi sulla teologia del vangelo di Matteo* (Traduzione di Enzo Gatti; Collana Eὐαγγέλιον 1, Casale Monferrato (AL) 1992, <sup>1</sup>1958, <sup>3</sup>1964).

<sup>162</sup> J.P. MEIER, *The Vision of Matthew* (New York 1979).

Prendendo le mosse da tre testi: Mt 10,5b-6; 15,24 e 28,16-20 ritiene che Matteo pensi la missione della chiesa entro i confini di Israele verso confini che vanno oltre Israele a partire dal punto di avvio nella morte e resurrezione di Cristo.

#### 9.2.4. Conclusione

Tentando di offrire una valutazione a conclusione di questo itinerario all'interno delle varie proposte di strutturazione del materiale matteoano cogliamo quanto le direttrici ermeneutiche siano sostanzialmente parziali: o troppo attente al pensiero teologico espresso dall'autore contestualizzato nella sua epoca storica [=«Strutture concettuali»], o troppo centrate sulle dimensioni letterarie, attraverso l'individuazione di motivi letterari ricorrenti [=«Strutture basate su alcuni motivi letterari ricorrenti»], oppure, infine, decisamente preoccupate delle dimensioni spazio-temporali della narrazione quali criteri di organizzazione del testo [=«Strutture geografico-cronologiche»]. Già da questa discussione emerge il dato più significativo del vangelo secondo Matteo: esso pone in particolare evidenza l'interesse per la comunità ecclesiale: parla di Gesù ma il ruolo della comunità dei discepoli è decisivo. Come correlare questi due aspetti? Le strutture concettuali si schierano entro una scelta di accentuazione cristologica oppure ecclesiologica. Questo elemento bene mostra il collegamento tra il livello della struttura letteraria e il problema del messaggio di Mt.

In sintesi possiamo riconoscere che:

- \* Mt è contrassegnato con chiarezza da alcuni motivi ricorrenti -tra i sinottici forse il meglio connotato-;
- \* che le sezioni discorsive sono particolarmente presenti e sottolineate, con un valore strutturante;
- \* che la figura di Gesù è centrale;
- \* che la figura dei discepoli e della chiesa è altrettanto presente nella preoccupazione dell'evangelista;
- \* che sta narrando la storia di Gesù ma lo sfondo interpretativo evidente è quello della storia della chiesa di Mt;
- \* che, quindi, abbiamo a che fare con due storie: una narrata [quella di Gesù], l'altra narrante [=quella della situazione della comunità di Mt].

Accentuando, storicamente, l'interesse di Mt su Gesù o sulla finalizzazione ecclesiale del suo racconto scaturisce la diversa prospettiva delle strutture concettuali. Dove trovare la sintesi tra questa bipartizione presente nelle tensioni del testo?

A questo interrogativo bene risponde DAVID B. HOWELL nell'introduzione alla sua opera<sup>163</sup> sottolineando come sia lo stesso studio delle dinamiche narrative a prospettare questa dualità di storie compresenti nel testo di Mt. Per questo egli parla di «inclusive story» [prendendo l'espressione da Ulrich Luz e Peter Lampe] vedendo nella narrazione di Mt un duplice orizzonte: in uno organizza il materiale entro una struttura temporale che richiama l'attività terrena di Gesù e i suoi discepoli, nell'altro l'evangelista sembra indirizzare ai membri della sua comunità in tutto il vangelo raccontando una storia e interpretando discorsi per successivi uditori senza offrire elementi di distinzione tra i destinatari storici di Gesù e quelli del vangelo di Mt [p.14].

*Un tentativo di far incontrare due storie entro un'unica narrazione:* le prospettive storiche e teologiche possono così essere rilette e ricollocate concettualmente nelle categorie narrative.

Vedremo ora, entrando nel merito della problematica attorno al messaggio, quanto sia decisivo quest'ultimo elemento sotto un profilo ermeneutico per stabilire continuità tra il livello letterario, storico e teologico. Così la via entro la quale cercare l'intelligenza del problema sarà la *forma narrativa*

---

<sup>163</sup> D. B. HOWELL, *Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel* (Journal for the Study of the NT. Supplement Series 42, Sheffield 1990) 13-53.

del vangelo.

### **9.3. IL MESSAGGIO DI MT**

Essendo la categoria di «messaggio» più ampia di quella di «teologia» vogliamo cogliere in questo paragrafo non solo le riflessioni teologiche di Mt, ma soprattutto le sue preoccupazioni attraverso le quali ha veicolato molti contenuti e valori teologici. Non ci interesseremo solo al «che cosa» ma anche al «perché» e al «come» l'autore ha elaborato tale narrazione.

Anzitutto esporremo la proposta sintetica di G. Segalla per poi avanzare alcune riflessioni in linea con l'impostazione metodologica data.

#### **9.3.1. La proposta di G. Segalla**

G. Segalla divide in quattro capitoli la sua esposizione: il primo risponde all'elemento matteo di richiamo continuo della scrittura, il secondo guarda alla storia di Gesù, la figura centrale è costitutiva di una «cristologia», in terzo luogo, la relazione con i discepoli nel vangelo e i discepoli della comunità di Mt, è l'istanza ecclesiologica fondata sulla cristologia, infine la portata etica della posizione di Gesù nel vangelo di Mt.

##### **9.3.1.1. Ermeneutica scritturistica: la novità di Gesù e la Scrittura**

[Cfr. S, 97-100]

##### **9.3.1.2. La cristologia fra teo-logia ed ecclesiologia**

[Cfr. S, 101-107\*]

[1] Modello giudeo-cristiano del Messia davidico; [2] Modello cristiano del Figlio (di Dio); [3] Il modello ecclesiale di Signore della Chiesa e nella Chiesa.

##### **9.3.1.3. La chiesa missionaria delle genti fra il già e il non ancora**

[S, 107-111\*\*\*\*]

[1] La prospettiva storico-escatologica; [2] L'interesse comunitario-istituzionale

##### **9.3.1.4. Etica escatologica e pastorale: la giustizia superiore dei figli del regno**

[S, 111\*\*\*-115]

[1] Etica escatologica; [2] Etica pastorale

#### **9.3.2. A partire dalla logica narrativa**

Seguiremo le indicazioni offerte da D.B.HOWELL nel suo saggio, preoccupato di mostrare una possibile soluzione tesa tra approccio letterario, teologico o storico. Ponendosi nella linea della «narratologia» che privilegia l'approccio retorico cerca di focalizzare l'attenzione sulle dimensioni temporali e di intreccio nel racconto [cap. 3], sulla posizione dell'autore implicito [cap. 4] e del lettore implicito [cap. 5] per mostrare come Matteo tenda a presentare, nella figura di Gesù stesso, la vera immagine del discepolo.

Nella storia di Gesù si realizzano le *due storie*: quella di Gesù e quella del discepolato contemporaneo all'autore reale. Per questo si comprende il senso del titolo del suo saggio nell'espressione «Matthew's Inclusive Story». Il presente itinerario ha il vantaggio di recuperare i grossi contributi espressi entro metodologie di tipo letterario, storico e teologico ricomponendole entro una logica narrativa, logica attraverso la quale l'autore di Mt pone il messaggio stesso.

Seguendo questo percorso vedremo dapprima, in sintesi, come Mt organizza la narrazione sotto il

profilo della temporalità, in seguito porremo in dialogo l'autore con il lettore osservandoli entro le coordinate intra-testuali al fine di ricollegare la prospettiva intra-testuale con quella extra-testuale a partire dalla logica narrativa stessa di Mt.

Occorre anzitutto richiamare alcuni elementi sopra presentati in termini teorici per poterli applicare nel nostro contesto.

All'interno di ogni opera narrativa vi sono due livelli essenziali da considerare:

\* uno *extra-diegetico* dove il narratore fornisce al lettore implicito [=narratario] delle conoscenze che può manifestare o tenere nascoste ai personaggi dello stesso racconto, mediante commenti narrativi, prolessi [anticipazioni temporali] o analepsi [recupero di elementi appartenenti al passato, riassunti...];

\* uno *intra-diegetico* dove, sulla scena, vi sono i personaggi del racconto che a loro volta gestiscono le informazioni comunicandole tra loro. Le dimensioni narrative possono attraversare -a seconda della scelta del narratore- i due livelli, oppure mantenersi in uno di questi. Nel caso di Mt è fondamentale tale distinzione al fine di mostrare come governa le dimensioni narrative [spazio, tempo, personaggi, intreccio, punto di vista del racconto...] al fine di comprendere la finalità «retorica» dell'autore sul lettore: ovvero qual è la preoccupazione maggiore di Mt nei confronti del suo lettore.

Nello scrivere un racconto l'autore può mantenersi esterno alla storia raccontata oppure può divenire personaggio entro il racconto stesso, così il destinatario, lettore implicito del racconto può essere esterno oppure incluso egli stesso nella storia raccontata. Qual è la posizione dell'autore implicito-narratore di Mt? Qual è la posizione dei destinatari? Risponderemo a queste domande solo dopo avere considerato l'estensione della dimensione temporale che attraversa i due livelli della narrazione, quello intra-diegetico e quello extra-diegetico.

### 9.3.2.1. La dimensione temporale<sup>164</sup>

#### A. I CONFINI TEMPORALI DELLA NARRAZIONE

La via più facile per determinare i confini temporali della narrazione di Mt è quella di osservare gli eventi più antichi e più recenti richiamati all'interno del Vangelo.

Mt proietta i confini temporali a partire da *Abramo*, nella storia di Israele [Mt 1,1-17] e giunge fino ad un futuro indefinito nella venuta del *Figlio dell'Uomo* [Mt 19,28; 24,29-31; 25,31ss]. A motivo di questo, i confini temporali della narrazione contengono virtualmente non solo il lettore implicito del vangelo ma anche i lettori concreti ai quali era indirizzato e tutti i lettori di ogni tempo della storia fino alla venuta del *Figlio dell'uomo*.

La dimensione temporale proietta il progetto evangelico verso i confini di una storia non chiusa. In questo senso comprendiamo come i membri della chiesa di Matteo possano essere inclusi nella storia di Gesù, ma soprattutto ogni uomo può, virtualmente, essere catturato entro questa storia che ha confini infiniti, delimitati in partenza da un inizio, in *Abramo*, mentre il suo esito è collocato nella fine dei tempi stessi: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» [Mt 28,20b]. L'entità del «voi» varia in relazione alla temporalità:

- \* il «voi» dei discepoli di Gesù nel suo cammino terreno;
- \* il «voi» dei discepoli di Gesù nella comunità di Matteo;
- \* il «voi» di ogni credente di tutti i tempi.

Ma non solo raccoglie tutto ciò che procede dalla storia di Gesù [sguardo al futuro] ma recupera anche la storia passata: questo modo di operare nella narrazione è denominato a partire dagli studi di G.

---

<sup>164</sup> D. B. HOWELL, *Matthew's Inclusive Story...*, 96\*\*\*-110\*\*, con l'aggiunta di nostre riflessioni.

Genette,<sup>165</sup> ripresi da S. Chatman<sup>166</sup> e altri, «anacronia», ovvero, accanto alla sequenza normale di un racconto vi sono sequenze «anacroniche» che possono essere di due tipi: «retrospettive» [=«analessi»], in cui la narrazione rompe il flusso della storia per richiamare eventi o conoscenze precedenti ed «anticipative» [=«prolessi»], in cui la narrazione fa un salto in avanti proiettando il lettore in un mondo futuro rispetto agli eventi del racconto al punto in cui è giunto.

## B. LE «ANALESSI» DI MT

L'uso delle citazioni veterotestamentarie da parte di Mt indicano che l'evento o gli eventi raccontati iniziano in qualche modo prima, in un mondo precedente e continuano ora, compendosi, cioè realizzandosi completamente. In questo senso si può parlare dell'uso specifico di Mt di «analessi miste», tese tra il passato e il presente della narrazione: non è semplicemente recupero di valori o eventi passati ma l'esplicitazione di una logica di «promessa e compimento», dove la «promessa» viene osservata a partire dal «compimento». Questa modalità permette al lettore di collegare Gesù con la storia di Israele non come richiamo di eventi accaduti ma come realtà appartenente al presente di Gesù e realizzantesi in esso.

Vanno distinte le «analessi» rivolte dal narratore direttamente al lettore [=analessi extra-diegetiche] e quelle che appartengono ai personaggi del racconto [=analessi intra-diegetiche]:<sup>167</sup>

### [1] «Analessi extra-diegetiche»

\* Anzitutto la *genealogia di Mt 1,1-17*: essa pone il lettore nella condizione di collegare la figura di Gesù entro la storia di Israele, dall'inizio della vicenda della promessa [cfr. Abramo] fino al compimento [cfr. Gesù stesso]. La genealogia estende nell'arco del tempo l'idea guida che attraverserà tutto il vangelo, nella forma dell'«analessi mista», di una storia che è intrinsecamente collegata al Cristo. È utile cogliere come in questa pagina rivolta solo al lettore e non ai personaggi del racconto non vengano narrati eventi della vita di queste generazioni ma solo un'unica azione che tutti hanno compiuto: «generare», porre in essere, dare inizio. Giunti a Mt 1,16 il testo pone due grossi cambiamenti: non è più il padre Giuseppe che genera il figlio ma egli viene definito lo sposo di Maria ed il soggetto del verbo γεννάω non è più «colui che genera» ma «colui che è generato/colui che nasce», cioè «Gesù chiamato Cristo». In altre parole, è qui offerta la struttura logica della «promessa-compimento», vi è un concatenamento tenuto insieme dal progetto divino, ma nel suo momento vertice si instaura la novità in relazione alla logica offerta dalla storia stessa di Israele. *Il compimento si dà in virtù di questo scarto innovativo siglato da Mt 1,16!* Così tutte le citazioni di «compimento» se ricollocate nel contesto veterotestamentario risultano incoerenti e si possono comprendere solo in questa rilettura che immette l'innovazione nella continuità affermata.

\* *Citazioni implicite o esplicite di compimento*: l'episodio della nascita: Mt 1,23; la fuga in Egitto: Mt 2,15; la strage degli innocenti: Mt 2,18; dimora a Nazareth: Mt 2,23; presentazione del Battista: Mt 3,3; dimora di Gesù a Cafarnaio: Mt 4,15-16; nel contesto di guarigioni: Mt 8,17; 12,18-21; parlare in parabole: Mt 13,34-35; preparativi per l'ingresso messianico a Gerusalemme: Mt 21,5; acquisto del Campo del vasaio: Mt 27,9-10.

### [2] «Analessi intra-diegetiche»<sup>168</sup>

<sup>165</sup> G. GENETTE, *Figure III*. Discorso del racconto (Piccola biblioteca Einaudi 468, Torino 1986) 81-134.

<sup>166</sup> S. CHATMAN, *Storia e discorso*. La struttura narrativa nel romanzo e nel film (Nuovi saggi, Parma <sup>3</sup>1984) 63-67.

<sup>167</sup> N.B.: l'elenco non è completo ma solo indicativo delle linee di tendenza delle citazioni che Mt rivolge direttamente al suo lettore oppure gestisce tra i personaggi del racconto.

<sup>168</sup> Porremo tra parentesi quadre [...] la segnalazione del personaggio o personaggi che operano un collegamento tra le

Elenco: l'episodio dei Magi: Mt 2,6 [sommi sacerdoti e scribi del popolo]; nelle tentazioni: Mt 4,4.6[diavolo].7.10; nel discorso della montagna: Mt 5,21.27.31.33.38.43; nel pasto coi peccatori: Mt 9,13; Gesù su Giovanni Battista: Mt 11,10; spighe strappate nel giorno di sabato: Mt 12,7; il segno di Giona: Mt 12,39-40; parlare in parabole: Mt 13,14-15; discussione sulle tradizioni degli antichi: Mt 15,4.8-9; questioni sul divorzio: Mt 19,4-6.7[farisei]; giovane ricco: Mt 19,18-19; ingresso in Gerusalemme: Mt 21,9[folla].13.16; i vignaioli omicidi: Mt 21,42; sulla resurrezione dai morti: Mt 22,24[sadducei].32.37-39.44; sull'abominio della desolazione: Mt 24,15; sul Figlio dell'uomo: Mt 24,30; predizione dello scandalo dei discepoli: Mt 26,31; di fronte al Sinedrio: Mt 26,64; ai piedi della croce: Mt 27,43[sommi sacerdoti, scribi e anziani].46.

### [3] Differenze e rilevanze nel rapporto tra «analessi intra- ed extra-diegetiche»

Ad una prima osservazione appare quanto le citazioni implicite od esplicite al livello del racconto, cioè prodotte dai personaggi -per la quasi totalità da Gesù-, siano fortemente coerenti con il contesto, sia nel caso di una disputa, come nel caso di un compimento scritturistico segnalato da Gesù stesso. È decisivo il fatto che è sempre *Gesù* a compiere l'atto ermeneutico di rilettura della Scrittura cogliendone l'inveramento. Da questo dato comprendiamo come il *narratore* stia operando al livello extra-diegetico nello stesso modo in cui Gesù opera al livello intra-diegetico. Narratore e personaggio Gesù conducono l'operazione di «analessi» capace di ricucire il passato con il presente. Ma, mentre l'atto ermeneutico di Gesù è sostanzialmente coerente con il contesto, quello del narratore appare spesso forzato, al punto che questo dato ha condotto alcuni ad ipotizzare che Mt abbia costruito gli episodi a partire dalle citazioni stesse [cfr. il caso delle citazioni di compimento in Mt 1-2]: a che cosa è dovuto questo scarto? I destinatari dell'interpretazione scritturistica di Gesù potevano cogliere parte di quel disegno che andava profilandosi lungo l'opera e le parole di Gesù stesso, ovvero, i personaggi del racconto erano in grado di accogliere sostanzialmente la coerenza e la continuità del piano scritturistico che proveniva dall'AT; i destinatari della chiesa di Mt e tutti i lettori possono cogliere molto di più, grazie alla rilettura operata esplicitamente da Mt rivolta direttamente al suo lettore, ma soprattutto lo scarto interpretativo realizzato nel rapporto tra citazione e logica dell'evento presentato. Mt può operare così a motivo del fatto che Gesù stesso ha enunciato il criterio ermeneutico di fondo all'interno del discorso della montagna: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare pienezza» [Mt 5,17]. Il «dare pienezza» si realizza a partire da Cristo stesso, dalla «pienezza» vengono ricompresi la Legge e i Profeti [«avete inteso che fu detto, ma io vi dico...»]: infatti, la signoria di Cristo, del Figlio dell'uomo è anche sul Sabato [Mt 12,8], sul tempio [Mt 26,61].

Vi è una continuità nell'atto ermeneutico di Gesù e del narratore quasi due storie che si congiungono, quella interpretata da Gesù stesso per i personaggi del racconto e quella interpretata ulteriormente dal narratore per il suo lettore. La percentuale degli interventi delle citazioni extra-diegetiche è molto alta all'inizio del vangelo, fino a Mt 4 [oltre alla genealogia abbiamo n° 6 citazioni per i primi 4 capp.] per diminuire in tutto il resto del vangelo [n° 5 per i restanti 24 capp.]: perché? Da quando Gesù comincia a parlare il narratore si ritrae lasciando sempre più spazio a Gesù dal quale acquisisce l'arte dell'interpretare.

Come raccontare gli episodi di cui nessuno dei discepoli era testimone, e neppure Gesù stesso? Scrutando le scritture e rileggendole alla luce degli eventi finali del vangelo, il vangelo dell'infanzia è anzitutto «vangelo», contiene tutti gli elementi che saranno valutati successivamente mediante la narrazione. Il lettore si deve fidare anzitutto del narratore in questa prima parte, poiché tutti i collegamenti sono posti dallo stesso. Quando entrerà Gesù in scena, allora, la fiducia si sposterà su Gesù che diverrà il conduttore ufficiale delle parole e delle opere nel racconto.

---

scritture e i fatti raccontati quando questi non è Gesù stesso.

Come si mette al riparo il narratore da una possibile critica sulla veridicità di ciò che racconta? Come posso fidarmi che le cose dette compiono ciò che era predetto? E se fosse invenzione del narratore? Il narratore previene a queste domande anzitutto narrando dapprima l'evento per poi rileggerlo con la citazione di compimento, cioè: dall'evento nasce il collegamento, non viceversa, in secondo luogo portando al livello del racconto la citazione relativa al luogo di nascita del Messia, il Cristo: Mt 2,5-6. In questo modo il re Erode, i sommi sacerdoti, gli scribi del popolo e i Magi sanno, attraverso la scrittura del profeta il luogo, Betlemme e quindi l'identità di quel bimbo nato, il Messia. Il lettore è in grado di riconoscere che il rispetto della verità della profezia scritturistica porta anche i personaggi del racconto, -a partire dagli avversari in Gerusalemme al tempo della passione e morte [Mt 26-27]- a riconoscere Gesù come il «Cristo, Messia». Ma il lettore sa ancor di più: questo Gesù è certo *Messia* perché figlio di Abramo, figlio di Davide, nato a Betlemme di Giuda ma è anche il «Dio con noi», l'«Emmanuele», figlio di Maria e dello Spirito di Dio, lo Spirito Santo. Questa ultima apertura che la scrittura cela non può essere compresa dai sacerdoti, dagli scribi è necessario che venga rivelata dall'operato di Gesù stesso. Quindi lo scarto sull'identità della figura di Gesù a partire dai primi capitoli mette in atto il nuovo riconoscimento operato dalla comunità dopo Pasqua.

I primi ai quali viene citata la scrittura sono i Magi, figura di pagani, le nazioni, queste stesse diverranno, al termine del vangelo i destinatari diretti di un messaggio contenuto in un'altra scrittura che compie tutte le scritture precedenti: il vangelo stesso.

### C. LE «PROLESSI» DI MT

Le «prolessi» possono essere di tre tipi in Mt: «interne», cioè l'anticipazione si realizza all'interno del racconto evangelico; oppure, «miste», cioè alludono agli eventi che iniziano con la narrazione ma continuano oltre essa; infine «esterne», ovvero la predizione si realizza oltre la narrazione stessa nella storia futura non compresa nel testo.

#### [1] Le «prolessi interne»

Il più chiaro esempio è quello offerto dalle predizioni della passione: Mt 16,21; 17,22s.; 20,17ss: la prima predizione è formulata come discorso indiretto, mentre le altre due come discorso diretto, si passa da una condivisione della sorte di Gesù presentata in modo indiretto da Gesù stesso mediante il narratore all'appropriazione successiva da parte del solo Gesù. Gli eventi predetti si realizzeranno entro la narrazione ai capp. 26-28.

#### [2] Le «prolessi miste»

Si possono dividere in due categorie:

*Prima categoria:*

\* In Mt 1,21 si dice: «Egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati»[angelo in sogno a Giuseppe]: tale prolessi si verificherà nel racconto e continua ad essere valida oltre il racconto stesso.

\* La promessa di Gesù di fondare la sua chiesa su Pietro si situa nel racconto e continua oltre il racconto: Mt 16,18.

\* Gesù chiama i discepoli e dice loro che diverranno «pescatori di uomini» [Mt 4,19]: ciò si realizza nel racconto in Mt 10,5-8 e oltre il racconto, nella missione a partire dalla resurrezione: Mt 28,19-20.

*Seconda categoria, attorno al rifiuto di Gesù da parte di Israele:*

\* In Mt 27,25 si dice: «E tutto il popolo rispose: “Il suo sangue ricada sopra di noi e sopra i nostri figli”» [popolo giudaico], il popolo giudaico e i loro figli accettano la responsabilità della morte di Gesù, inizia nel racconto ma si protrae nel futuro.

\* In Mt 27,6-8 viene detto: «Perciò quel campo fu denominato “Campo del sangue” fino al giorno d'oggi»: da allora al tempo dell'evangelista [=extra-diegetica].

\* In Mt 28,11-15 il narratore afferma al termine: «Così questa diceria si è divulgata fra i Giudei fino ad oggi»: è iniziata nel racconto e si è protratta fino al tempo della stesura del vangelo, nel tempo dell'evangelista [=extra-diegetica].

Così il risultato del rifiuto di Gesù da parte di Israele è bene raccontato mediante la forma delle «prolessi miste», che pongono il lettore nella possibilità di entrare a far parte di coloro che accolgono o rifiutano Gesù.

### [3] Le «prolessi esterne»

Si possono dividere in due categorie:

*Prima categoria: «prolessi escatologiche»*

Sono rintracciabili in varie immagini di giudizio associate alla venuta del *Figlio dell'uomo*: Mt 8,12; 19,28ss; 25,31ss

In Mt 24,36 si dice: «Quanto a quel giorno e a quell'ora, però, nessuno lo sa, neanche gli angeli del cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre»: questa espressione ha la funzione di de-temporalizzare il discorso escatologico, cioè non stabilire un momento preciso come era tipico nei filoni apocalittici: neppure il Figlio, solo il Padre conosce quel giorno e quell'ora! Il narratore, tutti i personaggi, compreso Gesù ed il lettore si trovano allo stesso livello circa quell'evento, indicato come evento della fine. Le parabole escatologiche hanno lo scopo di porre questa attesa e non risolverla storicamente: i discepoli di Gesù, il lettore della comunità di Matteo e ogni lettore di tutti i tempi si trova nell'attesa di quel momento finale inaugurato definitivamente dalle ultime parole di Gesù [Mt 28,16-20].

*Seconda categoria: «prolessi storiche»*

Non predicano particolari eventi ma presuppongono l'esperienza generale della Chiesa post-pasquale. Il «peccato contro lo Spirito santo» in Mt 12,31 presuppone l'invio dello Spirito alla comunità dopo la resurrezione. Anche il discorso ecclesiale in Mt 18 rimanda alla situazione della comunità post-pasquale. I capp. 24-25 richiamano la situazione di missione e persecuzione della chiesa delle origini. In Mt 24,15 si afferma: «Quando dunque vedrete l'*abominio della desolazione*, di cui parlò il profeta Daniele, stare *nel luogo santo* — chi legge comprenda —...»: questo intervento del narratore rivolto al lettore entro il discorso diretto di Gesù mostra che il lettore sarebbe stato in grado di comprendere riconoscendo nel suo tempo storico extra-testuale ciò che lì era predetto. Ciò significa che rispetto al «lettore implicito» questi eventi sono passati o presenti anche se sono raccontati da Gesù come futuri [=intra- ed extra-diegetica].

### Conclusione

Mentre le «analessi» erano quantitativamente distribuite in modo equo lungo tutto il vangelo [nei primi capp. soprattutto extra-diegetiche, in seguito, intra-diegetiche] tra i livelli extra- ed intra-diegetico, in relazione alle «prolessi» va subito segnalata la sproporzione quantitativa tra i livelli: esse sono presentate essenzialmente al livello «intra-diegetico», quasi sempre avente come locutore Gesù stesso. È Gesù che si mostra capace di annunciare un futuro che troverà conferma nel racconto stesso [=«prolessi interne» che hanno la funzione di far avanzare la storia], egli è al centro come causa o come occasione delle predizioni che iniziano nel racconto ma si compiranno oltre il racconto [=«prolessi miste»], ma soprattutto Gesù è l'artefice delle predizioni che vedranno il loro compimento oltre la vicenda raccontata, nella storia o nell'eschaton [=«prolessi esterne»].

Tra tutte le citazioni analettiche e prolettiche l'unica che coniuga insieme i due livelli del racconto è quella di Mt 24,15, la quale -se raffrontiamo il testo con il parallelo di Mc 13,14- reca la chiara identificazione dell'espressione «abominio della desolazione» proveniente dal profeta Daniele: vi è un concentrato di elementi di temporalità, ovvero il passato è analetticamente riletto mediante la citazione di Daniele e riferito entro il discorso condotto da Gesù ma con il richiamo al lettore perché comprenda

questa operazione svolta da Gesù stesso, non sul suo presente ma sul suo futuro che diventa presente del lettore implicito, più esplicitamente al lettore che poteva osservare i fatti contemporanei. È l'unico passo in cui il passato [di Israele -> Daniele], il presente [di Gesù e i discepoli] e il futuro [del lettore] sono mirabilmente congiunti attraverso la comunicazione dei livelli narrativi.

### 9.3.2.2. La figura del narratore, il «punto di vista»<sup>169</sup> della narrazione e la sua relazione con il personaggio «Gesù»<sup>170</sup>

#### A. IL NARRATORE MATTEANO E LA PROBLEMATICHE DEL «PUNTO DI VISTA»

Il narratore di Mt condivide diverse caratteristiche dei narratori degli altri vangeli, e ciò può risultare utile al fine di raccogliere elementi atti a configurare il genere «vangelo». Egli non è un personaggio della storia narrata ma parla al di fuori di essa in terza persona [=narrazione etero-diegetica]. La scelta di raccontare in terza persona ha un importante effetto sul lettore: produce l'illusione della pura referenza [cioè la capacità di un testo di riferirsi alla realtà storica raccontata] mediante la forma di un osservatore esterno che traccia i fatti con un atteggiamento distanziante, quindi finalizzato alla storicità. Non essendo coinvolto in prima persona nella storia può permettersi di avere sempre uno sguardo globale sugli eventi e sulla logica che li concatena. Pertanto, l'illusione della pura referenza offre affidabilità al lettore circa il racconto: è lui che fornisce sempre il «punto di vista» del racconto, direttamente rivolto al lettore [=livello extra-diegetico], oppure mediante i personaggi del racconto [=livello intra-diegetico]. Narratore onnisciente, quindi.

Il «punto di vista» offre diversi livelli di considerazione: [1] il livello dell'enunciazione della narrazione; [2] il livello delle dimensioni spazio-temporali; [3] il livello psicologico

#### [1] Il livello dell'enunciazione

È il significato puramente linguistico dell'espressione del «punto di vista». Ad es. le citazioni di compimento in Mt hanno la funzione di imprimere maggior autorevolezza e referenza al racconto. Oppure l'espressione «la/e loro sinagoga/he» [Mt 4,23; 9,35; 12,9; 13,54] similmente riflette una particolare prospettiva da parte del narratore che si trova di fronte all'istituzione giudaica. Anche la scelta di far parlare direttamente o indirettamente i personaggi appartiene a questa modalità: ad es. il primo annuncio della passione [16,21] è espresso nella forma indiretta, mentre gli altri due in forma diretta [17,22ss; 20,18ss]. Così anche le cinque conclusioni ai cinque discorsi appartengono all'intenzionalità di fissare dei segnali letterari nell'espressione del racconto. Accanto a questi elementi vanno aggiunti tutti quelli richiamati nello strumentario delle strutture letterarie.

---

<sup>169</sup> «Il punto di vista o fuoco della narrazione (dove anche l'uso frequente del termine “focalizzazione”) è “l'angolo di ripresa, il centro narrazionale, il punto ottico in cui si pone un narratore per raccontare la sua storia” (Bourneuf-Oullet, 1976, p.77). Seguendo una nota distinzione di J. Pouillon si può distinguere una triplice focalizzazione:

1. Il narratore “ne sa di più” del personaggio (o dei personaggi). Come l'occhio di Dio, esso legge nel cuore e nella mente delle sue figure, ci mette a conoscenza dei loro più intimi segreti, addirittura sa e interpreta ciò che i personaggi stessi non riescono a capire di loro stessi e di altri. [...]

2. Il narratore “ne sa quanto” i personaggi, non conosce cioè in anticipo la spiegazione degli avvenimenti. Il caso più comune di questo tipo di racconto è la narrazione in prima persona, dove l’“io narratore” è un personaggio come gli altri. Anche nella narrazione in terza persona si può dare l'eventualità che il narratore conosca la vicenda dal punto di vista di un personaggio (il caso classico è *Il Castello* di Kafka). È questa la visione “con”, caratterizzata dalla scelta di un personaggio come centro del racconto: “è con lui che vediamo gli altri personaggi, è con lui che viviamo gli avvenimenti raccontati” (Pouillon).

3. Il narratore “ne sa meno” dei personaggi, perché si limita solo a descrivere ciò che vede esteriormente, a testimoniare dei fatti. [...] La visione è “dal di fuori”»: A. MARCHESE, *Dizionario di retorica e stilistica*. Arte e artificio nell'uso delle parole retorica, stilistica, metrica, teoria della letteratura (Dizionari, Milano <sup>4</sup>1984) 253-254.

<sup>170</sup> D. B. HOWELL, *Matthew's Inclusive Story...*, 161-203, con l'aggiunta di nostre riflessioni.

## [2] Il livello spazio-temporale

Il narratore matteo appare sempre dietro le quinte di tutte le scene, sia in riferimento allo spazio come al tempo, una specie di osservatore nascosto.

\* Spazio: è un narratore «onnipresente». Inoltre egli segue in ogni passo Gesù a partire dal battesimo alla crocifissione [ad eccezione di Mt 14,3-12: la morte di Giovanni Battista e in Mt 26,58.69-75: il tradimento di Pietro]. Così il narratore matteo accompagnando Gesù in ogni suo movimento acquisisce ulteriore autorevolezza a motivo della parola e delle azioni di Gesù stesso.

\* Tempo: il tempo nella narrazione spazia oltre i confini della storia raccontata, aprendosi al passato e al futuro; il narratore ha una prospettiva temporale globale, conosce come la storia finirà. Ad es. identifica Giuda Iscariota come «colui che lo tradirà» [Mt 10,2] ed anticipa la sorte di Gesù e l'azione di Giuda. Distinguendo i livelli presenti nella narrazione possiamo dire che esiste in Mt una contemporaneità del narratore con il suo lettore: chiameremo tale contemporaneità il «presente della narrazione»; d'altra parte, la narrazione presenta una storia raccontata nel passato che a sua volta stabilisce una sua contemporaneità, quella degli eventi narrati: chiameremo tale contemporaneità il «presente della storia». Ora, in alcuni punti il «presente della storia» sembra coincidere con il «presente della narrazione». Questo effetto è ottenuto dal narratore mediante l'uso, ad es. del presente storico [forma grammaticale di presente utilizzato per raccontare un evento passato]: questa scelta ha la funzione di rendere nel «presente della narrazione» [narratore-lettore] il «presente della storia» [eventi e personaggi narrati] affinché il lettore si senta parte della storia stessa. L'effetto è quello di eliminare la distanza tra il narratore e personaggi della storia affinché il lettore implicito occupi la stessa posizione dei personaggi, e la loro esperienza sia anche la sua. La forma del presente storico è usata per 80 volte dal narratore: 46 volte di cui 43 il soggetto è Gesù con la forma λέγει, 14 volte di cui 13 il soggetto è Gesù con la forma λέγουσιν, e una sola volta il passato φησίν. Il discorso pur essendo diretto ai destinatari nel racconto crea l'illusione del coinvolgimento anche del lettore: questo è l'effetto di una storia che è capace di includere il suo lettore.

## [3] Livello psicologico

Il narratore matteo è in grado di discernere pensiero, emozioni e motivazioni dei personaggi, ha capacità introspettiva; nonostante questi elementi il narratore non entra nel personaggio per evidenziare psicologicamente i suoi sentimenti, non è interessato al mondo interiore del personaggio ma alla funzione del personaggio nella relazione con gli altri nella scena. Quindi il «punto di vista» è teso tra l'interno e l'esterno del personaggio stesso. Egli, raccontando in terza persona è sempre presente in ogni scena, anche quelle più intime di Gesù: conversazioni private [Mt 8,3; 16,7], o il turbamento personale del Getsemani [26,38]. In sintesi, tutto il vangelo appare focalizzato su Gesù: *quantitativamente*, poiché il narratore provvede a fornire più informazioni su Gesù che su tutti gli altri personaggi, singoli e collettivi. *Qualitativamente*, poiché considera Gesù come un soggetto umano che ha compassione del popolo [Mt 9,36; 14,14;20,34], è triste e afflitto [Mt 26,38], è a conoscenza di pensieri e sentimenti privati [Mt 9,3.21; 12,15; 16,7-8; 22,18; 26,10]. Infine, Gesù è sempre presentato positivamente, mentre gli oppositori, negativamente.

### B. IL NARRATORE, GESÙ E IL PUNTO DI VISTA IDEOLOGICO

Il narratore matteo parte dalla convinzione che Gesù sia il figlio di Dio che agisce in opere e parole creando di fronte a sé due posizioni, da una parte, quelli che lo rifiutano e dall'altra, coloro che lo accolgono. Questo è il punto di vista dominante, gli altri, dei personaggi sono valutati a partire da questo. Gesù è il personaggio centrale dell'intero vangelo tutto orientato verso di lui. Egli è capace di cogliere il profilo interiore di ogni uomo, una forma di introspezione psicologica, di se stesso e degli altri: la meraviglia di Gesù per la fede di un gentile [Mt 8,10], prova compassione [Mt 9,36; 14,14;

20,34], non opera miracoli per l'incredulità [Mt 13,58], si rattrista e sente angoscia al Getsemani [Mt 26,37]. Inoltre, il narratore matteo entra nel discorso di Gesù al livello dell'enunciazione come un interprete autorevole delle parole di Gesù: ad es. in Mt 13,34-35 interpreta con la citazione del Salmo 78 l'azione di parlare in parabole da parte di Gesù, dopo che Gesù stesso aveva interpretato attraverso la scrittura di Isaia la stessa realtà [Mt 13,14-15].

Il risultato di questo modo di procedere è il seguente: poiché il narratore mostra lo stesso punto di vista di Gesù nel valutare gli eventi il lettore percepisce una profonda unità tra i due, così da accogliere indifferentemente la valutazione proveniente da Gesù o dal narratore.

Ne consegue che i discorsi di Gesù divengano il luogo privilegiato attraverso il quale il narratore esprime il suo punto di vista ideologico dando autorevolezza ulteriore mediante la parola di Gesù. La specificità di un Gesù che continuamente parla mediante lunghi discorsi -parzialmente riportati e diversamente distribuiti dagli altri evangelisti- è la condizione positiva del narratore di poter parlare al lettore, il quale si sente coinvolto dal narratore e dal personaggio principale in un modo particolare: mentre Gesù parla ai personaggi del racconto il lettore guadagna l'impressione che tali parole siano per lui. Come nasce questa impressione, questo sentimento nell'atto di lettura? La *poetica* del vangelo di Matteo è stata così presentata mediante la riflessione sul narratore, ora tentiamo di cogliere le istanze che emergono nell'osservare il lettore implicito, ovvero la valenza *pragmatica* del racconto.

### 9.3.2.3. L'istanza del lettore<sup>171</sup>

La domanda che guiderà queste riflessioni verterà sull'intenzionalità pragmatica del vangelo, sul messaggio di Mt: *da una parte*, l'immagine di lettore che scaturisce dalla gestione del messaggio tesa nella relazione tra narratore e personaggi del racconto, *dall'altra*, le conseguenze di tale immagine per l'atto di lettura su ogni lettore che si trova a seguire la narrazione mattea.

#### A. IMMAGINE DI LETTORE PROGETTATO DALLA NARRAZIONE DI MT

##### [1] Il lettore implicito e il narratore

Nei testi già richiamati dove il narratore coinvolge il lettore implicito direttamente [Mt 24,15; 27,8; 28,15] quest'ultimo è collocato con il primo in un tempo intermedio, tra la resurrezione di Gesù e la parusia del Figlio dell'uomo. Il narratore colloca il lettore in una posizione favorevole rispetto ai personaggi comunicando a lui diverse informazioni in più ed in anticipo: Mt 1,1-17 [l'identità circa la discendenza].<sup>23</sup> [la traduzione del nome].<sup>22-23</sup>; 2,15.17-18.<sup>23</sup> ecc.[citazioni di compimento]. Possiamo, infine, identificare la figura del lettore implicito di Mt con la comunità post-pasquale di Matteo.

##### [2] Il lettore implicito e i personaggi della storia

\* Gesù: il narratore matteo fa pronunciare a Gesù una serie di detti che si riferiscono chiaramente alla situazione del lettore della chiesa post-pasquale come la promessa della sua presenza quando due o tre sono radunati [Mt 18,19-20], così pure il discorso del cap. 18 presuppone l'esistenza di una comunità. Nell'episodio dell'arresto di Gesù in Mt 26,54 viene detto: «Come dunque si adempirebbero le scritture, (le quali dicono) che così deve avvenire?»: pur parlando Gesù stesso riusciamo a comprendere come il compimento delle scritture sia colto anzitutto dal lettore che è già stato istruito dal narratore a rileggere le stesse scritture.

\* Discepoli: alcuni hanno sostenuto un rapporto stretto tra i discepoli del vangelo e il lettore implicito, cogliendo questa sovrapposizione di ruoli, i secondi chiamati ad assomigliare ai primi, come modello di riferimento. A ben vedere la posizione del lettore implicito è più complessa e più capace di

---

<sup>171</sup> D. B. HOWELL, *Matthew's Inclusive Story...*, 205-248, con l'aggiunta di nostre riflessioni.

raccogliere stimoli provenienti dalla narrazione: egli è il punto di concentrazione di tutte le istanze retoriche che la narrazione pone in essere, mentre i discepoli del racconto sono destinatari del messaggio del personaggio Gesù. Va pertanto sottolineata l'alterità delle due istanze, quella dei discepoli nel racconto e quella del lettore implicito.

\* I capi giudei: la focalizzazione negativa concentrata su questi personaggi contribuisce alla formazione ed educazione del lettore implicito: il loro ruolo è di potenziare, mediante una pedagogia del contrasto, la proposta di Gesù a partire dalla valutazione negativa offerta su tali personaggi.

## B. IL LETTORE IMPLICITO E L'ATTO DI LETTURA

Le strutture della temporalità sono decisive per cogliere il rapporto tra il lettore e la narrazione: in che modo, cioè, il lettore è trasportato sul prima, sul dopo o accompagnato lungo la storia. Un'informazione iniziale può determinare un'ottica di lettura: le strategie narrative applicate dal narratore servono ad educare il lettore alla comprensione della storia.

Il lettore può notare il fallimento e la riconciliazione dei discepoli lungo il vangelo e nella conclusione: la domanda resta aperta e rivolta a lui sull'obbedienza a Gesù nel seguirlo per la via sulla quale i discepoli hanno fallito. Qui nasce l'apertura *pragmatica* del vangelo: accogliere o rifiutare quel Gesù che ha promesso di essere unito alla comunità [«voi»] fino alla fine del mondo.

### 9.3.2.4. Conclusione: Gesù, figura esemplare per il discepolato<sup>172</sup>

Il concetto di discepolato è più ampio di quello di «gruppo dei discepoli». Essi hanno una propria fisionomia nel racconto, sono personaggi, il discepolato implica una prospettiva, un'identità verso la quale tendere. I discepoli incarnano la proposta di discepolato di Gesù? Sì e no. Piuttosto, colui che realizza le esigenze espresse lungo i discorsi proposti da Gesù sull'identità del discepolo è *Gesù* stesso! Pertanto, Gesù diventa il vero modello del discepolato, e il *lettore implicito* riceve da *lui* e non dagli stessi discepoli le istanze per concretizzare la figura del discepolo. Gesù diviene modello integrale, che istruisce e vive, incarna le esigenze del Regno nella loro totalità. Così il primo a vivere in coerenza con i valori del discepolato è proprio Gesù obbedendo in tutto alla volontà del Padre: esperienza presentata mediante la categoria del «servo di Dio» obbediente. Nella parte precedente alle antitesi del discorso della montagna Gesù traccia l'immagine del discepolo in rapporto alla «giustizia» degli scribi e farisei [Mt 5,17-20]: non è difficile vedere in questo la sintesi delle parole e dell'operato di Gesù stesso in relazione alla «giustizia».

Giunti alla conclusione di questo itinerario siamo in grado di ricomprendere le tensioni sopra evidenziate all'interno della prospettiva di analisi letteraria, storica e teologica di Mt. La forma narrativa è in grado di articolare tali tensioni cogliendole nella loro radice germinale, ovvero nel mondo della narrazione stessa. Se il messaggio di Mt sia cristologico o ecclesiologico diviene una discussione sterile se prima non si torna alla radice del problema; ovvero: come si articola in origine tale problematica che Mt pare fare emergere? Ora, l'aver identificato, mediante le tecniche narrative Gesù stesso come modello di discepolato ci permette di cogliere le due istanze raccolte in una sola; non tanto Gesù e discepoli e chiesa di Matteo e noi..., quanto Gesù come primo discepolo del Padre! Il discepolato, la chiesa nasce dal discepolato di Cristo. Così comprendiamo la chiusura del vangelo [Mt 28,16-20]: Gesù comanda ai discepoli di rendere «discepole» tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro tutto ciò che Gesù aveva loro comandato. Essendo Gesù modello originante del discepolato continua ad accompagnare ogni discepolo della storia reso tale dall'annuncio della sua parola, ma soprattutto dalla sua presenza assicurata ad ogni discepolo: «Ecco io sono con voi, sino alla fine del mondo» [Mt 28,20].

---

<sup>172</sup> D. B. HOWELL, *Matthew's Inclusive Story...*, 249-259, con l'aggiunta di nostre riflessioni.



## 10. IL VANGELO «SECONDO MARCO»<sup>173</sup>

### 10.1. IL TESTO DI MC: UN PROBLEMA DI RAFFRONTO TRA LOGICA LETTERARIA E LOGICA CANONICA

Il primo problema nello studio di Mc è costituito dalla delimitazione del testo stesso: se, cioè, il testo narrativo in oggetto si concluda con Mc 16,8 oppure si sia interrotto e testualmente corrotto. Se si conclude non è necessario aggiungere alcunché, se invece si interrompe si impone l'aggiunta di una conclusione.<sup>174</sup> A partire da questa seconda convinzione, nell'antichità si sentì l'esigenza di concludere Mc in modo diverso rispettivamente a Mc 16,8, in accordo con le apparizioni pasquali degli altri evangelisti.

I testimoni manoscritti documentano sia la chiusa su Mc 16,8 e cinque forme diverse di chiusa che procede oltre Mc 16,8:

«Peraltro i diversi tentativi di continuare questo vangelo oltre 16,8 indicano chiaramente che già in età antica si aveva la sensazione, certamente influenzata dagli altri vangeli, che l'esposizione di Marco non potesse terminare con 16,8. Le elaborazioni di *Mc.* da parte di Matteo e Luca conducono oltre *Mc.* 16,8, rielaborando però l'annuncio dell'angelo e la reazione delle donne in un modo (diverso per ciascuno dei due) che conferma solamente che il testo rielaborato indipendentemente, cioè il vangelo di Marco, si concludeva con 16,8».<sup>175</sup>

#### 10.1.1. Testimoni che sostengono la finale del vangelo in Mc 16,8

\* Manoscritti greci: Sinaitico [S] e il Vaticano [B] del IV sec.; inoltre, i manoscritti 304 e 2386 del XII sec.

\* Manoscritti latini: *Codex Bobiensis* [it<sup>k</sup>];

\* Manoscritti siriaci: *Sinaitico* siriano

\* Manoscritti armeni: un centinaio

\* Manoscritti georgiani: due antichi, scritti attorno al 897 e 913.

\* Padri della Chiesa: Clemente alessandrino e Origene mostrano la non conoscenza di questi dodici versetti. Eusebio e Girolamo mostrano che il passo era assente in quasi tutti i manoscritti greci.

Molti manoscritti pur riportando i versetti aggiuntivi hanno annotazioni per indicare un'aggiunta spuria all'opera.<sup>176</sup>

«Analisi letterarie e critiche, come anche materiale filologico comparativo, chiariscono inequivocabilmente che il vangelo di Marco *potrebbe terminare* con l'annotazione sulla 'paura' delle donne (16,8d: ἐφοβόοντο γάρ); i risultati della critica testuale consentono solo di concludere che questo vangelo nella sua forma originaria *terminava così*».<sup>177</sup>

---

<sup>173</sup> L'*inscriptio* che apre il testo evangelico è secondo i *Codices Sinaiticus* [IV sec.], *Vaticanus* [IV sec.] e pochi altri manoscritti: KATA MAPKON «secondo Marco»; mentre i *Codices Alexandrinus* [V sec.], *Bezae Cantabrigiensis* [V sec.], *Regius* [VIII sec.], *Freerianus* [V sec.], *Coridethianus* [IX sec.] hanno: ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΜΑΡΚΟΝ «vangelo secondo Marco».

<sup>174</sup> Nell'antichità troviamo discorsi o racconti che si concludano con γάρ: il 32° trattato di Plotino, oppure il 12° trattato di Musonio Rufo [cfr. Pesch, I. p. 99].

<sup>175</sup> R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*. Parte prima (Testo greco e traduzione, introduzione e commento ai capp. 1,1-8,26 di Rudolf Pesch. Traduzione italiana di Marcello Soffritti. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti; Commentario teologico del Nuovo Testamento II/1, Brescia 1980) 91.

<sup>176</sup> Cfr. l'apparato critico di Nestle-Aland<sup>26</sup> e GNT<sup>3</sup> ma soprattutto: B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (New York - London - Edinburgh - Amsterdam - Stuttgart 1971) 122ss.

<sup>177</sup> R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*. Parte prima, 90.

### 10.1.2. Forme di chiose che vanno oltre Mc 16,8 nelle testimonianze manoscritte<sup>178</sup>

[1] 16,1-8 + la cosiddetta chiosa breve:

·Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας. ἀμήν.]]

«Esse raccontarono in breve ai compagni di Pietro ciò che era stato loro annunziato. In seguito Gesù stesso fece portare da loro, dall'oriente fino all'occidente, il messaggio sacro e incorruttibile della salvezza eterna»

[2] 16,1-8 + 9-20 [chiosa più lunga] con segni critici nel testo o annotazioni che lasciano scorgere dubbi circa l'originaria appartenenza dei vv. 9-20 al vangelo.

[3] 16,1-8 + 9-20 in un testo continuato: è attestata dai Codices *Alexandrinus* [A], *Ephraemi Syri rescriptus* [C], *Bezae Cantabrigiensis* [D] del V sec., e da Ireneo nel 180.

[4] 16,1-8 + 9-14 + logion di Feer + 15b-20: dal Codex *Feerianus* [W] del IV-V sec.:

«E costoro addussero a propria difesa: 'Questo secolo di iniquità e di incredulità è sotto il dominio di Satana, il quale non permette che ciò che è sotto il giogo degli spiriti impuri concepisca la verità e la potenza di Dio; rivela dunque fin d'ora la tua giustizia'. Questo dicevano al Cristo e il Cristo rispose loro: 'Il termine degli anni del potere di Satana è colmo: e tuttavia altre cose terribili sono vicine. E io sono stato consegnato alla morte per coloro che hanno peccato, perché si convertano alla verità e non peccino più, perché ereditino la gloria di giustizia spirituale e incorruttibile che è nel cielo...'».

[5] 16,1-8 + chiosa breve + 9-20: attesta il carattere più antico della chiosa più breve.

### 10.1.3. La problematica letteraria e canonica

Secondo la Critica testuale, stilistica e letteraria in genere, il testo del vangelo di Mc si conclude con 16,8, mentre l'accoglienza da parte del canone della chiosa lunga [16,9-20] porta a porre il problema sul limite del testo stesso. Possiamo affermare che la linea di soluzione va colta nell'osservazione dell'autore, meglio, dell'autore implicito. La finale di un testo è sempre decisiva per l'istruzione del messaggio globale dello stesso: la testimonianza di finali diverse tutte tese a risolvere la chiosa "scandalosa" provocata dal non annuncio del Vangelo da parte delle donne documenta l'intervento di una seconda realtà testuale accostata alla prima che ne modifica l'intenzione. La critica testuale è decisiva in questo punto per chiarire -mediante la documentazione manoscritta antica- la delimitazione del testo marciano. Accanto a questo motivo di delimitazione esterna del corpo testuale occorre aggiungere - e lo vedremo- la coerenza interna allo stesso per rispondere all'apparente non senso di una simile chiusura del Vangelo. Altro testo, quindi, accostato al vangelo di Marco: questo è anonimo, in relazione all'autore come lo è il resto del vangelo di Marco e si presenta in accordo sostanziale con le conclusioni degli altri vangeli. La riflessione sull'autore implicito va collocata al giusto livello che emerge in relazione al corpo testuale: se in oggetto vi è l'intera Bibbia, la riflessione sull'autore dovrà tenere presente realtà testuali distinte e non sempre coerenti tra loro, se l'osservazione è all'interno di un libro biblico, la fisionomia dell'autore muta in relazione all'oggetto specifico. Nel nostro caso abbiamo un autore diverso il cui testo è stato redazionalmente [al livello della composizione canonica del testo] collocato al seguito della finale di Mc, come cuscinetto tra Mc e Lc.

Così il rapporto dovrà stabilirsi tra autori impliciti diversi entro il testo biblico ritenuto canonico,

<sup>178</sup> Cfr. R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*. Parte prima, 91-94 e la nota a Mc 16,9-20 della BJ.

analogamente al rapporto esistente tra gli autori dei testi di Matteo, Marco, Luca e Giovanni. La domanda sarà la seguente: come mai questo autore della finale lunga racconta in modo diverso ma analogo gli eventi di Pasqua narrati da Marco, Matteo, Luca e Giovanni? Quali sono le scelte specifiche del suo racconto? Quale intenzionalità? Si comprende quanto l'intenzionalità di questo autore punti a colmare ciò che Marco non dice, come, d'altra parte anche gli altri evangelisti qua e là perseguono un fine analogo. Tale autore opera in modo analogo ad altri autori lungo le pagine bibliche, riprendendo, reinterpretando ciò che altri hanno scritto e testimoniato.

Questo procedimento ermeneutico interno alla Bibbia stessa rimanda ad un *meta-livello*, quello dell'«autore biblico». L'istanza dell'«autore biblico» dovrà essere ripensata in un contesto canonico, capace di coordinare le dimensioni di pluralità offerte dai singoli autori dei testi biblici. Accettare la chiusa lunga significa accogliere un senso radicalmente diverso dell'intero vangelo, come dice Van Iersel introducendo il suo commentario:

«Le due chiuse non verranno discusse in questo commento, non solo perché non sono dell'autore di Marco e furono aggiunte più tardi, ma principalmente perché, se lette dopo Marco — specialmente la “chiusa lunga” — cambiano radicalmente, sotto più di un aspetto, il carattere del libro».<sup>179</sup>

## 10.2. IL LINGUAGGIO E LO STILE DI MARCO

[Cfr. S, 147-151]

[1] Vocabolario

Marco usa **1345** vocaboli su **11229** parole. Dei 1345 vocaboli abbiamo la seguente catalogazione: *449 sostantivi* [33,3%]; *509 verbi* [37,8%]; *74 nomi propri* [5,5%]; *106 aggettivi* [7,9%]; *100 avverbi* [7,4]; *107 altro* [7,9%].<sup>180</sup>

[2] Sintassi e paratassi

[3] Stile: questo punto si allarga alle considerazioni globali sul narratore, sulla sua gestione del codice, delle tecniche narrative... pertanto sarà integrato da una riflessione sulle istanze narrative offerte dalla riflessione di VAN IERSEL.

## 10.3. STRUTTURE DI MARCO COME PROPOSTE SINTETICHE DI SGUARDO GLOBALE

### 10.3.1. La proposta di G. Segalla

Inizieremo dall'esposizione offerta da S, il quale, appoggiandosi a varie proposte di struttura indica, -entro una metodologia di «analisi letteraria, retorica letteraria o stilistica letteraria»- un impianto organico del vangelo in due parti, a loro volta suddivise in tre sezioni ciascuna. Il vangelo è preparato da un prologo e concluso da un epilogo. Rimandiamo, per l'analisi e l'applicazione dei criteri al testo fotocopiato dell'«Appendice 2: Testo strutturato del Vangelo secondo Marco», mentre riportiamo, in sintesi, la visione globale della struttura limitandoci al terzo livello di penetrazione del testo:

[Cfr. S, 123-141]

## 0. PROLOGO IN 4 SCENE [1,2-13(14-15)] // EPILOGO [15,40-16,8]

### 0.1. L'interpretazione profetica di Giovanni Battista [1,2-8]

---

<sup>179</sup> B. M. F. VAN IERSEL, *Leggere Marco* (La Parola di Dio, Cinisello Balsamo (Milano) 1989) 21.

<sup>180</sup> Cfr. R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich - Frankfurt <sup>2</sup>1986) 164.

**0.2. Il battesimo di Gesù [1,9-11]**

**0.3. Tentazioni di Gesù [1,12-13]**

**0.4. Inizio della predicazione del vangelo in Galilea [1,14-15]**

## **1. PRIMA PARTE: IL MISTERO DI GESÙ SVELATO, MA INCOMPRESO DALLE FOLLE E DAI «DODICI» [1,14-8,21(26)]**

**1.1. Sezione prima [1,14-3,6]: preludio [1,14-15], Gesù e i discepoli [1,16-20], Gesù e la folla [1,21-45], Gesù e i farisei [2,1-3,6] -> [A]**

1.1.1. Introduzione: preludio, Gesù e i discepoli [1,(14-15)16-20]

1.1.2. Primo blocco narrativo che inizia a Cafarnao: Gesù e la folla [1,21-45]

1.1.3. Secondo blocco narrativo che inizia a Cafarnao: le cinque controversie galilaiche [2,1-3,6]

**1.2. Sezione seconda: di fronte all'identità misteriosa di Gesù, mancanza di fede e rifiuto [3,7-6,6a] -> [B]**

1.2.1. Primo blocco narrativo [3,7-4,34(41)]

1.2.2. Secondo blocco narrativo [4,35-6,6a]: Gesù si rivela il «più forte», ma viene rifiutato. Elemento letterario: «ἐἶς τὸ πέραν» [4,35; 5,1.21]: tre miracoli

**1.3. Sezione terza: missione dei «Dodici» e loro incomprensione di Gesù [6,6b-8,21(26)] -> [C]**

1.3.1. Primo blocco narrativo: missione dei «Dodici» [6,6b-30]

1.3.2. Secondo blocco narrativo: la «sezione dei pani»: incomprensione dei «Dodici» [6,31-8,21]

1.3.3. Interludio-cerniera: Guarigione di un cieco a Betsaida [8,22-26]

## **2. SECONDA PARTE: LA VIA DI GESÙ VERSO GERUSALEMME E LA PASSIONE MISTERIOSA DEL FIGLIO DELL'UOMO [8,(22)27-15,39]**

**2.1. Sezione quarta: lungo il cammino Gesù istruisce i suoi discepoli sul suo e loro tragico futuro [8,(22)27-10,52] -> [C']**

2.1.1. Prologo: confessione di fede di Pietro [8,27-30]

2.1.2. Primo blocco narrativo a seguito della prima predizione della passione [8,31-9,29]: insegnamenti di carattere personale -> [A]

2.1.3. Secondo blocco narrativo a seguito della seconda predizione della passione [9,30-10,31]: insegnamenti di carattere comunitario -> [B]

2.1.4. Terzo blocco narrativo a seguito della terza predizione della passione [10,32-52] -> [A']

2.1.5. Epilogo: il cieco all'uscita di Gerico [10,46-52]

**2.2. Sezione quinta: Gesù, nei suoi tre giorni a Gerusalemme, viene proclamato Messia, purifica il tempio, insegna, polemizza, condanna i capi e preannuncia ancora una volta la sua morte [11,1-13,37] -> [B']**

2.2.1. Prologo: ingresso messianico in Gerusalemme [11,1-11] -> Il primo giorno

2.2.2. Blocco narrativo [11,12-33] -> Il secondo e terzo giorno

2.2.3. Blocco discorsivo [12,1-13,37]

**2.3. Sezione sesta: conclusione della tragedia con la passione e morte di Gesù [14,1-15,39(47)] -> [A']**

2.3.1. Primo blocco narrativo [14,1-52]

2.3.2. Intermezzo [14,51-52]

2.3.3. Secondo blocco narrativo [14,53-15,39]

## **EPILOGO [15,40-16,8] // PROLOGO [1,1-15]**

### **10.3.2. Altre proposte di strutturazione**

**A. LA CONFUSIONE APPARENTE [S, 119-120];**

## B. I CRITERI DI LETTURA [S, 120\*\*\*-121\*]

### a. Criteri esterni:

«Sono molti i tentativi che si orientano verso la letteratura, sia ellenistica sia giudaica, per trovare un modello, un “patron”. Si è cercato nella tragedia greca, nel romanzo ellenistico; nelle “aretalogie”, che raccontano la vita di eroi operatori di miracoli; negli atti dei martiri. Altri preferiscono guardare alla letteratura giudaica postesilica, e insistono specialmente sugli elementi apocalittici che sono riscontrabili nell'opera.

Proficua si è mostrata l'attenzione portata sui procedimenti ni [sic! leggi: in] uso nell'antichità [cita in nota B. STANDAERT, *L'Evangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Burges, 1978]. Laddove la mescolanza di generi è ammessa, è possibile attingere a diverse fonti. In Marco, l'intreccio di racconti e discorsi è stato spiegato alla luce dei modelli retorici e drammatici:

— nell'antichità un discorso è composto da un esordio, da una esposizione iniziale (la *narrazione*), da una parte centrale in cui l'autore sviluppa l'essenziale della sua comunicazione (l'*argomentazione*), da una terza parte che ne è il corollario (lo *svelamento*), e infine dalla conclusione, momento di chiusura e di congedo.

— Anche l'azione drammatica conosce tre momenti: tra una fase iniziale nella quale l'azione si annoda e una fase finale nella quale si scioglie, si colloca una parte centrale nella quale il dramma si giuoca e il conflitto si sviluppa». <sup>181</sup>

### b. Criteri interni

«Nulla ci dispensa da un esame minuzioso del testo. Vi si scoprono indizi che orientano verso una organizzazione del testo e che aprono una possibilità di lettura.

Molti offrono un interesse particolare: le annotazioni di luogo (Galilea-Gerusalemme; territorio giudaico-territorio pagano); le indicazioni di tempo; la presa in considerazione dell'evoluzione dei protagonisti del dramma (Gesù, i dodici, i discepoli, la famiglia, gli avversari, la folla); l'osservazione degli elementi più formali, quali i sommari, i versetti di transizione, ecc.». <sup>182</sup>

## C. ALTRE PROPOSTE

a. X. LÉON-DUFOUR -> criteri letterari e contenutistici

b. POKORNY/PESCH -> criteri letterari e geografici

c. F.G. LANG -> racconto drammatico

d. B. STANDAERT<sup>183</sup> -> analisi retorica

e. J. DELORME -> una molteplicità di criteri: la tabella che segue colloca in sinossi tre modalità di organizzazione del testo di Marco, complementari l'una con l'altra; secondo lo spazio, lo sviluppo del dramma e i rapporti tra i personaggi:<sup>184</sup>

### 10.3.3. Le tecniche narrative di Mc come indizi di strutturazione

Offriamo un esempio di lettura sulle dimensioni lunghe del racconto elaborato da VAN IERSEL,<sup>185</sup> teso a cogliere le tecniche narrative che l'«autore implicito» pone nei confronti del «lettore implicito». In questo contesto verranno ad essere analizzate le dimensioni temporali, spaziali, i personaggi, la modalità dell'intreccio finalizzati alla strutturazione di Mc. Oggetto, pertanto, è il «mondo del testo» posto in relazione al lettore.

[Cfr. fotocopie di VAN IERSEL, B. M. F., *Leggere Marco*, La Parola di Dio, Cinisello Balsamo

---

<sup>181</sup> J. AUNEAU - F. BOVON - E. CHARPENTIER - M. GOURGUES - J. RADERMAKERS, *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli* (Piccola enciclopedia biblica 9, Torino 1983) 69.

<sup>182</sup> J. AUNEAU - F. BOVON - E. CHARPENTIER - M. GOURGUES - J. RADERMAKERS, *Vangeli sinottici e Atti ...*, 69-70.

<sup>183</sup> Per una ripresa di questa posizione cfr. J. AUNEAU - F. BOVON - E. CHARPENTIER - M. GOURGUES - J. RADERMAKERS, *Vangeli sinottici e Atti ...*, 70-74.

<sup>184</sup> J. DELORME, *Letture del Vangelo di Marco* (Quaderni di Spiritualità, Assisi 1975) 44-45.

<sup>185</sup> Cfr. S, 122\*\*.

(Milano): Paoline 1989 [tit. or.: Marcus, Boxtel: Katholieke Bijbelstichting 1986] 36-48\*].

## **10.4. IL MESSAGGIO DI MC**

Il problema del messaggio di un testo è il più complesso, perché richiede una grossa capacità di sintesi su tutta la trama delle relazioni tessute entro e mediante il «textus». Chi ha un po' di dimestichezza con i testi biblici conosce la grande complessità dell'interpretazione di ogni pericope. Come all'interno di singole pericopi si ricerca il messaggio ad esse relativo e questa è un'operazione molto complessa così, a maggior ragione, la configurazione del messaggio sull'intero corpo evangelico si presenta come un'impresa immane. Coscienti di questa complessità ci limitiamo ad alcune note utili per far comprendere -con interesse metodologico- i tipi di procedimenti che a questo livello vengono adottati. Vogliamo esemplificare, per mostrare come il posizionamento dell'interprete attorno al messaggio finale dipenda dalla scelta metodologica adottata nella ricerca della strutturazione globale del testo. Presenteremo, quindi, dopo una sintesi su alcune proposte classiche, la proposta di *G. Segalla* che procede da un'analisi di struttura letteraria del testo di Mc e alcuni spunti tratti da *B. Van Iersel* e da *R. Vignolo* che procedono da una metodologia narratologica.

### **10.4.1. Varie proposte sul messaggio di Mc**

[Cfr. S, 160\*\*\*-162]

[1] Il «segreto messianico» di W. WREDE. [2] La parusia, la linea apocalittica di E. LOHMEYER, W. MARXEN, N. PERRIN. [3] Marco-Paolo, formula di fede paolina di P. POKORNY.

### **10.4.2. A partire dalla «struttura letteraria» di G. Segalla**

L'osservazione fondamentale che si può fare in questa presentazione è il passaggio dall'aspetto «letterario» della «struttura» all'aspetto «tematico» del «messaggio/teologia».

S. criticando le strutture fondate sul contenuto ovvero sui temi teologici, vuole fare emergere tali «temi» dalla stessa «struttura» individuata con criteri letterari.

#### **10.4.2.1. Il mistero di Gesù e la sua via: la cristologia soteriologica»**

[Cfr. S, 163-165\*\*\*]

Avendo colto una bipartizione fondamentale nel testo [lo spartiacque è l'episodio a Cesarea di Filippo: Mc 8,27-30] che divide il vangelo attorno all'identità di Gesù, S. inizia l'esposizione del messaggio da questo tema: «Il mistero di Gesù e la sua via: la cristologia soteriologica»: al «mistero di Gesù» corrisponde la prima parte del Vangelo [cfr. S, 126-131\*], al tema della «via» e della «passione del Figlio dell'uomo» corrisponde la seconda parte del Vangelo [cfr. S, 131\*\*140].

#### **10.4.2.2. «L'inizio del Vangelo e del Regno: l'escatologia e Figlio dell'uomo»**

[Cfr. S, 165\*\*\*-167\*\*]

Il secondo aspetto sottolinea il rapporto tra il «mistero di Gesù» ed il «mistero del Regno»: ovvero, il senso della dinamica dell'annuncio stesso di Gesù: annunciando il Regno mostra e cela la sua identità. Si stabilisce una stretta logica tra soggetto e oggetto dell'annuncio, mentre annuncia ed opera in coerenza alla logica del Regno di Dio [lotta contro il male, i demoni; guarigioni e perdono dei peccati...] manifesta la realizzazione del Regno di Dio mediante e attraverso la via della croce. Possiamo ritrovare questi temi nei punti *A / B* e *B' / A'*, cioè nella sezione prima, seconda e quinta e sesta [cfr. S, 140].

#### **10.4.2.3. «La nuova famiglia di Dio: i “Dodici” e i discepoli»**

[Cfr. S, 167\*\*-170\*]

La figura del «discepolo» è attiva soprattutto nelle parti centrali del Vangelo. La comunità che gravita attorno a Gesù è in un certo senso il modello di quella in cui vive l'evangelista. In questo senso S. intravede in questa parte centrale del vangelo [sezione terza e quarta: C / C'] l'apertura del vangelo di Mc sulla comunità di destinazione.

### 10.4.3. A partire dalla logica narrativa

La comunicazione del messaggio in un testo narrativo è spesso vincolata all'intenzionalità che le dinamiche del testo pongono in essere circa la destinazione del suo senso. Una narrazione può essere fine a se stessa e chiudersi entro i confini del testo stesso, un'altra aperta esplicitamente o implicitamente sul mondo dei lettori concreti e potenziali. L'ipotesi di fondo qui sostenuta è quella che vede nell'«autore implicito» di Mc un abile narratore, capace di aprire il racconto oltre il racconto stesso, di generare il compimento e la destinazione kerygmatica del racconto oltre il testo. In altre parole, tale ipotesi vuole sostenere che tra le dinamiche narrative del vangelo vi è già la fondazione di un rapporto tra «intra-testualità» ed «extra-testualità»: un testo che presenta una storia che lo precede ma che inserisce nel suo seno, potenzialmente, anche tutta la storia che lo segue. Se vale questa ipotesi di lavoro, vedremo, varierà anche la natura del messaggio.

Per mostrare questi passaggi, occorre cogliere le modalità di organizzazione del «tempo», dello «spazio» e dei «personaggi» per focalizzare l'attenzione su una comune linea di tendenza della modalità narrativa, tesa a creare «due storie» in una!

#### 10.4.3.1. La dimensione temporale

[Cfr. fotocopie di VAN IERSEL, B. M. F., *Leggere Marco...*, 51-54].

[1] La storia di Gesù è collegata con un *passato* che lo precede:

\* A sostenere questo collegamento è il narratore [extra-diegetico] che rivolgendosi al lettore lo abilita a comprendere l'identità dei personaggi del racconto che deve ancora iniziare mediante un riconoscimento di ruoli contenuti entro una citazione veterotestamentaria, attribuita ad Isaia [Mc 1,2-3]. In questo il narratore abilita il lettore attorno ad una promessa che ora si sta compiendo, l'attenzione cade sulla centralità degli eventi che realizzano tale promessa. Da qui si comprende anche la preoccupazione del narratore stesso: collegare l'evento di Gesù alla vicenda di attesa della storia di Israele.

\* Oltre al narratore anche il personaggio Gesù collega la sua missione con il passato: Mc 2,25-26; 12,26; 7,6-7; 12,36; 12,10; 12,2-5.

[2] La storia di Gesù è collegata con un *futuro* che si realizza nel testo ed oltre il testo:

\* Da parte del narratore non vi è alcuna presa di posizione circa un futuro rispetto alla storia raccontata.

\* L'apertura verso un futuro che superi i confini del racconto stesso è consegnata unicamente alle parole di Gesù: 2,20; 9,1; 16,7; 14,9; 13; 14,62. Questo sguardo al futuro condotto da Gesù è tale da coinvolgere non solo i personaggi del racconto ma anche i lettori. Sicuramente, come dice Van Iersel, tutte queste cose dette da Gesù per i personaggi del racconto sono «futuro», ma per i lettori? La gran parte appartengono al passato, il passato della storia narrata [2,20; 9,1; 16,7; parte degli eventi del cap. 13]; altre appartengono al futuro del lettore [gli eventi relativi al Figlio dell'uomo di Mc 13]. Ma vi è una citazione che collega il futuro dei personaggi al *presente dei lettori o destinatari del racconto*: nell'episodio che apre la passione nella cosiddetta «unzione di Betania», Gesù dice:

«In verità vi dico che dovunque, in tutto il mondo, sarà annunziato il vangelo, si racconterà pure in suo ricordo ciò che ella ha fatto» [Mc 14,9]

L'«annuncio del Vangelo» non è realizzato al livello del racconto di Mc, poiché questo si chiude con un «non-annuncio» ma fuori dal racconto, presso i destinatari, ascoltatori o lettori. Così accanto al lieto annuncio vi sarà anche il ricordo dell'azione di questa donna: tutto ciò si è perpetuato nei secoli con la trasmissione dell'Evangelo, nel presente del destinatario. Tra tutte le citazioni relative alla temporalità, questa è l'unica che affonda le sue radici nel passato, è rivolta al futuro dei personaggi del racconto, si realizza nel presente del destinatario, ma porta in sé anche una potenzialità di futuro verso tutti i possibili destinatari della missione evangelica. È l'unica che abbraccia passato-presente e futuro! È l'unica che porta in sé la parola «Vangelo» [accanto a Mc 13,10 dove si pone un termine cronologico: «Ma prima è necessario che il Vangelo sia proclamato a tutte le genti»]!

La posizione del lettore o destinatario dell'annuncio evangelico è particolare: egli si trova a vedere verificata la prospettiva che proviene dall'AT mediante la citazione del narratore in apertura al vangelo. Solo il lettore può cogliere questo collegamento tra il prima e il poi mediante l'identificazione nel racconto, in altre parole la veridicità di ciò che dice il narratore. Ma è sempre il lettore che può collegare l'apertura del racconto sul futuro e il presente della storia. In relazione al passato si trova in dialogo diretto col narratore, in relazione al futuro con Gesù stesso! Artefice dell'esito storico della vicenda è Gesù in persona, secondo Mc.

#### **10.4.3.2. La dimensione spaziale**

[Cfr. fotocopie di VAN IERSEL, B. M. F., *Leggere Marco...*, 48-50].

Una considerazione si impone osservando l'inizio e la conclusione di Mc: Giovanni nel *deserto* annuncia Gesù come colui che deve venire, e Gesù in *Galilea* annuncia il Regno di Dio; in parallelo, il giovane nel sepolcro annuncia che Gesù non è morto ma è risorto e manda a dire ai discepoli e a Pietro che Gesù li avrebbe preceduti in *Galilea*. Tutti gli spostamenti di luogo vengono realizzati entro il racconto dai personaggi del racconto, questo annuncio dice un punto di incontro che non è realizzato nel racconto ma solo annunciato. Come incontreranno Gesù risorto Pietro, i discepoli e le donne in Galilea se le stesse donne non lo comunicano? Chi dice che Gesù li precederà in Galilea? Il giovane? Il giovane lo dice perché prima di lui Gesù stesso lo aveva detto: «Ma dopo che sarò risorto vi precederò in Galilea» [14,28]. Chi segnala entro il racconto il nuovo punto di incontro -in Galilea- che non si realizza nei confini del racconto? È sempre Gesù: l'annuncio del vangelo avviene dalla Galilea [Mc 1,14-15] alla Galilea [Mc 14,28; 16,7] e ancora dalla Galilea a ogni parte della terra [Mc 14,9]. L'inizio del nuovo Vangelo non si appoggia più sulla promessa annunciata dal profeta Isaia ma sulla stessa parola di Gesù. Pertanto, il vangelo di Marco si chiude con il racconto delle vicende il mattino del primo giorno della settimana al sepolcro, ma in esse si annuncia un incontro in un luogo, la Galilea, che non verrà raccontato. L'apertura dello «spazio» progettata dal racconto supera il racconto stesso!

#### **10.4.3.3. I personaggi**

[Cfr. fotocopie di VAN IERSEL, B. M. F., *Leggere Marco...*, 302-313: [1] Gli uomini; [2] Le donne; [3] Il messaggero].

La vicenda narrata è concepita a partire dalle folle a nessuno; dal discepolato maschile al discepolato femminile... nessuno resiste, tutti se ne vanno, anche le tre donne il mattino del primo giorno dopo il sabato fuggirono via dal sepolcro a motivo della paura e non annunciarono a nessuno. L'unico che persiste sulla scena da solo è Gesù, come solo era in Galilea prima della chiamata di Simone e Andrea, Giacomo e Giovanni [Mc 1,16-20] così lo sarà sempre in Galilea secondo la promessa fatta prima della morte [Mc 14,28]. Come in principio, così alla fine Gesù ricompare solo: in principio «tutti lo cercano» [Mc 1,37], alla fine solo tre donne lo cercano, lo cercano come Gesù Nazareno crocifisso [Mc 16,6], ma non lo trovano. Per trovarlo e poterlo vedere è necessario cercarlo come «risorto».

Ancora una volta il racconto si affaccia sul lettore invitandolo ad entrare nella schiera di coloro che

lo cercano:

«Toccherà al lettore di “cercare Gesù”, assolvendo le condizioni da lui stesso poste e mediate dal racconto evangelico. Al lettore disponibile che accetta pure lui di essere con le donne e con i discepoli, rimandato in Galilea, cioè agli inizi della storia di Gesù, non potrà sfuggire l'importanza notevolissima di questo tema, non solo per essere sapientemente disseminato attraverso tutto il Vangelo [Mc 1,37; 3,32; 8,11-12; 11,18; 12,12; 14,1.11.55; 16,6], ma soprattutto in quanto posto alla base di una grande inclusione letteraria che dal primo all'ultimo capitolo della storia ricomponе unitariamente il Gesù terreno e il Cristo pasquale quale oggetto di una sempre sconcertante ricerca da parte dei suoi contemporanei. Chi cerca Gesù deve infatti non poco riadattare condizioni e aspettative della propria ricerca: sia quei “tutti” che lo cercano negli immediati dintorni di Cafarnaò (1,34-35), sia le tre donne al sepolcro (16,1-8): per gli uni come per le altre diventa necessario dislocarsi “altrove” rispetto alle proprie attese e scoprire un Gesù determinato anzitutto da una singolare relazione al Padre, e quindi mettersi dietro a Gesù, in una sequela coinvolta comunque nel kerygma che ha lui stesso per soggetto (1,36-37) e per oggetto (16,6-7). Solo in quanto coinvolti nel movimento della sua sequela e del kerygma predicato da lui e dai suoi è possibile dare esito positivo al proprio cercare Gesù. E solo in quanto lettori che percorrono e ripercorrono intelligentemente l'intreccio del racconto evangelico sotteso fra queste due ricerche sarà possibile ricostruirsi una corretta immagine della storia di Gesù nel suo itinerario dalla Galilea a Gerusalemme, e, dalla storia passata trovare sbocco adeguato verso la storia attuale. Kerygma, contemplazione e prassi (come spesso altrove nella Bibbia) non solo non si escludono, ma si saldano intimamente e originariamente. Leggendo il Vangelo — anzi, i Vangeli — il lettore impara così come si cerca Gesù».<sup>186</sup>

#### 10.4.3.4. Il destino del messaggio: l'apertura sulla storia

[Cfr. fotocopie di VAN IERSEL, B. M. F., *Leggere Marco...*, 313-320].

\* In rapporto al «tempo»: è Gesù stesso che apre al futuro e al presente di ogni lettore l'esito della narrazione.

\* In rapporto al «luogo»: è Gesù stesso che precede in Galilea

\* In rapporto ai «personaggi»: «tutti ti cercano», ma alla fine resta nessuno, solo Gesù.

Sia facendo convergere attorno a Lui la folla, come i discepoli, i dodici, sia lasciandolo *solo*, il narratore ha sempre l'obiettivo puntato su di Lui. Di Lui il narratore comincia ad annunciare al lettore mediante le parole dell'AT [Mc 1,2-3], di Lui presenta le opere e le parole, di Lui descrive l'esito.

Oltre agli aspetti sottolineati da Van Iersel vanno aggiunti:

[1] Come è possibile che la lieta notizia della resurrezione si sia risaputa senza che le donne l'abbiano annunciata? Mediante questa scelta narrativa, l'autore vuole porre l'accento *sulla potenza del kerygma pasquale in se stesso, che supera ogni mediazione umana*: pur non avendolo annunciato si è risaputo; se nessun uomo lo ha annunciato [sole le tre donne ne erano a conoscenza] chi può averlo annunciato? -> Gesù stesso, come primo testimone della sua resurrezione, in Galilea! Qui ricomincia il Vangelo, come all'inizio era Gesù il soggetto dell'annuncio, anche qui, come primo testimone della sua resurrezione, è ancora soggetto dell'annuncio! L'accento di questa scelta narrativa cade sulla potenza della «parola di Dio» che si diffonde e supera i confini della testimonianza umana, quello che Luca riprenderà con la figura dello Spirito Santo nella predicazione apostolica. La sottolineatura è rivolta alla potenza del kerygma, indipendentemente dalla mediazione dei discepoli testimoni.

[2] L'esito del vangelo di Mc è aperto sul lettore che può lasciarsi coinvolgere oppure rifiutare l'annuncio del vangelo, può entrare nella vicenda di Gesù tra coloro che non lo hanno capito e lo hanno

---

<sup>186</sup> R. VIGNOLO, «Una finale reticente: interpretazione narrativa di Mc 16,8», *RivB* 38 (1990) 185-187.

rifiutato, oppure, attraverso la guida del narratore può comprendere l'entità del lieto annuncio. Giunto al termine del Vangelo il lettore, di fronte a questa finale, è chiamato come discepolo a incontrare di nuovo Gesù in Galilea e lì riconoscerlo come Gesù Cristo, Figlio di Dio. Ma a quel punto il lettore deve riprendere in mano il Vangelo di Mc e rileggerlo per ricomprenderlo, per potere fare il passo della sequela. È una finale che rimanda all'inizio, in un'azione di lettura e riletture e in questo ciclo di annuncio si compie lungo la storia la profezia di Gesù: «In verità vi dico che dovunque, in tutto il mondo, sarà annunciato il vangelo, si racconterà pure in suo ricordo ciò che ella ha fatto» [Mc 14,9]. La sottolineatura è qui rivolta al testo evangelico, al *libro del vangelo*.

Questi due dati che scaturiscono dal testo collegano la realtà «intra-testuale» con quella «extra-testuale» che anticipa e segue il testo stesso.

## 11. IL VANGELO «SECONDO LUCA»<sup>187</sup> E «AZIONI DI APOSTOLI»<sup>188</sup>

La sola premessa che è necessario porre all'inizio della trattazione dell'opera lucana vuole sottolineare quanto sia inadeguato uno studio sul vangelo senza un chiaro raffronto con la globalità dell'opera stessa [Lc-At]. Soprattutto gli studi di questi ultimi anni appoggiano questa scelta ermeneutica, pena la vanificazione dell'intenzionalità iscritta nel testo.

Per mostrare l'unità letteraria di Lc-At vi sono ragioni esterne, di raffronti con altre opere coeve, e ragioni interne: cfr. S, 178-179.

### 11.1. IL TESTO DELL'OPERA LUCANA [LC-AT]: UN PROBLEMA DI RAFFRONTO TRA LOGICA LETTERARIA E TESTIMONIANZE MANOSCRITTE

A. L'edizione critica del *Nestle-Aland* e il *The Greek New Testament* segnalano come passi fortemente in dubbio di autenticità [posti cioè tra doppie parentesi quadre: ...]] secondo il testo alessandrino: Lc 22,43-44; 23,34 e non riconoscono appartenenti al testo alessandrino: At 8,37; 15,34; 24,6b-8a; 28,29.<sup>189</sup>

B. Accanto a queste annotazioni sull'integrità del testo va soprattutto segnalata la problematica della posizione dei due libri dell'opera lucana all'interno delle testimonianze manoscritte:

«Disgraziatamente le prime testimonianze dell'opera lucana sono andate perse. I traduttori moderni si appoggiano su una edizione del testo greco che, anch'essa, è il risultato di un intenso e secolare spoglio dei manoscritti pervenuti. Ora, nessun manoscritto conosciuto trasmette gli Atti degli apostoli immediatamente dopo il vangelo di Luca. Questa anomalia trova una spiegazione: nel corso del II secolo, infatti, il vangelo di Luca fu staccato dagli Atti degli apostoli e unito agli altri tre vangeli per costituire un primo *corpus*, una prima raccolta canonica. I vangeli furono ricopiati sia nell'ordine che hanno attualmente, sia nell'ordine detto occidentale: Matteo, Giovanni, Luca, Marco (questo ordine occidentale si ritrova principalmente nelle più antiche testimonianze delle traduzioni latine dei vangeli). La scissione si spiega dunque con una ragione dottrinale, quella dell'autorità conferita ai vangeli. Più tardi, grazie soprattutto agli sforzi di Ireneo (verso il 180), venne riconosciuta una autorità apostolica e canonica anche agli Atti. Poiché le lettere paoline erano state raggruppate, da parte loro, in una raccolta, si collegò allora gli Atti sia ai quattro vangeli, perciò immediatamente dopo Giovanni, sia alle lettere cattoliche, la cui raccolta era in formazione. La collocazione degli Atti nelle nostre bibbie, tra il vangelo di Giovanni e le lettere, è testimonianza perciò del leggero ritardo che quest'opera prese, in confronto al vangelo, nel processo di canonizzazione.

C'è da considerare inoltre che, mentre per noi la Bibbia forma un unico insieme, nell'antichità le Sacre Scritture consistevano piuttosto in una serie di raccolte. Bisognerà attendere il IV secolo e il trionfo del cristianesimo per avere, su pergamena, una Bibbia intera. Inoltre, anche più tardi, si è continuato a copiare i vangeli da una parte e le lettere da un'altra, seguendo abitudini ancestrali. [...] I cristiani che allora copiavano la Bibbia preferivano

<sup>187</sup> *L'inscriptio*: KATA ΛΟΥΚΑΝ: è testimoniata dai codici Sinaitico [S] e Vaticano [B] e pochi altri; ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑΝ: è testimoniata dai codici Alessandrino [A], Bezae Cantabrigensis [D], Feerianus [W], Regius [L], Feerianus [W], Coridethianus [Θ], Zacynthius [Ξ], Athous Laurensis [Ψ], testo di maggioranza [M], e mann. latini; ΤΟ ΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑΝ ΑΓΙΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ: è testimoniata dai codici 209 e altri; ΑΡΧΗ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑΝ ΑΓΙΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ: è testimoniata dai codici 1241 e pochi altri.

<sup>188</sup> *L'inscriptio*: ΠΡΑΞΕΙΣ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ: è testimoniata dai codici Sinaitico [S], Vaticano [B], Bezae Cantabrigensis [D] e Athous Laurensis [ψ] e pochi altri; ΑΙ ΠΡΑΞΕΙΣ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ: è testimoniata dai codici 323<sup>s</sup>.945.(1241).1739<sup>s</sup> e altri; ΠΡΑΞΕΙΣ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ: è testimoniata dai codici 453.(614.1704).1884 e un buon altro numero di manoscritti; ΛΟΥΚΑ ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΟΥ ΠΡΑΞΕΙΣ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ: è testimoniata dai codici 33.189.1891.2344 e altri manoscritti.

<sup>189</sup> Cfr. R. AGUIRRE MONASTERIO - A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* (Edizione italiana a cura di Antonio Zani; Introduzione allo studio della Bibbia 6, Brescia 1995) 240-242.

collocare insieme i vangeli, secondo una unità tematica, l'uno di seguito all'altro, anche se sapevano che Luca e gli Atti avevano lo stesso autore. Lo Spirito, autore divino delle Scritture, interessava loro di più della mano umana ispirata che li aveva redatti. [...] Nessun manoscritto ci trasmette dunque Luca-Atti nello stesso spirito che Luca stesso aveva inteso. Luca faceva un'opera personale e redigeva un libro che offriva ai cristiani individualmente, rivolgendosi alla loro capacità di apprezzare la sua duplice opera».<sup>190</sup>

## 11.2. IL LINGUAGGIO E LO STILE DI LC-AT

[Cfr. S, 225\*\*\*-233\*]

[1] Vocabolario:<sup>191</sup>

	Lc	At
Sostantivi	664 [32,3%]	588 [28,8%]
Verbi	799 [38,9%]	775 [38,0%]
Nomi propri	162 [7,9%]	260 [12,8%]
Aggettivi	181 [8,9%]	186 [9,1%]
Avverbi	115 [5,6%]	113 [5,5%]
Altro	134 [6,5%]	116 [5,7%]
<b>Totale vocaboli</b>	<b>2055</b>	<b>2038</b>
<b>Totale parole</b>	<b>19404</b>	<b>18374</b>
<b>Hapax legomena</b>	<b>971</b>	<b>943</b>

[2] Lo stile: attico, semitico e greco medio-alto.

## 11.3. STRUTTURE DI LC-AT COME PROPOSTE SINTETICHE DI SGUARDO GLOBALE

### 11.3.1. Elementi strutturali generalmente riconosciuti

[Cfr. S, 179-182\*\*]

### 11.3.2. La proposta di G. Segalla

Rimandiamo, per l'analisi e l'applicazione dei criteri al testo fotocopiato dell'«Appendice 3: Testo strutturato del Vangelo secondo Luca», mentre riportiamo, in sintesi, la visione globale della struttura limitandoci al terzo livello di penetrazione del testo:

#### 11.3.2.1. Vangelo

[Cfr. S, 182-204]

## 0. PROLOGO [1,1-4]

## 1. PROEMIO NARRATIVO [1,5-4,44]

### 1.1. Prima parte del proemio narrativo [1,5-2,40]

1.1.1. Primo trittico [1,5-56]

1.1.2. Secondo trittico [1,57-2,40]

<sup>190</sup> J. AUNEAU - F. BOVON - E. CHARPENTIER - M. GOURGUES - J. RADERMAKERS, *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli* (Piccola enciclopedia biblica 9, Torino 1983) 223-225.

<sup>191</sup> Cfr. R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen ...*, 164. N.B.: Complessivamente l'opera lucana conta 37.778 parole mentre l'opera paolina conta 32.303 parole, può a buon diritto considerarsi l'autore più consistente nella produzione letteraria e teologica del NT.

1.1.3. Epilogo: il ritrovamento nel Tempio [2,41-52]

## **1.2. Seconda parte del proemio narrativo [3,1-4,44]**

1.2.1. Giovanni, «nel deserto» prepara la via del Signore [3,4] predisponendo il popolo [3,1-14] // 4,1-13

1.2.2. Giovanni annunciava al popolo, incerto se fosse lui il Messia, la venuta di uno più degno di lui «che vi battezerà con Spirito Santo e fuoco»

1.2.3. Nell'ultimo incontro di Giovanni con Gesù, scompare del tutto la figura di Giovanni per porre in primo piano la rivelazione pubblica di Gesù «Figlio di Dio» [3,21-22]

1.2.4. Genealogia di Gesù [3,23-38]

1.2.5. Tentazioni nel deserto [4,1-13] // 3,1-14

1.2.6. Sommario iniziale [4,14-15] // 4,42-44

1.2.7. Sommario conclusivo [4,42-44]

## **2. PARTE PRIMA: MINISTERO IN GALILEA [5,1-9,50]**

### **2.1. La chiamata dei primi discepoli e le dispute conseguenti [5,1-6,11]**

2.1.1. Vocazione dei primi discepoli [Simone, Giacomo e Giovanni] dopo la pesca miracolosa [5,1-11]

2.1.2. Racconti di miracoli [5,12-26]

2.1.3. Racconti di controversie [5,27-6,11]

### **2.2. La scelta dei «Dodici» e il ministero didattico-taumatgico di Gesù [6,12-8,56]**

2.2.1. La scelta dei Dodici [6,12-16]

2.2.2. Sommario [6,17-19]

2.2.3. «Discorso della pianura» [6,20-7,1]

2.2.4. Racconti di miracoli [7,2-17]

2.2.5. Messaggeri di Giovanni Battista e testimonianza che gli rende Gesù [7,18-35]

2.2.6. La peccatrice perdonata [7,36-50] // 7,11-17

2.2.7. Sommario [8,1-3]

2.2.8. Insegnamento in parabole [8,4-18]

2.2.9. Madre e fratelli che cercano Gesù [8,19-21]

2.2.10. Racconti di miracoli [8,22-56]

### **2.3. Missione e istruzione dei «Dodici» [9,1-50]**

2.3.1. Sulla missione dei Dodici [9,1-10]

2.3.2. La moltiplicazione dei pani [9,11-17]

2.3.3. Sull'identità di Gesù e le condizioni per la sequela [9,18-27]

2.3.4. La trasfigurazione [9,28-36]

2.3.5. Ai piedi del monte: l'epilettico indemoniato [9,37-43a]

2.3.6. Secondo annunzio della passione [9,43b-45]

2.3.7. Monito sull'umiltà ed uso del nome di Gesù [9,46-50]

## **3. PARTE SECONDA: IN VIAGGIO VERSO GERUSALEMME COME VIA AL COMPIMENTO [9,51-19,44]**

### **3.1. Missione e insegnamenti ai discepoli, confronto con nemici ed amici, moniti alla folla [9,51-13,21]**

3.1.1. Prima unità: Gesù e i discepoli [9,51-11,13]

3.1.2. Seconda unità: Gesù e i suoi «nemici» [11,14-12,3]

3.1.3. Terza unità: Gesù e i suoi «amici» [12,4-53]

3.1.4. Quarta unità: Gesù e le folle [12,54-13,21]

### **3.2. Gesù insegna tra i discepoli e farisei continuando il viaggio verso Gerusalemme attraverso paesi e città [13,22-17,10]**

3.2.1. Sommario [13,22]

3.2.2. Prima unità: «logia» sull'escatologia [13,23-35]

- 3.2.3. Seconda unità: inquadrata nella cornice di un simposio in giorno di sabato presso un capo dei farisei [14,1-24]
- 3.2.4. Terza unità: Gesù in cammino circondato da molta folla e presenta a loro il valore del discepolato [14,25-35]
- 3.2.5. Quarta unità: sulla misericordia [15,1-32]
- 3.2.6. Sesta unità: sul buon uso della ricchezza [16,1-31]
- 3.2.7. Settima unità: discorso diretto ai discepoli, e interrotto a metà dagli apostoli [17,1-10]

### **3.3. Gesù continua il viaggio fino a Gerusalemme, istruendo sul regno di Dio, presente e futuro [17,11-19,27]**

- 3.3.1. Prima pericope: i dieci lebbrosi [17,12-19]
- 3.3.2. Seconda pericope: piccola apocalisse [17,20-37]
- 3.3.3. Terza pericope: insegnamento sulla preghiera [18,1-14]
- 3.3.4. Quarta pericope: Gesù e i bambini, le condizioni per entrare nel Regno [18,15-17]
- 3.3.5. Quinta pericope: insegnamento per i ricchi: il notevole ricco [18,18-30]
- 3.3.6. Sesta pericope: Terzo annuncio della passione [18,31-34]
- 3.3.7. Settima pericope: Il cieco di Gerico [18,35-43]
- 3.3.8. Ottava pericope: Zaccheo [19,1-10]
- 3.3.9. Nona pericope: Parabola delle mine [19,11-27]

### **3.4. Gesù arriva a Gerusalemme [19,28-47]**

- 3.4.1. Gesù si avvicina a Betfage e al monte degli Ulivi [19,29-36]
- 3.4.2. Gesù si avvicina verso la discesa del monte degli Ulivi [19,37-40]
- 3.4.3. Gesù si avvicina a Gerusalemme e piange su di essa [19,41-44]

## **4. PARTE TERZA: GESÙ A GERUSALEMME [20,1-24,53]**

### **4.1. L'insegnamento di Gesù nel tempio [19,45-21,38]**

- 4.1.1. Purificazione del Tempio e sommario introduttivo sull'insegnamento e le trame contro di lui [19,45-48] // 21,37-38
- 4.1.2. Prima parte: le controversie gerosolimitane con gruppi diversi [20,1-44]
- 4.1.3. Seconda parte: discorso escatologico [21,5-36]
- 4.1.4. Sommario conclusivo [21,37-38] // 19,47-48

### **4.2. La passione e morte del Messia servo di Dio [22,1-23,54]**

- 4.2.1. Preparazione dell'arresto con il tradimento di Giuda [22,2-6]
- 4.2.2. Preparazione della Pasqua di Gesù con i discepoli [22,7-13]
- 4.2.3. La sera della cena pasquale e dell'addio [22,14-38]
- 4.2.4. La notte del tradimento [22,39-65]
- 4.2.5. Il giorno dei processi e della crocifissione [22,63-23,54]

### **4.3. Il giorno della risurrezione, della missione e dell'ascensione [23,55-24,53]**

- 4.3.1. Le donne [23,55-24,1]
- 4.3.2. Il mattino: le donne al sepolcro e l'annuncio agli apostoli [24,2-12]
- 4.3.3. Durante lo stesso giorno: i discepoli di Emmaus e Gesù [24,13-35]
- 4.3.4. La sera: Gesù appare agli apostoli. Ascensione [24,36-53]

### **11.3.2.2. Atti**

[Cfr. S, 204-213]

## **0. PROLOGO [1,1-2]**

## **1. PROEMIO NARRATIVO [1,3-26]**

### **1.1. L'ascensione [1,6-11]**

**1.2. Il gruppo degli apostoli [1,12-14]**

**1.3. La sostituzione di Giuda [1,15-26]**

## **2. PARTE PRIMA: LA MISSIONE DELLA PRIMITIVA COMUNITÀ DI GERUSALEMME E LA SUA IRRADIAZIONE SINO AD ANTIOCHIA [2,1-14,28]**

**2.1. La missione apostolica e la fondazione della chiesa a Gerusalemme [2,1-8,3]**

2.1.1. Prima sequenza [2,1-47]

2.1.2. Seconda sequenza [3,1-5,11]

2.1.3. Terza sequenza: conflitto del gruppo apostolico con le autorità del tempio [5,12-42]

2.1.4. Quarta sequenza [6,1-8,3]

**2.2. La diffusione della comunità cristiana in Samaria e nella Giudea sino ad Antiochia [8,4-12,24]**

2.2.1. Prima sequenza: Filippo [8,4-40]

2.2.2. Seconda sequenza: Saulo [9,1-30]

2.2.3. Terza sezione: Pietro [9,32-12,25]

**2.3. Il primo viaggio missionario a Cipro e nell'Asia Minore, organizzato dalla comunità di Antiochia e guidato da Paolo e Barnaba [13,1-14,28]**

2.3.1. A Cirpo, il mago Elimas [13,4-12]

2.3.2. Arrivo ad Antiochia di Pisidia [13,13-15]

2.3.3. La predicazione di Paolo davanti ai Giudei [13,16-43]

2.3.4. Paolo e Barnaba si rivolgono ai pagani [13,44-52]

2.3.5. Evangelizzazione di Iconio [14,1-7]

2.3.6. Guarigione di un paralizzato [14,8-18]

2.3.7. Fine della missione [14,19-28]

## **3. PARTE CENTRALE: IL CONCILIO DI GERUSALEMME [15,1-35]**

**3.1. Prologo [15,1-5] // Epilogo [15,30-35]**

**3.2. Il discorso di Pietro [15,7b-11]**

**3.3. Discorso di Barnaba e Paolo [15,12]**

**3.4. Il discorso di Giacomo [15,13-21]**

**3.5. Decreto apostolico [15,22-29]**

**3.6. Epilogo [15,30-35] // Prologo [15,1-5]**

## **4. PARTE SECONDA: LE MISSIONI DI PAOLO DALL'ASIA ALL'EUROPA... A ROMA [15,36-28,31]**

**4.1. Il secondo e terzo viaggio di Paolo fino ad Efeso [15,36-19,20]**

4.1.1. Introduzione [15,36-41]

4.1.2. Il secondo viaggio missionario di Paolo e l'inizio del terzo [16,1-18,23]

4.1.3. Terzo viaggio missionario [18,23-21,14]

**4.2. Il viaggio di Paolo verso Gerusalemme... e Roma [19,21-23,11]**

4.2.1. A Efeso. La sommossa degli orefici [19,23-41]

4.2.2. Paolo abbandona Efeso [20,1-6]

- 4.2.3. A Troade. Paolo risuscita un morto [20,7-12]
- 4.2.4. Da Troade a Mileto [20,13-16]
- 4.2.5. Addio agli anziani di Efeso [20,17-38]
- 4.2.6. La salita a Gerusalemme [21,1-14]
- 4.2.7. Arrivo di Paolo a Gerusalemme [21,15-26]
- 4.2.8. L'arresto di Paolo [21,27-40]
- 4.2.9. Arringa di Paolo ai Giudei di Gerusalemme [22,1-21]
- 4.2.10. Paolo cittadino romano [22,22-29]
- 4.2.11. Comparsa davanti al sinedrio [22,30-23,11]

#### **4.3. Paolo sfugge alla morte, si appella a Cesare e viene inviato a Roma [23,12-28,31]**

- 4.3.1. Parte prima [23,12-26,32]
- 4.3.2. Seconda parte [27,1-28,31]

### **11.3.3. La proposta di «analisi retorica» [=retorica letteraria] di R. Meynet [solo Vangelo]**

Tra le varie proposte di strutturazione del testo lucano quella di R. MEYNET<sup>192</sup> è sicuramente la meglio controllata letterariamente. La presentiamo in sintesi rimandando eventualmente all'opera stessa per ulteriori approfondimenti.

Il terzo vangelo è divisibile in quattro grossi capitoli aventi al centro la missione di Gesù e la missione dei discepoli [Sequenze B8 e C1], e agli estremi l'inizio e la fine di Gesù stesso [Sequenza A e D].

#### **PROLOGO DEL VANGELO [1,1-4]**

#### **CAPITOLO PRIMO: SEZIONE A -> LA VENUTA DI GESÙ PREPARATA DA GIOVANNI [1,5-4,13]**

Sequenza A1: L'annuncio della nascita di Giovanni [1,5-25]

Sequenza A2: Dio dà a Gesù il suo nome [1,26-56]

Sequenza A3: La nascita di Giovanni, il Profeta dell'Altissimo [1,57-80]

Sequenza A4: La nascita di Gesù, il Salvatore [2,1-20]

Sequenza A5: La presentazione di Gesù al Tempio [2,21-40]

Sequenza A6: Gesù smarrito e ritrovato nel Tempio [2,41-52]

Sequenza A7: Giovanni prepara la venuta del Cristo [3,1-20]

Sequenza A8: Il nuovo Adamo resiste alla tentazione [3,21-4,13]

#### **CAPITOLO SECONDO: SEZIONE B -> GESÙ CHIAMA I SUOI DISCEPOLI IN GALILEA [4,14-9,50]**

---

<sup>192</sup> Per uno sguardo d'insieme sulla impostazione della struttura cfr.: R. MEYNET, *Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica* (Retorica biblica 1, Roma 1994) 705-716; per la metodologia utilizzata cfr.: IDEM, *L'analisi retorica* (Biblioteca biblica 8, Brescia 1992).

Sequenza B1: La visita di Gesù a Nazareth [4,14-9,50]

Sequenza B2: La giornata a Cafarnao [4,31-44]

Sequenza B3: L'annunciazione a Simon-Pietro [5,1-16]

Sequenza B4: Vino nuovo, in otri nuovi! [5,17-6,11]

Sequenza B5: Israele e Nazioni [6,12-7,17]

Sequenza B6: Giovanni Battista e Simone il fariseo [7,18-50]

Sequenza B7: Ascoltare e fare la Parola di Dio [8,1-56]

Sequenza B8: Fare ciò che fa Gesù [9,1-50]

### **CAPITOLO TERZO: SEZIONE C -> GESÙ CONDUCE I SUOI DISCEPOLI A GERUSALEMME [9,51-21,38]**

Sequenza C1: La partenza per la missione [9,51-10,42]

Sequenza C2: La benedizione suprema [11,1-54]

Sequenza C3: Saper giudicare, in funzione della fine [12,1-13,21]

Sequenza C4: Il banchetto messianico [13,22-14,35]

Sequenza C5: La vera giustizia [15,1-17,10]

Sequenza C6: L'abbandono per il Regno [17,11-18,30]

Sequenza C7: Gesù re contestato [18,31-19,46]

Sequenza C8: La venuta del Cristo è vicina [19,47-21,38]

### **CAPITOLO QUARTO: SEZIONE D -> LA PASQUA DI CRISTO GESÙ [22,1-24,53]**

Sequenza D1: Il testamento di Gesù [22,1-53]

Sequenza D2: Il processo e la condanna di Gesù [22,54-23,25]

Sequenza D3: L'esecuzione di Gesù [23,26-56]

Sequenza D4: La presenza di Gesù [24,1-53]

## **11.4. IL MESSAGGIO DI LC-AT**

### **11.4.1. La proposta di G. Segalla**

In S, 179 impostando i criteri per la struttura letteraria veniva enunciata la scelta di far riferimento alle «espressioni letterarie» per l'individuazione della «macro-strutture» dell'opera lucana e alle «motivazioni contenutistiche» per le «micro-strutture», pericopi o sezioni minori; per questo individua tre livelli di «espressioni letterarie» [a. Criterio geografico-simbolico: Gerusalemme - b. Criterio

letterario nel rapporto tra introduzioni e conclusioni delle opere - c. Criterio letterario-tematico dei parallelismi]. Ora, di fronte alla sintesi che, a partire dalla struttura letteraria, richiederebbe l'operazione della decifrazione del messaggio, G. Segalla, -sulla linea di molti studiosi- riconosce come struttura contenutistica portante quella «storico-temporale» [cfr. S, 250\*\*\*]: di fatto vi è uno spostamento di accento, ciò che per la struttura letteraria era significativo non lo è più per l'articolazione del messaggio!

Distribuisce la sua esposizione in tre momenti:

#### **11.4.1.1. Tempo di salvezza e suo centro in Gesù Salvatore**

[Cfr. S, 251-256\*: «il tempo di Israele (Lc 1,5-3,1) e il tempo di Gesù (Lc 3,2-24,51)»: [1] Gesù Profeta-Servo e Messia -> dall'Israele a Gesù; [2] Gesù, Salvatore degli uomini -> prospettiva di salvezza universale da Gesù al mondo intero; [3] Gesù Signore al di sopra della storia -> l'apertura della storia all'escatologia]

#### **11.4.1.2. Escatologia a lungo termine**

[Cfr. S, 256-258\*: «il tempo della Chiesa (At 1-28)»]

#### **11.4.1.3. L'uomo nuovo e la comunità nuova**

[Cfr. S, 258-263\*: la prospettiva ecclesiologica]

### **11.4.2. A partire dalla logica narrativa**

Punto di riferimento per le riflessioni che andremo proponendo sarà sostanzialmente il saggio di J. N. ALETTI<sup>193</sup> sull'arte narrativa del narratore lucano con l'aggiunta di alcune riflessioni personali.

L'opera lucana vantando la particolarità della presenza di un prologo «extra-narrativo» per entrambi i libri desta immediatamente l'attenzione del lettore per comprendere la finalità dello scritto. Nelle esposizioni degli altri evangelisti solo al termine dell'analisi siamo giunti ad individuare la *tesi* che il narratore voleva sostenere mediante la forma del discorso narrativo; ora, a motivo del tipo di testo che antepone un prologo ai due pannelli dell'opera, possiamo, come ipotesi esporre in anteprima la possibile preoccupazione del narratore lucano. La risposta a tale preoccupazione o finalità implicita si realizza concretamente nella modalità di gestione delle dinamiche narrative dando vita ad un racconto teso a mostrare la fondatezza delle cose raccontate nell'opera. Dovremo così analizzare dapprima i due prologhi e verificare l'ipotesi di lavoro mediante la presentazione delle coordinate narrative [tempo-spazio-personaggi] ricomposte in intreccio. Concluderà un bilancio sulla plausibilità dell'ipotesi iniziale relativa alla rilettura del rapporto intra- ed extra-testuale tra autore e destinatari.

#### **11.4.2.1. L'ipotesi di fondo sulla finalità retorica dell'opera lucana**

Un primo tratto che occorre mettere in atto quando si vuole intuire la finalità di uno scritto è leggerne l'apertura e la chiusura. Essendo due libri, ma un'unica opera, il narratore lucano vuole stabilire due entità letterarie entro una sola: la logica globale è unica mentre la partizione è duplice.

Anzitutto, se guardiamo agli altri evangelisti ci accorgiamo di alcune radicali differenze entro le coordinate del testo: nessun evangelista ha un «prologo extra-narrativo», collocato prima dell'inizio della storia che viene raccontata. Solo Lc-At, inoltre, indirizza lo scritto ad un destinatario interno al testo [=Teofilo]. Ancora: Lc in questo prologo spiega da dove gli provenga la documentazione: si proclama *non facente parte* del gruppo dei «testimoni oculari» e ministri della parola ma accanto a molti altri vuole in «modo ordinato» far passare la «parola» dalla tradizione orale alla «scrittura», cioè

---

<sup>193</sup> J. N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*. La scrittura narrativa del vangelo di Luca (Biblioteca biblica 7, Brescia 1991).

fissare tale parola ricevuta dalla tradizione.

Mc conclude il suo vangelo [Mc 16,8] dicendo che le donne fuggono dal sepolcro e a motivo della paura non annunciano... abbiamo già mostrato il senso di questa finale aperta sul lettore e concentrata sul testo evangelico stesso. Mt conclude il suo vangelo con un discorso diretto di Gesù che invia i discepoli a «rendere discepoli tutte le genti», battezzare e ad insegnare... L'evangelista si colloca in continuità con questo comando, in senso diretto se faceva parte del gruppo dei testimoni oculari [il «voi» dei discepoli nel racconto] oppure, in senso indiretto se a lui è stato annunciato [il «voi» della comunità matteana]. In Gv l'autore ritiene di essere egli stesso testimone diretto nella fede di ciò che Gesù ha compiuto [Gv 20,30-31; 21,24-25].

Abbiamo quattro facce diverse dello stesso problema: la *trasmissione* dell'evento storico-salvifico di Gesù di Nazareth. Ogni evangelista deve confrontarsi con questo problema, pena la non affidabilità del racconto. Come risolve Lc tale problema, trovandosi egli stesso lungo la linea della tradizione, nella seconda o terza generazione della chiesa del I sec.? Analizziamo anzitutto la struttura del prologo in Lc 1,1-4.<sup>194</sup>

#### A. TESTO DI LC 1,1-4 GRECO E ITALIANO:

+ 1.1 Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν  
• ἀνατάξασθαι διήγησιν  
- περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων,  
-----  
= 1.2 καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ  
ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου,

-----  
+ 1.3 ἔδοξε κάμοι  
• παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς  
- καθεξῆς σοι γράψαι,  
----- κράτιστε Θεόφιλε, -----  
= 1.4 ἵνα ἐπιγνώσῃς  
περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.

-----  
+ [1]Poiché **MOLTI** han posto mano  
• a riordinare in **racconto**  
- di ciò che è stato compiuto tra di noi (come) **AZIONI**,  
-----  
= [2]come ce li hanno trasmessi coloro  
che **fin da principio** furono testimoni oculari e ministri della **PAROLA**,

-----  
+ [3]è sembrato bene **ANCHE A ME**,  
• che ho seguito **fin dall'origine** **OGNI** (cosa) con acribia,  
- in modo ordinato di **scrivere** per te,  
----- illustre Teofilo, -----  
= [4]affinché tu possa conoscere  
a proposito di ciò che hai ricevuto in **PAROLE** la solidità.

#### B. SPIEGAZIONE DELLA STRUTTURAZIONE:

«Il periodo è organizzato in due brani paralleli (1-2 e 3-4). All'inizio, la principale (3a) e la

---

<sup>194</sup> Per la strutturazione di questo testo con alcune variazioni di traduzione e l'analisi retorica cfr.: R. MEYNET, *Il vangelo secondo Luca...*, 30-31.

subordinata che essa regge direttamente (1a), ove “anche a me” viene opposto a “molti”. Ciascuna di queste proposizioni regge una proposizione infinitiva (1b e 3c), là dove “comporre un racconto” [=riordinare in racconto] è l'equivalente di “scrivere in modo ordinato”. Due participi (tradotti con “ciò che stato compiuto” e “che ho seguito”) e le loro espansioni si ricollegano, il primo (1c) alla proposizione infinitiva di 1b, il secondo (3b) alla principale di 3a; “ogni (cosa)” di 3b rinvia dunque a “azioni” di 1c. I due brani cominciano dunque con due segmenti trimembri di cui il parallelismo è temperato dall'inversione delle infinitive e delle participiali.

I secondi segmenti di ogni brano (2 e 4) sono due nuove subordinate, una comparativa introdotta da “come” (2), una finale introdotta da “affinché” (4). La prima in cui il verbo è allo stesso tempo del passato della proposizione che la regge (1a), rinvia però a un tempo anteriore a quello della composizione dei racconti, il tempo della “parola” che risale a “fin da principio”. Al contrario, la finale di 4 inferisce un futuro, quello che seguirà alla redazione di Luca. Tuttavia, il passato dell'ultimo verbo, “hai ricevuto”, rinvia ai passati sia di 2a che di 1a, e la penultima parola del secondo brano, “parole” (4b), è lo stesso (ma al plurale, come “molti”) dell'ultima parola del primo brano (2b).

Da un brano all'altro, “azioni” (1c) e “parola” (2b) che chiudono i due segmenti del primo brano sono ripresi nello stesso ordine da “ogni (cosa)” in 3b e da “parole” in 4b; “fin da principio” (2b) rassomiglia a “fin dall'origine” (3b [...]). Il primo brano fa entrare in scena due gruppi di personaggi, “molti” (1a), cioè quelli che hanno “composto un racconto” e “(coloro) che” (2b) li hanno preceduti, testimoni che hanno trasmesso la parola; nel secondo brano, sono anche due personaggi (questa volta al singolare), l'autore del terzo Vangelo, che parla in prima persona, e Teofilo, al quale egli si rivolge in seconda persona. Le relazioni tra questi personaggi non sono di concorrenza né di opposizione ma di convergenza. Questa convergenza è ben indicata dal ritorno del passato che chiude così il fermaglio, nonché dal porre alla fine il complemento di “affinché tu sappia”, “la solidità”, che è quella delle parole di tutti i personaggi del primo brano. Inoltre, i pronomi in prima persona plurale del primo brano (1c e 2a) sembrano includere tutti i personaggi, ivi compreso Teofilo, poiché ha ricevuto ciò che è stato “dato” a “noi” (2)».<sup>195</sup>

## C. INTERPRETAZIONE DEL BRANO

### «1. La parola che agisce

Il libro che Luca dedica a Teofilo non è una raccolta di insegnamenti di un Rabbi, è un resoconto di una storia, il rapporto su un evento. Questo racconto riposa sulla testimonianza di coloro che fin dall'inizio hanno visto le azioni che sono state compiute in mezzo a loro. La Parola è la persona che con il suo insegnamento e con le sue manifestazioni di potenza ha compiuto ciò che diceva.

### 2. La Parola che suscita delle parole

La Parola manifestata nelle azioni compiute non è ricaduta nel silenzio una volta compiuta la sua missione. Ella suscita le parole di quelli che furono testimoni dell'evento. Con le loro parole, questi continuano il lavoro della Parola onnipotente che per mezzo loro continua la sua azione.

### 3. Lo scritto garante delle parole

Quelli che hanno posto mano a comporre un racconto sono anch'essi dei servi della Parola, perché scrivono ciò che è avvenuto come questo è stato trasmesso loro. La scrittura non sostituisce la Parola e Teofilo stesso è stato istruito oralmente; essa fa da garante permettendo di verificare la solidità dell'insegnamento orale. La scrittura anch'essa è serva della Parola.

### 4. La solidità della Parola

La parola che Luca presenta non è un discorso qualunque. Non è un'argomentazione, un ragionamento, foss'anche quello meglio disposto con ogni sorta di prove, come quelli delle dispute degli oratori. Non è un discorso che succede ad altri discorsi ritenuti meno solidi, o falsi contrapponendosi a loro. Sotto le sue varie forme parlate e scritte è sempre la stessa parola che è all'opera. Le sue diverse enunciazioni si sostengono a vicenda, si appoggiano reciprocamente, trasmettendo tutte la stessa testimonianza di verità. Aggiungendosi agli scritti precedenti, quello

---

<sup>195</sup> R. MEYNET, *Il vangelo secondo Luca...*, 30-31.

di Luca mira solo a trasmettere anch'esso ciò che è stato espresso fin dall'origine. Quando leggerà, Teofilo potrà essere certo della solidità di questa parola unica che è la stessa fin dall'inizio».<sup>196</sup>

La continuità della parola, unica fin dall'inizio è enunciata dal prologo a mo' di tesi, ma occorre mostrare in che modo la parola dei testimoni oculari continui attraverso quella di coloro che l'hanno ricevuta mediante quelli, e come tale parola fondi la stessa esperienza di fede di quelli e di questi. Dove è fondato l'annuncio? Da dove proviene la testimonianza della parola? Dai testimoni oculari? Se così fosse sarebbe più credibile ciò che dicono Pietro e gli Apostoli di ciò che testimonia Luca, essendo i primi «testimoni oculari», e il secondo uditore di una parola testimoniata da «ministri della parola». L'autore, attraverso il prologo, enuncia come programma quello che mediante la narrazione confermerà, fondando -in termini tecnici- *lo statuto della testimonianza e lo statuto del credente*.

La sfida è la seguente: come può l'autore lucano mostrare che la sua parola posta per iscritto è veritiera in quanto testimonianza in continuità con quella di Pietro e degli Apostoli? Il compito della narrazione sarà quello di manifestare l'identità nella continuità tra l'una e l'altra testimonianza, tra l'una e l'altra esperienza di fede, entrambe fondate su Gesù Cristo, nello Spirito Santo. L'ipotesi di lavoro è di partire dall'intenzione posta dall'autore nel prologo [di mettere per iscritto ciò che era «avvenimento compiuto» e comunicato in parole] per cogliere quanto quella parola mantenga la stessa «solidità» dell'inizio e quanto l'autorevolezza dell'autore lucano sia la stessa di Pietro e degli Apostoli.

Le strade possono essere apparentemente *due*: la *prima* potrebbe fondare tale veridicità sulla veridicità della trasmissione di testimoni oculari, la *seconda* rivolta ad una veridicità confermata sullo stesso fondamento dei testimoni oculari, trovandosi così tutti [Luca, Pietro e gli Apostoli] sullo stesso piano autoritativo di fronte all'unico evento. Percorreremo questa seconda strada vedendo nella narrazione lucana anche una valenza auto-apologetica rispetto all'affidabilità di ciò che viene raccontato.

Pertanto accanto alla palese finalità di presentare ciò che Gesù ha detto e fatto [=Vangelo] e le azioni di alcuni apostoli e discepoli nella missione della Chiesa [=Atti] vi è questo *contesto retorico* entro il quale Luca inserirebbe il racconto.

Per raggiungere questo obiettivo l'autore riplasma tutte le coordinate narrative indirizzandole entro questa prospettiva: lo spazio, il tempo, i personaggi, il punto di vista, i giochi di comunicazione tra personaggi, narratore e lettore: il tutto ricomposto nell'intreccio narrativo. Vogliamo ora percorrere brevemente questi aspetti.

#### 11.4.2.2. Lo spazio: una geografia teologica

La prospettiva di Luca: abbiamo un passaggio di luoghi non solo geografici, ma anche simbolici.

- Nel Vangelo, il luogo di apertura e di chiusura è lo stesso: il *Tempio in Gerusalemme* [cfr. l'episodio della visione durante il sacrificio dell'incenso di Zaccaria (Lc 1,8ss) e il ritorno a Gerusalemme permanendo a lungo nel tempio lodando Dio dopo l'assunzione di Gesù al cielo (Lc 24,50-53)]. Gerusalemme è il punto di partenza e il punto arrivo dell'inquadratura dell'attività di Gesù nel vangelo.

Perché scegliere il *Tempio* come spazio per inquadrare l'inizio del vangelo?

«Perché l'angelo appare nel tempio e non nella casa di Zaccaria? In effetti, l'oggetto dell'annuncio non ha nulla a che fare col tempio: Giovanni non vi svolgerà il ministero né lo ricorderà nella sua predica. Certamente si replicherà: era normale che, in un racconto che ha inizio con un intervento divino, questo si svolga nel luogo per eccellenza, il tempio. Certo, e poiché Zaccaria è sacerdote, la cosa è ancora più plausibile. Si capisce pure che questo sia il modo migliore di far entrare pienamente il lettore nel mondo religioso giudaico, che funge da

---

<sup>196</sup> R. MEYNET, *Il vangelo secondo Luca...*, 33-34.

sfondo al macro-racconto. Ma queste ragioni, che in fondo sono ottime, si devono verificare nella dinamica e nell'articolazione dell'episodio. Nel racconto dell'annuncio a Zaccaria, c'è tuttavia un punto che stupisce: la presenza del popolo, che, all'inizio, prega fuori, mentre Zaccaria entra nel santuario, e, alla fine, si spazientisce per il suo ritardo: a che serve questa "moltitudine (*pléthos*) di popolo", poiché non comprende nulla del discorso dell'angelo e non ne saprà di più dopo, dal momento che Zaccaria è divenuto muto? Si può di certo replicare che il popolo non è estraneo a ciò che avviene nel santuario, perché, senza i "figli d'Israele" (v. 16), senza un "popolo ben disposto" (v. 17), il ministero di Giovanni perderebbe ogni senso. Questa risposta però non è sufficiente, perché la portata salvifica del messaggio sarebbe stata la stessa se la scena dei v. 11-20 si fosse svolta a casa di Zaccaria. Di fatto, sono i v. 22-23 a condurci sulla buona strada. La loro duplice funzione non potrebbe essere più evidente: oggetto e forma della rivelazione restano non divulgate, dato il silenzio forzato del sacerdote, ma "tutta la moltitudine del popolo" comprende in ogni caso che ha ricevuto una rivelazione. Luca non avrebbe potuto trovare di meglio per indicare la natura del suo racconto: non fantasia o menzogna, ma veridizione, [...] poiché i personaggi stessi del racconto primario riconosceranno *tutti*, e fin dal primo episodio, che c'è stato un intervento divino. Dove allora, se non nel tempio, ove s'invoca il Dio vero, tempio che tutto il popolo frequenta, il narratore avrebbe potuto trovare tanta gente per attestare che era avvenuta una rivelazione, per cui l'episodio inaugurale del suo racconto recava l'eco di questa testimonianza?». <sup>197</sup>

- Ma occorre andare oltre il Tempio, oltre Gerusalemme, pur coscienti che da lì si è partiti e lì bisogna ritornare per incontrare Gesù: il libro degli Atti si apre a Gerusalemme, non più nel Tempio ma in una *casa*, nel luogo di incontro dei discepoli [At 1,12-13] e si chiuderà in una *casa* presa a pigione a Roma in cui viveva Paolo, nella capitale dell'impero, là dove doveva essere annunciato il Vangelo al mondo pagano. Dal Tempio luogo di incontro con Dio nella tradizione giudaica, si passa ad una casa, luogo di incontro dei primi gruppi di credenti in Cristo che ad Antiochia saranno chiamati per la prima volta «cristiani» [At 11,26].

#### 11.4.2.3. Il tempo: la storia della Salvezza

Il parallelismo nella presentazione degli episodi nei primi quattro capitoli di Lc è funzionale a far emergere le due figure centrali, l'una relativa all'altra, Giovanni Battista e Gesù. Per valutare la modalità lucana nella gestione della temporalità occorre -analogamente agli altri evangelisti- porre anzitutto i confini della temporalità stessa progettata dal racconto: dove iniziano e dove terminano le linee estreme del tempo. Ricordiamo che per Matteo il personaggio più remoto era Abramo, là dove iniziava la storia di Israele nella vicenda della promessa, e la prolessi più lontana era quella del discorso escatologico relativo al Figlio dell'uomo, al giorno escatologico, cioè la fine dei tempi: mentre la visione sul confine futuro è riscontrabile anche in Lc [come d'altra parte in Mc], la prospettiva rivolta al passato è più articolata in Lc e va colta entro alcuni segnali presenti nei primi capitoli dell'opera.

##### A. LA VICENDA DELLA PROMESSA E DELL'ATTESA ED IL SUO PUNTO DI ARRIVO IN GIOVANNI BATTISTA

Partendo dall'episodio iniziale di Zaccaria nel Tempio possiamo cogliere due dimensioni che si sovrappongono che richiamano entrambe realtà veterotestamentarie: [1] relativamente alla situazione di sterilità di Zaccaria ed Elisabetta e [2] l'apparizione dell'angelo Gabriele durante il sacrificio dell'incenso.

##### [1] La sterilità di Zaccaria ed Elisabetta [Lc 1,7]

Questo particolare richiama al «lettore esperto» due episodi analoghi che fanno da sfondo nell'AT: Elcana ed Anna con Samuele [1Sam 1-2] ed Abramo e Sara con Isacco [Gen]

---

<sup>197</sup> J. N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*. La scrittura narrativa del vangelo di Luca (Biblioteca biblica 7, Brescia 1991) 56-57.

- **Elcana-Anna e Samuele:**

«Il messaggio nell'annunciazione (1,15) descrive Giovanni Battista come un Nazireo, che non beve vino né bevanda inebriante. Uno dei più famosi Nazirei dell'AT è Samuele e Luca traccia un parallelo tra i genitori di Samuele e i genitori di Giovanni Battista. L'inizio del racconto di Samuele si trova in 1 Sam 1,1: “C'era un uomo ... di nome Elcana ... egli aveva due mogli; una chiamata Anna ...”. Ciò è molto vicino all'inizio lucano in 1,5: “Vi era un sacerdote di nome Zaccaria... egli aveva una moglie... il suo nome era Elisabetta”, proprio come viene rivelato al sacerdote Zaccaria nel santuario del Tempio di Gerusalemme che la sua preghiera è stata esaudita (1,13)».<sup>198</sup>

- \* **Abramo-Sara e Isacco:**

«L'altra coppia di genitori dell'AT che Luca tiene presente, e in maniera ancor più evidente, è costituita da Abramo e Sara. Sebbene ci siano molti esempi di donne sterili rese capaci di generare per intervento divino [cfr. nota: Rebecca in Gn 25,21; Rachele in 29,31; la madre di Sansone in Gdc 13,2; Anna in 1Sam 1,2], esiste solo un altro caso nella Bibbia in cui, inoltre, tutt'e due i genitori sono resi impotenti dall'età: “Abramo e Sara erano vecchi, avanti negli anni; Sara aveva cessato di avere le mestruazioni” (Gn 18,11). Il parallelo con Lc 1,7 è ovvio: “Elisabetta era sterile e tutt'e due avanzati negli anni”. Un altro parallelo è dato dal fatto che nel racconto di Abramo/Sara l'annunciazione di nascita è fatta al padre invece che alla madre».<sup>199</sup>

Riportiamo una lista più precisa dei parallelismi tra i due racconti:<sup>200</sup>

<b>Lc 1,5-25</b>	<b>Libro della Genesi</b>
narratore: irreprensibili (v. 6)	17,1
narratore: in età avanzata (v. 7)	18,11
narratore: sterile (v. 7)	11,30
angelo: non temere (v. 13)	15,1
angelo: tua moglie (v. 13)	17,19
angelo: un figlio... (v. 13)	17,19
angelo: gli porrai nome (v. 13)	17,19
Zaccaria: da che cosa lo saprò? (v. 18)	15,8
Elisabetta: per togliere la mia vergogna (v. 25)	30,23

**[2] L'apparizione dell'angelo Gabriele durante il sacrificio dell'incenso**

«Abbiamo visto che Zaccaria ed Elisabetta richiamano le figure di Abramo e Sara della Genesi, il libro che sta all'inizio delle sacre scritture di Israele. L'angelo Gabriele che appare a Zaccaria all'ora dell'incenso aveva già precedenti biblici, ma solo in Dn 8,16ss e 9,21ss, e Daniele appartiene agli ultimi libri della raccolta di Israele. Qualora Luca fosse consapevole di ciò, può darsi che abbia voluto che i personaggi implicati nell'annunciazione, Zaccaria e Gabriele, abbracciassero la storia sacra di Israele dall'inizio alla fine, dalla *Legge* agli *Scritti*. A ogni modo, non c'è dubbio che Luca nella sua descrizione dell'apparizione di Gabriele abbia inteso evocare l'atmosfera di Daniele. Si possono segnalare i punti seguenti comuni a Lc 1,8-23 e a Daniele:

- In 1,22 l'apparizione è chiamata visione; *optasia* si ritrova sei volte in Dn 9-10 di Teodoziona [cfr. nota: Il testo greco di Daniele ci è pervenuto in due forme, quella dei LXX e la versione attribuita comunemente a Teodoziona. Quest'ultima è più vicina al testo ebraico e aramaico di Daniele].
- In 1,10-11, come in Dn 9,20-21, Gabriele appare durante una preghiera liturgica.
- In 1,13 si scopre che Zaccaria aveva pronunciato una preghiera personale di supplica, così come Daniele aveva pregato supplicando (9,20).
- In 1,12, come in Dn 8,17 e 10,7, la paura accompagna l'apparizione di Gabriele.

<sup>198</sup> R. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca* (Traduzione di Giampaolo Natalini; Assisi 1981) 356-357.

<sup>199</sup> R. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca ...*, 357.

<sup>200</sup> J. N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo...*, 59.

- In 1,19 Gabriele dice: “Sono stato mandato per parlarti”; in Dn 10,11 l'angelo si riferisce a “le parole che io ti rivolgo”.
- In 1,13, come in Dn 10,12, Gabriele rassicura colui che riceve la visione di non aver paura.
- In 1,20.22, come in Dn 10,15, colui che ha ricevuto la visione diventa muto.

Mediante codesti richiami, Luca dà una svolta alla riflessione comune presso i Cristiani in base alla quale tematiche del Vangelo quali il Figlio dell'Uomo e il regno di Dio venivano messe in relazione con Dn 7,13-14 [cfr. nota: Si veda Mc 13,26 (Lc 21,27 e Mc 14,62 (Lc 22,69)]. In particolare, la famosa visione di Daniele delle settanta settimane di anni aveva preso corpo nel riferimento evangelico alla “abominazione della desolazione” nel Tempio, che, a quanto pare, interpretava l'azione dei Romani contro Gerusalemme (Dn 9,27; Mc 13,14; Mt 24,15; Lc 21,20).

Il tema delle settanta settimane di anni, come viene interpretato da Gabriele in Dn 9,24-27, serve a Luca come sfondo per l'annuncio di Gabriele a Zaccaria. In 9,21 si afferma che Gabriele appare a Daniele quando questi è raccolto in preghiera nell'ora del sacrificio della sera; ciò aiuta a spiegare perché Luca ambienta cronologicamente il suo racconto nell'“ora dell'incenso”, mentre “tutta la moltitudine del popolo stava fuori in preghiera”, soprattutto se Luca intende l'offerta serale dell'incenso. Per Daniele (9,24) la fine delle settimane di anni coincide con il tempo in cui “verrà introdotta una giustizia eterna, verranno suggerite visione e profezia, e verrà unto un Santo dei Santi” [cfr. nota: È difficile sapere cosa intenda Daniele con l'espressione “Santo dei Santi”, perché essa potrebbe descrivere un oggetto, un luogo o una persona. Il contesto globale di Daniele, che è una protesta contro la profanazione del Tempio, e il contesto immediato che parla del santuario, sacrifici e offerte (9,26-27), sembrerebbe favorire la tesi che Daniele stia pensando soprattutto in termini di Tempio]. Luca ritiene che codesti ultimi tempi siano giunti (si veda At 2,16-17); per cui può darsi che egli abbia ritenuto opportuno, siccome Zaccaria era sacerdote, di ambientare l'annuncio inaugurale a lui diretta nel santuario (il luogo sacro) adiacente al Santo dei Santi che doveva essere unto». <sup>201</sup>

In conclusione, se valgono le riflessioni fin qui fatte, ci troviamo di fronte ad una rielaborazione midrashica attorno alla figura di Giovanni Battista mediante ripresentazioni tipologiche provenienti dall'AT. Avremmo in Abramo e Sara l'inizio della storia della promessa che darà vita alle alleanze veterotestamentarie, ed all'opposto la conclusione escatologica proveniente dal libro di Daniele, quasi a sintetizzare l'intera attesa veterotestamentaria. Tale attesa ha la sua punta di diamante in Giovanni Battista, nazoreo e profeta nella linea di Samuele. Per Luca Giovanni Battista appartiene all'antico eone, mentre per Matteo al nuovo assieme a Gesù:

Mt 11,12-13

12 ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου  
τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι  
ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται,  
καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν. 13  
πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος  
ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν·

Lc 16,16

Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται  
μέχρι Ἰωάννου  
ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ  
εὐαγγελίζεται  
καὶ πᾶς εἰς αὐτήν βιάζεται.

«Le parole ‘fino a Giovanni’, messe in rilievo nel testo, possono avere valore o inclusivo o esclusivo. Se ‘fino a’ (ἕως / μέχρι) si intende come inclusivo (i profeti e la legge profetizzarono fino a Giovanni compreso), allora il Battista appartiene all'antico eone. Così l'ha inteso Luca. Egli infatti negli Atti ripetutamente sottolinea che il tempo della salvezza è iniziato dopo la morte del Battista (1,5; 10,37; 13,24s.; 19,4). La tradizione di Matteo, al contrario, ha inteso ἕως / μέχρι in senso esclusivo, come dimostrano le parole ‘a partire dai giorni di Giovanni Battista’ (11,12). [...]

A seconda che ἕως / μέχρι è inteso in senso inclusivo o esclusivo, si ha un diverso apprezzamento del Battista e due diverse maniere di vedere la storia della salvezza. Per Luca (che intende μέχρι inclusivamente) il Battista appartiene ancora al tempo della legge e dei

<sup>201</sup> R. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca ...*, 358-160.

profeti; solo Gesù dà inizio al tempo della salvezza. Secondo Matteo (che intende  $\epsilon\omega\varsigma$  in senso esclusivo) il Battista appartiene già al nuovo cone, ossia introduce un tempo intermedio che fa preparazione al nuovo cone».<sup>202</sup>

## B. L'INQUADRAMENTO NELLA STORIA UNIVERSALE

Con la presentazione della figura di Gesù entriamo in un quadro più ampio di gestione della temporalità: la storia universale, oltre i confini di Israele:

\* L'introduzione all'episodio della nascita di Gesù: Lc 2,1: «In quei giorni un decreto di Cesare Augusto ordinò che si facesse il censimento in tutta la terra»: è il primo rapporto che troviamo con Roma, con la capitale dell'impero. Questi capitoli sono interessati ad inserire Gesù nel tessuto della vicenda di Israele ma anche ad avanzare la pretesa di una collocazione di tale vicenda nella storia universale.

\* Al cap. 3 Luca riporta una serie di annotazioni cronologiche di carattere concentrico a partire da Tiberio Cesare fino ai sommi sacerdoti Anna e Caifa per introdurre attraverso la figura di Giovanni Battista il ministero di Gesù.

\* Il ruolo di collocare Gesù in una prospettiva universale è ben riassunto dalla logica della genealogia che partendo da Giuseppe giunge fino ad Adamo, figlio di Dio [Lc 3,23-38].

## C. SINTESI TRA SPAZIO E TEMPO

In sintesi possiamo sostenere che Lc posiziona Gesù, il Messia, il Figlio di Dio entro un quadro di storia universale, guadagnato a partire dalle radici [dalla creazione del primo uomo; Adamo], dalla collocazione dell'evento della nascita di Gesù entro un quadro di interesse universale, coinvolgendo eventi imperiali ed infine teso verso la fine dei tempi con caratteri indubbiamente universali. Mentre Matteo, come si è sottolineato, colloca Gesù Cristo in relazione ad un inizio entro i confini della storia di Israele, Luca affonda nel tempo alle origini della storia -nuovo Adamo, nuovo Figlio di Dio- accogliendo -come gli altri sinottici- all'opposto l'*eschaton* al termine della storia. Non si può definire, in dimensioni di temporalità, Luca «teologo della storia della salvezza», secondo la classica tripartizione: *storia di Israele, storia di Gesù e storia della chiesa* perché per lui Gesù è in relazione a tutta la storia, dal suo inizio al suo compimento e la storia della salvezza non è dentro la storia universale, ma Gesù stesso è posto in relazione alla storia universale.

Avremmo così un passaggio logico-narrativo già progettato in questi primi capitoli del vangelo: passaggio dal particolare all'universale, da Israele-Giovanni Battista al mondo intero-Gesù di Nazareth. La logica dell'ampliamento della evangelizzazione alle nazioni è al centro dell'interesse dell'opera lucana. Spazio e tempo sono dimensioni destinate ad allargarsi, a progredire in relazione al cambiamento dei destinatari dell'annuncio: dagli ebrei ai pagani.

La modalità di conclusione del libro degli Atti istruisce su tale allargamento di prospettiva: in At 28,28 viene ribadito il programma di rivolgere l'annuncio della salvezza ai pagani inaugurando la diffusione missionaria dell'annuncio nello spazio e nel tempo lungo le vicende della storia. Con i vv. 30-31 l'autore di Atti riassume i due anni di attività di Paolo nella casa presa a pigione: una finale strana, in tono minore, con un riassunto fatto dal narratore che non chiarisce la fine della vicenda paolina ma la apre sul lettore, quasi ad affidare a lui la continuazione di quest'opera compiuta non da un testimone oculare, ma da uno che lo ha incontrato successivamente, secondo il racconto, sulla strada di Damasco. Così molti altri sulle orme di Paolo possono continuare ad annunciare secondo quella fede che era degli apostoli, dei sette diaconi, di Paolo, Barnaba e quindi di Luca. Il libro degli Atti si chiude aprendosi alla continuità, è un'«opera aperta» ad «azioni» che possono essere compiute da ogni

---

<sup>202</sup> J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*. La predicazione di Gesù. Vol.I (Ed. it. a cura di Felice Montagnini; Biblioteca teologica 8, Brescia 1976) 60.

testimone di Cristo.

L'impressione che il lettore ha nel cogliere queste ampie dimensioni dello spazio e del tempo è la connessione nella continuità: come è stato possibile far passare le dimensioni spaziali tese attorno a Gerusalemme e la Palestina fino a Roma, e le dimensioni storiche collocate entro la storia di Israele ampliarle fino a toccare tutta la storia dal principio alla fine? Qual è il movente, la realtà che ha permesso questo passaggio? Così, le dimensioni dello Spazio e del Tempo testimoniano questo dato di fatto; occorre ora indagare, attraverso il testo, quale dimensione Luca intraveda che garantisca questa logica fondamentale. La ricerca della risposta ci fa passare alla considerazione sui «personaggi» del racconto lucano.

#### 11.4.2.4. I personaggi

Non potendo analizzare i singoli personaggi presentati lungo il racconto lucano ci limiteremo a due, essenziali allo svolgimento del dramma: lo Spirito Santo che chiameremo «personaggio-regista» e Gesù Cristo, personaggio centrale.

##### A. IL «PERSONAGGIO-REGISTA»: LO «SPIRITO/SPIRITO SANTO/SPIRITO DEL SIGNORE/SPIRITO DI GESÙ»

Tenendo sempre sottocchio l'ipotesi di fondo sopra espressa, -secondo la quale Luca nel portare la sua testimonianza su Gesù vuole anche esibire la plausibilità di questa testimonianza non essendo egli testimone oculare- cogliamo la particolare insistenza sulla figura dello Spirito Santo in tutta la sua opera. Anche gli altri evangelisti richiamano in diverso modo tale presenza [Giovanni addirittura fonderà la chiara alterità dello Spirito Santo in rapporto al Padre e al Figlio -> cfr. i testi sul Paraclito: Gv 14-16] ma centrale, nella conduzione degli eventi, è il personaggio Gesù. Per Luca, che concepisce l'opera in due pannelli, Gesù sarà sempre personaggio centrale che emerge continuamente, ma, dietro le quinte della scena, come un «regista» vi è lo Spirito Santo!

##### [1] La presenza dello «Spirito Santo» nei testi dell'opera lucana

- Lc 1,15.17.35.41.47.67.80; 2,25.26.27; 3,16.22; 4,1.14.18[del Signore]; 10,21; 11,13; 12,10.12; 24,49.
  - 1,15 ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον [τοῦ] κυρίου, καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πῖη, καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ,
  - 1,17 καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου, ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων, ἐτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον.
  - 1,35 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ, Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ καὶ δύνამις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι, διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.
  - 1,41 καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἐλισάβετ, ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς, καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ,
  - 1,47 Μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου τὸν κύριον, καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου,
  - 1,67 Καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ ἐπροφήτευσεν λέγων,
  - 1,80 Τὸ δὲ παιδίον ἠΰξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραὴλ.
  - 2,25 Καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ἦν ἐν Ἱερουσαλὴμ ᾧ ὄνομα Συμεὼν καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος καὶ εὐλαβὴς προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραὴλ, καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν,
  - 2,26 καὶ ἦν αὐτῷ κεκηρατισμένος ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου μὴ ἰδεῖν θάνατον πρὶν [ἢ] ἂν ἴδῃ τὸν Χριστὸν κυρίου.
  - 2,27 καὶ ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν, καὶ ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν τοὺς γονεῖς τὸ παιδίον Ἰησοῦν τοῦ ποιῆσαι αὐτοὺς κατὰ τὸ εἶθισμένον τοῦ νόμου περὶ αὐτοῦ
  - 3,16 ἀπεκρίνατο λέγων πᾶσιν ὁ Ἰωάννης, Ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς, ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς λύσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ, αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί,
  - 3,22 καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν,

καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι, Σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.

- 4,1 Ἰησοῦς δὲ πλήρης **πνεύματος ἁγίου** ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ
- 4,14 Καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει **τοῦ πνεύματος** εἰς τὴν Γαλιλαίαν. καὶ φήμη ἐξῆλθεν καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ.
- 4,18 **Πνεῦμα κυρίου** ἐπ' ἐμέ οὐ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελισσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφειν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει,
- 10,21 Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο [ἐν] **τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ** καὶ εἶπεν, Ἐξομολογοῦμαι σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ ἡπείους, ναὶ ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.
- 11,13 εἰ οὖν ἡμεῖς ποιηροὶ ὑπάρχοντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ἡμῶν, πόσω μᾶλλον ὁ πατήρ [ὁ] ἐξ οὐρανοῦ δώσει **πνεῦμα ἅγιον** τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.
- 12,10 καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ, τῷ δὲ **εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα** βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται.
- 12,12 **τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα** διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἃ δεῖ εἰπεῖν.
- 23,46 καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθειμαι **τὸ πνεῦμά μου**. τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν.
- 24,49 καὶ [ἰδοῦ] ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ' ὑμᾶς, ἡμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὐ ἐνδύσηθε **ἐξ ὕψους δυνάμιν**.

- At 1,2.5.8.16; 2,4; 2,17.18.33.38; 4,8.25.31; 5,3.9.32; 6,3.5.10; 7,51.55.[59]; 8,15.17-19.29.39; 9,17.31; 10,19.38; 44-45.47; 11,12.16.24.28; 13,2.4.9.52; 15,8;28[S.S. e noi] 16,6.7[di Gesù].18; 18,25; 19,2.6.21; 20,22.23.28; 21,4.11; 28,25.

- 1,2 ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις **διὰ πνεύματος ἁγίου** οὓς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη,
- 1,5 ὅτι Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ἡμεῖς δὲ ἐν **πνεύματι** βαπτισθήσεσθε **ἁγίῳ** οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας.
- 1,8 ἀλλὰ λήψεσθε **δυνάμιν** ἐπελθόντος **τοῦ ἁγίου πνεύματος** ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ [ἐν] πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρεία καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.
- 1,16 Ἄνδρες ἀδελφοί, ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ἣν προεῖπεν **τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον** διὰ στόματος Δαυὶδ περὶ Ἰούδα τοῦ γενομένου ὁδηγοῦ τοῖς συλλαβοῦσιν Ἰησοῦν,
- 2,4 καὶ ἐπλήσθησαν πάντες **πνεύματος ἁγίου** καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς.
- 2,17 Καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ **ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου** ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ἡμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ἡμῶν καὶ οἱ νεανίσκοι ἡμῶν ὁράσεις ὄψονται καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἡμῶν ἐνυπνίους ἐνυπνιασθήσονται,
- 2,18 καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ **ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου**, καὶ προφητεύσουσιν.
- 2,33 τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς, τὴν τε ἐπαγγελίαν **τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου** λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς, ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ἡμεῖς [καὶ] βλέπετε καὶ ἀκούετε.
- 2,38 Πέτρος δὲ πρὸς αὐτούς, Μετανοήσατε, [φήσιν,] καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ἡμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφειν τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν καὶ λήψεσθε τὴν δωρεάν **τοῦ ἁγίου πνεύματος**.
- 4,8 τότε Πέτρος πλησθεὶς **πνεύματος ἁγίου** εἶπεν πρὸς αὐτούς, Ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι
- 4,25 ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν **διὰ πνεύματος ἁγίου** στόματος Δαυὶδ παιδὸς σου εἰπὼν, Ἰνατί ἐφρύαξαν ἔθνη καὶ λαοὶ ἐμελέτησαν κενά;
- 4,31 καὶ δεηθέντων αὐτῶν ἐσαλεύθη ὁ τόπος ἐν ᾧ ἦσαν συνηγμένοι, καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες **τοῦ ἁγίου πνεύματος** καὶ ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παρρησίας.
- 5,3 εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος, Ἄνανία, διὰ τί ἐπλήρωσεν ὁ Σατανᾶς τὴν καρδίαν σου, ψεύσασθαί σε **τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον** καὶ νοσφίσασθαι ἀπὸ τῆς τιμῆς τοῦ χωρίου;
- 5,9 ὁ δὲ Πέτρος πρὸς αὐτήν, Τί ὅτι συνεφωνήθη ὑμῖν πειράσαι **τὸ πνεῦμα κυρίου**; ἰδοὺ οἱ πόδες τῶν θαψάντων τὸν ἄνδρα σου ἐπὶ τῇ θύρᾳ καὶ ἐξοίσουσιν σε.

- 5,32 καὶ ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ.
- 6,3 ἐπισκέψασθε δέ, ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν μαρτυρούμενους ἑπτὰ, πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας, οὓς καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης,
- 6,5 καὶ ἦρσεν ὁ λόγος ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλήθους καὶ ἐξελέξαντο Στέφανον, ἄνδρα πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου, καὶ Φίλιππον καὶ Πρόχορον καὶ Νικάνορα καὶ Τίμωνα καὶ Παρμενᾶν καὶ Νικόλαον προσήλυτον Ἀντιοχέα,
- 6,10 καὶ οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἔλαλει.
- 7,51 Σκληροτράχη καὶ ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὤσιν, ὑμεῖς αἰεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε ὡς οἱ πατέρες ὑμῶν καὶ ὑμεῖς.
- 7,55 ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἀτεισίας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν θεοῦ καὶ Ἰησοῦν ἐστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ.
- [7,59 καὶ ἐλιθοβόλουν τὸν Στέφανον ἐπικαλούμενον καὶ λέγοντα, Κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου.]
- 8,15 οἵτινες καταβάντες προσήξαντο περὶ αὐτῶν ὅπως λάβωσιν πνεῦμα ἅγιον,
- 8,17 τότε ἐπέτιθεσαν τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτούς καὶ ἐλάμβανον πνεῦμα ἅγιον.
- 8,18 ἰδὼν δὲ ὁ Σίμων ὅτι διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων δίδεται τὸ πνεῦμα, προσήνεγκεν αὐτοῖς χρήματα
- 8,19 λέγων Δότε κάμοι τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ᾧ ἐὰν ἐπιθῶ τὰς χεῖρας λαμβάνη πνεῦμα ἅγιον.
- 8,29 εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα τῷ Φιλίππῳ, Πρόσελθε καὶ κολλήθητι τῷ ἄρματι τούτῳ.
- 8,39 ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος, πνεῦμα κυρίου ἦρπασεν τὸν Φίλιππον καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν οὐκέτι ὁ εὐνοῦχος, ἐπορεύετο γὰρ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ χαίρων.
- 9,17 Ἀπήλθεν δὲ Ἀνανίας καὶ εἰσήλθεν εἰς τὴν οἰκίαν καὶ ἐπιθείς ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας εἶπεν, Σαοὺλ ἀδελφέ, ὁ κύριος ἀπέσταλκέν με, Ἰησοῦς ὁ ὀφθεις σοι ἐν τῇ ὁδῷ ἧ ἦρχου, ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῆς πνεύματος ἁγίου.
- 9,31 Ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην οἰκοδομουμένη καὶ πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου καὶ τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπληθύνετο.
- 10,19 τοῦ δὲ Πέτρου διενθυμουμένου περὶ τοῦ ὁράματος εἶπεν [αὐτῷ] τὸ πνεῦμα, Ἴδου ἄνδρες τρεῖς ζητοῦντές σε,
- 10,38 Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διήλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ.
- 10,44 Ἔτι λαλοῦντος τοῦ Πέτρου τὰ ῥήματα ταῦτα ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν λόγον.
- 10,45 καὶ ἐξέστησαν οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ ὅσοι συνήλθαν τῷ Πέτρῳ, ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἔθη ἢ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκκέχυται,
- 10,47 Μήτι τὸ ὕδωρ δύναται κωλύσαι τις τοῦ μὴ βαπτισθῆναι τούτους, οἵτινες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον ὡς καὶ ἡμεῖς;
- 11,12 εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμά μοι συνελθεῖν αὐτοῖς μηδὲν διακρίναντα. ἦλθον δὲ σὺν ἐμοὶ καὶ οἱ ἕξ ἀδελφοὶ οὗτοι καὶ εἰσήλθομεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀνδρός.
- 11,16 ἐμνήσθη δὲ τοῦ ῥήματος τοῦ κυρίου ὡς ἔλεγεν, Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ.
- 11,24 ὅτι ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως. καὶ προσετέθη ὄχλος ἱκανὸς τῷ κυρίῳ.
- 11,28 ἀναστὰς δὲ εἰς ἕξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαθος ἐσήμανεν διὰ τοῦ πνεύματος λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσσεσθαι ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, ἥτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου.
- 13,2 λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ ἠστυεύοντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, Ἀφορίσατε δὴ μοι τὸν Βαρναβᾶν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς.
- 13,4 Αὐτοὶ μὲν οὖν ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατήλθον εἰς Σελεύκειαν, ἐκεῖθεν τε ἀπέπλευσαν εἰς Κύπρον,
- 13,9 Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος, πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου ἀτεισίας εἰς αὐτὸν
- 13,52 οἱ τε μαθηταὶ ἐπληροῦντο χαρᾶς καὶ πνεύματος ἁγίου.
- 15,8 καὶ ὁ καρδιογνώστης θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν
- 15,28 ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες,
- 16,6 Διήλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλήσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ,
- 16,7 ἐλθόντες δὲ κατὰ τὴν Μυσίαν ἐπέιραζον εἰς τὴν Βιθυνίαν πορευθῆναι, καὶ οὐκ εἴασεν αὐτοὺς τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ,

- 16,18 τοῦτο δὲ ἐποίει ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας. διαπονηθεὶς δὲ Παῦλος καὶ ἐπιστρέψας **τῷ πνεύματι** εἶπεν, Παραγγέλλω σοι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐξελεῖν ἀπ' αὐτῆς, καὶ ἐξῆλθεν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ.
- 18,25 οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου καὶ ζέων **τῷ πνεύματι** ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου,
- 19,2 εἶπέν τε πρὸς αὐτούς, Εἰ **πνεῦμα ἅγιον** ἐλάβετε πιστεύσαντες; οἱ δὲ πρὸς αὐτόν, Ἄλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν.
- 19,6 καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου [τὰς] χεῖρας ἦλθε **τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον** ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευσαν.
- 19,21 Ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα, ἔθετο ὁ Παῦλος **ἐν τῷ πνεύματι** διελθὼν τὴν Μακεδονίαν καὶ Ἀχαΐαν πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα εἰπὼν ὅτι Μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν.
- 20,22 καὶ νῦν ἰδοὺ δεδεμένος ἐγὼ **τῷ πνεύματι** πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλὴμ τὰ ἐν αὐτῇ συναντήσουτά μοι μὴ εἰδώς,
- 20,23 πλὴν ὅτι **τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον** κατὰ πόλιν διαμαρτύρεται μοι λέγον ὅτι δεσμὰ καὶ θλίψεις με μένουσιν.
- 20,28 προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς **τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον** ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου.
- 21,4 ἀνευρόντες δὲ τοὺς μαθητὰς ἐπεμείναμεν αὐτοῦ ἡμέρας ἑπτὰ, οἵτινες τῷ Παύλῳ ἔλεγον **διὰ τοῦ πνεύματος** μὴ ἐπιβαίνειν εἰς Ἱεροσόλυμα
- 21,11 καὶ ἔλθων πρὸς ἡμᾶς καὶ ἄρας τὴν ζώνην τοῦ Παύλου, δῆσας ἑαυτοῦ τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας εἶπεν, Τάδε λέγει **τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον**, Τὸν ἄνδρα οὗ ἔστιν ἡ ζώνη αὕτη, οὕτως δῆσουσιν ἐν Ἱερουσαλὴμ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ παραδώσουσιν εἰς χεῖρας ἐθνῶν.
- 28,25 ἀσύμφωνοι δὲ ὄντες πρὸς ἀλλήλους ἀπελύοντο εἰπόντος τοῦ Παύλου ῥῆμα ἐν, ὅτι Καλῶς **τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον** ἐλάλησεν διὰ Ἡσαίου τοῦ προφήτου πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν

## [2] Riflessioni sui testi

- Va annotata una distinzione tra l'espressione «pieno/a di Spirito Santo» e la «discesa dello Spirito Santo», cioè l'azione raccontata a Pentecoste. Nel vangelo di Luca pur riconoscendo che molti personaggi agivano per opera dello Spirito Santo, perché «pieni di S.S.» [Zaccaria, Elisabetta, Giovanni, Simeone] solo su Maria e su Gesù discende lo Spirito Santo [Annunciazione: Lc 1,35; durante la preghiera dopo il battesimo di Gesù: 3,22]. La stessa azione si compirà nel giorno di Pentecoste a Gerusalemme [At 2]; sui tremila dopo il battesimo anche se non è raccontato esplicitamente [At 2,37-41]; poi in Samaria [At 8,9-25]; mediante il battesimo scende anche su Saulo [At 9, 17; 13,9]; poi sul pagano Cornelio e la sua famiglia [At 10-11].

- Chi sono i destinatari della discesa dello Spirito nel giorno di Pentecoste? *C'è chi pensa* che siano i personaggi indicati da Luca nell'episodio precedente, cioè le 120 persone presenti all'elezione di Mattia come dodicesimo apostolo [At 1,15ss]; *secondo altri* il gruppo sarebbe quello presentato in At 1,13-14: gli 11 [quindi i 12 perché va incluso Mattia essendo stato scelto come apostolo], i fratelli di Gesù, alcune donne e Maria la madre di Gesù. *Una terza possibilità*, più in linea con queste riflessioni sostiene che i destinatari siano *solo i 12 apostoli*, per i seguenti motivi: [1] in At 2,1 «si trovavano tutti insieme» non si precisa chi fossero; [2] in At 2,7 apprendiamo che erano tutti Galilei, questo dato dice che è improbabile che il numero delle 120 persone fossero quelle osservate e intese come galilee trovandosi a Gerusalemme, quindi resta l'ipotesi del gruppo presentato in At 1,13-14; [3] in At 2,14 si dice che Pietro si alza per parlare assieme agli Undici, per mostrare il senso dell'evento, e in At 2,15 dice «costoro non sono ubriachi...»: espressione ambigua che potrebbe essere riferita agli Undici oppure ad un gruppo più ampio; [4] al termine del discorso con citazioni profetiche Pietro conclude mostrando come l'azione dello Spirito sia la testimonianza in atto della resurrezione di Gesù e dice: «Questo Gesù Dio l'ha resuscitato e noi tutti ne siamo testimoni». Alla luce dell'elezione del dodicesimo apostolo comprendiamo che i 12 sono qui i «testimoni della vita pubblica di Gesù e della

sua resurrezione» [At 1,21-22], pertanto lo Spirito ha come destinatari nel giorno di Pentecoste proprio i 12 Apostoli. Può far problema la mancata discesa su Maria: ella è l'unica che lo ha già ricevuto in virtù del Figlio, prima del Figlio nell'episodio dell'Annunciazione [Lc 1,35].

- In sostanza abbiamo un'azione *pentecostale* anticipata su Maria, su Gesù e continuata negli apostoli, discepoli, pagani... *tutti i credenti*. Vi è una profonda continuità tra la «Pentecoste» dell'Annunciazione, della preghiera dopo il battesimo di Gesù e la Pentecoste dei 12 apostoli, il battesimo nel nome di Gesù e la remissione dei peccati [At 2,38] quindi il dono dello Spirito Santo [circa 3.000 persone], Stefano [At 6-7], Filippo [At 8], Saulo [At 9], Cornelio [At 10-11] ->tutti «pieni di Spirito Santo»

- Quale differenza esiste *tra la pienezza di, Spirito Santo* di Zaccaria, Elisabetta, Giovanni, lo Spirito su Simeone e *la discesa dello Spirito Santo* su Maria, Gesù, i 12 apostoli, i discepoli...? Sulle prime figure abbiamo un'insistenza sull'azione posta dallo stesso Spirito, appaiono quasi come strumenti «passivi», funzionali al piano divino, all'avvento di Gesù [come l'azione dello Spirito nell'AT], mentre con l'azione tipica della Pentecoste il personaggio diventa pienamente se stesso: possiamo dire che Luca «personalizza il personaggio» con una sua peculiarità a partire da questo evento. Questa realtà la si coglie con l'emergere della decisionalità di Gesù stesso lungo il vangelo e con l'espressione «lo Spirito Santo e noi» [At 15,28] presente nell'assemblea di Gerusalemme negli Atti.

- Ciò che è collegato alla Pentecoste di Maria e di Gesù che poi si riverserà anche sulla Chiesa è la «Figliolanza divina»: Lc 1,35; 3,22-38; 4,1-13. 22,70.

## **B. IL PERSONAGGIO CENTRALE: «GESÙ» NELL'EPISODIO ALLA SINAGOGA DI NAZARETH [Lc 4,16-30]<sup>203</sup>**

I primi quattro capitoli sono tesi a chiarire l'identità di questo personaggio attraverso un confronto in parallelo con Giovanni Battista. L'identità riconosciuta nell'essere «Figlio di Dio», mandato a compiere la volontà del Padre: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del padre mio?» [Lc 2,49] -> sono le prime parole che Gesù pronuncia nel vangelo di Lc. In che cosa consiste il contenuto «delle cose del Padre suo?». Rivelerà ciò solo nell'episodio della sinagoga di Nazareth, in patria, nel suo villaggio.

Mentre Matteo e Marco pongono l'inizio dell'annuncio di Gesù con le parole: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino: convertitevi e credete al vangelo» [Mc 1,15] oppure «Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino» [Mt 4,17], Luca pone l'episodio della sinagoga di Nazareth come centro propulsore capace di organizzare il resto del racconto. In questo testo riscopriamo i temi fondamentali che narrativamente l'autore tratterà. La finalità di questa analisi è duplice: da una parte evidenziare la modalità entro la quale il narratore lucano presenta Gesù e la relazione con lui, dall'altra la funzione di questo racconto entro l'intera opera lucana.

### [1] Gesù: profeta inviato del libro di Isaia?

È il personaggio centrale del racconto, anche se di lui non si nomina neppure una volta il nome, ma tutto, la scena, le azioni, le valutazioni ruotano attorno a lui. È un modo di far emergere la personalità definendola attraverso il movimento del racconto stesso.

«A dire il vero, in Lc 4,16-30, Gesù non è solo il personaggio principale, è quasi l'unico. Nei vv. 16-20a, è l'unico attore del racconto: tutto pare dipendere dalla sua iniziativa ed è a lui che rinviano tutti i verbi, anche il passivo *apedóthe* (senza complemento d'agente e tradotto: "gli fu dato"); tutti i suoi gesti vengono contati nei particolari: viene, entra, si alza e si siede.

---

<sup>203</sup> Per la comprensione di questo testo utilizzeremo: J. N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*. La scrittura narrativa del vangelo di Luca (Biblioteca biblica 7, Brescia 1991) 35-53.

Menzionato in 20a, il secondo personaggio del racconto, l'inserviente, sparisce immediatamente. Gli altri intervengono solo a partire dal v. 20b: menzionati collettivamente, come gruppo uniforme, unanime (gli occhi di tutti, v. 20a), tali resteranno fino alla fine. Esistono solo al plurale (tutti) un plurale relativo all'attore Gesù, perché i loro occhi convergono tutti verso di lui, le loro voci sono tutte determinate dalla sua. È in qualche modo Gesù che dà vita a questo gruppo dei *pántes* (tutti).

Il racconto sottolinea dunque con chiarezza il personaggio Gesù, prima descrivendone i gesti (v. 16-17.20a), poi considerando solo il suo discorso (v. 23-27). Proprio questo è il problema. Se nel testo tutto mira a porre Gesù in primo piano, in particolare il testo d'Isaia ed il commento che ne fa Gesù stesso, così che si possa parlare di autorivelazione, perché Gesù non dice chiaramente che fa suo l'«io» del testo isaiano? Come mai [...] Gesù non spiega ai nazaretani che quel testo d'Isaia lo riguarda personalmente ('a mio riguardo', Lc 24,44; cf. Ac 8,34; 13,29), che esso si compie in lui, per mezzo di lui o con lui ('in me' Lc 22,37)?». <sup>204</sup>

Perché dunque il narratore stesso non indica al lettore che questo personaggio di cui parla Isaia è Gesù stesso?

Il narratore si ritrae per lasciare spazio all'interpretazione che Gesù stesso produce. Come elabora questa operazione?

«Notiamo come nella nostra pericope il narratore interviene poco, e in ogni caso molto meno che nelle precedenti come ad esempio nel racconto della tentazione, ove non si limitava a descrivere la scena come se vi stesse assistendo, mentre Gesù era solo col diavolo, ma ne spiegava il senso (v. 13), situandola in rapporto all'itinerario di Gesù. Qui descrive solo gli avvenimenti, senza dare l'impressione d'intervenire al livello dell'interpretazione. Ciò sottolinea il ruolo di Gesù, unico ermeneuta. Si sottolinea così il paradosso: se il narratore lascia ogni spiegazione a Gesù, attore onnisciente, perché quest'ultimo 'rifiuta' di rapportare direttamente con la propria persona il testo di Isaia sull'unto (Cristo) del Signore, dando così l'impressione di non svolgere il ruolo di ermeneuta unico e totale?». <sup>205</sup>

## [2] Gesù: unico interprete della Scrittura

Mediante un espediente interessante Lc annota in principio ogni azione che Gesù compie, azioni concentrate su di lui:

- \* si reca a Nazareth
- \* entra come al solito nella sinagoga di sabato
- \* si alza per leggere
- \* gli viene dato il rotolo del libro
- \* lo aprì
- \* lo arrotolò

Una sequenza quasi al rallentatore, ma ciò che manca è l'annotazione più importante: che *lesse* il rotolo! Perché Luca non dice che legge, ma comunica solo a noi lettori il contenuto di quel passo, senza narrarne l'azione?

Perché Lc è interessato alla interpretazione di Gesù: «Oggi si è adempiuta questa scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi» [Lc 4,21].

Con questo modo di fare Lc comunica al lettore che Gesù stesso è l'inviato di cui parla il testo di Isaia e la sua parola è profetica per eccellenza:

«Tutti i fenomeni letterari notati mettono bene in rilievo che Gesù, per il narratore, comincia davvero a parlare solo quando arriva all'interpretazione della Scrittura (v. 21), interpretazione che non indica solo il compimento escatologico di Is 61, -confermando in tal modo che si tratta di un profeta autentico- ma diviene a sua volta una proclamazione che determina il presente ed il futuro degli attori del racconto in rapporto alla salvezza.

Dai due punti che precedono si può concludere che il narratore ha fatto di tutto per rendere il

<sup>204</sup> J. N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo...*, 36.

<sup>205</sup> J. N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo...*, 38.

lettore capace di percepire che Gesù è l'inviato di cui parla il testo d'Isaia e che la sua parola è profetica per eccellenza. Dunque il lettore sa tutto questo ma non comprende ancora perché Gesù non assume direttamente l'«io» del testo isaiano».<sup>206</sup>

### [3] L'ordine degli avvenimenti

Al v. 23 cita i fatti di Cafarnao: ora, se consideriamo il testo evangelico, noteremo che Lc fin qui non ha ancora raccontato nulla di Cafarnao, inizierà esattamente al termine di questo brano, in Lc 4,31ss. L'esegesi che rintraccia varie fonti nella composizione del vangelo sostiene che si tratta di un'incoerenza testuale, al contrario in un'ottica narratologica può scaturire una nuova prospettiva:

«Il v. 23 [...] ci permetterà di formulare un terzo paradosso. Gesù parla al passato dei fatti di Cafarnao: se sono veramente passati, perché il narratore li ha disposti subito dopo quelli di Nazareth (cf. v. 31-34)? Se no, perché Gesù vi rinvia artificiosamente, come se già avessero avuto luogo? Quanto si è già detto sulla parola profetica di Gesù permette di rispondere: la predica di Nazareth è situata prima del racconto di fatti cronologicamente anteriori, perché dà loro significato. Con l'episodio di Nazareth, il lettore vedrà perché Gesù sarà sempre in cammino, verso un 'altrove'; potrà anche capire cosa significa "annunciare la Buona Novella ai poveri". E, soprattutto, l'itinerario nella sua totalità non sarà frutto del caso o di una necessità esterna, ma costituirà la realizzazione di una vocazione assunta fin dal primo istante: il 'devo' di Gesù (v. 43) è la risposta libera di un inviato animato dalla potenza stessa di Dio».<sup>207</sup>

### [4] I destinatari del messaggio

«Oggi questa Scrittura si compie per voi che udite» (v. 21b): se con queste parole Gesù lascia intendere che è lui l'inviato investito dallo Spirito di Dio, afferma anche implicitamente che i Nazaretani sono i poveri, i prigionieri, i ciechi e gli oppressi. Così pur essendoci molti poveri, prigionieri, ciechi, oppressi a Nazaret egli è inviato altrove come accadde ad Elia e ad Eliseo, molte vedove e molti lebbrosi vi erano in Israele ma essi furono inviati tra i pagani:

««Ai suoi concittadini Gesù dice: "Oggi questa Scrittura si compie per voi che udite" (v. 21b), e i v. 22-23 indicano chiaramente che tutti gli astanti reagiscono come se fossero loro i destinatari del messaggio, i poveri, i prigionieri, i ciechi e gli oppressi a cui Gesù è inviato. Del resto, è Gesù stesso che fa di loro i beneficiari della Buona Novella perché il suo proposito significa che le relazioni descritte dal profeta si realizzano nel momento in cui egli si rivolge loro:

<i>Is 61</i>	lo Spirito	su di me	annunciare	ai poveri
<i>oggi</i>	(lo Spirito)	(su Gesù)	(che parla)	alle vostre orecchie

Eppure nei versetti successivi, Gesù pare escluderli dal numero dei beneficiari del suo messaggio salvifico. I paragoni tratti dai cicli di Elia ed Eliseo implicano infatti uno stretto parallelo tra Israele e Nazareth:

25 c'erano molte vedove	27 c'erano molti lebbrosi
26 ma a nessuna di esse	27 ma nessuno di essi

Non è necessario essere molto perspicaci per trarre le conclusioni, come hanno fatto i Nazaretani: ci sono molte sofferenze a Nazareth, che è la mia patria, e non è per curare quelle che sono stato inviato, bensì (a Cafarnao e nelle altre città). [...] La sua parola diviene così doppiamente profetica, perché, rifiutando una certa immagine dell'Inviato e dei segni attesi da lui (v. 23) Gesù dà il criterio che permette di riconoscerlo come profeta autentico: l'annuncio del suo rifiuto (v. 24) e la sua attuazione quasi immediata (v. 28-29) confermano che ciò che dovrebbe essere un contro- segno (l'essere rifiutato) è invece ciò che sigilla la verità del suo invio. Nel momento stesso in cui è escluso e scacciato dalla città ad opera dei suoi concittadini, Gesù è profeta e la sua parola non potrebbe avere maggiore autorità».<sup>208</sup>

<sup>206</sup> J. N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo...*, 40.

<sup>207</sup> J. N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo...*, 41.

<sup>208</sup> J. N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo...*, 42-43.

### [5] Dai ruoli ai criteri nella Scrittura

Il riferimento alle Scritture nel segno della profezia. Abbiamo due Scritture citate, l'una dal narratore [Is 61], l'altra da Gesù stesso [1 e 2Re] negli episodi di Elia ed Eliseo. Tra le due scritture vi è l'«Oggi!» di Gesù. Quale funzione hanno queste due citazioni inframmezzate dall'«oggi»?

**a.** La Scrittura di Is: cerca di determinare i ruoli, ovvero Gesù come inviato investito dallo Spirito e i Nazaretani come destinatari poveri, ciechi... L'ottica è quella della promessa nella profezia.

**b.** L'«Oggi» realizza il compimento e la conferma di tale promessa e profezia.

**c.** La Scrittura su Elia ed Eliseo: determina i criteri: «nessun profeta è bene accetto in patria», come Elia ed Eliseo vengono inviati fuori dalla propria patria così Gesù. Con questi criteri troviamo una continuità tra il passato e il presente nel modello profetico e una coerenza di fondo.

«Se Is 61,1-2 determina profeticamente nuove relazioni, nulla dice delle modalità di compimento della missione del profeta, cioè dei destinatari, delle condizioni in cui l'Inviato compirà la sua missione, né soprattutto come sarà riconosciuto dai suoi uditori. È dunque necessario avere una griglia di lettura, dei criteri che permettano questo riconoscimento: è questa la funzione, nella seconda parte (v. 23-27), del discorso ai cicli di Elia ed Eliseo. L'articolazione dei due insiemi scritturistici si può allora schematizzare:

Scrittura----->	Oggi----->	Scrittura
determinazione dei ruoli		determinazione dei criteri
(modello attanziale)		(modello d'interpretazione)
promessa	compimento	continuità
profezia	conferma	coerenza

La loro complementarietà è evidente. Il testo d'Isaia distribuisce infatti dei ruoli e viene confermato, dalla parola di Gesù, come profezia degli eventi ultimi, ma nulla dice sull'insieme della storia della salvezza nella sue peripezie e nelle sue grandi figure. Quanto al brano su Elia ed Eliseo esso starebbe solo ad enunciare una legge di continuità e di discernimento riguardante il riconoscimento dei profeti, senza però un nesso con un possibile punto culminante nella serie, se non ci fosse stato il testo d'Is 61 e la sua conferma come profezia escatologica.<sup>209</sup>

Così si configura il progetto globale di Luca attraverso regole interpretative offerte da Gesù stesso: dalla patria-Nazareth al di fuori nella Galilea, quindi Giudea [=Vangelo di Luca]; dalla patria-Galilea-Giudea al di fuori nella Samaria, Siria, Asia Minore, Grecia, Roma... [=Atti]. Possiamo riconoscere che quest'episodio getta dei ponti di comprensione su tutta la logica dell'opera lucana [Vangelo e Atti]:

«Un altro problema, quello dei destinatari, posto dal rapporto tra le citazioni, dovrà essere preso in considerazione: se [...] c'è una netta corrispondenza tra i poveri, i prigionieri, ecc., dei v. 18-19 e gli stranieri dei v. 25-27, il resto del III vangelo non contraddice questa corrispondenza, nella misura in cui Gesù non si è recato egli stesso dai pagani (è noto che Lc non fa menzione dei viaggi a Tiro, Sidone e Cesarea)? Certamente, ed è proprio questo che fa di questo vangelo un racconto aperto, almeno a questo livello, sulla seconda tavola del dittico, il libro degli Atti. In questo senso la prolessi di Lc 4,25-27 è esterna. Ma quanto essa indica è di capitale importanza: dove dunque la Chiesa primitiva, e noi con lei, avrebbe potuto trovare le ragioni per annunciare il Vangelo della misericordia ai peccatori, israeliti e soprattutto pagani, se non nell'autorità di una parola inaudita, la parola stessa di Gesù, il solo capace di dimostrare la perfetta continuità di quest'annuncio con il piano divino di salvezza? Lc 4,16-30 ha la funzione di presentare l'atto di fondazione di questa esegesi».<sup>210</sup>

#### 11.4.2.5. Lc 24: un ponte tra prospettiva intra-testuale ed extra-testuale<sup>211</sup>

<sup>209</sup> J. N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo...*, 49.

<sup>210</sup> J. N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo...*, 50.

<sup>211</sup> Cfr. J. N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo...*, 151-169.

Dopo avere osservato come Lc riesce a stabilire un ponte di continuità grazie alla figura dello Spirito Santo tra la vicenda di Gesù e quella degli apostoli e discepoli, vogliamo ora concludere con un brano emblematico di sintesi dei vari valori narrativi fin qui emersi per approdare -come negli altri evangelisti- a considerazioni sul rapporto esistente tra scrittura [=prospettiva intra-testuale] e parola [=prospettiva extra-testuale].

#### A. I PERSONAGGI E IL LETTORE: UNO SCAMBIO DI CONOSCENZE

Quando ci si pone di fronte ad un racconto -come altrove abbiamo già evidenziato- bisogna valutare con attenzione i livelli di comunicazione che il narratore presenta al suo lettore o ascoltatore. Lc 24 è un testo che si rende particolarmente eloquente in questa prospettiva.

##### [1] Gesù Cristo risorto

Il lettore è nella posizione privilegiata inizialmente grazie a ciò che Lc nel raccontare fa conoscere al suo lettore; dice:

«Mentre [i discepoli di Emmaus] discorrevano e discutevano insieme, Gesù stesso [αὐτὸς Ἰησοῦς] si accostò e camminava con loro. Ma i loro occhi erano incapaci di riconoscerlo» [Lc 24,15-16].

Grazie a ciò il lettore sa che quel personaggio è Gesù di Nazareth risorto; Luca sembra indugiare, quasi ironicamente, su questa situazione, ponendo i due discepoli in una posizione curiosa: stanno raccontando all'interessato ciò che gli riguarda. Proprio questa tecnica permette a Luca di far fare un riassunto ai discepoli dell'operato di Gesù. Non deve sfuggirci l'interesse agli eventi relativi a Gesù di Nazareth offerti dal riassunto: in mezzo versetto [v. 19b] riassumono la figura di Gesù, in un versetto la sua passione e morte [v. 20], un versetto tra la morte e la risurrezione [v. 21], ben tre versetti per il racconto di resurrezione [vv. 22-25]: si nota la sproporzione che porta il lettore a centrare l'attenzione sull'evento di resurrezione. Tale è la problematica che sta al centro di questa progressione drammatica!

##### [2] Gesù interpreta le scritture

È solo nella risposta data da Gesù ai due discepoli che si instaura un dinamismo diametralmente opposto al primo: mentre prima il lettore sa ben di più di ciò che sapevano i discepoli [cioè che quel personaggio è Gesù risorto], ora, grazie allo stesso personaggio questi ricevono la «migliore lezione di esegesi ed ermeneutica biblica» che sia mai stata fatta:

«E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro **in tutte le Scritture** [ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς] ciò che si riferiva a lui» [Lc 24, 27].

È questo: «in tutte le scritture» di cui ci informa Luca che pone i discepoli di Emmaus in una posizione privilegiata rispetto a noi: essi sanno ben di più di ciò che noi possiamo sapere, essi hanno ricevuto la comunicazione diretta dell'interpretazione delle scritture [cfr. il termine utilizzato è διερμήνευσεν che indica l'operazione di «interpretazione»]; cioè, non solo conoscere, ma porre in dialogo creativo le cose conosciute per farle crescere: l'apertura del senso della Scrittura.

E noi, come possiamo sapere quello che Gesù disse a loro? Solo in forma mediata, cioè attraverso un loro racconto:

«E partirono senz'indugio e fecero ritorno a Gerusalemme, dove trovarono riuniti gli Undici e gli altri che erano con loro, i quali dicevano: «Davvero il Signore è risorto ed è apparso a Simone». Essi poi riferirono ciò che era accaduto lungo la via e come l'avevano riconosciuto nello spezzare il pane» [Lc 24,33-35]

Questo primo racconto dei due<sup>212</sup> discepoli alla comunità degli Undici rende il lettore ulteriormente «ignorante» di fronte alla conoscenza che ormai tutti gli apostoli hanno dell'ermeneutica delle Scritture che Gesù ha fatto su se stesso. Come possiamo quindi venire a conoscenza di tutto questo? Solo ed unicamente se gli apostoli lo comunicano! In questa necessità che il testo di Lc 24 prospetta nasce la «tradizione» come essenziale alla possibilità della comunicazione della verità del Cristo risorto!

E dove questi discepoli o apostoli hanno comunicato a noi le scritture che si riferirono a Gesù? Mediante i discorsi che Luca ci presenta nel suo secondo racconto: gli Atti di alcuni apostoli.

#### **B. VEDERE E RICONOSCERE: IL RUOLO DELLA FRAZIONE DEL PANE**

Luca ci comunica, mediante uno scritto un racconto fatto di parole; le parole permettono al lettore di *immaginare*, non di *vedere*. Solo i personaggi del racconto possono vedere, perché inseriti direttamente in una storia che a loro appartiene. Il gioco che Luca stabilisce tra *vedere ma non riconoscere* il personaggio Gesù -da parte dei due discepoli- e *non vedere ma riconoscere* Gesù -da parte del lettore- assume una particolare eloquenza: il ruolo dell'occasione scelta da Gesù nell'azione dello spezzare il pane. Egli accettando di non proseguire oltre nel cammino si ferma con loro e a tavola [richiamando la scena dell'ultima cena e della moltiplicazione dei pani] prende il pane, dà la benedizione, lo spezza e lo dona a loro: in questa successione di gesti i loro occhi vengono aperti<sup>213</sup> e lo riconoscono... Ma, paradossale, anche costoro, come noi, lo riconoscono proprio quando non lo vedono: «Ma lui sparì dalla loro vista» [Lc 24, 31b]. L'esperienza dei due discepoli di Emmaus ci dice che per riconoscere Gesù non è necessario vederlo, il suo ritirarsi è la condizione negativa per la sua manifestazione alla nostra fede:

«Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci «apriva<sup>214</sup>» le Scritture?» [Lc 24,32].

#### **C. DA EMMAUS A GERUSALEMME: DAL RICONOSCIMENTO ALLA TESTIMONIANZA [Lc 24,33-49]**

Mentre l'episodio di Emmaus fa passare i discepoli dal vedere «un uomo» come loro al «riconoscere» in esso Gesù risorto, l'episodio seguente vuole far compiere a tutti, -agli Undici e ai due discepoli- l'itinerario opposto, cioè dal vedere uno «spirito»<sup>215</sup> al riconoscere in esso Gesù risorto; cioè Gesù risorto è *altro* rispetto alla situazione umana ed *altro* rispetto alla situazione di «spirito». È curioso che proprio in questa *presentazione*<sup>216</sup> di Gesù, gli undici e i due discepoli di Emmaus -sicuri nella fede della sua risurrezione- vedano uno «spirito» ma non riconoscano ancora Gesù risorto.

Mentre con i discepoli di Emmaus il gesto dello spezzare il pane ha permesso il riconoscimento, - grazie al rimando alla cena prima della passione-, ora sono i segni della passione e l'azione di mangiare che ricollegano il Gesù risorto con il Gesù della passione. Solo ora, quando i loro cuori ardono e i loro occhi sono capaci di riconoscerlo, Gesù può affermare compiuta la promessa fatta quando era ancora con loro:

---

<sup>212</sup> N.B.: il numero due non è casuale: nell'antichità questo era il numero minimo per potere testimoniare in relazione ad un fatto.

<sup>213</sup> Il passivo del verbo può rimandare al gesto dello spezzare il pane come movente e causa dell'apertura degli occhi.

<sup>214</sup> Il termine originale è «aprire» che rimanda all'espressione precedente quando riferisce dei loro occhi che furono aperti: nonostante egli «aprì» loro le scritture gli occhi rimanevano chiusi, era necessario ripetere il gesto dell'ultima cena, cioè il gesto che ricollegava drammaticamente il Gesù della passione [significato sacrificale dell'ultima cena] al Gesù della risurrezione. Questo gesto diviene epifanico e altamente eloquente agli occhi dei discepoli al punto che solo ora lo riconoscono... nel momento in cui non lo vedono più.

<sup>215</sup> La CEI ha «fantasma», ma il termine greco è: πνεῦμα.

<sup>216</sup> La CEI ha «Gesù in persona apparve in mezzo a loro e disse...», il verbo non è «apparire», ma «stare» [αὐτὸς ἔσθη ἐν μέσῳ αὐτῶν], cioè non viene detto che non c'era ed ora appare, ma che «stette», questo indica una presenza che va oltre il vedere e non vedere, lo scomparire e l'apparire.

«Bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi» [Lc 24,44].

Si instaura così la terza «apertura»: dopo l'apertura degli occhi dei due discepoli [Lc 24,31], dopo l'apertura delle Scritture operata da Gesù [Lc 24,32], solo ora egli «apre» la loro mente per comprendere le scritture [Lc 24,45]. Solo a questo punto i discepoli e gli apostoli sono in grado di «fare esegesi» ed essere testimoni della resurrezione di Cristo.

Riassunto sul significato del «vedere-riconoscere» in Lc 24:

**a.** i discepoli di Emmaus vedono [+] ma non riconoscono [-] Gesù ed egli «apre» loro le Scritture

**b.** vengono «aperti» gli occhi dei discepoli, lo riconoscono [+] e non lo vedono più [-]

**c.** i discepoli e gli Undici finalmente lo vedono [+] e lo riconoscono [+] e quindi Gesù «apre» loro l'intelligenza per comprendere le scritture. Quindi ora «vedono», «riconoscono» e «comprendono»... ma, come si è sottratto ai due discepoli, si deve anche sottrarre al gruppo intero; così, con l'ascensione Gesù si sottrae loro, non lo vedono più: questa è la condizione perché essi possano essere «testimoni» della visione-riconoscimento del Cristo risorto.

Quindi per Luca è importante il ruolo del «vedere-riconoscere» poiché questo è ciò che costituisce il fondamento della loro fede. Grazie all'aver visto e riconosciuto il Cristo risorto è stata possibile la missione: *l'esperienza apostolica* del Cristo risorto diviene fondativa della *testimonianza apostolica*. Essi diventano testimoni della resurrezione grazie all'annuncio: non tanto perché due uomini in vesti sfolgoranti avevano riferito il fatto alle donne, quanto piuttosto perché Gesù stesso ha annunciato con la sua presenza e visione la verità del fatto della resurrezione: «guardate le mie mani e i miei piedi: sono proprio io!» [Lc 24,39]: egli diventa il «primo testimone» della sua resurrezione.

Luca sembra dire: «se non vuoi credere a me che ti racconto queste cose credi almeno a Gesù stesso, è Lui che te le testimonia!».

#### **D. IL RUOLO EPIFANICO DELLE SCRITTURE**

Almeno tre volte nel cap. 24 le scritture assumono un ruolo nodale:

**a.** In modo implicito i due uomini in vesti sfolgoranti annunciano la resurrezione provando l'evento mediante il rimando alla promessa operata da Gesù quando diceva:

«Ricordatevi come vi parlò quando era ancora in Galilea, dicendo che bisognava che il Figlio dell'uomo fosse consegnato in mano ai peccatori, che fosse crocifisso e risuscitasse il terzo giorno» [Lc 24,6-7].

**b.** Questa stessa affermazione è ripresa da Gesù al termine del cap. 24:

«Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano **tutte le cose scritte su di me** nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi» [Lc 24,44].

Queste scritture possono essere intese solo quando la mente viene aperta all'intelligenza delle stesse:

«Così sta scritto: il Cristo dovrà patire e resuscitare dai morti il terzo giorno e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati cominciando da Gerusalemme. Di questo voi siete testimoni...» [Lc 24,46-48].

**c.** Soprattutto non va dimenticata la lunga lezione di esegesi fatta ai due discepoli di Emmaus: infatti, in quali scritture c'è scritto che il Cristo doveva patire e resuscitare il terzo giorno dai morti? In nessuna, apparentemente, solo con Gesù maestro l'AT può essere inteso nel suo pieno significato... per questo, il cristiano, nel leggere le scritture deve lasciarsi guidare dall'esperienza di incontro con Gesù Cristo, nello Spirito Santo. Non a caso Pietro, insieme agli Undici, pronunciano il primo discorso relativo all'annuncio di salvezza in Cristo solo dopo la Pentecoste, citando il profeta Gioele e i Salmi di

Davide.

Viene qui fondata la «Tradizione»: come posso io conoscere che cosa Gesù risorto ha trasmesso ai discepoli? Solo se essi lo hanno raccontato. Come posso sapere la rilettura di tutte le Scritture operata da Gesù? Solo se i discepoli di Emmaus lo hanno raccontato agli altri, gli altri lo hanno raccontato a Lc e Lc a noi! Il secondo libro di Luca ha la funzione di mostrare questo racconto che si diffonde, racconto che rilegge le scritture dell'AT alla luce degli ultimi eventi di Cristo.

Tutto questo dopo Pentecoste! Quando lo Spirito scende sui 12 come era disceso su Maria e su Gesù... Questa catena di testimonianza che dà vita alla «tradizione» è fondata non sulla testimonianza apostolica, ma sulla auto-testimonianza di Gesù Cristo stesso! È lui il primo testimone della sua resurrezione, è lui che porta alla fede i due discepoli di Emmaus, Pietro e gli Undici.

Così Luca si trova tra le persone sulle quali è disceso lo Spirito Santo e vuole con questa narrazione assicurare che la sua testimonianza -grazie allo Spirito- è come quella di Pietro, di Giovanni... degli apostoli, di Paolo, perché tutte fondate sulla prima testimonianza che è quella di Cristo stesso nello Spirito Santo!

Questo testo fonda il passaggio dalla Scrittura alla Tradizione [=Parola] e dalla Tradizione [=Parola] alla Scrittura. Detto in altre parole permette il collegamento tra la prospettiva intra-testuale [=Scrittura] e quella extra-testuale [=Tradizione].

#### **11.4.2.6. Autore-Narratore-Personaggio nell'opera lucana**

L'istanza dell'autore nell'opera lucana è molto articolata, è possibile rintracciare una triplice modalità di autopresentazione:

\* autore extra-narrativo: interviene nei due prologhi dei rispettivi racconti [Lc 1,1-4 e At 1,1ss]: emerge un «io» che si rivolge ad un «tu», Teofilo.

\* assume la veste di «narratore in terza persona» quando inizia a raccontare a partire da Lc 1,5 in modo chiaro, mentre in At il passaggio è sfumato favorito dalla forma del riassunto delle parti conclusive di Lc; pertanto non si avverte il passaggio in modo chiaro come nel vangelo. Quando l'«autore» scompare divenendo «narratore» assieme a lui scompare anche il destinatario implicito, Teofilo, di lui non viene detto più nulla.

\* assume anche la veste di «narratore-personaggio», narrando in prima persona plurale, entrando così a far parte del racconto, ma solo nel suo secondo libro, nelle cosiddette «sezioni noi» [cfr. S, 265: At 16,10-17; 20,5-21,15ss.; 27,1-28,16]

Questa triplice modalità va articolata entro il progetto narrativo dell'autore.

Anzitutto compare una grossa differenza tra la narrazione di Lc ed At: nel primo racconto l'autore narra sempre in terza persona, come abbiamo constatato per gli altri vangeli, ponendosi secondo un punto di vista esterno, da osservatore teso al racconto fedele degli eventi, non coinvolto direttamente nel loro svolgersi. In At invece il narratore diviene ad un certo punto «testimone oculare» dei fatti che racconta, mostrando di essere presente coinvolgendosi di persona con focalizzazione interna al racconto.

Così, il narratore lucano pone se stesso tra i missionari del vangelo, a partire dalla visione avuta da Paolo, la visione del Macedone che lo incoraggia a dirigersi verso le frontiere occidentali, l'Europa: «Passa in Macedonia ed aiutaci!» [At 16,9]. Nella linea della testimonianza, quindi, ritroviamo non solo coloro che fin da principio sono stati testimoni oculari, ma anche Paolo ed il narratore lucano. In questo modo fa scaturire dal racconto la sua collocazione che lo vede accanto a Paolo, fino a Roma.

Proviamo a domandarci qual è l'effetto provocato nel passaggio da un livello ad un altro di presentazione dell'istanza enunciativa del discorso:

\* *dall'autore extra-narrativo al narratore*: apparentemente vi è un'immediata confusione nella mente del lettore, in quanto, dopo avere qualificato il proprio scopo secondo una finalità di fedeltà al messaggio consegnato da altri, i testimoni oculari, il narratore si mostra subito «onnisciente» nell'episodio di Zaccaria ed Elisabetta, conosce ogni cosa, ciò che avviene nel Tempio, le parole dell'angelo... narratore «onnisciente» che consegna agli esseri celesti dapprima la responsabilità di guidare la logica del racconto, ed in seguito a Gesù:

«Che un'apparizione sia il primo episodio di un racconto di cui si dice che avrà tutte le caratteristiche della solidità, effettivamente sembra minare alla base la credibilità del narratore. Ma una presentazione seppur breve del primo episodio del vangelo ha messo bene in rilievo le condizioni a cui fin dall'inizio il narratore si vincola: volendo dimostrare che gli avvenimenti narrati sono frutto dell'iniziativa e della fedeltà divine, Luca ritiene di dover cominciare con una scena di rivelazione in *showing*, grazie a un dialogo tra un messo divino e Zaccaria, non solo perché può così operare un rinvio indiretto alle situazioni patriarcali (soprattutto gli annunci ad Abramo) e dare al suo racconto tutta la sua dimensione di memoria, ma anche perché ciò gli permette di non rivelare, *come narratore*, il futuro dei personaggi: l'onniscienza viene delegata fin dall'inizio ad alcuni *attori* - i messi celesti di Lc 1-2 e Gesù, dopo l'episodio di Nazareth. Lo *showing* è dunque per Luca una tecnica obbligata: favorisce il suo ruolo discreto, permettendo agli attori di condurre a buon fine, con i loro atti e le loro parole, il processo di veridizione. Nel III vangelo, discrezione e onniscienza dovevano dunque svolgere un buon lavoro, per lo meno coabitare».<sup>217</sup>

\* *dal narratore al personaggio-narratore*: il passaggio dal vangelo agli Atti manterrà l'«onniscienza» del narratore che non muterà oppure varierà nei momenti in cui si auto-colloca tra i personaggi del racconto; ciò che muterà sarà la consegna della interpretazione della logica degli eventi non più al personaggio Gesù ma allo Spirito Santo, da una parte e ai missionari del vangelo dall'altra; lo Spirito Santo diviene un personaggio che organizza la regia del racconto e si concretizza con l'attività dei missionari. Tra questi si colloca anche l'autore-narratore-personaggio lucano. Così l'onniscienza del narratore è distribuita nel racconto mediante lo Spirito Santo e coloro che hanno ricevuto tale Spirito... l'«onniscienza» proviene al narratore dall'aver fatto esperienza dello Spirito, come a Pentecoste!

---

<sup>217</sup> J. N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo...*, 190.

## 12. IL VANGELO «SECONDO GIOVANNI»<sup>218</sup>

Il Vangelo di Giovanni — da sempre recepito come decisamente distinto dalla forma dell'espressione e dal procedimento espositivo dagli altri tre vangeli — trattiene in sé qualcosa di misterioso, di irriducibile realtà che appare immediatamente anche al lettore superficiale. Irriducibilità che ha condotto generazioni di interpreti<sup>219</sup> a scontrarsi con un pensiero ed un linguaggio ricchi di potenzialità simboliche, per definizione sempre aperti all'atto interpretativo. Cercheremo, nel corso dell'esposizione, di affrontare anche questo nucleo problematico nella ricerca della radice dell'incommensurabilità del discorso narrativo giovanneo.

### 12.1. IL TESTO DI Gv: UN PROBLEMA DI CRITICA INTERNA ED ESTERNA, TRA TESTIMONIANZE MANOSCRITTE E COERENZA NARRATIVA

Analizzeremo due punti del testo canonico giovanneo: la pericope dell'adultera [7,53-8,11] e il capitolo finale del vangelo [cap. 21]; due punti che pongono due problemi diversi, *il primo* l'attestazione della presenza di un testo in un luogo che originariamente non rappresentava il suo contesto di collocazione, a motivo della assenza nelle testimonianze manoscritte più autorevoli [critica esterna] e per l'incoerenza sul piano dello svolgimento del discorso [critica interna]; *il secondo*, l'accordo generale delle testimonianze manoscritte [critica esterna], ma un'apparente incoerenza interna al livello dell'evoluzione del contenuto [critica interna].

#### 12.1.1. La pericope dell'adultera [Gv 7,53-8,11]

• Testimonianze manoscritte in cui manca la pericope:

ⲡ<sup>66.75</sup> Ⲛ B L N T W X Y Δ Θ Ψ 0141 0211 22 33 124 157 209 788 828 1230 1241 1242 1253 2193 *al.* Vanno anche aggiunti i testimoni orientali: la versione siriana, la saidica, sub-acmimica e i più antichi manoscritti boairici, alcuni antichi manoscritti armeni e georgiani. In occidente il passo è assente dalla versione gotica e in diversi antichi manoscritti latini. Il primo padre greco a commentare la pericope sarà Eutimio Zigabenus del XII secolo.

• Testimonianze manoscritte in cui è documentata la pericope:

\* dopo Gv 7,52: D E (F) G H K M U Γ Π 28 700 892 *al.*

\* dopo Gv 7,36: 225

\* dopo Gv 7,44: diversi manoscritti georgiani

\* dopo Gv 21,25: 1 565 1076 1570 1582 arm<sup>mss</sup>

\* dopo Lc 21,38: f<sup>13</sup>

Seguendo R.E. Brown indicheremo tre questioni insorgenti dalla problematica relativa a questa pericope:

#### 12.1.1.1. Appartenenza o non appartenenza a Gv

«La *prima* questione è se il racconto della adultera facesse parte del Vangelo originale secondo Giovanni o se sia stato inserito in un periodo posteriore. La risposta a questa questione

---

<sup>218</sup> L'*inscriptio*: KATA ΙΩΑΝΝΗΝ: è testimoniata dai codici Sinaitico [Ⲛ] e Vaticano [B]; ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ: è testimoniata dai papiri ⲡ<sup>66.75</sup>, dai codici Alessandrino [A], Ephraemi Syri rescriptus [C], Bezae Cantabrigensis [D], Feerianus [W], Regius [L], Feerianus [W<sup>s</sup>], Coridethianus [Θ], Athous Laurensis [Ψ], f<sup>1</sup> e testo di maggioranza [Ⲛ]; ΑΓΙΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ: è testimoniata dai codici 28 e altri.

<sup>219</sup> Per una buona rassegna nella «storia degli effetti», richiamata regolarmente nel commentario, cfr.: R. FABRIS, *Giovanni* (Commenti biblici, Roma 1992), in particolare il capitolo introduttivo: «L'interpretazione del quarto vangelo nella storia» [pp. 106-123] e la terza sezione del commento ad ogni pericope titolata: «Interpretazione: storia e attualità».

è chiaramente quella che si tratta di una inserzione posteriore. Questo passo non si trova in nessuna delle prime testimonianze testuali greche importanti di provenienza orientale (p. es., in nessuno dei due papiri Bodmer); né lo si trova nella VS o nelle versioni copte. Non ci sono commenti su questo passo da parte degli scrittori greci su Giovanni del I millennio cristiano; solo da circa il 900 esso comincia ad apparire nel testo greco normale. Le prove nei primi secoli a favore di questo passo come facente parte della Scrittura sono limitate alla chiesa occidentale. Esso appare in alcuni testi della VL dei Vangeli. Ambrogio e Agostino volevano che fosse letto come parte del Vangelo, e Gerolamo lo incluse nella Volgata. Esso appare nel Codice di Beza greco-latino del V secolo. [...]

Se la storia dell'adultera era una antica storia intorno a Gesù, perché non divenne immediatamente parte dei Vangeli accettati? Riesenfeld ha dato la spiegazione più plausibile del ritardo nell'accettazione di questa storia. La naturalezza con cui Gesù perdonò l'adultera era difficile da conciliare con la rigida disciplina penitenziale in voga nella chiesa primitiva. Solo quando una pratica penitenziale più liberale fu fermamente stabilita questa storia fu largamente accettata. (Riesenfeld fa risalire al V secolo la sua accettazione liturgica come lettura per la festa di santa Pelagia).<sup>220</sup>

#### **12.1.1.2. L'origine giovannea o non-giovannea della storia**

«La *seconda* questione è se la storia sia o no di origine giovannea. Il fatto che la storia fosse aggiunta al Vangelo solo in un periodo posteriore non esclude la possibilità che abbiamo a che fare con un racconto isolato composto in circoli giovannei. Il testo greco del racconto mostra una quantità di lezioni varianti (derivanti dal fatto che esso non fu dapprima pienamente accettato), ma in generale lo stile non è giovanneo né nel vocabolario né nella grammatica. Stilisticamente, la storia è più lucana che giovannea.

Né le testimonianze dei manoscritti sono unanimi nell'associare il racconto con Giovanni. Un gruppo importante di testimonianze colloca il racconto dopo Lc 21,38, una collocazione che sarebbe di gran lunga più appropriata che non la presente posizione della storia in Giovanni, dove essa interrompe la sequenza del discorso alla festa dei Tabernacoli». <sup>221</sup>

#### **12.1.1.3. Il problema della canonicità**

«La *terza* questione è se la storia sia canonica o no. Per alcuni questa questione avrà già ricevuto risposta sopra, poiché secondo loro il fatto che il racconto sia un'aggiunta posteriore al Vangelo e non sia di origine giovannea significa che non si tratta di scrittura canonica (anche se può essere una storia antica e vera). Per altri la canonicità è una questione di accettazione e di uso ecclesiastico tradizionale. Così, nella chiesa cattolica romana il criterio della canonicità è l'accoglimento nella Volgata, poiché la chiesa ha usato per secoli la Volgata come sua Bibbia. Il racconto dell'adultera fu accettato da Gerolamo, e quindi i cattolici lo considerano come canonico. Esso si è fatto strada anche nel testo accettato dalla chiesa bizantina, e da ultimo nella Bibbia di Re Giacomo. E così anche la maggioranza dei cristiani non-romani accolgono il racconto come Scrittura». <sup>222</sup>

#### **12.1.2. Gv 21: finale aggiunta o originariamente presente?**

Il cap. 21 pone il problema della conclusione del vangelo di Gv: apparentemente già concluso in 20,30-31 il cap. 21 fa insorgere la questione circa l'appartenenza o no in origine al testo giovanneo. Dalla soluzione di questo problema dipende buona parte della comprensione del messaggio di Gv. È di capitale importanza stabilire il limite di un testo per potere collocare le riflessioni al giusto livello [cfr. sopra la questione della finale marciana, e la sua rilevanza in relazione al messaggio]. Generalmente la questione si pone come contrasto tra testimonianze manoscritte favorevoli all'integrità del testo e logica interna al testo stesso. Si ritiene, nella maggioranza degli studiosi, che questa del cap. 21 fosse

---

<sup>220</sup> R. E. BROWN, *Giovanni*. Commento al Vangelo spirituale (Commenti e studi biblici, Assisi 1979) 434-435.

<sup>221</sup> R. E. BROWN, *Giovanni*..., 435.

<sup>222</sup> R. E. BROWN, *Giovanni*..., 436.

un'aggiunta redazionale confluita successivamente nel testo per opera di un redattore finale e così copiata nei manoscritti:

«Dalle prove testuali, inclusa quella di testimonianze tanto antiche quali il P<sup>66</sup> e Tertulliano, il Vangelo non ha mai circolato senza il cap. 21. (Un manoscritto siriano del V o VI secolo [British Museum cat. add. n. 14453], che termina con Giovanni 20,25, manca evidentemente degli ultimi fogli). Ciò ci lascia ancora con due problemi fondamentali. Primo, faceva parte il cap. 21 del piano originale del Vangelo? Secondo, in caso contrario, fu aggiunto prima della “pubblicazione” da parte dell'evangelista o del redattore?»<sup>223</sup>

Non volendo ora affrontare questi problemi, ci limitiamo solo a sottolineare l'assoluta concordanza dei manoscritti nel testimoniare la presenza del cap. 21 come parte di Gv.

## **12.2. IL LINGUAGGIO E LO STILE DI GV**

[Cfr. S, 321\*\*\*-330\*\*]

[1] Vocabolario:

Giovanni usa **1011** vocaboli su **15420** parole. Dei 1011 vocaboli abbiamo la seguente catalogazione: *335 sostantivi* [33,1%]; *348 verbi* [34,4%]; *74 nomi propri* [7,3]; *75 aggettivi* [7,4]; *76 avverbi* [7,5]; *103 altro* [10,2].<sup>224</sup>

[2] Sintassi

[3] Stile

## **12.3. STRUTTURE DI GV COME PROPOSTE DI SGUARDO GLOBALE**

### **12.3.1. Una criteriologia alla ricerca di elementi strutturanti**

[Cfr. S, 282-285: S in questa sezione del suo testo si richiama frequentemente a MLAKUZHIL, G., *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, *Analecta biblica* 117, Roma: Pontificio Istituto Biblico 1987, pagg. 87-135. Questo autore divide i criteri strutturanti in tre categorie: [1] Criteri letterari (includono i punti 1-5 di S); [2] Tecniche drammatiche (includono il punto 6 di S); [3] Modelli strutturali (includono il punto 7 di S)].

### **12.3.2. La proposta di G. Segalla**

Rimandiamo, per l'analisi e l'applicazione dei criteri al testo fotocopiato dell'«Appendice 5: Testo strutturato del Vangelo secondo Giovanni», mentre riportiamo, in sintesi, la visione globale della struttura limitandoci al terzo livello di penetrazione del testo:

[Cfr. S, 285-316]

## **0. PROLOGO INNICO [1,1-18]**

## **1. PRIMA PARTE: IL LIBRO DEI SEGNI E DEI DISCORSI DI RIVELAZIONE [1-12]**

### **1.1. Prologo narrativo [1,19-51]**

1.1.1. Primo dittico: la testimonianza di Giovanni Battista [1,19-34]

1.1.2. Secondo dittico: la figura del discepolo-modello [1,35-51]

### **1.2. Prima sezione: da Cana a Cana [2,1-4,54]**

1.2.1. Le nozze di Cana [2,1-11]

---

<sup>223</sup> R. E. BROWN, *Giovanni*..., 1361.

<sup>224</sup> Cfr. R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich - Frankfurt <sup>2</sup>1986) 164.

- 1.2.2. La purificazione del tempio [2,13-22]
- 1.2.3. Il battesimo cristiano: colloquio con Nicodemo e parallelismo con Giovanni [3,1-21]
- 1.2.4. Gesù tra i Samaritani [4,4-42]
- 1.2.5. Secondo segno a Cana: guarigione del figlio di un funzionario reale [4,46-54]

### **1.3. Seconda sezione: Gesù e le feste giudaiche [5,1-10,42]**

- 1.3.1. Il Sabato [5,1-47]
- 1.3.2. La Pasqua [6,1-71]
- 1.3.3. La festa delle Capanne [7,1-9,41]
- 1.3.4. Festa della Dedicazione del Tempio [10,1-42]

### **1.4. Terza sezione: Gesù e la sua prossima morte [11,1-12,50]**

- 1.4.1. A Betania per la vita, mentre si prepara la morte di Gesù [11,1-12,11]
- 1.4.2. Ingresso a Gerusalemme: l'ora della gloria e della morte [12,12-34]

### **1.5. Conclusione del libro dei segni e delle rivelazioni [12,35-50] // 10,40-42**

## **2. SECONDA PARTE: IL LIBRO DEL COMPIMENTO DELL'OPERA E DEL RITORNO AL PADRE [13,1-20,29]**

### **2.1. Prima sezione: discorsi di addio [13,1-17,26]**

### **2.2. Seconda sezione: il dramma della passione dall'«orto» all'«orto» [18-19]**

- 2.2.1. Prima sequenza: arresto di Gesù al Getsemani [18,1-11]
- 2.2.2. Seconda sequenza in scene alternate [18,12-27]
- 2.2.3. Terza sequenza: il processo civile davanti a Pilato [18,28-19,16a]
- 2.2.4. Quarta sequenza: l'esecuzione di Gesù e il suo significato [19,17-36]
- 2.2.5. Quinta sequenza: la sepoltura [19,38-42]

### **2.3. Terza sezione: racconto della tomba vuota, delle apparizioni di Gesù, del dono dello Spirito [20,1-31]**

- 2.3.1. Primo dittico [20,1-18]
- 2.3.2. Secondo dittico [20,19-29]

## **3. PRIMA CONCLUSIONE GENERALE [20,29-31]**

## **4. EPILOGO [21,1-23]**

### **4.1. Prima sequenza: apparizione sulla sponda del lago di Tiberiade [21,1-14]**

### **4.2. Seconda sequenza: dialogo del Signore risorto con Pietro e il discepolo amato [21,15-23]**

### **4.3. Seconda conclusione generale [21,24-25]**

#### **12.3.3. Altre proposte di strutturazione**

Anche in questo paragrafo S dipende da MLAKUZHYIL, G., *op. cit.*, pagg. 17-85.  
[Cfr. S, 274-282]

## **12.4. IL MESSAGGIO DI GV**

### **12.4.1. La proposta di G. Segalla**

#### **12.4.1.1. Unità o stratificazione della teologia giovannea**

[Cfr. S, 358-361\*\*\*]

#### **12.4.1.2. Specificità della teologia giovannea in rapporto ai Sinottici e a Paolo**

[Cfr. S, 361\*\*\*-363\*\*\*]

#### **12.4.1.3. I tratti fondamentali della teologia giovannea**

[Cfr. S, 363\*\*\*-371\*\*]

#### **12.4.1.4. Conclusione: elevatezza e ambiguità della teologia giovannea**

[Cfr. S, 371-372]

### **12.4.2. A partire dalla logica narrativa**

La prospettiva di analisi narrativa applicata al vangelo di Giovanni è tutt'altro che pacifica. Mentre c'è un certo consenso nel riconoscere i frutti di un approccio narratologico ai vangeli sinottici, in relazione al quarto vangelo c'è un atteggiamento di sospetto a motivo della tipicità esclusiva della narrazione giovannea. Si può ancora parlare di narrazione quando troviamo forme inniche, discorsive, metaforiche e simboliche? Qual è il genere letterario predominante capace di stabilire un criterio ermeneutico atto alla comprensione globale del testo? Quali frutti può produrre un'analisi narrativa sul quarto vangelo? Tra i vari approcci richiamati da G. Segalla vi era anche quello che offriva una «struttura drammatica» in una critica del racconto. In questa linea vogliamo richiamare solo tre opere, una in lingua inglese, le altre due disponibili in italiano che in vario modo hanno tentato di offrire un approccio narrativo al vangelo di Giovanni. Anzitutto l'opera di R.A. CULPEPPER<sup>225</sup> che ha aperto la possibilità di questo approccio applicato a Gv: opera che si mantiene in modo ortodosso entro le categorie narratologiche applicandole al quarto vangelo; l'opera di V. MANNUCCI<sup>226</sup> rappresenta un tentativo di rilettura del vangelo giovanneo da parte di un esegeta navigato nel metodo storico-critico e passato ultimamente a queste forme di analisi del racconto: buon sondaggio, ma risente troppo della impostazione tradizionale incapace di distinguere adeguatamente i piani di approccio metodologico ai testi [si passa con grande disinvoltura dal livello intra-testuale a quello extra-testuale senza far emergere le istanze di un vero discorso narrativo]; infine l'opera di R. VIGNOLO<sup>227</sup> attenta all'analisi dei personaggi in Gv: analisi attenta ed originale, ma per l'oggetto stesso troppo ristretta per il nostro fine teso ad una comprensione globale del messaggio giovanneo.

Nell'arduo compito di proporre una sintesi accettabile attorno al tema del messaggio di Gv secondo questa modalità di analisi prenderemo le mosse da un'indagine preliminare sulle radici della tipicità della narrazione giovannea, indagando sulle cause che fanno della narrazione giovannea una narrazione complessa, irriducibile ad ogni schema preconfezionato. In secondo luogo, porremo un'ipotesi di lavoro attraverso la presentazione di un brano emblematico -le nozze di Cana- nel quale vorremo far emergere

---

<sup>225</sup> R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Philadelphia 1983). Di lui ricordiamo anche: IDEM, «The Pivot of John's Prologue», *NTS* 27 (1980s) 1-31; IDEM, «Commentary on Biblical Narratives: Changing Paradigms», *Forum* 5,3 (1989) 87-102; IDEM, «Story and History in the Gospels», *RExp* 81 (1984) 467-478; IDEM, «L'application de la narratologie à l'étude de l'évangile de Jean», *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Genève 1990) 97-120. Lo stesso X. Léon-Dufour ha riconosciuto il merito di R.A. Culpepper per il progresso degli studi giovannei: cfr. X. LEON - DUFOUR, «Spécificité symbolique du langage de Jean», *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Genève 1990) 121-134.

<sup>226</sup> V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante*. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo (Epifania della Parola I, Bologna 1993).

<sup>227</sup> R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*. Figure della fede in San Giovanni («Quodlibet», Milano 1994).

una potenzialità di sintesi simbolica del messaggio globale dell'intero evangelo. Da lì partiranno alcuni approfondimenti di carattere narratologico che condurranno alla conclusione relativa al messaggio dell'evangelo.

#### **12.4.2.1. La tensione tra funzione referenziale e funzione simbolico-metaforica del racconto giovanneo**

Analizzando le tecniche compositive di Gv generalmente si sottolineano alcuni tratti tipici: il fraintendimento, l'ironia, il simbolismo, il dualismo, l'unicità... Elementi tutti importanti ma trattati come se fossero aspetti parziali della tecnica narrativa o discorsiva di Gv. È importante -riteniamoporre una riflessione che cerchi di collocare anche questi fenomeni apparentemente parziali in un quadro globale, tipico della modalità narrativa di Gv. Ci sembra che il «gioco semantico» che pone in essere Gv trovi le sue radici di comprensione nella tensione esistente tra due logiche di comunicazione; tale tensione si percepisce anche ad una lettura immediata: si ha l'impressione di leggere una storia relativa ad eventi successi, personaggi, realtà appartenute ad un tempo storico e nel contempo l'impressione che tali realtà raccontate vogliano dire altro di ciò che immediatamente appare. Possiamo denominare l'istanza legata alla prima impressione come «funzione referenziale» del racconto, cioè la qualità di un racconto di riferirsi alla realtà raccontata, di stabilire ponti di comunicazione extra-testuali, in una storia di eventi; mentre possiamo chiamare l'istanza legata alla seconda impressione: «funzione simbolico-metaforica» del racconto, tesa a trasmettere valori, esperienze, comprensioni, verità contenute a partire dalla trama raccontata [scene simbolico-metaforiche: es. «le nozze di Cana» Gv 2,1ss] o semplicemente presentata in un discorso [elementi simbolico-metaforici: ad es.: «il pane di vita» Gv 6]. Tale dinamica pone in essere una tensione ermeneutica legata da una parte all'intenzionalità di discernere il messaggio al livello della referenza storica del racconto, dall'altra a discostarsi dalla referenza storica per approdare ad un meta-livello che radicato nella storia riesce a far germinare da essa una verità che va oltre quella appresa dal semplice livello referenziale. La logica simbolica non scalza quella storica ma su di essa si instaura e ad essa ritorna, risignificando la storia stessa.

Avremo quindi un processo di generazione di nuovi significati a partire da una storia indirizzata verso una lettura simbolica<sup>228</sup> ed un ritorno alla storia stessa riletta entro il racconto stesso.

Questo modo di procedere non enuncia una fuga dal dato storico, semmai una ripresa ed approfondimento del dato, ricompreso nella sua verità più profonda.

Tentiamo ora di rileggere questa logica all'interno di un testo -le nozze di Cana [Gv 2,1-11]- che pensiamo possa essere in Gv un testo capace non solo di mostrare tale procedimento narrativo, ma anche di gettare luci di comprensione sull'intero vangelo cogliendo una continuità tra «forma dell'espressione» e «forma del contenuto».

#### **12.4.2.2. Le «nozze di Cana» in Gv 2,1-11: un brano emblematico**

---

<sup>228</sup> La rilettura simbolico-metaforica può avvenire al livello della «parola singola» oppure al livello della «frase». Mentre il Simbolo può esprimersi entro una «semantica della parola», la Metafora ha come contesto di manifestazione la «semantica della frase, del discorso». Abbiamo simboli cosiddetti *universali*, simboli prodotti dalla *cultura* e simboliche generate immediatamente al *livello dell'espressione*, che possono essere debitorie di una simbolica universale o culturale, oppure trascenderle. Nel riflettere sulla simbolica giovannea notiamo come al livello di una «semantica della parola» si esprimano simboli universali oppure culturali [della tradizione giudaica: ad es. il simbolo dell'acqua, del vino, del pane, del vento-soffio-spirito...] ma al livello della «semantica della frase e del discorso» assumano una rinnovata valenza, quella tipica dell'autore. Saremo interessati soprattutto a questo secondo livello nella formulazione del messaggio perché rappresenta la specificità inventiva dell'autore nella risignificazione dei simboli. Cfr. per queste riflessioni sulla «metafora morta e la metafora viva»: P. RICOEUR, *La Metafora viva*. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione (Di fronte e attraverso 69, Milano 1986).

Generalmente tale brano viene collocato all'inizio del «libro dei segni» [Gv 1-12] a motivo del v.11 che pone questo come «l'inizio dei segni» compiuti da Gesù. Per questo la gran parte dei commentatori è oggi concorde nel riconoscere in Gv 1-12 una prima parte del vangelo e nel collocare l'episodio delle nozze di Cana in relazione a questa prima parte di Gv. La tesi che vorremmo qui sostenere è la seguente: il racconto simbolico delle nozze di Cana racchiude in sintesi tutte le dimensioni dell'intero vangelo, non solo sotto il profilo più contenutistico ma anche sotto un profilo formale, coscienti che forma e contenuto non possono adeguatamente essere separati nella ricerca del messaggio di un testo. Per mostrare questo ci serviremo di alcuni spunti offerti da X. Léon-Dufour<sup>229</sup> nel primo volume del suo commentario, nella sezione simbolica ed aggiungeremo nostre riflessioni e segnaleremo la differenza nelle scelte interpretative.

#### A. L'IMPRESSIONE PROVOCATA DALLA REFERENZA STORICA

Anzitutto il brano si apre con un'annotazione cronologica, tipica di un procedimento narrativo finalizzato alla collocazione nell'arco del tempo di eventi raccontati: «al terzo giorno» [2,1a]. A questa collocazione temporale segue una collocazione spaziale: Cana di Galilea ed infine il contesto entro il quale raccontare gli eventi: una «festa di nozze». Niente di più normale! A questi elementi di cornice seguono le presentazioni di personaggi: la madre di Gesù, Gesù, i discepoli. L'attenzione cade sul problema di fondo di quel frangente: la carenza di vino, quindi la preoccupazione da parte della madre e la risoluzione del problema per opera di Gesù, con questo miracolo-segno dell'acqua trasformata in vino. L'effetto di questo segno è la fede dei suoi discepoli in lui e la manifestazione della sua gloria a loro [2,11].

Lungo il racconto, invero, il lettore si sarà accorto di alcune scelte strane fatte dal narratore, il quale non si preoccupa di presentare lo sposo, ma lo fa emergere solo alla fine, non segnala nulla attorno alla sposa, si sofferma a descrivere le idre, dicendo che erano sei, di pietra, per la purificazione dei giudei, contenenti ciascuna due o tre metrete... insomma un indugiare su particolari così secondari, apparentemente, e dimenticare aspetti così centrali come la presentazione degli sposi! Così al livello del racconto qualcosa porta il lettore a comprendere che forse il fine del racconto non è quello di fermarsi alla sua referenza storica ma di andare oltre risignificando l'intero brano.

Come è possibile porre questo passaggio semantico?

#### B. L'APPRODO AL LIVELLO SIMBOLICO

Noteremo subito come tutti gli elementi che hanno al livello storico una loro plausibilità possono essere riletti in un contesto simbolico, dove il secondo non annulla il primo ma lo compie, lo realizza nella sua verità.

#### [1] «Al terzo giorno»

L'annotazione collocata in apertura dice un riferimento temporale che riletto in un contesto giudaico e cristiano suona come *un giorno* che ne contiene *due*: esso *sembirebbe* essere il rispettivamente il «sesto giorno» ed insieme il «terzo giorno». Il «sesto», in quanto è preceduto da quattro cambi di giorni [1° giorno: 1,19-28; 2° giorno: 1,29-34; 3° giorno: 1,35-42; 4° giorno: 1,43-51] ed essendo questo il «terzo giorno» in relazione al «quarto giorno» diverrebbe o il «settimo» o il «sesto», corrispondentemente a come si computa il tempo. Assumiamo la dimostrazione di J. Mateos - J. Barreto che accoglie la tesi del «sesto giorno»:

«*Il terzo giorno*. L'intervallo fra due avvenimenti si esprimeva includendo nel computo i giorni in cui l'uno e l'altro avvenivano. Così, sulla bocca di un personaggio, "il terzo giorno"»

---

<sup>229</sup> X. LÉON - DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. I.* (capitoli 1-4) (La Parola di Dio, Cinisello Balsamo (Milano) 1990) 302-334.

significa “dopodomani”, come appare in Lc 10,32: *oggi, domani e il terzo giorno*. Lo stesso uso si constata nelle predizioni e nei racconti della risurrezione “il terzo giorno” o “dopo tre giorni” (Mt 16,21; 17,23; 20,19; 27,64; Mc 8,31; 9,31; 10,34; Lc 9,22; 18,33; 24,7.46; At 10,40). Gesù morì la sera del venerdì e resuscitò la domenica; secondo il nostro modo di parlare, dopo due giorni. L’intervallo temporale denotato dalla frase greca “il terzo giorno/dopo tre giorni” è pertanto senza dar luogo a dubbi di due giorni, cominciando nel caso nostro dalla decisione di partire per la Galilea (1,43). In it. l’espressione “il terzo giorno” è ambigua; può significare tre o due giorni dopo. Da una parte, è importante interpretare bene l’intervallo (due giorni): per questo sarebbe preferibile la traduzione “dopo due giorni”, perché rimanga chiaro che si tratta del giorno sesto, a partire da 1,19 (cfr. 1,29.35.43), in parallelo con il giorno della morte di Gesù (cfr. 19,31), messo in relazione con l’episodio di Cana dalla menzione della “sua ora” (2,4). Tuttavia, l’allusione a Os 6,2: *il terzo giorno ci ristabilirà/farà levare*, consiglia di conservare nella traduzione la formula “il terzo giorno”.

Lo stesso computo è fatto da Origene nel suo commentario a Giovanni (49 [30,259]): “il terzo giorno a partire dal quarto, cioè: nel sesto giorno da noi enumerato fin dal principio hanno luogo le nozze di Cana doi Galilea...”.<sup>230</sup>

Il «sesto giorno» pertanto andrebbe posto in relazione con il «venerdì», giorno della creazione dell’uomo (Gen 1) e della morte in croce di Gesù, giorno della Parasceve del sabato (Gv 19,31). Accanto a ciò l’annotazione stessa «al terzo giorno» richiama l’evento pasquale di Cristo. Infatti, nell’episodio seguente della cacciata dei profanatori dal tempio si dice in 2,18-22:

«I giudei dunque risposero e gli dissero: “Quale segno ci mostri per fare questo?”. Gesù rispose e disse loro: “Dissolvete questo santuario, e in tre giorni lo farò risorgere”. Dissero dunque i giudei: “Questo santuario fu edificato in quarantasei anni, e tu in tre giorni lo farai risorgere?”. Ma egli diceva del santuario del suo corpo. Quando dunque fu resuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla scrittura e alla parola che aveva detto Gesù»

Due elementi vanno annotati:

\* anzitutto il «segno». La sua autorità deve essere provata mediante un «segno», ed egli richiama il «santuario», i «tre giorni». Qui è il «segno» per eccellenza ad emergere, il segno fondante, quello testo tra distruzione e riedificazione del Santuario... Quale significato ha questo «segno»?

\* è il narratore a comunicare al lettore la decodificazione: si tratta del «santuario del suo corpo». Qui il narratore mostra chiaramente che coloro che non hanno fede in Gesù, che lo rifiutano non sono in grado di decodificare il segno, solo i discepoli dopo la risurrezione hanno capito che tale espressione di carattere apparentemente storico [così la interpretano i giudei rifiutandola] andava capita rapportandola alla sua persona. Qui troviamo la fondazione immediata della necessità di passare da un livello di referenza storica ad un livello simbolico.<sup>231</sup>

## [2] «Cana di Galilea»

Anche il luogo non è privo di richiami simbolici: al termine del vangelo veniamo a sapere che Natanaele era originario di Cana di Galilea. Inoltre, i versetti immediatamente precedenti l’episodio delle nozze di Cana [1,43-51] pongono in particolare rilievo la figura di Natanaele come discepolo che riconosce l’identità di Gesù: «Rabbì, tu sei il Figlio di Dio, tu sei il re d’Israele». È figura di credente che lo riconosce come Messia e Figlio di Dio: quello che accadrà come risultato del «segno» di Cana:

<sup>230</sup> J. MATEOS - J. BARRETO, *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico* (In collaborazione con Enrique Hurtado, Angel Urban, Josep Rius-Camps; Lettura del Nuovo Testamento 4, Assisi 1982) 133.

<sup>231</sup> Ci pare che l’insistenza di R. Schnackenburg nel non voler vedere alcuna simbolizzazione in queste annotazioni sia alquanto preconcetta: cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*. Parte prima (Testo greco e traduzione Introduzione e commento ai capp. 1-4 di Rudolf Schnackenburg. Traduzione italiana di Gino Cecchi. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti; Commentario teologico del Nuovo Testamento IV/1, Brescia 1973) 458-459.

la fede dei discepoli. X. Léon-Dufour aggiunge a questi elementi la predilezione di Gesù per la terra di Cana [Gv 4,43; 6,1; 21,2] e si domanda se questa predilezione sia motivata dal fatto che tale zona venisse denominata: «Galilea delle nazioni». Questo elemento collocherebbe il racconto in apertura e in dialogo col mondo pagano.

### [3] Il contesto della festa di nozze

«Poiché il racconto di Cana non è di tipo biografico, il tema delle nozze richiama subito alla mente un'immagine biblica, divenuta tradizionale a partire dall'esperienza coniugale di Osea fino al Cantico dei Cantici e a Gesù stesso, che ha presentato il regno dei cieli come un banchetto di nozze (Mt 22,2; 25,1). La festa umana per eccellenza, quella che dice l'amore dell'uomo e della donna, destinati a divenire *uno* in conformità con l'immagine divina, è servita da metafora per esprimere l'alleanza di Dio con il suo popolo, e più particolarmente la sua realizzazione escatologica, allorché Dio la stringerà non solo con Israele ma col mondo intero. La ripetizione della parola “nozze” all'inizio del racconto (vv. 1.2) è manifestamente intenzionale per sottolineare il quadro simbolico.

Il contesto nuziale che rimanda al banchetto escatologico vede per l'AT nello Sposo la figura di YHWH e nella sposa quella di Sion, la idealizzazione dell'Israele escatologico.

### [4] I due gruppi di personaggi

La scena si apre con la presentazione dei personaggi chiaramente distinti in due gruppi: il gruppo di coloro che eran già là, e gli invitati. Al primo gruppo appartengono: la madre, i servi, l'architriclinio, e lo sposo; al secondo gruppo: Gesù e i discepoli.

Da questi dati possiamo far emergere progressivamente la simbolizzazione dei vari personaggi e degli elementi in gioco. Anzitutto il fatto che Gesù appartenga agli invitati impedisce -in un gioco simbolico- di identificare egli stesso con lo sposo [questa tradizione interpretativa che fa dipendere tale identificazione da Gv 3,29-30 dimentica la metafora veterotestamentaria e il diverso contesto di rilettura giovannea].

Noteremo che questo dato porterà a mostrare come i personaggi metaforizzati sono essenzialmente quelli già presenti allo sposalizio, e non gli invitati [Gesù e i discepoli]. Gesù e i discepoli sono invitati, chiamati, quindi giungono presso persone che li attendono. Come in tutte le feste di nozze i poli sono due: gli invitati da una parte e gli sposi dall'altra attirano su di essi le attese degli organizzatori della festa. Ora, Maria, i servi, l'architriclinio appartengono a questa categoria di persone che attendono gli invitati e tendono con gli invitati verso lo sposo!

### [5] La metaforizzazione dei personaggi presenti alle nozze

Offriamo delle identificazioni che verranno verificate lungo il percorso successivo:

\* *lo sposo è Jahwè, il Padre*: per due motivi, per la ripresa della metafora veterotestamentaria e per l'apparente assenza della sposa, che nella metafora è Sion. Lo «Sposo» del racconto è «Padre» nella metafora divina.

\* *la madre è la Sion ideale, la Sposa*:

«Il titolo “donna” probabilmente non fa riferimento alla prima donna, il che farebbe di Maria una nuova Eva; esso rimanda piuttosto alla Sion ideale, anch'essa raffigurata nella Bibbia nei tratti di una donna e più precisamente in quelli di una madre [cfr. nota: Is 49,20-22; 54,1; 66,7-11 e Gv 16,21]. Maria personifica la Sion messianica che raccoglie attorno a sé i suoi figli alla fine dei tempi. Maria è davvero prima di tutto la personificazione di Israele».<sup>232</sup>

Mentre il narratore giovanneo pone al livello del racconto l'identificazione di questa donna come

---

<sup>232</sup> X. LÉON - DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. I. (capitoli 1-4)...*, 307-308.

«madre di Gesù» e di Gesù come «figlio della madre», i due personaggi quando entrano in contatto cambiano ruoli e li fanno mutare al livello simbolico. Il narratore dice chiaramente che la madre di Gesù si rivolge a lui dicendogli: «Non hanno più vino», avrebbe potuto aggiungere: «Figlio, non hanno più vino!» [cfr. ad es.: Lc 2,48], invece nelle parole della madre non vi è nulla che faccia scaturire dal destinatario delle parole l'identità di «figlio». Analogamente e in modo più chiaro questa realtà è rappresentata dalla risposta di Gesù: «Che cosa tra me e te, donna!». Con questa risposta Gesù metaforizza la figura della «madre» come figura di «donna-sposa»: così nella realtà *Maria-Madre* è metaforizzata come *sposa* nel racconto di Cana, come il *Jahwè-Padre* nella realtà è metaforizzato come *Sposo* nel racconto di Cana.

Si raccolgono in sintesi due livelli: quello della simbolica veterotestamentaria: Jahwè-Sposo con Israele-Sposa e quello neo-testamentario: Padre-Sposo con Madre-Sposa. Al primo livello nelle nozze escatologiche veniva annunciata la salvezza, al secondo livello il salvatore.

\* *i servi* che agiscono secondo quanto ha detto Gesù sono coloro che credono e testimoniano ciò che hanno visto: essi riempiono le idre d'acqua e ne portano all'architriclinio. Conoscono i passaggi, in se stessi incomprensibili, ma agiscono secondo la missione ricevuta. In virtù di ciò l'acqua non diviene vino nelle idre ma solo quando, dopo averla portata all'architriclinio, egli l'assaggia. È necessaria l'operazione del «portare», del «trasmettere»...

\* l'architriclinio è uno che è all'oscuro di ciò che avviene, non sa da dove venga questo vino rimasto buono fino a quel momento: i servi sanno e lui non sa, quindi siamo di fronte a coloro che pur non conoscendo l'origine lodano per la grandezza del dono, che pur non conoscendo l'operato di Gesù si rivolgono al Padre-Sposo lodandolo. Potrebbero essere i pagani che grazie all'aver assaggiato il vino lodano lo Sposo. Perché tale vino è capace di tanto? Che cosa rappresenta l'«acqua divenuta vino»?

#### [6] La metaforizzazione degli elementi presenti alle nozze

\* Acqua-vino:<sup>233</sup> anzitutto non abbiamo un'acqua trasformata in vino ma una tripartizione di successioni di realtà: vino che viene meno, acqua che diviene vino buono come quello precedente: viene stabilita una continuità tra il primo vino e quello successivo, eguale qualità;<sup>234</sup> ma anche uno iato tra il primo e il secondo inframmezzato dall'acqua. La simbolica sembra richiamare la figura dello Spirito Santo nella dinamica testimoniale. La mancanza del vino, è la situazione di chiusura dei cieli, quando lo Spirito di Dio non scendeva più sui profeti e si attendono i tempi in cui i cieli si sarebbero aperti di nuovo comunicando lo Spirito. Forse è qui sintetizzata l'attività del Battista che battezzava in acqua e profetizzava il battesimo nello Spirito [Gv 1,32-33]. Quindi lo Spirito è quel dono di Dio posto in continuità con il «prima» entrato in crisi ed ora superato grazie all'intervento di Gesù.

---

<sup>233</sup> «Il vino accompagnava normalmente un banchetto di nozze, ed era offerto con abbondanza. Col grano e l'olio, il vino è uno dei tre raccolti essenziali per la vita dell'uomo [cfr. nota: Dt 7,13; 11,14]: è un dono di Dio, creato per la gioia degli uomini come segno di prosperità [cfr. nota: Sal 104,15; cfr. Gdc 9,13; Sir 31, 27s; Zc 10,7]. Ecco perché scorrerà abbondante alle nozze escatologiche, come annuncia il profeta Amos:

“Ecco vengono i giorni, oracolo di JWHW [sic! leggi: JHWH], in cui... le montagne faranno colare il succo dell'uva, tutte le colline lo faranno scorrere a ruscelli... (Am 9,13).

o anche Isaia nella sua piccola apocalisse:

“Il Signore, l'Onnipotente, preparerà su questa montagna un banchetto per tutti i popoli, un banchetto di carni grasse e di vini invecchiati... di vini vecchi raffinati (Is 25,6).

Gesù di Nazaret si richiama alla simbolica del banchetto celeste quando annuncia che non berrà più del “frutto della vite fino a quando lo berrà nuovo nel regno del Padre (suo)”»: X. LÉON - DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. I.* (capitoli 1-4)..., 306-307.

<sup>234</sup> I commentari che sostengono che il secondo vino sarebbe stato migliore del primo operano una forzatura del testo per poter riconoscere che la realtà metaforizzata è l'Antica e la Nuova Alleanza, quindi la seconda supera la prima. Ma l'espressione greca presenta una continuità nella qualità: 2.10 καὶ λέγει αὐτῷ, Πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον πίθησιν καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν τὸν ἐλάσσω· σὺ τετάρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι.

\* Le sei idre grossissime dicono l'abbondanza [due o tre metrete] e l'incompiutezza [sono sei, numero imperfetto che tende al sette] come l'opera di Giovanni Battista si pone nei confronti di Gesù, centrale e decisiva ma annunciante il «Figlio di Dio» [Gv 1, 34].

### [7] L'esito del segno dell'acqua cambiata in vino

Al v. 10 Gv presenta un'ironia nel racconto portando l'architrclinio a lodare lo Sposo per il buon vino, quando, i lettori, i servi, la madre, i discepoli e quindi Gesù stesso sanno e possono testimoniare l'origine di quel vino: proviene dall'opera e dalle parole di Gesù. Lo Sposo riceve così una lode promossa e provocata dallo stesso Gesù:

- Gv 2,10 καὶ λέγει [ὁ ἀρχιτρικλινος] αὐτῷ, Πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν τὸν ἐλάσσω· σὺ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι. [e dice (l'architrclinio) a lui: "Ogni uomo mette prima il vino buono, e quando sono brilli lo scadente; tu hai conservato il vino buono fino ad ora!"]

Lo Sposo è così glorificato grazie all'intervento di Gesù che risolve la carenza di vino denunciata dalla madre. Questo primo risultato è giocato all'interno dei personaggi già presenti alla festa.

Accanto a questo primo risultato ve n'è un altro relativo ai personaggi invitati alla festa, Gesù e discepoli. Al v. 11 viene detto:

- Gv 2,11b καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ [e manifestò la sua gloria, e i suoi discepoli credettero in lui]

Questa espressione pare riferire due azioni,

\* l'una compiuta da Gesù, l'altra dai discepoli. La prima, la glorificazione attuata da Gesù può essere intesa: «manifestò la sua gloria [=la gloria di se stesso]» oppure «la sua gloria [=la gloria dello Sposo=Padre]»: il soggetto dell'auto-glorificazione [=di se stesso] e dell'etero-glorificazione [=dello Sposo-Padre] è sempre Gesù;

\* la seconda azione è compiuta dai suoi discepoli: essi «credettero in lui [=in Gesù]» oppure «in lui [=nello Sposo-Padre]». <sup>235</sup>

### [8] L'«ora» a Cana

La risposta che Gesù dà alla madre:

- Gv 2,4 [καὶ] λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου. [E dice a lei Gesù: "Che cosa tra me e te, donna? Non è ancora giunta la mia ora"]

viene così tradotta -nella seconda parte- come un'asserzione negativa a motivo del fatto che in Gv 7,30; 8,20 per due volte viene affermato che «non è ancora giunta la sua ora»:

- Gv 7,30 Ἐζήτουν οὖν αὐτὸν πιάσαι, καὶ οὐδεὶς ἐπέβαλεν ἐπ' αὐτὸν τὴν χεῖρα, ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ. [Cercavano dunque di catturarlo; e nessuno gli mise la mano addosso, poiché non era ancora giunta la sua ora]
- Gv 8,20 Ταῦτα τὰ ῥήματα ἐλάλησεν ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ· καὶ οὐδεὶς ἐπίασεν αὐτόν, ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ. [Disse queste parole nel testoro, insegnando nel tempio; e nessuno lo catturò, poiché non era ancora giunta la sua ora]

A ben guardare è possibile tradurre l'espressione come domanda retorica poiché i manoscritti antichi

---

<sup>235</sup> L'espressione «credere in» [πιστεῦν εἰς] è tipica giovannea: ricorre quasi sempre in relazione a Gesù ma in due testi, anche in relazione ad entrambi, Padre e Figlio:

\* in relazione a Gesù: 1,12; 2,11; 2,23; 3,16; 3,18; 3,36; 4,39; 6,29; 6,35; 6,40; 7,5; 7,31; 7,38; 7,39; 7,48; 8,30; 9,35; 9,36; 10,42; 11,25; 11,26; 11,45; 11,48; 12,11; 12,36; 12,37; 12,42; 12,46; 14,12; 16,9.

\* in relazione al Padre e al Figlio: 12,44; 14,1.

non portavano la punteggiatura. Potremmo tradurre con: «Non è forse ancora giunta la mia ora?» -> E la risposta può essere affermativa: «Sì, è giunta!».<sup>236</sup>

I motivi che appoggiano questa traduzione possono essere i seguenti: anzitutto le espressioni contenute in Gv 7,30 e 8,20 sono riferite dal narratore e non da Gesù, cambia quindi il livello di osservazione della comunicazione; in secondo luogo, tale traduzione renderebbe coerente l'intervento della madre la quale dice ai servi di fare ciò che avrebbe detto Gesù; in terzo luogo, se questo racconto ha lo scopo di racchiudere in sintesi, simbolicamente, l'intero vangelo annuncia la realtà dell'«ora» come momento della glorificazione del Figlio e del Padre che entro la narrazione verrà compiuta, progressivamente, a partire dalla fine del cap. 12 [Gv 12,23ss] e soprattutto a partire da Gv 13,1.

### [9] Le funzioni rappresentate dai personaggi nel «prototipo» dei segni e il rapporto con l'intero vangelo

«L'evangelista Gv non si limita a chiamare “segno” il miracolo di Cana, ma lo qualifica come “inizio dei segni”. L'uso del termine “arkhé” implica due cose.

Come negli altri vangeli, anche in Gv l'attività taumaturgica di Gesù segna l'inizio del suo ministero pubblico. Dopo essere stato designato come Messia dal Battista e poi riconosciuto come tale da alcuni discepoli, Gesù diviene il protagonista dell'azione mediante un'opera che Gv dichiara essere la prima. Sarà infatti seguita dal “secondo segno” che Gesù compirà ancora a Cana (4,54). Ne saranno raccontati altri. Infine, al termine del vangelo viene ricordato che “Gesù ha compiuto alla presenza dei suoi discepoli altri segni che non sono stati scritti in questo libro” (20,30). Si potrebbe quindi tradurre nel v. 11: “Inaugurando i segni a Cana...”.

Per quanto giusta e ovvia, questa interpretazione tuttavia non rende conto della portata che ha nel testo la parola “arkhé”: “inizio”. Essa infatti non avvia soltanto un'enumerazione, ma contrassegna come ormai presente una novità. Anche i sinottici si servono di questo termine per indicare con solennità l'apparire della Buona Novella: mediante i gesti e le parole di Gesù di Nazareth, Dio comincia a regnare. In Gv il regno di Dio si mostra all'opera mediante ciò che Gesù compie alle nozze di Cana e che manifesta la sua gloria. [...] Normalmente il racconto giovanneo di un miracolo è accompagnato da una parola o da un discorso che ne esplicita il particolare significato. A Cana, invece, al compiersi del primo dei segni, non fa seguito alcuna parola che aiuti a precisarne l'interpretazione. Non sarà forse perché il segno dell'acqua divenuta vino “è l'archetipo nel quale è prefigurata e precontenuta tutta la serie?” [cfr. nota: D. Mollat, p. 86...] Più esattamente, dato che “archetipo” evoca un riferimento più ideale che reale, preferiamo il termine “prototipo” che designa una realtà al tempo stesso originale ed esemplare. Esso ha valore di “principio”, un valore che ingloba quello dei segni che verranno in seguito».<sup>237</sup>

Noi aggiungiamo: esso ingloba non solo i «segni che verranno in seguito», ma soprattutto esso è l'«archetipo-prototipo» del segno fondamentale richiesto dai giudei in Gv 2,18ss. Così diviene l'annuncio di questo segno decisivo, cioè «il santuario del suo corpo», per il quale tutti gli altri segni rappresentano un itinerario semantico che ad esso conduce!

Dopo avere considerato l'identificazione metaforica dei personaggi cerchiamo ora di stabilire il rapporto che intercorre tra loro al fine di cogliere alcune dimensioni che appartengono allo sviluppo del messaggio giovanneo. Analizzeremo tre dimensioni centrali: la testimonianza, la fede-vita e la glorificazione.

#### a. Il gruppo degli invitati

Abbiamo visto quanto i personaggi e gli elementi presenti alla festa di nozze siano stati metaforizzati, mentre gli unici personaggi che rimanevano tali nelle loro funzioni erano Gesù e i

<sup>236</sup> Per queste riflessioni cfr. X. LÉON - DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. I.* (capitoli 1-4)..., 316-317.

<sup>237</sup> X. LÉON - DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. I.* (capitoli 1-4)..., 292-294.

discepoli. Questi ultimi compaiono all'inizio e alla fine. Gesù opera per un cambiamento che ottiene, alla fine, il risultato del discepolato, annunciato appena prima dal «discepolo Natanaele» [Gv 1,47-51]: essi crederono in lui [l'ambiguità nella formulazione del v. 11 è già stata sopra presentata]. In sintesi, possiamo riconoscere in Gesù colui che opera il passaggio alla fede da parte dei discepoli; i discepoli, infatti, non vengono metaforizzati, ma semmai configurati come «veri discepoli», lo seguono e credono in lui. Da queste funzioni scaturiscono da una parte la *dimensione della fede* che attraversa tutto il vangelo, dall'altra la *dimensione della glorificazione del Figlio e del Padre*: articoleremo in seguito questi aspetti ponendoli in rapporto con la *dimensione della testimonianza*.

#### **b. I personaggi già presenti**

\* La Madre/Sion è colei che presenta la situazione di carenza del vino/Spirito a suo figlio invitato alle nozze, e quindi anche colei che sa riconoscere in lui la possibilità di superamento dell'*impasse*, che il vino/Spirito ricominci ad abbondare.

\* I servi: sono personaggi obbedienti che operano conformemente alle parole di Gesù, anche se ciò che devono fare appare assurdo, cioè portare acqua -senza gusto- per essere assaggiata dal maestro di tavola. Eppure agendo secondo le parole di Gesù e conoscendo la provenienza di quell'acqua divenuta vino sono in grado di testimoniare «dove viene - ΠΟΘΕΙΝ» e per opera di chi è avvenuto ciò. Abbiamo due elementi che non possono essere disgiunti: alla parola di Gesù fa seguito l'obbedienza dei servi [διδάκονοι] che portando l'acqua divenuta vino producono l'esaltazione e la glorificazione dello Sposo da parte dell'architriclinio: la causa della glorificazione è l'acqua divenuta vino, coloro che permettono ciò sono i servi che portano per assaggiare; «servi» ed «acqua divenuta vino» sono così co-essenziali per produrre la glorificazione dello Sposo. Entrambi le realtà non disgiungibili [operato dei servi e elemento dell'acqua-vino] hanno come momento generatore la parola di Gesù: su questa parola è fondata la testimonianza che trattiene insieme i due aspetti: chi porta e la realtà portata; paradossalmente, è la realtà portata che produce la glorificazione, il cambiamento nel momento in cui quella stessa realtà è nuova e rinnova [acqua che diventa vino]. Questa operazione fondata sulla parola di Gesù e condotta a compimento dall'operato dei servi appartiene alla logica della *testimonianza* nel racconto evangelico che analizzeremo.

#### **12.4.2.3. Dal brano emblematico e sintetico delle «Nozze di Cana» alle dimensioni globali del quarto vangelo**

Il processo che abbiamo attuato nell'analisi simbolica del testo di Cana aveva la pretesa di mostrare quanto tale brano fosse capace di trattenere in sé moltissime dimensioni che il racconto evangelico avrebbe narrativamente mostrato. L'itinerario dall'esterno all'interno, era concentrato sul testo, ora ci muoveremo nella direzione opposta, dall'interno all'esterno, dal brano di Cana all'intero vangelo. Per fare questo dovremo procedere selezionando solo alcuni aspetti, quelli che ci paiono più utili per il fine che ci prefiggiamo. Anzitutto, analogamente alle presentazioni narrative degli altri vangeli, ci soffermeremo sulla dimensione della *temporalità* nel quarto vangelo, riconoscendola a partire dalla temporalità dell'episodio di Cana che ruota attorno a due assi: il «terzo giorno» e l'«ora». In seguito, ci soffermeremo sulla logica generativa della *testimonianza* riscoperta osservando l'operato dei «servi» alle nozze di Cana, ci chiederemo dunque qual è l'articolazione della testimonianza in Gv; infine, porremo in rapporto a questo aspetto altre due dimensioni essenziali, quella della *fede* e della *glorificazione* enunciate dall'evangelista in relazione ai personaggi invitati alle nozze: Gesù e i discepoli.

#### **A. LA DIMENSIONE DELLA TEMPORALITÀ: LA CENTRALITÀ DELL'«ORA DI GESÙ»**

Procederemo anzitutto individuando la gestione della temporalità entro e fuori la narrazione

evangelica; come più sopra abbiamo annotato esiste un tempo storico che scorre lineare e un «tempo del racconto»: quest'ultimo ha la capacità di richiamare il passato e di anticipare narrativamente l'annuncio del futuro a partire da un «presente» che può essere duplice nel caso delle narrazioni evangeliche: il primo, è il «presente di Gesù e della vicenda raccontata», il secondo, è il «presente dell'evangelista narratore» che, commentando per il lettore riconfigura la traiettoria della temporalità [ciò che è il presente nella storia di Gesù è già passato in rapporto all'evangelista che scrive...]. Pertanto, «analessi» e «prolessi»<sup>238</sup> costituiscono la modalità di ripresentazione dell'ordine della temporalità nel racconto evangelico. Non prenderemo in considerazione la vasta problematica relativa alle festività giudaiche nel quarto vangelo, per questo rimandiamo agli studi specifici nei commentari.

### [1] Analessi

a. Analessi esterne: ovvero, i richiami nel racconto che si collocano prima del racconto stesso. Possono essere di due tipi: *analessi pre-istoriche e storiche*.

\* Sono *analessi pre-istoriche* quelle che richiamano la relazione tra il Figlio e il Padre oltre la storia in un indefinibile passato, anteriore all'incarnazione del *Logos*:

- Gv 3,35 ὁ πατήρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ. [Il Padre ama il Figlio e ha dato tutto nella sua mano]
- Gv 6,38 ὅτι καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. [Poiché sono sceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato]
- Gv 8,28 εἶπεν οὖν [αὐτοῖς] ὁ Ἰησοῦς, Ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ ταῦτα λαλῶ. [Disse dunque (loro) Gesù: «Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora conoscerete che io sono, e che non faccio nulla da me stesso, ma come il Padre mi ha insegnato, di questo io parlo]

Cfr. anche Gv 5 utile per cogliere il rapporto Padre-Figlio.

\* Le *analessi storiche* richiamano particolari eventi accaduti prima del ministero di Giovanni Battista:

- Gv 1,3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν [Tutto avvenne per mezzo di lui, e senza di lui neppure una sola cosa avvenne]
- Gv 8,44 ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ. [Voi dal padre il diavolo siete e volete fare i desideri del padre vostro. Egli era omicida fin dal principio, e non sta nella verità, perché in lui non c'è verità. Quando dice la menzogna parla di quello che gli è proprio, poiché è menzoniero e padre di essa.]
- Gv 8,56 Ἄβραάμ ὁ πατήρ ὑμῶν ἠγαλλίασατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη. [Abramo, il padre vostro esultò al vedere il mio giorno, e (lo) vide e (ne) gioì]
- Gv 8,33 ἀπεκρίθησαν πρὸς αὐτόν, Σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν καὶ οὐδεὶς δεδουλεύκαμεν πώποτε, πῶς σὺ λέγεις ὅτι Ἐλεύθεροι γενήσεσθε; [Gli risposero: «Siamo stirpe di Abramo, e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come tu dici: «Diventerete liberi?»»]
- Gv 2,13 Καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς. [Ed era vicina la Pasqua dei giudei, e Gesù sali a Gerusalemme]
- Gv 6,4 ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. [Ora, era vicina la Pasqua, la festa dei giudei]
- Gv 6,31 οἱ πατέρες ἡμῶν τὸ μάννα ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ, καθὼς ἐστὶν

<sup>238</sup> Cfr. per queste riflessioni: R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Philadelphia 1983) 51-75.

γεγραμμένοι, ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν. [I nostri padri mangiarono la manna nel deserto, come è scritto: Diede loro da mangiare un pane (venuto) dal cielo]

- Gv 6,49 οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα καὶ ἀπέθανον, [I vostri padri mangiarono la manna nel deserto e morirono]

- Gv 1,17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. [Poiché la Legge fu data per mezzo di Mosè; la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo]

- Gv 7,19 οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον; καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον. τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; [Mosè non vi ha dato la Legge? E nessuno di voi fa (secondo) la Legge. Perché cercate di uccidermi?]

- Gv 3,14 καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, [E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo]

- Gv 1,45 εὕρισκε Φίλιππος τὸν Ναθαναὴλ καὶ λέγει αὐτῷ, Ὅν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὕρηκαμεν, Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ. [Filippo trova Natanaele e gli dice: "Abbiamo trovato colui del quale ha scritto Mosè nella Legge e i Profeti, Gesù figlio di Giuseppe, da Nazareth"]

- Gv 5,46 εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί, περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν. [Infatti se credeste a Mosè, credereste anche a me; perché egli ha scritto di me]

- Gv 1,21 καὶ ἠρώτησαν αὐτόν, Τί οὖν; Σύ Ἠλίας εἶ; καὶ λέγει, Οὐκ εἰμί. Ὁ προφήτης εἶ σύ; καὶ ἀπεκρίθη, Οὐ. [E lo interrogarono: "Che sei dunque? Sei tu Elia?". E dice: "Non lo sono". "Sei tu il Profeta?". E rispose: "No"]

- Gv 12,41 ταῦτα εἶπεν Ἰσαίας ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ. [Questo disse Isaia, poiché vide la sua gloria, e parlò di lui]

- Gv 4,20 οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου προσκυνεῖν δεῖ. [I nostri padri hanno adorato su questo monte; e voi dite che è a Gerusalemme il luogo dove bisogna adorare]

- Gv 4,25 λέγει αὐτῷ ἡ γυνή, Οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος Χριστός, ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα. [Gli dice la donna: "So che viene il Messia, che è detto Cristo; quando egli verrà ci annuncerà ogni cosa"]

- Gv 10,8 πάντες ὅσοι ἤλθον [πρὸ ἐμοῦ] κλέπται εἰσὶν καὶ λησταί, ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα. [Tutti quelli che sono venuti (prima di me) sono ladri e briganti; ma le pecore non li hanno ascoltati]

- Gv 2,20 εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι, Τεσσεράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν; [Dissero dunque i giudei: "Questo santuario fu edificato in quarantasei anni, e tu in tre giorni lo farai risorgere?"]

- Gv 21,18 ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ὅτε ἡς νεώτερος, ἐζώνωνες σεαυτὸν καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες, ὅταν δὲ γηράσης, ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου, καὶ ἄλλος σε ζώσει καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις. [In verità, in verità ti dico, quando eri più giovane, ti cingevi da te stesso e ti aggiravi dove volevi; ma quando sarai vecchio, stenderai le tue mani, e un altro ti cingerà e (ti) porterà dove non vuoi]

**b. Analessi miste:** alludono ad eventi che cominciano prima dell'inizio della narrazione e continuano lungo il tempo del racconto:

- Gv 3,13 καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. [E nessuno è salito al cielo, se non colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo]

- Gv 5,37 καὶ ὁ πέμψας με πατὴρ ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ. οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑώρακατε, [E il Padre mi ha mandato, lui testimonia su di me. (Voi) né avete ascoltato mai la sua voce, né avete visto il suo sembiante]

- Gv 5,45 μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα, ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν Μωϋσῆς, εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπικατε. [Non pensate che io vi accusi dinanzi al Padre; chi vi accusa è Mosè, nel quale voi avete sperato]

- Gv 8,33 ἀπεκρίθησαν πρὸς αὐτόν, Σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν καὶ οὐδεὶς

δεδουλεύκαμεν πώποτε, πῶς σὺ λέγεις ὅτι Ἐλεύθεροι γενήσεσθε; [Gli risposero: “Siamo stirpe di Abramo, e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come tu dici: “Diventerete liberi?”]

• Gv 9,32 ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ἠνέωξέν τις ὀφθαλμοὺς τυφλοῦ γεγεννημένου, [Da sempre, non si è (mai) udito che uno abbia aperto gli occhi di un cieco nato]

**c. Analessi interne:** richiamano eventi già compiuti e raccontati lungo lo sviluppo del racconto; sono interessanti le analessi relative a fatti non raccontati e comunque richiamati nel racconto:

• Gv 3,26 καὶ ἦλθον πρὸς τὸν Ἰωάννην καὶ εἶπαν αὐτῷ, Ῥαββί, ὃς ἦν μετὰ σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας, ἴδε οὗτος βαπτίζει καὶ πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν. [E vennero da Giovanni e gli dissero: “Rabbi, colui che era con te al di là del Giordano, al quale tu hai reso testimonianza, ecco, egli battezza, e tutti vengono a lui”]

• Gv 5,33 ὑμεῖς ἀπεστάλκατε πρὸς Ἰωάννην, καὶ μεμαρτύρηκεν τῇ ἀληθείᾳ, [Voi avete mandato a (interrogare) Giovanni, ed (egli) ha reso testimonianza alla verità]

• Gv 7,21 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Ἐν ἔργον ἐποίησα καὶ πάντες θαυμάζετε. [Gesù rispose e disse loro: “Ho fatto una sola opera e tutti (ne) sono meravigliati]

• Gv 4,8 οἱ γὰρ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπεληλύθεισαν εἰς τὴν πόλιν ἵνα τροφὰς ἀγοράσωσιν. [Infatti i suoi discepoli erano andati nella città per comperare i viveri]

• Gv 8,27 οὐκ ἔγνωσαν ὅτι τὸν πατέρα αὐτοῖς ἔλεγεν. [Essi non conobbero che parlava loro del Padre]

• Gv 17,6 Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου. σοὶ ἦσαν κάμοι αὐτοῦς ἔδωκας καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκαν. [Ho manifestato il tuo nome agli uomini che mi hai dato dal mondo. Erano tuoi, e li hai dati a me, e hanno osservato la tua parola]

• Gv 1,48 λέγει αὐτῷ Ναθαναήλ, Πόθεν με γινώσκεις; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ, Πρὸ τοῦ σε Φίλιππον φωνῆσαι ὄντα ὑπὸ τὴν συκὴν εἶδόν σε. [Gli dice Natanaele: “Donde mi conosci?”. Gesù gli rispose e disse, “Prima che Filippo ti chiamasse, ti ho visto, mentre eri sotto il fico”]

• Gv 10,41 καὶ πολλοὶ ἦλθον πρὸς αὐτόν καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης μὲν σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν, πάντα δὲ ὅσα εἶπεν Ἰωάννης περὶ τούτου ἀληθῆ ἦν. [E molti vennero da lui e dicevano: “Giovanni non ha fatto nessun segno, ma tutto quanto Giovanni ha detto di lui era vero”]

• Gv 11,2 ἦν δὲ Μαριάμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρω καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξίν αὐτῆς, ἧς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἠσθένει. [Maria era colei che unse il Signore di Profumo e gli asciugò i piedi con i suoi capelli, il cui fratello Lazaro era infermo]

• Gv 13,2 καὶ δείπνου γινομένου, τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτόν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου, [E venuta la cena, quando il diavolo aveva già messo nel cuore di Giuda, (figlio) di Simone Iscariote, di tradirlo]

• Gv 16,11 περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται. [Riguardo al giudizio, poiché il capo di questo mondo è giudicato]

• Gv 20,30 Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ, [Gesù dunque fece davanti ai (suoi) discepoli molti altri segni, che non sono scritti in questo libro].

## [2] Prolessi

**a. Prolessi interne:**

• Gv 2,22 ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς. [Quando dunque fu resuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola che disse Gesù]

• Gv 6,51 ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ἐάν τις

φάγη ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. [Io sono il pane vivente disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane, vivrà in eterno; e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo]

- Gv 6,71 ἔλεγεν δὲ τὸν Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτου, οὗτος γὰρ ἔμελλεν παραδιδόναι αὐτόν, εἷς ἐκ τῶν δώδεκα. [Diceva Giuda, (figlio) di Simone Iscariote; questi, infatti, lo stava per tradire, (lui) uno dei Dodici]

- Gv 7,39 τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν, οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη. [Ora, disse questo dello Spirito che stavano per ricevere quelli che avevano creduto in lui; infatti, lo Spirito ancora non c'era, poiché Gesù non era ancora stato glorificato]

- Gv 9,4 ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρα ἐστίν, ἔρχεται νύξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. [Bisogna che noi operiamo le opere di colui che mi ha mandato, finché è giorno; viene la notte, quando nessuno può operare]

- Gv 10,15 καθὼς γινώσκει με ὁ πατήρ κάγὼ γινώσκω τὸν πατέρα, καὶ τὴν ψυχὴν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων. [Come il Padre conosce me, e io conosco il Padre; e depongo la mia vita per le pecore]

- Gv 10,17 διὰ τοῦτό με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. [Per questo il Padre mi ama, poiché io depongo la mia vita, per prenderla di nuovo]

- Gv 10,18 οὐδεὶς αἶρει αὐτήν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτήν ἀπ' ἐμαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν, ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου. [Nessuno me la toglie; ma io la depongo da me stesso. Ho potere di deporla, e ho potere di prenderla di nuovo; questo comando (l')ho ricevuto dal Padre mio]

- Gv 11,51 τοῦτο δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλὰ ἀρχιερεῖς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, [Ora, non disse questo da sé, ma essendo sommo sacerdote di quell'anno, profetò che Gesù stava per morire per la nazione]

- Gv 11,57 δεδώκεισαν δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἐντολὰς ἵνα ἐάν τις γινῶ ποῦ ἐστὶν μνηστῆρ, ὅπως πιάσωσιν αὐτόν. [Ora, i gran sacerdoti e i farisei avevano dato ordini che se qualcuno sapeva dove fosse, (lo) segnalasse, perché lo catturassero]

- Gv 1,50 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ, "Ὅτι εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς, πιστεύεις; μείζω τούτων ὄψη. [Gesù gli rispose e gli disse: "Poiché ti ho detto che ti ho visto sotto il fico, credi? Vedrai cose più grandi di queste!"]

- Gv 2,4 [καὶ] λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου. [(E) Gesù le dice: "Che (c'è) tra me e te, donna? Non è forse giunta la mia ora?"] -> cfr. 7,6; 7,30; 8,20.

- Gv 3,14 καὶ καθὼς Μωϋσῆς ἕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ἕψωσθαι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, [E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo] -> cfr. 8,28.

- Gv 3,17 οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνη τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ. [Perché Dio non mandò il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui]

- Gv 6,27 ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρώσιν τὴν ἀπολλυμένην ἀλλὰ τὴν βρώσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει, τούτου γὰρ ὁ πατήρ ἐσφράγισεν ὁ θεός. [Operate non per cibo che perisce, ma per il cibo che rimane per la vita eterna, che vi darà il Figlio dell'uomo; questi infatti, il Padre, Dio, ha segnato con il suo sigillo"]

- Gv 6,64 ἀλλ' εἰσὶν ἔξ ὑμῶν τινες οἱ οὐ πιστεύουσιν. ἦδει γὰρ ἔξ ἀρχῆς ὁ Ἰησοῦς τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες καὶ τίς ἐστὶν ὁ παραδώσων αὐτόν. [Ma tra voi ci sono alcuni che non credono". Infatti Gesù sapeva fin da principio che erano coloro che non credevano e che era colui che l'avrebbe tradito] -> cfr. 6,71.

- Gv 7,34 ζητήσετέ με καὶ οὐχ εὕρησετέ [με], καὶ ὅπου εἰμὶ ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν. [Mi cercherete e non (mi) troverete, e dove sono io, voi non potete venire] -> cfr. 7,35-36; 8,21.

- Gv 7,38 ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς

κοιλίας αὐτοῦ ρεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. [Chi crede in me. Come ha detto la Scrittura: Dal suo ventre scaturiranno fiumi di acqua viva]

**b. Prolessi miste:** generalmente trattano della relazione di Gesù con i suoi discepoli dopo la sua morte ed il ruolo dello Spirito Paraclito:

- Gv 14,16-21 16 κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾦ, 17 τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει· ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται. 18 Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. 19 ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε. 20 ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν. 21 ὃ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με· ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, κἀγὼ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν. [E io pregherò il Padre e vi darà un altro Paraclito, affinché sia con voi in eterno, lo Spirito della verità, che il mondo non può ricevere, poiché non lo vede né (lo) conosce. Voi lo conoscete, poiché rimane presso di voi e sarà in voi. Non vi lascerò orfani; vengo a voi. Ancora un poco e il mondo non mi vede più; ma voi mi vedete, poiché io vivo e voi vivrete. In quel giorno, voi conoscerete che io (sono) nel Padre mio, e voi in me e io in voi. Chi ha i miei comandamenti e li osserva, quegli è colui che mi ama; ma chi ama me, sarà amato dal Padre mio, anch'io l'amerò e gli manifesterò me stesso]

**c. Prolessi esterne:** si compiono oltre il racconto e si distinguono in *prolessi storiche* ed *escatologiche*.

\* *Prolessi storiche:*

SUL GREGGE, SUI FIGLI DI DIO, SU TUTTI GLI UOMINI:

- Gv 10,16 καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης, κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν, καὶ γενήσονται μία ποίμνη, εἷς ποιμὴν. [E ho altre pecore che non sono di questo recinto; anche quelle bisogna che io conduca, e ascolteranno la mia voce, e diventeranno un solo gregge, un solo pastore]
- Gv 11,52 καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν. [e non soltanto per la nazione, ma anche per radunare in uno i figli di Dio, (che erano) dispersi]
- Gv 12,32 κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἐλκύσω πρὸς ἐμαυτόν. [E io, se sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me]

COMMENTI DEL NARRATORE FUNZIONANTI COME

PROLESSI STORICHE ESTERNE:

- Gv 2,22 ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς. [Quando dunque fu resuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola che disse Gesù]
- Gv 12,16 ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, ἀλλ' ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ. [I suoi discepoli dapprima non compresero queste cose, ma quando Gesù fu glorificato, allora si ricordarono che queste cose erano state scritte di lui e che queste cose avevano fatto a lui]
- Gv 20,9 οὐδέπω γὰρ ᾗδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. [Infatti, non avevano ancora compreso la Scrittura, che egli doveva risorgere dai morti]
- Gv 21,18 ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ὅτε ἡς νεώτερος, ἐζώνωνες σεαυτὸν καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες, ὅταν δὲ γηράσῃς, ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου, καὶ ἄλλος σε ζώσει καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις. [In verità, in verità ti dico, quando eri più giovane, ti cingevi da te stesso e ti aggiravi dove volevi; ma quando sarai vecchio, stenderai le tue mani, e un altro ti cingerà e (ti) porterà dove non vuoi]
- Gv 21,23 ἐξῆλθεν οὖν οὗτος ὁ λόγος εἰς τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ὁ μαθητῆς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει, οὐκ εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι οὐκ ἀποθνήσκει ἀλλ', Ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; [Uscì dunque tra i fratelli questa parola, che

quel discepolo non sarebbe morto. Ma Gesù non gli aveva detto che non sarebbe morto, ma “Se voglio che egli rimanga finché vengo (che te ne importa)?”]

NEI DISCORSI DI ADDIO IN RAPPORTO

ALL'ESPULSIONE DALLE SINAGOGHE:

- Gv 15,18 Εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσκετε ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν. [Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me]
- Gv 15,20-21 μνημονεύετε τοῦ λόγου οὗ ἐγὼ εἶπον ὑμῖν, Οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ. εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν, εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρησαν, καὶ τὸν ὑμέτερον τηρήσουσιν. 21 ἀλλὰ ταῦτα πάντα ποιήσουσιν εἰς ὑμᾶς διὰ τὸ ὄνομά μου, ὅτι οὐκ οἶδασιν τὸν πέμψαντά με. [Ricordatevi della parola che vi ho detto: Non c'è servo più grande del suo signore. Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi; se hanno osservato la mia parola, osserveranno anche la vostra. Ma faranno tutte queste cose contro di voi a causa del mio nome, poiché non conoscono colui che mi ha mandato]
- Gv 16,2-4 ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς, ἀλλ' ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνῃς ὑμᾶς δόξῃ λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ. 3 καὶ ταῦτα ποιήσουσιν ὅτι οὐκ ἔγνωσαν τὸν πατέρα οὐδὲ ἐμέ. 4 ἀλλὰ ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα αὐτῶν μνημονεύητε αὐτῶν ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν. Ταῦτα δὲ ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον, ὅτι μεθ' ὑμῶν ἦμην. [Vi escluderanno dalle sinagoghe; ma viene l'ora che chiunque vi ucciderà, crederà di rendere culto a Dio. E queste cose faranno poiché non hanno conosciuto il Padre né me. Ma vi ho detto queste cose affinché quando verrà la loro ora, vi ricordiate di esse, poiché io ve (le) ho dette]

\* *Prolessi escatologiche*: sono aperte alla fine dei tempi, all'ultimo giorno:

- Gv 5,28 μὴ θαυμάζετε τοῦτο, ὅτι ἔρχεται ὥρα ἐν ἣ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ 29 καὶ ἐκπορεύονται, οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως. [Non meravigliatevi di questo, poiché viene l'ora nella quale tutti coloro che sono nei sepolcri ascolteranno la sua voce, e quelli che avranno fatto il bene usciranno per una resurrezione di vita, ma quelli che hanno compiuto il male per una resurrezione di giudizio]
- Gv 6,40 τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου, ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ [ἐν] τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. [Questa infatti è la volontà del Padre mio, che chiunque contempla il Figlio e crede in lui, abbia la vita eterna, e io lo risusciterò (nel)l'ultimo giorno]
- Gv 12,48 ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ῥήματά μου ἔχει τὸν κρίνοντα αὐτόν, ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτόν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. [Chi mi disprezza e non riceve le mie parole, ha chi lo giudica: la parola che ho detto, quella lo giudicherà nell'ultimo giorno]
- Gv 14,3 καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἐτοιμάσω τόπον ὑμῖν, πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν, ἵνα ὅπου εἰμί ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε. [E quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, vengo di nuovo e vi prenderò con me, affinché dove sono io, siate anche voi]

### Schema riassuntivo della temporalità

<i>Passato nella narrazione</i>	<i>Presente nella narrazione</i>		<i>Futuro nella narrazione</i>
	Analesi e prolessi interne		
	Analesi miste		Prolessi miste
	Analesi esterne		Prolessi esterne
<i>Pre-istoriche</i>	<i>Storiche</i>		<i>Storiche</i> <i>Escatologiche</i>
“In principio”	Israele	Ministero di Gesù: dalla testimonianza di Giovanni alle apparizioni pasquali	Comunità Giovannea      “L'ultimo giorno”

[3] La centralità dell'«ora»: «terzo giorno» come «sesto ed ottavo giorno»

«Il Vangelo di Giovanni non usa mai il vocabolo *kairós-tempo*; conosce e ama, sino a farne un elemento strutturale dell'intero racconto, un vocabolo corrispondente: *l'ora* (di Gesù). Di essa, in Giovanni si dice più volte che “non è ancora arrivata” (Gv 7,30; 8,20); “da essa” Gesù “prega di poter essere liberato”, affermando tuttavia -e subito- che “proprio per arrivare a quest'ora egli è venuto” (12,27). Ma, qual è quest'ora? Per il racconto giovanneo, è chiaramente “l'ora di passare da questo mondo al Padre” (13,1), l'ora della passione-morte-glorificazione di Gesù (12,23; 17,1), l'ora del compimento verso la quale è rivolta tutta la vita di Gesù (12,27), l'ora che Gesù *controlla* sovranamente perché è “la sua ora” (“*Sapendo* che era giunta la sua ora...” di Gv 13,1; 18,4; 19,28)». <sup>239</sup>

Ritornando all'ipotesi iniziale sulla funzione sintetica e simbolica del racconto di Cana in rapporto all'intero racconto giovanneo collochiamo i riferimenti temporali del racconto in relazione alla centralità dell' “ora” di Gesù:

**a. «Al terzo giorno/l'ora»:** al termine di questa analisi sulla temporalità estesa lungo tutto il vangelo di Giovanni possiamo riconsiderare il valore simbolico dell'espressione posta in apertura all'episodio di Cana. Avevamo annotato il riferimento al “Sabato-Settimo giorno” considerando terzo giorno a partire da quattro giorni compiuti, facendo cadere l'accento sul Sabato in questa settimana inaugurale; accanto a questo vi era il richiamo al segno relativo al Santuario-Corpo di Gesù [Gv 2,18-22], circa i tre giorni. Ora, seguendo il suggerimento di J. MATEOS J. BARRETO,<sup>240</sup> convinti del valore simbolico ed emblematico del testo di Cana, possiamo intendere quel giorno come il «sesto giorno»: giorno della creazione dell'uomo, giorno aperto sul Sabato: i motivi sono esterni ed interni al vangelo di Gv:

\* anzitutto l'espressione «τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ [al terzo giorno]» forse, più precisamente, considera come primo giorno l'«oggi-σήμερον», e quindi bisognerebbe intendere “dopo due giorni”; l'esempio nel NT si trova in Lc 13,32-33:

καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Πορευθέντες εἶπατε τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ, Ἴδού ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις ἀποτελῶ σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι. 33 πλὴν δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ. [Ed (egli) disse loro: “Andati, dite a questa volpe: Ecco, (io) scaccio demoni e compio guarigioni oggi e domani, e il terzo (giorno) sono finito. Tuttavia, bisogna che oggi e domani e il (giorno) seguente io parta, poiché non conviene che un profeta perisca fuori di Gerusalemme].

\* il richiamo all'«ora» nel testo di Cana dice che in quel giorno era giunta la sua «ora»: qual è il momento in cui giunge l'«ora» di Gesù? Possiamo considerare tale momento in Gv 13,1, nel contesto dell'ultima cena: «Ora, prima della festa della Pasqua, sapendo Gesù che era venuta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, avendo amato i suoi che (erano) nel mondo, li amò sino alla fine». Inoltre, secondo Gv 12,1 viene detto: «sei giorni prima della Pasqua, venne a Betania, dove era Lazzaro, che Gesù aveva risuscitato dai morti»; sapendo che la Pasqua cadeva di Sabato,<sup>241</sup> -quindi il «settimo giorno» era un Sabato- riusciamo a collocare gli eventi relativi all'«ora di Gesù» all'interno

<sup>239</sup> V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante*. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo (Epifania della Parola 1, Bologna 1993) 128-129.

<sup>240</sup> J. MATEOS - J. BARRETO, *Il Vangelo di Giovanni*. Analisi linguistica e commento esegetico (In collaborazione con Enrique Hurtado, Angel Urban, Josep Rius-Camps; Lettura del Nuovo Testamento 4, Assisi 1982) 133; cfr. anche: V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante...*, 130-132.

<sup>241</sup> La Pasqua si celebrava tra il 14 e il 15 di Nisan, e secondo il quarto vangelo, venerdì e sabato. L'evangelista chiama il venerdì «Parasceve della Pasqua» [Gv 19,14] e «Parasceve del sabato» [Gv 19,31.42] facendo cadere la Pasqua essenzialmente nel giorno di Sabato [=dalle ore 18:00 del nostro venerdì alle 18:00 del sabato stesso]. «Pasqua» e «Settimo giorno/Sabato» coincidono secondo l'evangelista [non prendiamo qui in considerazione la problematica storica del diverso computo della Pasqua in relazione all'ultima cena per i Sinottici e per Giovanni].

del «sesto giorno» che iniziava la sera del giorno precedente verso le ore 18:00 [=14 Nisan, venerdì; Gv 13-19]. Il «sesto giorno» è per antonomasia il giorno della creazione dell'uomo: immagine e somiglianza di Dio, ripresentata nell'«uomo» [Gv 19,5: «Ecco l'uomo»] e «Figlio di Dio» [Gv 19,7: «Si è fatto Figlio di Dio»].

«Sesto giorno», quindi, ma anche «terzo giorno»: evocazione della resurrezione annunciata in Gv 2,18-22. L'espressione simbolicamente racchiude anche l'annuncio del mattino del primo giorno dopo il sabato, cioè l'«ottavo giorno», si tratta del «terzo giorno» che a partire dal «sesto giorno» giunge all'«ottavo». Da questi accenni comprendiamo quanto la dinamica sia tesa tra il «sesto giorno»=è giunta l'«ora di Gesù» [Gv 13-19] e l'«ottavo giorno» [Gv 20-21: la fede dei discepoli]=passione morte e resurrezione, quindi glorificazione sono così mirabilmente sintetizzati nell'ambivalenza dell'espressione «al terzo giorno». L'arco di tempo racchiuso da tale annotazione per includere gli eventi simbolici del «prototipo dei segni» comprende l'esito della narrazione stessa a partire da Gv 13 e giungere fino a Gv 21.

**b. La concentrazione del «setting» del tempo sulla figura di Gesù:** come nell'episodio di Cana vanno poste in relazioni le significazioni simboliche legate al «terzo giorno» e all'«ora» così va colta la centralità della temporalità della figura di Gesù che raccoglie passato e futuro: da principio fino all'ultimo giorno tutto si concentra sulla venuta e compimento dell'«ora» di Gesù: l'«ora di passare da questo mondo al Padre» [Gv 13,1].

## **B. LA FUNZIONE DEI «SERVI» NELLA LOGICA DELLA TESTIMONIANZA**

### [1] La dinamica del racconto

Dando uno sguardo ai passaggi nelle nozze di Cana troviamo la figura della Madre che, segnalando a Gesù la carenza del vino, riconosce in lui la persona che avrebbe attuato il cambiamento [nella simbolica, l'Israele che attende e che riconosce in Gesù il Messia]; in seguito, Gesù che, stabilendo un'alterità con la Madre proclama giunta la sua ora; infine i servi che, obbedendo alle parole di Gesù, operano compiendo un'azione apparentemente assurda: portare al maestro di tavola acqua da assaggiare.

Concentriamoci sull'operato dei servi: essi agiscono a partire dall'ordine della Madre che dice loro di «fare quello che Gesù avrebbe detto»; come accennavamo sopra, essi operano in conformità alle parole di Gesù: due elementi permettono l'approdo al segno di Cana: il primo è l'elemento dell'acqua che diviene vino, il secondo l'azione dei servitori. Entrambi coesenziali: senza l'acqua divenuta vino l'azione dei servitori sarebbe stata inutile, senza l'azione dei servi l'acqua sarebbe restata nelle idre e non avrebbe provocato la glorificazione dello Sposo. Che l'acqua sia divenuta vino non dipende dall'obbedienza dei servi, dalla loro «missione» verso l'architriclinio, da loro dipende la possibilità che l'architriclinio assaggi di quell'acqua divenuta vino. Mentre l'architriclinio non sa da dove venga quell'acqua divenuta vino, lo sanno, invece, i servi: figura di testimonianza dell'origine, della scaturigine in Gesù stesso. È egli stesso che invia il dono dello Spirito che è portato attraverso i suoi servi, testimoni della sorgente [cfr. i brani sul Paraclito in Gv 14-16]: il primo vino era quello dello Sposo, ora quello di Gesù: è buono come all'inizio. Il risultato dell'operazione è curioso: l'architriclinio non loda Gesù ma lo Sposo: a causa di Gesù lo Sposo viene glorificato, questo è possibile solo nello Spirito inviato da Gesù nella simbologia dell'acqua divenuta vino. A partire dalle promesse sul Paraclito vi sono tre momenti in cui l'evangelista sottolinea l'invio dello Spirito:

- Gv 19,28ss: Gesù dice: «Ho sete», ha bisogno di bere, non certo aceto ma acqua che disseta; quindi, l'ultima parola: «τετέλεσται è compiuto» e l'evangelista annota: «chinando il capo, consegnò lo spirito».
- Gv 19,34ss: il soldato, pagano, colpì il costato di Gesù ed uscì «sangue ed acqua» ed immediatamente segue la testimonianza di «colui che ha visto...» [Gv 19,35], quasi a dire che

quel sangue ed acqua sono in relazione alla testimonianza, dono della Vita [=sangue] e dello Spirito di Gesù [=acqua] cfr. episodio della Samaritana e soprattutto Gv 7,37-39: 37: Ἐν δὲ τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς εἰσπήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων, Ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω. 38 ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. 39 τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἐμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν· οὕτω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη. [Ora, nell'ultimo giorno, il (più) grande della festa, Gesù stava (là) e gridò, dicendo: “Se qualcuno ha sete venga a me e beva, chi crede in me. Come ha detto la Scrittura: Dal suo ventre scaturiranno fiumi di acqua viva”. Ora, disse questo dello Spirito che stavano per ricevere quelli che avevano creduto in lui; infatti, lo Spirito ancora non c'era, poiché Gesù non era ancora stato glorificato].

• Gv 20,22ss: la sera del primo giorno della settimana entrando a porte chiuse dopo avere offerto al Pace e mostrato il segno dei chiodi ed il costato aperto, alitò su di loro e disse: «Ricevete lo Spirito Santo»

## [2] La prospettiva della testimonianza nel Vangelo

A partire da queste annotazioni vogliamo ora studiare l'articolazione della dinamica della testimonianza [μαρτυρία - μαρτυρῶ] nel quarto vangelo:

### a. Elenco dei testi:<sup>242</sup>

• Gv 1,7-8 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. 8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. [Questi venne a testimonianza, per testimoniare della luce, perché tutti credessero per mezzo di lui. Non era lui la luce, ma venne per testimoniare della luce]

• Gv 1,15 Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων, Οὗτος ἦν ὃν εἶπον, Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. [Giovanni testimonia di lui, e grida dicendo: “Chi è dopo di me è passato davanti a me, poiché era prima di me”]

• Gv 1,19 Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου, ὅτε ἀπέστειλαν [πρὸς αὐτόν] οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν, Σὺ τίς εἶ; [E questa è la testimonianza di Giovanni, quando i giudei mandarono (a lui) da Gerusalemme sacerdoti e leviti per interrogarlo: “Tu chi sei?”]

• Gv 1,32 Καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι Τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν. [E Giovanni testimoniò, dicendo: “Ho contemplato lo Spirito scendere come colomba dal cielo, e rimase su di lui”]

• Gv 1,34 κἀγὼ ἐώρακα, καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. [E io [Giovanni] ho visto e ho testimoniato che questi è il Figlio di Dio]

• Gv 2,25 καὶ ὅτι οὐ χρεῖαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου, αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ. [E poiché non aveva bisogno che qualcuno testimoniassero sull'uomo; infatti, egli conosceva ciò che c'era nell'uomo]

• Gv 3,11 ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὃ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἐώρακαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. [In verità, in verità ti dico che (noi=Gesù e comunità (?)) parliamo di ciò che sappiamo e testimoniiamo ciò che abbiamo visto, e (voi=Nicodemo e giudei) non ricevete la nostra testimonianza]

• Gv 3,26 καὶ ἦλθον πρὸς τὸν Ἰωάννην καὶ εἶπαν αὐτῷ, Ῥαββί, ὃς ἦν μετὰ σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας, ἴδε οὗτος βαπτίζει καὶ πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν. [E vennero da Giovanni e gli dissero: “Rabbi, colui che era con te al di là del Giordano, al quale tu [Giovanni] hai reso testimonianza, ecco, egli battezza, e tutti vengono a lui”]

• Gv 3,28 αὐτοὶ ἡμεῖς μοι μαρτυρεῖτε ὅτι εἶπον [ὅτι] Οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός, ἀλλ' ὅτι Ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἔμπροσθεν ἐκείνου. [Voi stessi mi [a Giovanni] rendete testimonianza che ho detto (che): “Non sono io il Cristo, ma che sono stato mandato davanti a lui”]

<sup>242</sup> Il sottolineato indica il soggetto della testimonianza, mentre il **grassetto** indica il termine utilizzato per la testimonianza.

• Gv 3,32-33 ὁ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν τοῦτο μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει. 33 ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθῆς ἐστίν. [ciò che ha visto [Logos-Gesù] e udito questo testimonia, e (ppure) nessuno riceve la sua [di Gesù] testimonianza. Chi riceve la sua [di Gesù] testimonianza suggella che Dio è verace]

• Gv 4,39-42 Ἐκ δὲ τῆς πόλεως ἐκείνης πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν τῶν Σαμαριτῶν διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυροῦσης ὅτι εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα 40 ὡς οὖν ἦλθον πρὸς αὐτὸν οἱ Σαμαριταῖ, ἠρώτων αὐτὸν μείναι παρ' αὐτοῖς· καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ δύο ἡμέρας. 41 καὶ πολλῶ πλείους ἐπίστευσαν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ, 42 τῇ τε γυναικὶ ἔλεγον ὅτι Οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλιὰν πιστεύομεν· αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου. [Molti samaritani di quella città credettero in lui per la parola della donna, che testimoniava: “Mi ha detto tutto ciò che ho fatto”. Come dunque i samaritani vennero da lui, lo pregavano di rimanere con loro; e rimase là due giorni. E molti di più credettero per la sua parola; e dicevano alla donna: “Non (è) più per il tuo discorso che crediamo; noi stessi, infatti, (l')abbiamo ascoltato, e sappiamo che questi è veramente il Salvatore del mondo”]

• Gv 4,44 αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει. [Infatti, Gesù stesso testimoniò che un profeta non ha onore nella propria patria]

• Gv 5,31-40 31 ἐὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἑμαυτοῦ, ἡ μαρτυρία μου οὐκ ἐστὶν ἀληθῆς, 32 ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ, καὶ οἶδα ὅτι ἀληθῆς ἐστὶν ἡ μαρτυρία ἢν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ. 33 ὑμεῖς ἀπεστάλκατε πρὸς Ἰωάννην, καὶ μεμαρτύρηκεν τῇ ἀληθείᾳ, 34 ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω, ἀλλὰ ταῦτα λέγω ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε. 35 ἐκεῖνος ἦν ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων, ὑμεῖς δὲ ἠθελήσατε ἀγαλλιαθῆναι πρὸς ὥραν ἐν τῷ φωτὶ αὐτοῦ. 36 ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου· τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατὴρ ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατὴρ με ἀπέσταλκεν· 37 καὶ ὁ πέμψας με πατὴρ ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ. οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑώρακατε, 38 καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα, ὅτι ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος, τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε. 39 ἐραυνάτε τάς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν· καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ· 40 καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρὸς με ἵνα ζωὴν ἔχητε. [Se io testimonio su me stesso, la mia testimonianza non è vera. C'è un altro che testimonia su di me, e so che è vera la testimonianza che testimonia su di me. Voi avete mandato a (interrogare) Giovanni, ed (egli) ha reso testimonianza alla verità. Ma io non ricevo la testimonianza da un uomo, ma dico queste cose perché voi siate salvati. Egli era la lucerna che arde e splende, ma voi avete voluto esultare per un'ora alla sua luce. Ma io ho una testimonianza più grande (di quella) di Giovanni; perché le opere che il Padre mi ha dato affinché le compia, queste opere che faccio, testimoniano su di me che il Padre mi ha mandato. E il Padre che mi ha mandato, lui testimonia su di me. (Voi) né avete ascoltato mai la sua voce, né avete visto il suo sembiante, e non avete la sua parola che rimanga in voi, perché non credete in colui che egli ha mandato. (Voi) scrutate le Scritture, poiché voi pensate di avere in esse la vita eterna; sono anche quelle che testimoniano su di me. E non volete venire a me per avere la vita]

• Gv 7,7 οὐ δύναται ὁ κόσμος μισεῖν ὑμᾶς, ἐμὲ δὲ μισεῖ, ὅτι ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ αὐτοῦ ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρά ἐστίν. [Il mondo non può odiare voi, ma odia me, poiché io testimonio di esso, che le sue opere sono malvage]

• Gv 8,12-20 12 Πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς λέγων, Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς. 13 εἶπον οὖν αὐτῷ οἱ Φαρισαῖοι, Σὺ περὶ σεαυτοῦ μαρτυρεῖς· ἡ μαρτυρία σου οὐκ ἐστὶν ἀληθῆς. 14 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Κὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἑμαυτοῦ, ἀληθῆς ἐστὶν ἡ μαρτυρία μου, ὅτι οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω· ὑμεῖς δὲ οὐκ οἴδατε πόθεν ἔρχομαι ἢ ποῦ ὑπάγω. 15 ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε, ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα. 16 καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγὼ, ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστίν, ὅτι μόνος οὐκ εἰμί, ἀλλ' ἐγὼ καὶ ὁ πέμψας με πατὴρ. 17 καὶ ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται ὅτι δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία ἀληθῆς ἐστίν. 18 ἐγὼ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἑμαυτοῦ καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατὴρ. 19 ἔλεγον οὖν αὐτῷ, Ποῦ ἐστὶν ὁ πατὴρ σου; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου· εἰ ἐμὲ ἤδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ἤδειτε. 20 Ταῦτα τὰ ῥήματα ἐλάλησεν ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ· καὶ οὐδεὶς ἐπίασεν

αὐτόν, ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ. [Gesù dunque parlò loro di nuovo, dicendo: “Io sono la luce del mondo; chi mi segue non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita”. Gli dissero dunque i farisei: “Tu testimoni di te stesso; la tua testimonianza non è vera”. Gesù rispose e disse loro: “Anche se io testimonio di me stesso, la mia testimonianza è vera, poiché so donde sono venuto e dove vado; ma voi non sapete donde vengo e dove vado. Voi giudicate secondo la carne; io non giudico nessuno. Ma anche se io giudico, il mio giudizio è vero, poiché non sono solo, ma io e il Padre che mi ha mandato. Anche nella vostra Legge è scritto che la testimonianza di due uomini è vera”. Gli dicevano dunque: “Dov’è tuo Padre?”. Rispose Gesù: “Non conoscete né me né il Padre mio; se conosceste me, conoscereste anche il Padre mio”. Disse queste parole nel tesoro, insegnando nel tempio; e nessuno lo catturò, poiché non era ancora venuta la sua ora]

- Gv 10,25 ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ, [Rispose loro Gesù: “Ve l’ho detto, e non credete; le opere, che io faccio nel nome del Padre mio, esse testimoniano di me]

- Gv 12,17 ἐμαρτύρει οὖν ὁ ὄχλος ὁ ὢν μετ’ αὐτοῦ ὅτε τὸν Λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. [La folla dunque, che era con lui quando chiamò Lazzaro dal sepolcro e lo risuscitò dai morti, (gli) rendeva testimonianza]

- Gv 13,21 Ταῦτα εἰπὼν [ὁ] Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι καὶ ἐμαρτύρησεν καὶ εἶπεν, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με. [Detto questo, Gesù si turbò nello spirito e testimoniò e disse: “In verità, in verità vi dico che uno di voi mi tradirà”]

- Gv 15,26-27 26 Ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ, 27 καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ’ ἀρχῆς μετ’ ἐμοῦ ἐστέ. [Quando verrà il Paraclito, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito della verità, che procede dal Padre, egli testimonierà di me. Ma anche voi testimoniate, poiché siete con me fin da principio]

- Gv 18,23 ἀπεκρίθη αὐτῷ Ἰησοῦς, Εἰ κακῶς ἐλάλησα μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ, εἰ δὲ καλῶς, τί με δέρεις; [Gli rispose Gesù: “Se ho parlato male, testimonia che è male; ma se bene, perché mi percuoti?”]

- Gv 18,37 εἶπεν οὖν αὐτῷ ὁ Πιλάτος, Οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ; ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς, Σὺ λέγεις ὅτι βασιλεὺς εἶμι. ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ, πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς. [Gli disse dunque Pilato: “Quindi tu sei re?”. Rispose Gesù: “Tu (lo) dici: (io) sono re. Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo, per rendere testimonianza alla verità; chiunque è dalla verità ascolta la mia voce”]

- Gv 19,35 καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσῃτε. [E chi ha visto ha testimoniato, e la sua testimonianza è vera, ed egli sa che dice il vero, affinché anche voi crediate]

- Gv 21,24 Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθῆς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν. [Questi è il discepolo che testimonia di queste cose e che le ha scritte, e sappiamo che la sua testimonianza è vera]

## **b. Rilettura sintetica a partire dai testi**

Nel momento iniziale troviamo essenzialmente la figura di Giovanni Battista, testimone di Gesù [Gv 1,7-8.15.19.32.34; 3,26]; in seguito la testimonianza su Gesù da parte della donna samaritana, subito rimpiazzata dall’incontro diretto tra i samaritani e Gesù [quindi testimonianza diretta]; si passa al Padre, il quale darebbe testimonianza esclusiva del Figlio, né un uomo [=Giovanni Battista] e neppure Gesù stesso potrebbero dare vera testimonianza, ma solo il Padre [Gv 5]; in seguito si passa ad accogliere la testimonianza di due testimoni [il Figlio e il Padre] sul Figlio [Gv 8,12-20: in apparente contraddizione con Gv 5,31]; quindi le opere che compie Gesù gli rendono testimonianza [Gv 10,25]; il Paraclito gli renderà testimonianza [Gv 15,26-27]; Gesù è venuto per rendere testimonianza alla verità [Gv 18,37]; di nuovo un personaggio anonimo gli rende testimonianza, e infine il «discepolo che Gesù amava» [Gv 19,35; 21,24].

*Gesù è così al centro della testimonianza:* a lui rende testimonianza Giovanni Battista [la testimonianza della donna samaritana è corretta dalla testimonianza diretta dei samaritani, quindi non fa testo], il Padre [Gv 5]; il Paraclito [Gv 15,26-27]; le Scritture [5,39]; le opere di Gesù [Gv 5,32; 10,25]; egli stesso [Gv 8,14]; colui che ha visto [Gv 19,35], il «discepolo che Gesù amava» [Gv 21,24]. In un solo passo si presenta Gesù come soggetto di testimonianza [oltre a Gv 8,14 dove è soggetto e oggetto di testimonianza], in relazione alla «verità» [Gv 18,37], per questo è venuto nel mondo [trovandosi l'espressione in un contesto di missione del Figlio, ancora una volta tale testimonianza è racchiusa nelle parole e opere del Figlio stesso come soggetto ed oggetto di testimonianza].

Da una parte vi è una continuità di personaggi umani: da Giovanni Battista a «colui che ha visto»/«discepolo che Gesù amava», dall'altra una centralità attorno a Gesù stesso, parole ed opere umane e divine sembrano rendere testimonianza a Gesù. Vi è inoltre una testimonianza che va oltre il racconto: quella del Paraclito: Egli testimonierà e voi testimoniate... si stabilisce una continuità sulla testimonianza resa a Gesù, dal presente al futuro [=i discepoli], nel futuro [=il Paraclito]. L'invio del Paraclito viene presentato nel racconto e manifesta i suoi effetti dapprima all'interno del racconto e in seguito oltre il racconto. «Paraclito» e «discepoli» rappresentano l'esito della testimonianza su Gesù! Quindi, in conclusione, possiamo riconoscere come tutte le realtà precedenti Gesù testimoniano di lui [il Padre, le Scritture, Giovanni Battista], egli stesso testimonia di sé e della verità, infine le realtà future, il Paraclito e i discepoli testimonieranno di lui. Come a Cana la Madre/Israele testimonia di lui nel riconoscimento messianico, egli stesso testimonia di sé nelle parole ai servi, i servi/discepoli testimoniano di lui, conoscendo l'origine di quell'acqua divenuta vino, e tesi tra presente e futuro, sono così portati alla testimonianza di Gesù nel dono del Paraclito [in rapporto ai servi] e tale dono provoca la glorificazione dello Sposo [in rapporto all'architriclinio].

Qual è il fine di tale testimonianza sulla persona di Gesù? Può essere duplice: dalla parte del Figlio e del Padre la glorificazione, dalla parte del discepolo la fede. Essendo la testimonianza fondata su Gesù, a lui giunge e da lui riparte, da qui prendono le mosse la etero-glorificazione del Padre e del Figlio e la dinamica della fede del discepolo rivolta al Padre e al Figlio.

### C. LA «ETERO-GLORIFICAZIONE» DEL PADRE E DEL FIGLIO

Il segno di Cana essendo archetipo/prototipo racchiude in sé la logica del segno decisivo, quello pasquale di morte e resurrezione, momento di glorificazione del Padre e del Figlio. L'espressione ambigua a chiusura del segno di Cana: «manifestò la sua gloria» racchiude in sé sinteticamente la prospettiva della glorificazione nel quarto vangelo.

#### [1] Testi sulla gloria e glorificazione nel quarto vangelo:<sup>243</sup>

- Gv 1,14 Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. [E il Verbo diventò carne, e si attendò fra noi; e contemplammo la sua gloria, gloria come di Unigenito (che viene) dal Padre, pieno di grazia e di verità]
- Gv 2,11 Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. [Questo fece Gesù (come) principio dei segni a Cana della Galilea e manifestò la sua gloria, e i suoi discepoli credettero in lui]
- Gv 5,41-44 41 Δόξαν παρὰ ἀνθρώπων οὐ λαμβάνω, 42 ἀλλὰ ἔγνωκα ἡμᾶς ὅτι τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς. 43 ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐ λαμβάνετε με· ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ, ἐκεῖνον λήψετε. 44 πῶς δύνασθε ἡμεῖς πιστεῦσαι δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε; [(Io) non ricevo la

<sup>243</sup> Il sottolineato indica chi è nella «gloria», mentre il **grassetto** indica il termine utilizzato per la «gloria» o «glorificazione», in corsivo «colui che glorifica».

gloria dagli uomini, ma vi conosco, poiché non avete l'amore di Dio in voi stessi. Io sono venuto nel nome del Padre mio, e non mi ricevete; se venisse un altro in nome proprio, lo ricevereste. Come potete credere voi, che ricevete gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria che viene dall'unico Dio?]

• Gv 7,18 ὁ ἀφ' ἑαυτοῦ λαλῶν τὴν δόξαν τὴν ἰδίαν ζητεῖ, ὁ δὲ ζητῶν τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντος αὐτόν οὗτος ἀληθῆς ἐστὶν καὶ ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστίν. [Chi parla da se stesso, cerca la propria gloria; ma chi cerca la gloria di colui che lo ha mandato, questi è verace, e in lui non c'è ingiustizia]

• Gv 7,39 τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν, οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἔδοξάσθη. [Ora, disse questo dello Spirito che stavano per ricevere quelli che avevano creduto in lui; infatti, lo Spirito ancora non c'era, poiché Gesù non era ancora stato glorificato]

• Gv 8,48-55 48 Ἀπεκρίθησαν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ, Οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι Σαμαρίτης εἶ σὺ καὶ δαιμόνιον ἔχεις; 49 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Ἐγὼ δαιμόνιον οὐκ ἔχω, ἀλλὰ τιμῶ τὸν πατέρα μου, καὶ ὑμεῖς ἀτιμάζετε με. 50 ἐγὼ δὲ οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου· ἐστὶν ὁ ζητῶν καὶ κρίνων. 51 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα. 52 εἶπον [οἱ] αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, Νῦν ἐγνώκαμεν ὅτι δαιμόνιον ἔχεις. Ἀβραὰμ ἀπέθανεν καὶ οἱ προφῆται, καὶ σὺ λέγεις, Ἐὰν τις τὸν λόγον μου τηρήσῃ, οὐ μὴ γεύσῃται θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα. 53 μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, ὅστις ἀπέθανεν; καὶ οἱ προφῆται ἀπέθανον; τίνα σεαυτὸν ποιεῖς; 54 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Ἐὰν ἐγὼ δοξάσω ἑμαυτόν, ἡ δόξα μου οὐδέν ἐστίν· ἐστὶν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ἡμῶν ἐστίν, 55 καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν, ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν. κὰν εἶπω ὅτι οὐκ οἶδα αὐτόν, ἔσομαι ὅμοιος ὑμῖν ψεύστης· ἀλλὰ οἶδα αὐτόν καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ. 56 Ἀβραὰμ ὁ πατήρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη. [I giudei gli risposero e dissero: “Non diciamo bene noi che tu sei un samaritano e hai un demonio?”. Rispose Gesù: “Io non ho un demonio, ma onoro il Padre mio, e voi mi disonorate. Ma io non cerco la mia gloria; c'è chi (la) cerca e giudica. In verità, in verità vi dico, se uno osserva la mia parola, non vedrà la morte in eterno”. Gli dissero (dunque) i giudei: “Adesso sappiamo che hai un demonio. Abramo è morto e (così) i Profeti, e tu dici: ‘Se uno osserva la mia parola, non gusterà la morte in eterno’. Sei tu forse più grande del nostro padre Abramo, il quale è morto? Anche i Profeti sono morti. Chi fai te stesso?”. Rispose Gesù: “Se io glorificassi me stesso, la mia gloria non è niente. È il Padre mio che mi glorifica, del quale voi dite: ‘È nostro Dio’, e non lo conoscete; io invece lo conosco. E se dicessi che non lo conosco, sarei menzognero, simile a voi. Ma lo conosco, e osservo la sua parola. Abramo, il padre vostro, esultò al vedere il mio giorno, e (lo) vide e (ne) gioì”]

• Gv 9,24 Ἐφώνησαν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐκ δευτέρου ὃς ἦν τυφλὸς καὶ εἶπαν αὐτῷ, Δός δόξαν τῷ θεῷ, ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτωλὸς ἐστίν. [Chiamarono dunque per la seconda volta l'uomo che era stato cieco e gli dissero: “Da' gloria a Dio! Noi sappiamo che questo uomo è peccatore”]

• Gv 11,4 ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἐστὶν πρὸς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς. [Udito (ciò), Gesù disse: “Questa infermità non è per la morte, ma per la gloria di Dio, affinché il Figlio di Dio sia glorificato per mezzo di essa”]

• Gv 11,40 λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Οὐκ εἶπόν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσῃς ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ; [Non ti ho detto che se crederai vedrai la gloria di Dio?]

• Gv 12,16 ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, ἀλλ' ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ. [I suoi discepoli dapprima non compresero queste cose, ma quando Gesù fu glorificato, allora si ricordarono che queste cose erano state scritte di lui e che queste cose avevano fatto a lui]

• Gv 12,23 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀποκρίνεται αὐτοῖς λέγων, Ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. [Ora, Gesù risponde loro, dicendo: “È venuta l'ora affinché sia glorificato il Figlio dell'uomo”]

• Gv 12,28 πάτερ δοξασόν σου τὸ ὄνομα. ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, Καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω. [“Padre, glorifica il tuo nome”. Venne dunque una voce dal cielo: “E (l')ho glorificato e (lo) glorificherò di nuovo”]

- Gv 12,41-43 ταῦτα εἶπεν Ἰσαίας ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ. 42 ὅμως μέντοι καὶ ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, ἀλλὰ διὰ τοὺς Φαρισαίους οὐχ ὠμολόγουν ἵνα μὴ ἀποσυναγάγωσι γένηνται. 43 ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἢπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. [Questo disse Isaia, poiché vide la sua gloria, e parlò di lui. Tuttavia, anche tra i capi, molti credettero in lui; ma a causa dei farisei non (lo) confessavano, per non essere esclusi dalla sinagoga; infatti, amarono la gloria degli uomini più della gloria di Dio]

- Gv 13,31-32 Ὅτε οὖν ἐξήλθεν, λέγει Ἰησοῦς, Νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ, 32 [εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ] καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτόν ἐν αὐτῷ, καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν. [Quando dunque fu uscito, Gesù dice: “Adesso è stato glorificato il Figlio dell’uomo e Dio è stato glorificato in lui. (Se Dio è stato glorificato in lui,) anche Dio lo glorificherà in sé, e lo glorificherà subito]

- Gv 14,13 καὶ ὅ τι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου τοῦτο ποιήσω, ἵνα δοξασθῇ ὁ πατήρ ἐν τῷ υἱῷ, [E ciò che chiederete nel nome mio, lo farò, affinché il Padre sia glorificato nel Figlio]

- Gv 15,8 ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολλὸν φέρητε καὶ γένησθε ἐμοὶ μαθηταί. [In questo è glorificato il Padre mio, che portiate molto frutto e diventiate miei discepoli]

- Gv 16,14 ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. [Egli (il Paraclito) mi glorificherà, poiché riceverà del mio e ve (lo) annunzierà]

- Gv 17:1-5 1 Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς, καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν, Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα. δοξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ, 2 καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον. 3 αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. 4 ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω. 5 καὶ νῦν δοξασόν με σὺ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί. [Queste cose disse Gesù, e, avendo alzato i suoi occhi, disse: “Padre, è venuta l’ora; glorifica il Figlio tuo, affinché il Figlio glorifichi te, come gli hai dato potere su ogni carne, affinché a tutto ciò che gli hai dato, dia loro la vita eterna. Ora, la vita eterna è questa, che conoscano te, l’unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo. Io ti ho glorificato sulla terra, avendo compiuto l’opera che mi hai dato da fare. E adesso tu, Padre, glorificami presso di te con la gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse]

- Gv 17,10 καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σὰ ἐστιν καὶ τὰ σὰ ἐμά, καὶ δεδόξαμαι ἐν αὐτοῖς. [E tutto quello che è mio è tuo, e il tuo è mio, e (io) sono glorificato in essi]

- Gv 17,22-24 22 κἀγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὡσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἐν. 23 ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὡσιν τετελειωμένοι εἰς ἐν, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σὺ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας. 24 Πάτερ, ὃ δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ κἀκεῖνοι ὡσιν μετ’ ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου. [E io ho dato loro la gloria che hai dato a me, affinché siano uno come noi (siamo) uno, io in loro e tu in me, affinché siano perfetti nell’uno, affinché il mondo conosca che tu mi hai mandato e che li hai amati come hai amato me. Padre, ciò che mi hai dato, voglio che dove sono io siano anch’essi con me, affinché contemplino la mia gloria, che mi hai dato, poiché mi hai amato prima della fondazione del mondo]

- Gv 21,19 τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν. καὶ τοῦτο εἰπὼν λέγει αὐτῷ, Ἀκολούθει μοι. [Ora, disse questo per significare con quale morte avrebbe glorificato Dio. E, detto questo, gli dice: “Seguimi”]

## [2] Considerazioni sui testi:

Anzitutto la logica della gloria e glorificazione non procede da se stessi: mentre nell’articolazione della testimonianza Gesù riteneva che egli poteva testimoniare da se stesso unitamente al Padre, nella glorificazione chiede di essere glorificato dal Padre e vuole glorificare il Padre. La gloria che il Padre consegna a lui è trasmessa ai discepoli all’interno della preghiera in Gv 17 [cfr. Gv 17,22]. L’eteroglorificazione del Padre nel Figlio e del Figlio nel Padre raggiunge in questo capitolo gli sviluppi più profondi: sembrerebbe, alla luce dell’intero vangelo, che l’opera di glorificazione del

Figlio per il Padre sia la consegna di se stesso alla volontà del Padre, nella morte, essendo giunta l'«ora» [Gv 13,1], mentre l'opera di glorificazione del Padre per il Figlio sia la «resurrezione» [Gv 12,23.28]. Tale etero-glorificazione viene consegnata anche ai discepoli: nell'accoglienza della volontà del Padre e nella vita dalla fede, la vita eterna [Gv 17,22-24]

Come si attua tale passaggio avviato in Gv 17,22 e ripreso in Gv 21,19? Attraverso l'esperienza credente: fede e vita eterna sono termini che ripropongono la glorificazione del Figlio e del Padre nella vita del credente.

#### D. LA FEDE DEL DISCEPOLO

Come abbiamo visto la testimonianza su Gesù si volge in glorificazione del Padre e del Figlio che a sua volta si volge in «fede del discepolo»: «manifestò la sua [del Padre e del Figlio] gloria e in lui [nel Padre e nel Figlio] credettero i suoi [di Gesù] discepoli» [Gv 2,11]. Alla glorificazione corrisponde la fede dei discepoli. Tema molto presente in tutto il quarto vangelo; va qui sottolineata la forma del «credere in» «πιστεύω εἰς»<sup>244</sup>: tale forma è esclusiva della fede per Gesù e per il Padre. Riportiamo solo questi testi a causa della vastità delle testimonianze relative al campo semantico del «credere» ed a motivo di questa forma specifica tipica del quarto evangelista.<sup>245</sup>

#### [1] Testi:<sup>246</sup>

- Gv 1,12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, [Ma a quanti lo riceverono, diede potere di diventare figli di Dio, e quelli che credono nel suo nome]
- Gv 2,11 Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. [Questo fece Gesù (come) principio dei segni a Cana della Galilea e manifestò la sua gloria, e credettero in lui i suoi discepoli]
- Gv 2,23 Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει, [Ora, come era a Gerusalemme per la Pasqua, per la festa, molti credettero nel suo nome, osservando i suoi segni che faceva]
- Gv 3,16 Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον. [Così, infatti, Dio amò il mondo che diede il suo Figlio, l'unigenito, affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna]
- Gv 3,18 ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται, ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ. [Chi crede in lui non è giudicato; ma chi non crede è già giudicato, poiché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio]
- Gv 3,36 ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον, ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν. [Chi crede nel Figlio ha la vita eterna; ma chi si rifiuta di credere al Figlio non vedrà la vita, ma l'ira di Dio rimane su di lui]
- Gv 4,39 Ἐκ δὲ τῆς πόλεως ἐκείνης πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν τῶν

<sup>244</sup> Nei vangeli ricorre raramente, solo in Mt. 18,6; Mc 13,1; Lc 17,31

<sup>245</sup> Le citazioni complete dei termini πιστις e πιστεύω sono le seguenti: Gv 1,7; 1,12; 1,50; 2,11; 2,22; 2,23; 2,24; 3,12; 3,15; 3,16; 3,18; 3,36; 4,21; 4,39; 4,41; 4,42; 4,48; 4,50; 4,53; 5,24; 5,38; 5,44; 5,46; 5,47; 6,29; 6,30; 6,35; 6,36; 6,40; 6,47; 6,64; 6,69; 7,5; 7,31; 7,38; 7,39; 7,48; 8,24; 8,30; 8,31; 8,45; 8,46; 9,18; 9,35; 9,36; 9,38; 10,25; 10,26; 10,37; 10,38; 10,42; 11,15; 11,25; 11,26; 11,27; 11,40; 11,42; 11,45; 11,48; 12,3; 12,11; 12,36; 12,37; 12,38; 12,39; 12,42; 12,44; 12,46; 13,19; 14,1; 14,10; 14,11; 14,12; 14,29; 16,9; 16,27; 16,30; 16,31; 17,8; 17,20; 17,21; 19,35; 20,8; 20,25; 20,27; 20,29; 20,31; 21,20. Valore particolare assume anche l'accostamento del «credere» alla «vita» che ricorre solo in Gv 3,15; 3,16; 3,36; 5,24; 6,35; 6,40; 6,47; 7,38; 11,25; 11,26; 20,31.

<sup>246</sup> Il sottolineato indica il destinatario della fede, il *corsivo* il soggetto credente, il **grassetto** il termine «credere» o «fede».

Σαμαριτῶν διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυρούσης ὅτι εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα [Molti samaritani di quella città credettero in lui per la parola della donna, che testimoniava: “Mi ha detto tutto ciò che ho fatto”]

- Gv 6,29 ἀπεκρίθη [ὁ] Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος. [Gesù rispose e disse loro: “L’opera di Dio è questa, che crediate in colui che egli ha mandato”]

- Gv 6,35 εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε. [Disse loro Gesù: “Io sono il pane della vita; chi viene a me non avrà (più) fame, e chi crede in me non avrà più sete]

- Gv 6,40 τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου, ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ [ἐν] τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. [Questa infatti è la volontà del Padre mio, che chiunque contempla il Figlio e crede in lui, abbia la vita eterna e io lo risusciterò (nel)l’ultimo giorno]

- Gv 7,5 οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν. [Infatti, neppure i suoi fratelli credevano in lui]

- Gv 7,31 *Ἐκ τοῦ ὄχλου δὲ πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν* καὶ ἔλεγον, Ὁ Χριστὸς ὅταν ἔλθῃ μὴ πλείονα σημεῖα ποιήσει ὢν οὗτος ἐποίησεν; [Ora, molti della folla credettero in lui e dicevano: “Il Cristo, quando verrà, farà forse segni più grandi di quelli che ha fatto costui?”]

- Gv 7,38-39 ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζωῆς. 39 τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἐμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν, οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη. [“...chi crede in me. Come ha detto la Scrittura: Dal suo ventre scaturiranno fiumi di acqua viva”. Ora, disse questo dello Spirito che stavano per ricevere quelli che avevano creduto in lui; infatti, lo Spirito ancora non c’era poiché Gesù non era ancora stato glorificato]

- Gv 7,48 μὴ τις ἐκ τῶν ἀρχόντων ἐπίστευσεν εἰς αὐτόν ἢ ἐκ τῶν Φαρισαίων; [Forse qualcuno dei capi o dei farisei ha creduto in lui?]

- Gv 8,30 Ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν. [Mentre egli diceva queste cose, molti credettero in lui]

- Gv 9,35-36 35 Ἦκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω καὶ εὐρών αὐτὸν εἶπεν, Σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; 36 ἀπεκρίθη ἐκεῖνος καὶ εἶπεν, Καὶ τίς ἐστιν, κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν; [Gesù udì che l’avevano cacciato fuori, e trovatolo, (gli) disse: “Tu credi nel Figlio dell’uomo?”. Quegli rispose e disse: “E chi è, Signore, perché io creda in lui?”]

- Gv 10,42 καὶ πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν ἐκεῖ. [E molti là credettero in lui]

- Gv 11,25-26 εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ καὶ ἀποθάνῃ ζήσεται, 26 καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα, πιστεύεις τοῦτο; [Le disse Gesù: “Io sono la resurrezione e la vita: chi crede in me, anche se fosse morto vivrà; e chiunque vive e crede in me non morirà in eterno. Credi questo?”]

- Gv 11,45 Πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαριὰμ καὶ θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν, ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, [Molti dei giudei dunque, che erano venuti da Maria e avevano visto ciò che aveva fatto, credettero in lui]

- Gv 11,48 ἐὰν ἀφώμεν αὐτὸν οὕτως, πάντες πιστεύσουσιν εἰς αὐτόν, καὶ ἐλεύσονται οἱ Ῥωμαῖοι καὶ ἀροῦσιν ἡμῶν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος. [Se lo lasciamo (fare) così, tutti crederanno in lui, e verranno i romani e ci toglieranno anche il luogo (santo) e la (nostra) nazione”]

- Gv 12,11 ὅτι πολλοὶ δι’ αὐτὸν ὑπήγον τῶν Ἰουδαίων καὶ ἐπίστευον εἰς τὸν Ἰησοῦν. [poiché molti giudei per causa sua (se ne) andavano e credevano in Gesù]

- Gv 12,36-37 ὡς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε. Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς, καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ’ αὐτῶν. 37 Τοσαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος ἔμπροσθεν αὐτῶν οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν, [Mentre avete la luce, credete nella luce, affinché diventiate figli della luce”. Queste cose disse Gesù, e andatosene si nascose da loro. Ora, benché egli avesse fatto segni tanto grandi dinanzi ad essi, non credevano in lui]

- Gv 12,42 ὅμως μέντοι καὶ ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς

αὐτόν, ἀλλὰ διὰ τοὺς Φαρισαίους οὐχ ὁμολόγουν ἵνα μὴ ἀποσυνάγωγοι γένωνται, [Tuttavia, anche tra i capi, molti credettero in lui; ma a causa dei farisei non (lo) confessavano, per non essere esclusi dalla sinagoga]

• Gv 12,44-46 Ἰησοῦς δὲ ἔκραξεν καὶ εἶπεν, Ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ πιστεύει εἰς ἐμὲ ἀλλὰ εἰς τὸν πέμψαντά με, 45 καὶ ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με. 46 ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνη. [Ora, Gesù gridò e disse: “Chi crede in me, non crede in me, ma in colui che mi ha mandato, e chi vede me, vede colui che mi ha mandato. Io sono venuto nel mondo come luce, affinché chiunque crede in me non rimanga nelle tenebre]

• Gv 14,1 Μὴ ταρασέσθω ὑμῶν ἡ καρδία, πιστεύετε εἰς τὸν θεόν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε. [“Non si turbi il vostro cuore! Credete in Dio, e credete in me]

• Gv 14,12 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κάκεινος ποιήσει καὶ μείζονα τούτων ποιήσει, ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι, [In verità, in verità vi dico, chi crede in me, farà anche lui le opere che faccio io, e ne farà di più grandi di queste, poiché io vado al Padre]

• Gv 16,9 περὶ ἁμαρτίας μὲν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμὲ, [Di peccato, poiché non credono in me]

## [2] Considerazioni sui testi

Accanto a questi testi che presentano la formulazione tipica «credere in» andrebbero considerati tutti gli altri, ma ci basti richiamare l'importanza degli ultimi: Gv 19,35; 20,8.25.27.29.31; 21,20. Riprenderemo in seguito la riflessione poiché questi testi spostano la dinamica della fede dall'interno del racconto all'esterno, nella storia di ogni lettore, di ogni credente. Sostanzialmente la fede è nel quarto vangelo intesa come «credere in Gesù Cristo, Figlio di Dio», ma questo è inclusivo della fede «nel Padre» [cfr. in particolare: Gv 12,44-46 e 14,1]. L'itinerario della fede è simile a quello della testimonianza: dall'interno del racconto deve procedere all'esterno: la testimonianza su Gesù, fondata sulla testimonianza di Gesù porta alla fede. Tra i molti credenti del vangelo di Gv occorrerà tenere in considerazione la figura del discepolo che Gesù amava come emblema di credente che più oltre analizzeremo.

Testimonianza, glorificazione e fede attraversano l'intero vangelo come dimensioni estese capaci di articolare il livello intra-testuale con il livello extra-testuale: dal testo alla storia, dai credenti alla comunità credente; dai testimoni alla comunità testimoniale.

### 12.4.2.4. Autore - narratore - personaggio nella dinamica della testimonianza

Uno degli aspetti più complessi nella valutazione narrativa del quarto vangelo è quello relativo alla problematica dell'autore. Al fine di far chiarezza su una serie di problemi intrecciati tra loro [il primo di questi concerne l'unità o diversità dell'autore di Gv 1-20 e Gv 21; il secondo il «noi» di Gv 1,14.16; 21,24; infine, il rapporto con la figura del «discepolo che Gesù amava» che in Gv 21,24 viene presentato come colui che «ha scritto questi fatti»], la questione trova *tre sostanziali risposte*:

*Prima risposta* -> una persona:<sup>247</sup> il «discepolo che Gesù amava» e l'autore sarebbe la stessa persona.

*Seconda risposta* -> due persone: l'evangelista avrebbe scritto Gv 21,23-24 attribuendo la sua opera al «discepolo che Gesù amava» dal quale avrebbe attinto per la presentazione del racconto.

*Terza risposta* -> tre persone: vengono separati l'evangelista, il «discepolo che Gesù amava» e il redattore. Il discepolo che Gesù amava sarebbe il «padre fondatore della comunità giovannea dal quale l'evangelista avrebbe attinto per la documentazione; mentre un redattore finale avrebbe aggiunto la parte conclusiva del vangelo.

<sup>247</sup> Cfr. R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel...*, 45.

Da questo sintetico *status quaestionis* ci accingiamo ad avanzare delle riflessioni sulla personalità dell'autore, del narratore e personaggio... Qualcosa di analogo era già stato segnalato per l'autore del terzo vangelo e Atti [autore-narratore-personaggio].

#### A. DEFINIZIONE DEI LIVELLI DI ENUNCIAZIONE DEL DISCORSO

Una prima distinzione che è necessario porre è tra «autore implicito» e «narratore» e segnalare in quali parti del testo intervenga la figura dell'autore come tale oppure intervenga in veste di «narratore».

##### [1] Gv 1,1-18: prologo innico o inizio della narrazione?

Un primo problema da affrontare è relativo alla collocazione del testo Gv 1,1-18 nel contesto della narrazione evangelica: appartiene esso alla narrazione oppure no? Generalmente, solo a partire dal v. 19 si fa iniziare il *prologo narrativo*, riconoscendo quindi in Gv 1,19 l'inizio della narrazione vera e propria. Noi optiamo per una scelta che includa Gv 1,1-18 nella logica narrativa del vangelo di Gv per gli stessi motivi secondo i quali Mc 1,1-3 appartiene alla narrazione in una comunicazione extra-diegetica tra narratore e narratario [cfr. sopra]; si tratta di un brano capace di organizzare il racconto successivo annunciandolo al livello del discorso. La qualità del brano è «intra-narrativa» [cioè appartenente alla logica della narrazione] ed extra-diegetica [cioè non collocabile al livello del racconto primo, ma posto in un contesto comunicativo teso tra narratore e narratario/lettore], in altre parole, questo brano appartiene alla narrazione giovannea, in quanto formula i valori narrativi che nel racconto saranno sviluppati; i valori narrativi vengono così comunicati direttamente al lettore senza coinvolgere nelle azioni i personaggi del racconto, in uno scambio di conoscenze [cioè, invece, avverrà immediatamente nell'incontro tra Giovanni Battista e Gesù a cominciare da Gv 1,19].

In questo contesto troviamo la voce del narratore che include se stesso, con focalizzazione interna attraverso il «noi» di Gv 1,14.16:

- Gv 1,14 Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. [E il Verbo diventò carne, e si attendò fra noi; e contemplammo la sua gloria, gloria come di Unigenito (che viene) dal Padre, pieno di grazia e di verità]
- Gv 1,16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. [Poiché dalla sua pienezza noi tutti ricevemmo, e grazia al posto di grazia]

Il pronome «noi» in questi due testi esprime due grandezze: anzitutto in Gv 1,14a il «noi» include tutti gli uomini, gruppo vasto al quale il narratore appartiene [l'evento dell'incarnazione abbraccia l'umanità intera]; in Gv 1,14b e 1,16 il «noi» definisce un gruppo ristretto di coloro che hanno contemplato la gloria del Verbo incarnato e di coloro che hanno ricevuto grazia su grazia. *Il narratore appartiene ad entrambi i gruppi*. Con questa operazione il narratore diviene «personaggio» incluso nei valori della narrazione annunciati lungo il prologo, e ponendosi accanto all'umanità e a coloro che hanno visto la gloria e hanno ricevuto la grazia [discepoli] rende «personaggi» del racconto potenzialmente *tutti*: la comunità post-pasquale tesa in senso missionario verso il mondo giudaico e pagano al fine di portare il «secondo noi» ad includere gli orizzonti del «primo noi». Non essendo ancora iniziato il «racconto primo» non possiamo propriamente parlare di «personaggio del racconto», ma è certo importante annotare quel «noi» tra i grandi temi annunciati lungo il prologo.

Il «noi» ricomparirà alla fine del racconto in Gv 21,23: il contesto non sarà più quello intra-narrativo ma *extra-narrativo*, non è più il narratore ma l'«autore implicito» a parlare... come è possibile questo spostamento? Come si è giunti a questo «noi»? Come mai, infine, in Gv 21,24 compare addirittura l'«io» dell'autore? Per rispondere a questi interrogativi dobbiamo prima penetrare la tecnica del narratore, osservare il suo punto di vista, la gestione delle conoscenze per definire esattamente la sua posizione nella narrazione. Al termine avanza un'ipotesi di soluzione sull'istanza dell'autore in Gv.

## [2] Punto di vista del narratore lungo il racconto<sup>248</sup>

Il narratore giovanneo interviene in più momenti al livello *extra-diegetico*: va studiato, quindi, il suo punto di vista che egli struttura nei confronti del destinatario del messaggio mediante varie prospettive: livello psicologico [narratore onnisciente], spaziale [narratore onnipresente], temporale [narratore retrospettivo], ideologico [narratore affidabile].

### a. Punto di vista psicologico: narratore onnisciente

\* Conosce il pensiero di Gesù, possiede una notevole introspezione attorno alle intenzioni e sentimenti di Gesù [cfr. Gv 4,1; 5,6; 6,6; 6,15; 6,61; 6,64; 11,5; 11,33; 11,38; 13,1; 13,11; 13,21; 16,19; 18,4; 19,28].

\* Conosce le intenzioni e i sentimenti dei discepoli [cfr. Gv 2,11; 2,17; 2,22; 4,27; 12,16; 13,28; 13,29; 20,9; 21,4]. Inoltre, il narratore insiste su alcuni discepoli come Pietro, Andrea e Tommaso; per il «discepolo che Gesù amava» cfr. Gv 20,8: «...vide e credette». Viene sviluppata una particolare focalizzazione psicologica per Giuda [cfr. Gv 12,4; 12,6; 18,2].

\* Personaggi minori: [cfr. funzionario reale: Gv 4,53; l'infermo: 5,13; i fratelli di Gesù: 7,5; i genitori del nato cieco: 9,22; Pilato: 19,8; Giuseppe d'Arimatea: 19,38; Maria Maddalena: 20,14-15]

\* Gli oppositori Giudei e le folle [cfr. Gv 5,16; 5,18; 7,15; 8,27; 8,30; 11,45; 12,9-11; 12,18; 12,42-43]

### b. Punto di vista spaziale: narratore onnipresente

La narrazione in terza persona è funzionale a creare l'effetto dell'onnipresenza; così ad esempio mentre Gesù è nel palazzo del sommo sacerdote la scena si sposta, in simultanea, all'esterno con Pietro che si sta scaldando, inquadrando il rinnegamento mentre nel palazzo si prepara l'interrogatorio ed abbandonando, così, lo stesso Gesù nel palazzo per focalizzare l'attenzione all'esterno su Pietro.

### c. Punto di vista temporale: narratore retrospettivo

Il narratore si colloca all'interno di una comunità credente rinata dalla fede pasquale ed annota lungo il racconto tale prospettiva di arrivo che permette di rileggere tutti i fatti raccontati ed illuminarne il senso:

• Gv 2,22 ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς. [Quando dunque fu resuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola che disse Gesù]

• Gv 7,39 τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν, οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη. [Ora, disse questo dello Spirito che stavano per ricevere quelli che avevano creduto in lui; infatti, lo Spirito ancora non c'era, poiché Gesù non era ancora stato glorificato]

• Gv 12,16 ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, ἀλλ' ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ. [I suoi discepoli dapprima non compresero queste cose, ma quando Gesù fu glorificato, allora si ricordarono che queste cose erano state scritte di lui e che queste cose avevano fatto a lui]

• Gv 13,7 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ὅ ἐγὼ ποιῶ σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι, γνώση δὲ μετὰ ταῦτα. [Gesù gli rispose e disse: «Quello che io faccio, tu non (lo) capisci ora, ma (lo) comprenderai dopo queste cose]

• Gv 20,9 οὐδέπω γὰρ ἤδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. [Infatti, non avevano ancora compreso la Scrittura, che egli doveva risorgere dai morti]

• Cfr. anche la funzione del brano di Is 53,1 e Is 6,9-10 in Gv 12,36b-43 come

<sup>248</sup> R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel...*, 20-42.

rilettura delle scritture dopo la resurrezione dai morti.

**d. Il narratore-Gesù e il punto di vista ideologico: *narratore affidabile***

Dall'affidabilità dell'operato e delle parole di Gesù il narratore fa dipendere la propria affidabilità: tale aspetto è bene presentato negli interventi conclusivi extra-narrativi, cfr. Gv 20,30-31. Possiamo riconoscere -come sostiene Culpepper- che il narratore conosce tutto quello che conosce Gesù, entrambi conoscono «tutte le cose»: questa scelta è bene evidenziata in Gv 11,11-14, nell'episodio di Lazzaro, dove il narratore conosce perfettamente le intenzioni e il significato delle espressioni di Gesù. Accanto a quest'esempio si possono richiamare i testi al livello extra-diegetico dove il narratore autorevolmente commenta le parole di Gesù [cfr. Gv 2,21; 6,6; 6,71; 7,39; 8,27; 12,33; 13,11; 18,32; 21,19; 21,23]. Inoltre vi è una serie di commenti esplicativi del narratore che ritroviamo tematizzati all'interno dei «discorsi di addio»: dapprima il narratore commenta, in seguito, Gesù stesso li riprende ricomponendo il senso di quei commenti narrativi in discorso:

TEMI	NARRATORE	DISCORSI DI ADDIO
Tema dell'«ora»	7,30; 8,20; 13,1	16,21; 17,1; cfr. 16,2
Tema della «glorificazione»	12,6	13,31.32; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.5.10
Tema dello «Spirito»	7,39; cfr. 11,33; 13,21	14,17.26; 15,26; 16,13
Tema dell'esclusione dalle Sinagoghe	9,22; 12,42	16,2

**[3] L'enigma del «discepolo che Gesù amava»: possibile percorso di ricomposizione tra «autore-narratore-personaggio». Un ponte tra intra-testualità ed extra-testualità**

L'autore del Quarto Vangelo è molto libero nei movimenti tra i livelli intra- ed extra-narrativi. Il fenomeno della «retrospettiva» ci ha ragguagliato sulle annotazioni rivolte al lettore e finalizzate a promuovere un rapporto tra il dopo con il prima, la rilettura dell'evento ricompreso a partire dalla glorificazione del risorto [cfr. sopra: «Punto di vista temporale»]. Inoltre, le affermazioni contenute in Gv 19,35-36; 20,30-31 e 21,23-24 sembrano sottrarsi alla narrazione per collocarsi in un dialogo diretto a tu per tu tra l'«autore implicito» ed il lettore. Percepriamo il passaggio da un livello intra-narrativo ad uno extra-narrativo: questo passaggio ha lo scopo di porre in relazione il livello della storia raccontata con la situazione dell'autore e dei destinatari del testo. Diversa era la collocazione del «noi» in Gv 1,14.16: là era funzionale a far entrare personaggi extra-narrativi nella narrazione, qui l'itinerario è opposto: far uscire la narrazione e farla procedere verso la storia; detto in altre parole, è progettato il passaggio dal livello «intra-testuale» al livello «extra-testuale». Ad operare questo passaggio, come figura sintetica, è il personaggio intra- ed extra-narrativo del «discepolo che Gesù amava».

**a. I testi in cui si cita il «discepolo che Gesù amava»**

- Gv 13,23 ἦν ἀνακείμενος εἰς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, [Uno dei discepoli, quello che Gesù amava, era adagiato (a tavola) sul seno di Gesù]
- Gv 19,26 Ἰησοῦς οὖν ἰδὼν τὴν μητέρα καὶ τὸν μαθητὴν παρεστῶτα ὃν ἠγάπα, λέγει τῇ μητρὶ, Γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου. [Gesù dunque, vedendo la madre e il discepolo che amava che stava lì, dice alla madre: “Donna, ecco tuo figlio”]
- Gv 20,2 τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται πρὸς Σίμωνα Πέτρον καὶ πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς καὶ λέγει αὐτοῖς, Ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου, καὶ οὐκ οἶδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν. [Corre dunque e viene da Simon Pietro e dall'altro discepolo, cui Gesù voleva bene, e dice loro: “Hanno tolto il Signore dal sepolcro, e non sappiamo dove l'abbiano posto”]
- Gv 21,7 λέγει οὖν ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ, Ὁ κύριός ἐστιν. Σίμων οὖν Πέτρος ἀκούσας ὅτι ὁ κύριός ἐστιν τὸν ἐπενδύτην

διεζώσατο, ἦν γὰρ γυμνός, καὶ ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν, [Dice dunque il discepolo, quello che Gesù amava, a Pietro: "È il Signore". Simon Pietro dunque, udito: "È il Signore!", si cinse la sopravveste, perché era nudo, e si gettò nel mare]

• Gv 21,20 Ἐπιστραφεὶς ὁ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα, ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ καὶ εἶπεν, Κύριε, τίς ἐστὶν ὁ παραδιδούς σε; [Pietro, voltatosi, vede che (lo) segue il discepolo che Gesù amava, il quale durante la cena si era anche steso sul suo petto e (gli) aveva detto: "Signore, chi è che ti tradisce?"]

### **b. Altri testi utili per illuminare la figura**

Si tratta di collegare le citazioni relative ad una figura di discepolo «senza nome» e carente della determinazione: «discepolo che Gesù amava»; cfr i seguenti testi: Gv 1,35-40; 18,15-16; 19,31-37.

«Questo [la citazione sopra riportata] *identikit* del prediletto offerto da Cullmann che condividiamo con molti commentatori di Giovanni, presuppone che "il discepolo che Gesù amava" così chiamato per la prima volta in Gv 13,23 sia identico al discepolo senza nome che insieme ad Andrea segue per primo Gesù (cf. Gv 1,35ss) e a quel "un altro discepolo" che conosce il sommo sacerdote e che introduce nel palazzo anche Pietro (cf. Gv 18,15ss).<sup>249</sup>

Dal raffronto con le due serie di testi -accogliendo l'ipotesi dell'identità tra «discepolo che Gesù amava» e «l'altro discepolo»- è necessario far emergere il rapporto esistente tra questo *personaggio* del racconto [livello intra-diegetico] ed il *narratore* [livello extra-diegetico], in seguito approfondire il rapporto tra questa *voce narrativa* [livello extra-diegetico] e l'*autore implicito* [livello extra-narrativo].

### **c. Il «discepolo che Gesù amava»/«l'altro discepolo», il «narratore» e l'«autore implicito»**

[1] Il tratto che contraddistingue le due definizioni del discepolo [«discepolo che Gesù amava» e «l'altro discepolo»] è quello di non avere un nome. Questo ha causato una serie di identificazioni del personaggio storico<sup>250</sup> legato alla vicenda di Gesù. Se il narratore nasconde il nome e sottolinea solo un tratto, cioè che era amato da Gesù, questo può essere un indizio eloquente per ricercare in questa scelta di nascondimento l'identità del discepolo: non di «un discepolo» tra gli altri ma «del discepolo», come figura quindi di «discepolato»; figura che si è formata a partire da un personaggio preciso nella storia ma che ora viene -secondo la tecnica giovannea- simbolizzato al fine di farne scaturire una realtà rinnovata.

È importante accostare due dimensioni nell'analisi del personaggio: da una parte il tratto suo specifico, dell'anonimato e «amato da Gesù», dall'altra lo sviluppo che l'autore implicito ed il narratore gli riservano. Riportiamo qui di seguito le attente riflessioni di R. Vignolo sul personaggio del DA posto in parallelo narrativo con Giovanni Battista nel Quarto Vangelo.

\* Il DA come «figura compiuta del discepolo credente»:

«Cercando la ragione più specifica, si ricorderà come propriamente anche altri personaggi erano oggetto di particolare predilezione da parte di Gesù, che "voleva bene a Marta, a sua sorella e a Lazzaro" (Gv 11,5; cfr. 11,3.35). Anche sotto questo profilo allora l'amore per il DA sembra perdere i tratti di esclusività assoluta, visto che pure verso i propri ospiti di Betania (12,1-8) Gesù mostra una predilezione del tutto simile. Tuttavia, a differenza di Lazzaro e delle sue sorelle, si tratta di un amore che caratterizza il nostro personaggio esplicitamente in quanto discepolo. Si potrà rispondere allora che in tal modo egli è da riconoscere addirittura come "il tipo, il modello esemplare del discepolo perfetto... il discepolo per eccellenza: questa è la ragione per cui è amato da Gesù" (così M.E. Boismard, che trova la chiave in 15,8-10: il Discepolo Amato è colui che, in quanto osserva nell'obbedienza i comandamenti di Gesù, rimane nel suo amore, proprio come Gesù stesso osserva i comandamenti del Padre e rimane nel

<sup>249</sup> V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante...*, 236.

<sup>250</sup> Si affronterà questo problema nella sezione extra-testuale, là dove si analizzerà il problema dell'autore storico del vangelo.

suo amore). Non a caso in 19,25-27 obbedirà prontamente alla parola della croce - “Ecco tua madre!” - parola che tuttavia è ben qualcosa di più che semplice comando, trattandosi infatti di una scena di rivelazione. Questa lettura, senza dubbio corretta, interpreta tuttavia la relazione di amore di Gesù al discepolo “eziologicamente”, in termini puramente retrospettivi, cercando la radice, la “causa efficiente” di questo amore. Ma non converrà piuttosto individuare anche una “ragione teologica”, ovvero il senso e il frutto di questo amore, la prospettiva dinamica e futura che esso dischiude? Proviamo a chiderci cioè non “perché” Gesù amasse questo discepolo, ma: “qual è il suo destino, che cosa succede a questo discepolo in quanto amato da Gesù?” In termini narratologici: che portata ha l'amore del Maestro nella costruzione complessiva di questa figura discepolare?

Esso implica non un generico riconoscimento di gratitudine, tantomeno un semplice affetto umano di predilezione, ma, ben più radicalmente, il contraccambio di quell'ulteriore rivelazione di Gesù e del Padre promessa al discepolo che presta amore e obbedienza a Gesù. In 14,21 abbiamo un passo particolarmente illuminante al riguardo, quando Gesù promette: “chi mantiene i miei comandamenti e li osserva, questi veramente mi ama. Colui che mi ama sarà amato dal Padre mio, e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui” (καὶ γὰρ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν). Il DA, in quanto personificazione del discepolo esemplare, si ritrova così *per due volte* oggetto dell'amore di Gesù in due tempi diversi e successivi:

- anzitutto è oggetto dell'amore universale di elezione discepolare rivolto a tutti i discepoli (capp. 15 e 17),

- e successivamente oggetto dell'amore che Gesù promette di elargire ulteriormente a quanti -amandolo- si manterranno fedeli al suo comandamento. Costoro avranno una conferma e custodia nell'amore ricevuto. A loro Gesù addirittura fa una promessa di ulteriore più profonda rivelazione e manifestazione dell'amore già elargito.

Il DA incarna la figura compiuta del discepolo credente [la sottolineatura è nostra], caratterizzata da un processo di scambio circolare dell'amore, segnata dall'evento di una comunicazione progressiva, di incessante e sempre fresca rivelazione. Contrariamente ad un certo modo di pensare (fondamentalmente ancora oggettivistico) nel dinamismo della fede l'ultima parola è come la prima: non è antropologica (la nostra risposta al Signore che si è rivelato), ma è teologica. Certamente: Dio parla, e poi sta all'uomo, trasformato dalla grazia, rispondere nell'obbedienza. Ma tutto non finisce affatto con la risposta dell'uomo, poiché a questa il Signore contraccambia con nuova rivelazione, o meglio con un'intelligenza ulteriore e più penetrante del suo mistero. Solo in questo dinamismo circolare la fede è davvero viva, poiché non fa del suo oggetto un “dato” scontato, bensì un evento personale, una presenza sempre in atto di *rivelarsi-a*. Decisiva resta così l'iniziativa divina, non solo all'inizio, ma lungo tutto il percorso -di risposta in risposta- della fede, in una dinamica di sempre nuova circolarità, poiché nei confronti di chiunque crede all'amore di Dio manifestato in Gesù, viene prevista una nuova manifestazione di Lui e del Padre. In questo senso il DA sta immerso "nella sfera dell'*agape*" (F.M. Braun), quale sfera di incessante corrispondenza reciproca tra rivelazione e fede. Questa è la promessa da Gesù a tutti i credenti: “chi mi ama” -ovvero “chiunque mi ama”- “sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui” (14,21).<sup>251</sup>

\* La delineazione della figura discepolare lungo il racconto, presentazione progressiva del personaggio:

«Possiamo verificare la pertinenza di questa lettura osservando come in diversi episodi del vangelo il DA anticipa paradigmaticamente il compimento di questa condizione discepolare, destinataria di nuova manifestazione promessa da Gesù a quanti veramente lo amano:

a/ quando, ricevendo la rivelazione del traditore, per primo vede la gloria dell'amore di Gesù che accetta e affronta il tradimento (13,21-30.31-35),

b/ quando, sotto la croce (19,25-27 - “Ecco tuo Figlio” ... “Ecco tua Madre!”), Gesù gli rivela nella Madre sua la propria madre, e nella propria condizione di discepolo una nuova familiarità (filiale con lei, e fraterna con Gesù). Accogliendo Maria come propria madre il DA

<sup>251</sup> R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*. Figure della fede in San Giovanni («Quodlibet», Milano 1994) 197-199.

viene introdotto in una nuova più profonda comunione con il Maestro: la fraternità con Gesù, che anticipa quella fraternità ecclesiale con cui Gesù vorrà gratificare tutti i discepoli all'indomani della sua risurrezione ("va' dai mie [*sic!* leggi: «miei»] fratelli e di [*sic!* scrivi «di'»] loro..." 20,17);

c/ quando al sepolcro, arrivato per primo riconosce i segni dell'avvenuta risurrezione di Gesù nelle enigmatiche tracce del sepolcro vuoto ("vide e credette" 20,8);

d/ quando infine sul lago di Tiberiade (21,7) per primo riconoscerà e farà conoscere a Pietro la terza manifestazione del Signore risorto. In tutta la sua vicenda "il discepolo che Gesù amava" emerge allora come il destinatario di una progressiva manifestazione pasquale che prefigura la rivelazione piena promessa a tutti i futuri discepoli. Il suo epiteto è come un presagio del dramma successivo suo personale e -emblematicamente- di ogni futuro discepolo. Il suo segreto sta quindi più nella storia ulteriore dei suoi rapporti pasquali con Gesù che non in quella precedente lunfo la sua missione terrena. Così se il Quarto Vangelo non ci dice perché Gesù amasse questo discepolo, ci mostra però in modo assai efficace come questo suo amore garantisca tipologicamente a lui per primo la sua ulteriore e più profonda rivelazione promessa a tutti i discepoli. [...]

Davvero vale per lui quel principio narrativo per cui nei racconti (biblici e non) lo stesso nome del personaggio, o l'epiteto con cui viene presentato prefigura tutto il dramma (M. Sternberger), precontenendo tutta la vicenda ulteriore che ne sarà come l'esplicitazione. Ma quella del DA è vicenda che precontiene quella di tutti i discepoli futuri discepoli [*sic!*], per i quali diventa una sorta di modello esemplare. L'anonimato di questo personaggio (così gelosamente mantenuto) è allora di grande aiuto per il lettore, per potersi identificare più facilmente nella sua figura, destinata a diventare anche la sua. Restandosene un po' più in ombra, diventa uno spazio più accogliente per noi lettori, e può così meglio illuminarci». <sup>252</sup>

Accanto a queste puntuali riflessioni di R. Vignolo occorre tenere presente la validità ulteriore dell'impostazione se consideriamo anche gli altri testi relativi a «l'altro discepolo» [Gv 1,35-40; 18,15-16; 19,31-37]:

\* in Gv 1,35-40: nell'inizio del discepolato vengono presentate due figure, una sarà identificata con Andrea, l'altra resta anonima, figura di sequela: stare con Gesù [«venite e vedete»];

\* il tema della sequela si ripresenta in Gv 18,15-16: l'evangelista attento a mostrare, dopo il tradimento di Giuda il rinnegamento di Pietro stesso, annota che con Pietro vi era anche un altro discepolo che conosceva il sommo sacerdote; solo in due seguono Gesù nel palazzo del Sommo sacerdote, Pietro lo rinnega, «l'altro discepolo» sta con Gesù, e ai piedi della croce «il discepolo che Gesù amava» ricompare accanto a Gesù con la Madre e alcune donne;

\* in Gv 19,31-37: figura di testimonianza, di «colui che ha visto»: «seguire/andare/stare con Gesù» e «vedere» sono le due azioni che da principio erano appartenute ai primi due discepoli in Gv 1,35-40.

Queste ultime osservazioni ci portano a comprendere il senso delle parole rivolte a Tommaso dopo otto giorni dalla resurrezione:

Gv 20,29 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, "Ὅτι ἑώρακάς με πεπίστευκας; μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες. [Gli dice Gesù: "Poiché mi hai visto, hai creduto! Beati coloro che non hanno visto e hanno creduto"]

Queste parole mal tradotte dalla versione della CEI [«beati quelli che pur non avendo visto crederanno»] non sono rivolte al futuro ma fondano la possibilità di credere senza vedere a partire dal passato, da un'esperienza in atto. Ora, chi è colui che pur non avendo visto il Signore risorto ha creduto in lui? All'interno del racconto solo il DA: infatti, Pietro, Maria di Magdala e gli altri discepoli credono quando lo vedono, chi al sepolcro e chi in casa, l'unico che non vedendolo, ma vedendo solo i panni di lino e il sudario «vide e credette» è il DA. Questo permette di stabilire una relazione tra il DA personaggio della storia che ha creduto senza avere visto e tutti i «discepoli amati» potenziali e futuri

<sup>252</sup> R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo...*, 200-202.

che pur non potendo vedere possono credere perché vedono con gli occhi della fede.

[2] In che rapporto sta la figura del DA con l'«istanza enunciativa del racconto» e l'«autore implicito»? Cerchiamo ora di distinguere in modo ordinato i valori comunicativi testuali in relazione all'istanza enunciativa [=mittente].

Rimandando allo schema presentato nella sezione metodologica della Narratologia richiamiamo qui gli elementi più utili per il nostro problema.

\* Anzitutto il livello extra-testuale appartiene al mondo dell'autore storico, lo scrittore, quindi colui che scrive un testo, operazione per definizione extra-testuale, perché collocata alla genesi del testo stesso.

\* In seconda battuta non dobbiamo dimenticare la distinzione tra «autore implicito» e «narratore»: diremo che l'istanza enunciativa del discorso [redatta e quindi scritta come testo dall'autore storico] è quella dell'«autore implicito» che presiede alla gestione ultima della comunicazione, colui che organizza in varie forme letterarie il messaggio, e di volta in volta riveste un ruolo comunicativo diverso.

\* terzo: «narratore» è la figura che organizza e presenta il racconto. Un testo può avere parti narrative, parti discorsive, poetiche... tutte vanno relazionate tra loro per scoprire se tali generi sono coordinati all'interno di un unico genere, oppure fuoriescano da esso. Nel caso in cui i vari generi sono coordinati all'interno di una narrazione [cfr. i lunghi discorsi di Gesù nei vangeli ricomposti all'interno di una trama narrativa] l'istanza organizzativa che presiede alla comunicazione del messaggio è il «narratore», ma nel caso in cui lo stesso narratore si sottragga dal racconto per comunicare aspetti extra-narrativi, ovvero non legati alla narrazione in se stessa allora subentra l'istanza dell'«autore implicito»: è il caso tipico dei prologhi di Lc e At, di sapore extra-narrativo.

Vediamo come applicare questi criteri all'interno del Quarto Vangelo.

\* Autore-storico-scrittore: l'operazione di porre in scrittura gli eventi è sottolineata in due contesti conclusivi in Gv:

• Gv 20,30-31 30 Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν **γεγραμμένα** ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· 31 ταῦτα δὲ **γέγραπται** ἵνα πιστεύσῃτε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. [Gesù dunque fece davanti ai (suoi) discepoli altri segni, che non sono scritti in questo libro. Ma questi sono stati scritti affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e affinché abbiate la vita nel suo nome]

• Gv 21,24-25 Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ **γράφας** ταῦτα, καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν. 25 Ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν **γράφηται** καθ' ἓν, οὐδ' αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι **τὰ γραφόμενα βιβλία**. [Questi è il discepolo che testimonia di queste cose e che le ha scritte, e sappiamo che la sua testimonianza è vera. Ma ci sono anche altre cose che Gesù ha fatto le quali se fossero scritte una ad una, penso che neppure il mondo stesso potrebbe contenere i libri che si dovrebbero scrivere]

Questi interventi sono di carattere «extra-narrativo» ed «intra-testuale» che riguardano, però un'operazione «extra-testuale», quella dello «scrivere»! Inoltre, tale operazione è descritta come già compiuta per due volte [Gv 20,30-31 e 21,24] e come potenzialmente sconfinata, uno scrivere infinito [Gv 21,25]. Nell'operazione già avvenuta cogliamo tre livelli di autore: il primo è dato dal DA che in Gv 21,24 viene presentato come colui che «ha scritto»; il secondo è il «noi» sottinteso dell'«οἶδαμεν / sappiamo» che riconosce il DA come colui che è testimone e ha scritto di queste cose; il terzo è l'«io» sottinteso di «οἶμαι / penso» in relazione a potenziali libri futuri. Di questi tre livelli di «autore» solo quello del DA appare chiaramente identificato come lo «scrivente», mentre il «noi» attesta sulla verità della testimonianza del DA, e l'«io» come potenzialmente aperto a nuove scritture.

Qui si colloca la radice del problema per articolare DA - narratore - autore implicito: c'è una discontinuità tra colui che scrive [=autore-storico] e l'istanza enunciativa del discorso [=autore implicito]: in genere, colui che scrive, dovrebbe ripresentarsi nella figura implicita di autore all'interno del testo... in questo caso, invece, abbiamo un fenomeno interessantissimo, dove colui che scrive [=DA] è inferiore al «noi» e all'«io», in quanto vero «autore implicito» di Gv. Infatti: chi è il soggetto dell' espressione in Gv 20,30-31? Se pensiamo al processo progressivo di lettura [dal primo capitolo all'ultimo del vangelo], il lettore riconoscerà in esso come scrivente, autore-storico lo stesso autore implicito che aveva rivestito la funzione di narratore lungo il racconto, autore implicito innominato [cfr. il DA che non ha nome] che si era presentato con il «noi» in Gv 1,14.16. Ma giungendo al termine del racconto in Gv 21,24 la lettura assume questo colpo di scena: il personaggio innominato del racconto, il DA, è egli stesso l'«autore-storico-scrittore» del Quarto Vangelo; ma, nel contempo, avverte anche che l'«autore implicito» di Gv non può essere ricondotto al DA, perché lo trascende in una forma di certificazione della sua testimonianza.

Come accordare questi due livelli? Solo riconoscendo una tecnica finissima di composizione retorica del testo. Cogliamo i passaggi: anzitutto abbiamo una progressione di entrata ed uscita nel racconto attribuita al Narratore-Autore implicito e al DA. Entrambi passano dal livello di personaggi del racconto ad un livello extra-narrativo ed extra-testuale: il Narratore in Gv 1,14.16, mediante il «noi», aveva incluso la comunità credente e potenzialmente tutta l'umanità come partecipi di quella vicenda che di lì a poco sarebbe stata narrata [livello extra-diegetico, intra-narrativo], al termine del Quarto Vangelo il «noi» esce dalla narrazione [livello extra-narrativo] collocandosi nel mondo della testimonianza a distanza dei fatti accaduti [cfr. anche le annotazione lungo il vangelo: «prolessi storiche esterne»]; anche il DA da personaggio del racconto primo passa ad «autore-storico-scrittore» di queste cose. In altre parole:

\* il DA passa da una storia ad un'altra storia, la prima è quella del racconto [accanto a Gesù], la seconda quella della testimonianza post-pasquale nell'operazione dello scrivere quelle cose;

\* il «narratore-autore implicito» passa da una prima storia potenziale, cioè l'essere potenzialmente inseriti nella vicenda di Gesù [=il «noi» extra-diegetico di Gv 1,14.16] ad una seconda storia potenziale, quella della testimonianza sulla prima storia. Il DA è il *filo rosso* che collega le due «storie reali» [storia narrata e storia vissuta], il narratore-autore implicito diviene colui che progettando la figura del DA giustifica la propria operazione di testimonianza, perché potenzialmente ritracciata su quella del DA. Sembra così parafrasare l'autore di Gv: «come il DA ha scritto queste cose, così noi [il «noi»] le abbiamo scritte, e voi, credenti come il DA e me [l'«io»] le potrete scrivere». Così la figura del DA è la figura di transito tra la storia nel testo [come personaggio del racconto=prospettiva intra-testuale] e la storia che genera il testo [come scrittore=prospettiva extra-testuale]. Questo transito è progettato dall'«autore implicito» come transito possibile per ogni credente, potenzialmente partecipe di quella storia, grazie allo Spirito del risorto e potenzialmente autore-storico-scrittore di quella storia, così da non potere neppure il mondo intero contenere tutti i libri che si dovrebbero scrivere su questa vicenda [Gv 21,25]: l'«io» finale è singolare come il DA, ma occorre essersi immersi nel «noi», nella comunità dei discepoli per ritrascrivere quella storia, come il DA, come «ogni discepolo che Gesù ama» lungo i secoli per sempre.

## **13. «INTER-TESTUALITÀ» COME PROGRESSIONE NARRATIVA DAI VANGELI AGLI ATTI DEGLI APOSTOLI**

Dopo avere analizzato ogni Vangelo, considerato nella sua articolazione ed originalità vogliamo ora compiere due operazioni: l'una andrà alla ricerca delle costanti riscontrabili trasversalmente entro una prospettiva di logica narrativa, l'altra tenterà di cogliere i segnali testuali atti a stabilire un rapporto ed insieme una progressione tra i testi evangelici e gli Atti con ciò che precede, ciò che segue e ciò che coordina i collegamenti tra un testo l'altro.

### **13.1. LETTURA TRASVERSALE ENTRO LE COORDINATE NARRATIVE**

#### **13.1.1. La dimensione della temporalità: l'estensione della temporalità nella narrazione**

##### **13.1.1.1. In rapporto al passato [=analessi]**

- Mt inizia il suo vangelo con la genealogia il cui scopo è di porre Gesù come vertice di una vicenda di attesa che ha in Abramo, padre della fede, il suo capostipite. In Abramo la promessa rivolta a tutte le genti, in Davide la promessa messianica. Il confine storico è collocato all'inizio della vicenda di Israele nel suo nascere attraverso i padri.

- Mc in apertura collega l'evento di Giovanni Battista e Gesù come compimento di un annuncio veterotestamentario di Isaia, rivolgendolo tale ermeneutica direttamente al lettore; viene così recuperato l'aggancio con la storia della promessa veterotestamentaria.

- Lc pone dapprima, nell'episodio di Zaccaria ed Elisabetta una sintesi della storia veterotestamentaria da Abramo-Sara a Daniele per collocare in essa contestualizzato Giovanni Battista al vertice di tale storia, e l'apertura massima della storia universale in relazione a Gesù Cristo, Figlio di Dio nella genealogia che affonda le sue radici fino ad Adamo, Figlio di Dio, giungendo all'inizio della storia dell'umanità. L'arco di considerazione analettica del vangelo di Lc è così l'inizio della vicenda storica dell'uomo.

- Gv nel Prologo alla sua opera va oltre, riconoscendo in Gesù il Verbo del Padre si concentra sulla sua pre-esistenza, in una riflessione pre-istorica, prima e nella creazione.

##### **13.1.1.2. In rapporto al futuro [=prolessi]**

Tutti e quattro gli evangelisti hanno come termine massimo della storia il giorno escatologico, l'ultimo giorno del ritorno di Cristo.

##### **13.1.1.3. Chi presiede all'organizzazione della temporalità?**

- In Mt 24,15 è Gesù stesso che collega il passato di Israele [cita Daniele], il presente suo e dei discepoli ed infine il futuro del lettore. C'è continuità tra presente di Gesù e presente del lettore, tra personaggio Gesù e narratore.

- In Mc mentre le analessi sono poste dal narratore e da Gesù stesso nei confronti del lettore e dei personaggi, le prolessi sono tutte affidate al personaggio Gesù. È lui che permette al racconto di continuare in un futuro potenziale oltre il racconto stesso, promettendo l'annuncio evangelico in tutte le parti del mondo [Cfr. Mc 14,9]. Il narratore si ritrae per lasciare a Gesù la responsabilità dell'annuncio evangelico: tutti lo abbandonano e nessuno lo annuncia [Mc 16,8] eppure il vangelo è stato annunciato ugualmente.

- In Lc vi è una presa di posizione sulla globalità della temporalità: non si può parlare di storia

della salvezza all'interno di una storia universale, ma semmai di una storia tesa tutta alla centralità cristologica; come il libro degli Atti realizza l'espansione nello spazio e nel tempo della missione, Lc fonda questa possibilità in Gesù Cristo collocato entro una visione concentrica della temporalità.

- In Gv la temporalità ha la massima importanza: è presentata in più registri, dalle feste giudaiche, alle annotazioni di passaggio di giorno, di settimane, di ore del giorno... La dimensione dell'«ora» è centrale, l'«ora della glorificazione» nel mistero pasquale. Tutto il vangelo sembra ruotare in tensione verso questo momento.

### 13.1.2. La dimensione dello spazio

- Mt conclude il suo vangelo con le parole di missione di Gesù: «fate discepoli tutte le nazioni» [Mt 28,19]. Gesù invia per i confini della storia e del mondo i suoi discepoli su un monte in Galilea, monte luogo simbolico lungo tutto il vangelo.

- Mc organizza l'apertura dello spazio oltre il racconto: in Galilea come all'inizio del ministero di Gesù e in ogni luogo, dovunque sarà annunciato il vangelo. È lo stesso Gesù che permette al racconto di aprirsi verso orizzonti nuovi di missione.

- Lc elabora più di tutti la dimensione spaziale, facendo iniziare e ruotare la vicenda attorno a Gerusalemme per concluderla ai confini, nella capitale dell'impero, luogo dello spazio universale, Roma. La logica di apertura universale della temporalità presiede anche a quella dello spazio.

- Gv pare non offrire particolari significativi se non quello in analogia alla temporalità: come in essa rintracciava un tempo prima del tempo nella relazione tra il Figlio e il Padre, qui pone uno spazio al di fuori dello spazio: «rinascere dall'alto», o «venire dall'alto» [ἀνωθεν] [Gv 3,3; 3,7; 3,31].

### 13.1.3. La retorica del racconto

#### 13.1.3.1. Gesù Cristo primo testimone della resurrezione

- Mt presentando il personaggio Gesù comunica al lettore che le esigenze da lui richieste per la sequela non vengono realizzate da alcuno lungo il racconto, ma solo dallo stesso Gesù. Vangelo critologico o ecclesiologico? La risposta data era centrata sull'insorgenza della figura del discepolo dalla figura di Cristo stesso, egli è colui che realizza appieno le esigenze del Regno a partire dal discorso della montagna. Comincia così a sorgere la dimensione *dell'imitazione di Cristo*, autentico discepolo. Inoltre, il narratore presentandosi in diretta collaborazione con il personaggio Gesù, mostra quanto sia lo stesso *Gesù il primo testimone della sua resurrezione* e così convalida a motivo della continuità di pensiero tra narratore e personaggio Gesù l'affidabilità del suo discorso.

- Mc mostra uno spogliamento ed abbandono totale di Gesù: dalle folle, ai discepoli, alle donne, a nessuno. La finale reticente di Mc 16,8 obbliga il lettore a riprendere in mano il racconto per comprenderlo nella sua verità: se la notizia non è stata annunciata ma si è risaputa, allora la notizia, il kerygma ha una potenza tale da superare la mediazione umana dell'annuncio. Il racconto si apre sul lettore rivelando a lui la centralità kerygmatica di *Gesù di Nazareth primo testimone della propria resurrezione*, fedele al compimento della promessa nell'annuncio del vangelo. È questo di Mc un vangelo kerygmatico, concentrato sulla figura di Gesù Cristo. Ecco il senso dell'apertura con la fondazione del genere «Vangelo»: «Inizio del vangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio» [Mc 1,1].

- Lc ponendosi come credente della seconda o terza generazione, e riconoscendosi non appartenente alla schiera dei «testimoni oculari» deve mostrare come il suo vangelo possa essere affidabile per il suo destinatario. In altre parole: come far sì che la testimonianza di Pietro e dei 12 apostoli sia la stessa di Lc? Anzitutto attraverso la fondazione della testimonianza non sui testimoni oculari ma su *Gesù stesso, primo testimone della sua stessa resurrezione*, e in secondo luogo attraverso la partecipazione alla logica della testimonianza comunicata nello Spirito Santo a partire da Pentecoste.

Dono dello Spirito in continuità con quello ricevuto da Maria nell'Annunciazione e da Gesù nel Battesimo.

- Gv è l'unico vangelo che elabora una riflessione articolata sulla *fede* e sulla *testimonianza*. Mentre per i Sinottici è dalla auto-testimonianza di Gesù che scaturisce la fede dei discepoli -è Gesù quindi che porta alla fede [per Lc mediante lo Spirito Santo che consegna l'esperienza del risorto]-, per Gv questo è vero parzialmente: infatti tutti i personaggi destinatari delle apparizioni pasquali sono condotti alla fede dall'esperienza dell'averlo visto risorto, tutti tranne uno, il DA. Questo personaggio è «ponte di continuità» tra la storia di Gesù ed ogni storia di discepolo che pur non avendo visto ha creduto. Come il DA ogni credente testimonia il risorto lungo la storia avendo ricevuto in consegna il suo Spirito Paraclito.

In altre parole a partire dall'«auto-testimonianza di Gesù» in Mc e Mt si è passati attraverso la teologia dello Spirito Santo in Lc ad una «etero-testimonianza del discepolo» su Gesù in Gv e At.

### 13.1.3.2. Il progetto di «lettore» nei Vangeli e Atti

Il progetto elaborato da questi testi attorno al lettore implicito stabilisce una competenza nell'atto di lettura: solo il lettore prospettato dal testo stesso [lettore implicito] riuscirà ad entrare in piena sintonia con il messaggio al fine di tradurre su di sé l'istanza pragmatica di cui i Vangeli ed Atti sono il progetto. La comprensione del messaggio del testo dipende, in ultima istanza, dall'accoglienza o meno del progetto di «discepolato» individuato entro ogni vangelo; tale progetto, in sintesi elabora la fisionomia «cristiana» del lettore evangelico, quasi a dire che questo tipo di testo non potrà essere compreso nella sua valenza propositiva se non divenendo «discepolo di Gesù Cristo=Cristiano». Questo comporta una «prassi cristiana» modellata sulle categorie di «sequela o imitazione di Cristo» e si configura come base per stabilire la differenza con il lettore prospettato nell'AT, concepito come proveniente esclusivamente dalla tradizione di Israele. Questo progetto, in sintesi, definisce l'atto di lettura dell'intero NT ponendo il problema del rapporto tra lettori impliciti distinti entro lo stesso libro biblico.

## 13.2. LETTURA «INTER-TESTUALE»

### 13.2.1. Un ponte tra AT e NT: il ruolo dei Vangeli

È normalmente accettata la divisione della Bibbia cristiana in due grandi parti: l'AT e il NT. Mentre la prima comincia con la Genesi e si conclude con Malachia, la seconda comincia con Matteo e termina con l'Apocalisse. Tale divisione scaturisce dalla differenza nel confronto con una scrittura precedente, quella che si è diffusa entro due sistemazioni fondamentali che convenzionalmente sono definite come «canoni ebraico [TANAK] e alessandrino [LXX]»; la tradizione cristiana tenendo come riferimento queste realtà canoniche ha innovato il libro collegando «due Scritture», poi denominate «Antico e Nuovo Testamento». Questa divisione in due parti nasce quindi da una prospettiva genetica del testo posto a confronto con la tradizione ebraica, *un prima e un dopo del testo*. Passando ad un livello testuale possiamo cogliere un ulteriore aspetto: la coscienza presente nel NT di una Scrittura che lo precede, ad essa infatti si rifà con grande frequenza. Lo scopo di questa operazione ermeneutica non è fine a se stesso ma sempre connotato cristologicamente; ovvero, ciò che spinge a ricercare nelle Scritture non è tanto la volontà di produrre commentari analoghi al *Pesher* o al *Midrash* quanto riscoprire la relazione profonda tra esse e il personaggio storico-salvifico Gesù Cristo. La direzione cristologica della Scrittura intesa come luogo della comprensione e dell'annuncio dell'evento messianico è decisiva per inquadrare l'attività ermeneutica del NT in relazione all'AT. L'operazione ermeneutica neotestamentaria si muove nella coscienza di volgere in Cristo le Scritture e questo provoca una spostamento di attenzione, dalla «parola di Dio» presente nella Scrittura all'evento legato

a Gesù di Nazareth, quella è al servizio di questo e questo è iscritto in quella! In tale operazione troviamo documentata un'alterità nella continuità: i testi neotestamentari, a cominciare da Atti, producono tale coscienza di un'alterità in relazione alla identità ebraica: nasce così l'identità testuale cristiana! Questo passaggio, secondo il testo biblico, appare fondato su quattro testi che narrano l'evento cristologico: i Vangeli, appunto! Essi sono la condizione fondamentale, sotto il profilo testuale, che provoca il passaggio di alterità tra il destinatario testuale della prima Scrittura e quello della seconda Scrittura. Il progetto di lettore implicito innovato dai Vangeli, ovvero il discepolo, diviene concretamente l'«oggetto narrativo» degli Atti ed il «soggetto autore» nelle epistole. In questo senso i Vangeli sono «ponte» tra AT e NT, ancorati alla prima Scrittura si volgono, modificando le coordinate narrative, ad innovare una seconda Scrittura. Così, pur rimanendo intatta la distinzione in due Scritture, sostanzialmente dobbiamo riconoscere il ruolo centrale esercitato dai quattro scritti evangelici che collegano la prima alla seconda permettendone il passaggio. Questo è ulteriormente mostrato dalla storia della documentazione manoscritta che presenta sempre i Vangeli al primo posto tra i testi neotestamentari.

### 13.2.2. Progresso nel messaggio da Mt ad At

1] Dall'AT a Mt: l'espressione con la quale si apre il Vangelo di Matteo: βίβλος γενέσεως ricorre solo due volte nella Bibbia greca della LXX e una sola nella Bibbia ebraica e precisamente:

\* Gen 2,4 αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς ὅτε ἐγένετο ἡ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν [questo è il libro della genesi del cielo e della terra, quando avvenne nel giorno in cui Dio fece il cielo e la terra]

אֱלֹהֵי תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בַּהִבְרָאָה בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם: Gen. 2:4  
[questa la genesi del cielo e della terra quando furono create nel giorno del fare di YHWH Dio la terra e il cielo]

\* Gen 5,1 αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων ἡ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν [questo è il libro della genesi/genealogia degli uomini nel giorno in cui Dio fece l'Adam: secondo l' icona di Dio lo fece]

זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדְמוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ: Gen. 5:1  
[questo è il libro della genealogia/genesi di Adam nel giorno del creare di Dio Adam: a somiglianza di Dio lo fece]

Nel testo greco l'espressione «βίβλος γενέσεως» ricorre la prima volta al termine del primo racconto di creazione [Gen 1,1-2,4] e la seconda nella ripresa della generazione di «Adam» al seguito della morte di Abele dando vita a Set, generazione attraverso la quale si giungerà a Noè, quindi ad Abramo.

Mentre il termine ebraico תּוֹלְדֹת [=generazione, origine, storia] ricorre 39x nel TANAK, il termine greco γένεσις [compresi i deuterocanonici] ricorre 57x nella LXX: l'unica volta in cui il termine è accompagnato dal sostantivo βίβλος/סֵפֶר è esattamente in relazione ad «Adamo» creato a somiglianza di Dio e a sua volta capace di generare un figlio -Set- a sua immagine e somiglianza [Gen 5,3].

È importante notare quanto l'espressione «questo è il libro della genealogia/genesi di Adam» includa come soggetto logico *colui che ha creato Adam*, cioè Dio e come oggetto logico coloro che sono nati da Adam, cioè Set e «figli e figlie» [Gen 5,3-4]. Ovvero, Adam è collocato al centro tra un prima e un poi, è creato e diviene colui che genera: ciò che continua e resta impresso è il volto di Dio su di lui e sul figlio suo. Da questo momento il libro della Genesi propone, per la prima volta, una lista genealogica finalizzata a stabilire un concatenamento con la vicenda di Noè [=dieci generazioni da Adam a Noè] e quindi di Abramo [=dieci generazioni da Noè ad Abramo].

L'apertura di Mt, coerentemente, evoca questi passi: «libro della generazione di Gesù Cristo, figlio di Davide, figlio di Abraham» [Mt 1,1]: questa apertura fa di Gesù Cristo un «nuovo Adam», collocato entro la storia di alleanza con Israele iniziata con Abramo ed un'attesa messianica personificata da Davide. Ciò che attira l'attenzione nella genealogia matteaana è il paradosso sviluppato dal narratore, secondo il quale Gesù Cristo, anticipatamente annunciato come «figlio di Davide e di Abramo», è presentato come *nato da Maria ma non da Giuseppe*, il quale era genealogicamente unito a Davide e ad Abramo. Figlio di Davide e di Abramo: sì o no? Ecco la tensione! Ricompare inoltre il termine γένεσις in Mt 1,18: «di Gesù Cristo la *nascita* [=genealogia] così era...» per mostrare invero la sua identità dalla nascita, «figlio di Dio». In un certo senso il «libro della genealogia di Gesù Cristo» [Mt 1,1] rivolto al *passato* afferma analogamente all'«Adam» che Egli era «figlio di Dio», non creato [cfr. il verbo utilizzato in Gen 5,1ss per Adam], ma «generato»; l'aver messo in crisi la discendenza da Davide e da Abramo è la condizione negativa per recuperare una rinnovata concezione di Israele e del Messia. Figlio di Dio, di Davide e di Abramo in modo nuovo! L'affermazione della figliolanza con Davide ed Abramo viene trasposta da un livello «carnale» ad uno «spirituale», innestando l'uno sull'altro.

La tensione paradossale inaugurata nella «nascita/genealogia» di Gesù Cristo [=carnale-spirituale] è funzionale per permettere a Gesù Cristo stesso di avere una discendenza, «a propria immagine e somiglianza», inscritta nello «Spirito» piuttosto che nella «carne». Infatti, la presentazione da parte di Mt di un Gesù vergine impedisce di intendere l'espressione «libro della genealogia di Gesù Cristo» come Egli stesso soggetto di generazione fisica [analogamente ad Adam]. Questo è il punto! Esattamente la logica inaugurata da questo primo capitolo permette al Vangelo di Matteo di non smentirsi e di instaurare una «genealogia di Gesù Cristo», intendendolo come «nuovo Adam», soggetto di «generazione spirituale»: ogni discepolo è pensato a «sua immagine e somiglianza», questi sono i «figli di Gesù Cristo», i «cristiani», «discepoli, figli del maestro»! Così intesa l'espressione iniziale assume senso rinnovato esteso all'intero vangelo, secondo la logica che sopra abbiamo mostrato, nella dinamica dell'«imitazione di Cristo».

Se osserviamo, infine, che cosa è racchiuso nella storia tracciata entro la «genealogia di Gesù Cristo» possiamo notare i seguenti elementi: esplicitamente è raccolta la narrazione che comincia da Abramo e giunge fino a Giuseppe, entro tre scansioni di 14 generazioni [Abramo, Davide, deportazione a Babilonia], passando attraverso il Pentateuco, e tutti i testi narrativi funzionali al progresso della dimensione diacronica dell'AT. I libri profetici [=Profeti posteriori: Mt 1,23 (Is 7,14); 2,6 (Mi 5,1); 2,15 (Os 11,1); 2,18 (Ger 31,15)], assenti nella genealogia, emergono considerevolmente nella presentazione della «nascita di Gesù Cristo», funzionali a progettare la nuova prospettiva messianica innovando la lettura della «prima Scrittura» [=AT]. Il corpo profetico è finalizzato alla nuova interpretazione cristiana del Messia, figlio di Davide, figlio di Abramo. In questo senso Mt è profondamente unito alla «prima Scrittura» innovando la storia a cominciare da Adam, grazie all'interpretazione profetica: i libri profetici, il cui esito in Malachia annunciano il giorno dell'intervento escatologico di Dio sulla storia trovano così in Gesù Cristo il loro invero.

2] Da Mt a Mc: Mt 28,16-20 si chiude con Gesù che invia gli undici discepoli [=«andati, dunque...»] per «rendere discepoli tutte le nazioni», «battezzarle nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» ed «insegnare ad esse ad osservare tutto ciò che aveva comandato a loro». Quindi «missione», «discepolato», «battesimo» ed «annuncio del vangelo» sono i comandi che Gesù lascia loro promettendo di essere il «Dio con noi». Abbiamo già sottolineato il valore che la dinamica della genealogia pone in essere in Mt, in un rapporto personale segnato dalla relazione «padre-figlio»: il campo semantico di comprensione del discepolato può essere quello della famiglia [cfr. l'insistenza sulla Chiesa in Mt]; in Mc troviamo un'apertura che guarda maggiormente alla dinamica propria della «Parola»: «Inizio del vangelo di Gesù Cristo, figlio di Dio», non «la genealogia» ma il «vangelo di Gesù Cristo». Ciò che dovranno fare gli undici discepoli inviati da Gesù al termine del vangelo di

Matteo è emblematicamente presentato all'inizio del vangelo di Marco centrato sulla «parola evangelica». Per essa e attraverso essa nella parola del profeta Isaia ritroviamo uno che invia [=Mc: «Ecco mando il mio messaggero...»//Mt: «Inviati dunque...»], vediamo la scena del battesimo [=Mc 1,2-11// Mt: «battezzando nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»], l'annuncio del vangelo [=Mc 1,14-15//Mt: «insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato»], la scelta dei discepoli [=Mc 1,16-20//Mt: «rendete discepoli tutte le nazioni»] Dove Gesù annuncia il Vangelo del Regno? In Galilea [Mc 1,14-15] là dove Gesù aveva inviato i suoi discepoli al termine del vangelo di Matteo [Mt 28,16]. Per Marco non è più necessario soffermarsi sugli episodi relativi alla nascita di Gesù, occorre partire subito entro la prospettiva della Parola del Regno, dall'annuncio evangelico!

3] Da Mc a Lc: abbiamo già presentato la questione circa la differenza del messaggio di Mc in relazione all'accoglienza o meno della finale canonica non marciiana [Mc 16,9-20]. Mentre nell'approccio «intra-testuale» si è optato per l'esclusione al fine di inquadrare il senso del testo così come l'autore implicito marciano lo ha progettato, ora, vogliamo rendere eloquente il senso dell'aggiunta canonica posta dalla tradizione ecclesiale. I motivi che addurremo sono probabilmente diversi da quelli originari extra-testuali.

Partiamo dall'affermazione contenuta nel prologo di Lc: egli riconosce che molti han già posto mano a ordinare in racconto quelle cose che i testimoni oculari, divenuti ministri della parola, hanno trasmesso...: chi sarebbero stati questi testimoni oculari di Lc se Mc avesse affermato che nessun testimone oculare è divenuto ministro della parola, ma tutti -centrando sulle donne l'attenzione- rimasero ignari dell'annuncio pasquale del risorto poiché queste non dissero nulla a nessuno? Ecco l'esigenza di far finire il Vangelo in modo diverso: Gesù apparve risorto a Maria di Magdala, ella annuncia a coloro che stavano con Gesù, poi apparve a due sotto un altro aspetto mentre andavano in campagna, infine apparve agli undici a mensa. Essi sono inviati in tutto il mondo a predicare il vangelo ad ogni creatura ed operare prodigi. Questi sono i «testimoni oculari», «ministri della parola»: «Allora essi partirono e predicarono dappertutto, mentre il Signore operava insieme con loro e confermava la parola con i segni che l'accompagnavano» [Mc 16,20].

Ancora: chi sono i «molti» che hanno riordinato in racconto? Nell'atto di lettura Lc ne incrocia almeno due: Mt e Mc! *Lc inizia qualcosa di nuovo*: anzitutto il suo componimento è rivolto a «Teofilo», «amico di Dio», ad un lettore singolo, con un nome che appare simbolico e programmatico; egli vuole scrivere per stabilire la solidità degli insegnamenti ricevuti, un'azione fondativa che si appoggia su ciò che precede [...poiché molti han posto mano...] ed innova facendo avanzare il genere evangelo entro la riflessione attorno al ruolo dello Spirito Santo.

4] Da Lc a Gv: «Teofilo», «amico di Dio» è colui che sta sempre con Dio, lodandolo... è ciò fanno discepoli dopo l'ascensione tornando a Gerusalemme, stando sempre nel Tempio, lodando Dio [Lc 24,50-53]. Dallo spazio aperto di Mt e di Mc [=dalla Galilea o Gerusalemme a tutto il mondo] si passa a Lc che fa iniziare e chiude il suo vangelo nel Tempio in Gerusalemme. Sempre di più l'attenzione cade su questa città, nel luogo del Tempio. L'accento sull'ultima azione che in Mt e Mc cadeva sull'«annuncio evangelico» da portare in tutto il mondo, in Lc cade sulla «lode a Dio»: *non si annuncia ma si loda, si canta...* Il vangelo di Gv inizia con un inno di lode alla «Parola» che si è fatta carne. Con la parola «Dio» si chiude Lc e con la «Parola che è Dio» si apre Gv.

5] Da Gv ad At: le testimonianze manoscritte sono tutte concordi nel separare il vangelo di Lc dagli At, posizionando tra loro il vangelo di Gv, questo forse a motivo della prassi ecclesiale che aveva unito i testi dei quattro vangeli in un solo codice. Che cosa provoca questo cambiamento nell'attuale nostra disposizione? Ci sembra che i maggiori contributi che emergano da un atto di lettura che consideri i

testi nella loro disposizione attuale siano le prospettive relative alla fede e alla testimonianza come sono state sopra analizzate. Alla scuola di Gesù il DA apprende l'ermeneutica dei «segni»: «vide e credette». Ciò che si è reso possibile entro l'esperienza di discepolato con Gesù da parte del DA si rende possibile per ciascuno nel dono del Paraclito [Gv 14-16]. Accanto alla fede anche la testimonianza inizia e chiude il vangelo: dalla testimonianza di Giovanni Battista a quella del DA: tutto ruota attorno a Gesù *innovando l'accezione di «testimone oculare»*. Questi è colui che sa interpretare i «segni» della fede, questi è il testimone oculare, e la sua testimonianza è vera [Gv 21,24-25]. Da ora in poi molti altri libri che neppure il mondo intero potrebbe contenere potranno essere scritti... Il quarto vangelo si apre alla possibilità infinita di altri vangeli, tutti fondati sulla testimonianza di un «testimone oculare» secondo il modello del DA che «vede nella fede e riconosce». I vangeli sono quattro ma sono anche infiniti, la simbolica del quattro è quella della terra, e tutta la terra non basterebbe a contenere ciò che Gesù ha fatto, come i quattro vangeli non sono sufficienti per contenere ciò che Gesù ha fatto.

Curioso il cammino percorso dall'autore dei quattro vangeli: i primi due appaiono, alla luce del terzo, come rappresentanti di «molti che han posto mano a riordinare in racconto ciò che avevan accolto dai testimoni oculari e ministri della parola», il terzo vangelo dice di fare un'operazione analoga andando a raggiungere la solidità della testimonianza nel dono dello Spirito Santo, il quarto vangelo afferma che i primi tre narratori, Matteo, Marco, Luca grazie al dono del Paraclito, sul modello del DA sono «testimoni oculari» secondo la rinnovata accezione del «vedere nella fede», interpretando i «segni» della vicenda di Cristo.

A questo punto l'attesa del lettore è quella di leggere altri libri su ciò che fece Gesù e si incontra con queste parole: «Nel mio primo discorso/libro ho già trattato, o Teofilo, di tutto quello che Gesù fece ed insegnò fino al giorno in cui...». Questo autore che la tradizione vuole sia Luca riprende a scrivere, diremmo: «uno per tutti» per raccontare quello che Gesù fece e continuò a fare per mano dei suoi discepoli nel dono dello Spirito Santo... L'operato di Gesù continua nel racconto della vita del discepolo: gli Atti sono testimonianza aperta di questa verità.

### 13.2.3. Il ruolo di At in rapporto alle Epistole

At è una narrazione che si affaccia sugli scritti che sono testimonianza di vita di Chiese e di apostoli; At si affaccia sulle epistole come primo racconto dell'operato di Gesù presente nell'azione degli Apostoli mediante lo Spirito Santo. Tutto questo rappresenta la nuova faccia del libro biblico, possibile solo attraverso il ponte di passaggio dei quattro vangeli.

## 13.3. CONCLUDENDO...

Giungiamo al termine di questo itinerario speranzosi di aver offerto qualche chiave di lettura coerente con la natura stessa dei Vangeli e di aver aiutato il lettore ad avvicinarsi al testo biblico. Con le parole di san Giovanni Crisostomo, *Commento al Vangelo di san Matteo*, 1,4-5 ci congediamo:

«È superflua l'indagine per stabilire il luogo ove ogni evangelista ha scritto il suo Vangelo; cercherò invece di dimostrarvi, nel corso della mia predicazione, che **essi non sono in contrasto l'uno con l'altro**. Quando si fa loro carico di apparenti contraddizioni, sembra che si voglia imporre ad essi di servirsi sempre delle stesse espressioni e delle medesime parole. Potrei qui citare parecchi scrittori, molto fieri della loro eloquenza e del loro sapere, che hanno composto varie opere sulla stessa materia, le quali non solo sono diverse tra loro, ma sono addirittura in contrasto l'una con l'altra. C'è differenza, infatti tra esprimersi diversamente e dire cose completamente opposte. Ma non mi soffermo a parlare di loro: Dio mi guardi dal fondare l'apologia degli evangelisti sulle stravaganze di costoro. Non voglio certo servirmi della menzogna per stabilire la verità. [...]

Gesù Cristo ci insegna ciò che è giusto, onesto, utile, e tutte le virtù, in pochissime parole, chiare, comprensibili a tutti, come quando dice: *In due comandi si riassumono la legge e i profeti* (Mt 22,40), cioè nell'amore verso Dio e nell'amore verso il prossimo; oppure, quando ci

dà questa norma di vita: *Fate agli altri tutto ciò che voi volete ch'essi facciano a voi. Sta in questo la legge e i profeti* (Mt 7,12). Non c'è contadino, né schiavo, né donna semplice, né fanciullo, né persona di limitata intelligenza che non riesca a comprendere facilmente queste parole: nella loro chiarezza, infatti, è il segno della verità, e l'esperienza ha dimostrato questo. Tutti hanno compreso queste norme divine: non solo, ma le hanno messe anche in pratica nelle città, in mezzo alle piazze, sulle vette delle montagne. È là che potete trovare abbondante sapienza; è là che si possono vedere splendere cori d'angeli in corpi umani e la vita del cielo fiorire sulla terra. Eppure sono stati dei pescatori a insegnarci questo nuovo modo di vivere. Essi non hanno avuto bisogno di educare gli uomini fin dall'infanzia, come fanno appunto i filosofi, e non hanno neppure prescritto l'apprendimento delle virtù a una data età: essi hanno insegnato agli uomini di tutte le età. Gli insegnamenti dei filosofi sono giochi fittizi da ragazzi a confronto dell'insegnamento degli apostoli, che è verità vitale.

**Il luogo che i nostri santi dottori hanno scelto per la loro scuola è il cielo e Dio stesso è il maestro dell'arte che in essa si insegna e il legislatore delle leggi di quel luogo.** E i premi di **questa accademia** non sono rami d'ulivo o corone d'alloro, né l'onore di partecipare a un banchetto al Pritaneo [*n.d.r.*: ad Atene era il luogo dove, a spese dello stato, venivano offerti banchetti a chi si era distinto in qualche disciplina], né statue di bronzo, cose troppo vane e troppo vili. **Il premio è una vita senza fine e la gloria di divenire figli di Dio, di essere associati agli angeli, di essere al cospetto del trono di Dio, di vivere eternamente insieme a Gesù Cristo».**

...dal Vangelo, ai Vangeli, agli Atti, alle Lettere, all'Apocalisse: vivere eternamente insieme a Gesù Cristo, divenire figli di Dio...: questo è il premio dell'Accademia celeste secondo san Giovanni Crisostomo.

Anche in questa «Accademia terrestre» il premio non è il voto, la bella esposizione, la bella figura o il bell'esame ma l'essere entrati - grazie alla «regola della Verità», richiamata da sant'Ireneo vescovo di Lione - in comunicazione profonda, con il «Verbo di Dio».

*don Silvio Barbaglia*

cell.: 349-1272590

Email: [sbar@libero.it](mailto:sbar@libero.it)

Sito Internet: [www.lanuovaregaldi.it](http://www.lanuovaregaldi.it)

# INDICE GENERALE

<b>1. INTRODUZIONE.....</b>	<b>1</b>
<b>1.1. «Quattro Vangeli e Atti degli Apostoli»: conseguenze ermeneutiche delle diverse impostazioni degli studi esegetici .....</b>	<b>1</b>
1.1.1. «Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli»: la posizione della critica .....	1
1.1.1.1. Il dato.....	1
1.1.1.2. I presupposti ermeneutici .....	3
1.1.2. I «Quattro Vangeli e gli Atti degli Apostoli» .....	4
<b>1.2. La bibliografia.....</b>	<b>5</b>
<b>1.3. Lo schema del Corso.....</b>	<b>6</b>
<b>1.4. Saggi di lettura di commentari .....</b>	<b>6</b>
<b>1.5. Ευαγγέλιον: l'osservatorio della terminologia .....</b>	<b>12</b>
1.5.1. Dall'«Evangelo» ai «Vangeli» .....	12
1.5.1.1. L'origine del sostantivo singolare « <i>to euaggelion</i> »: origine palestinese o ellenistica? .....	12
1.5.1.2. La storia della tradizione del termine nel mondo del NT .....	12
1.5.1.3. Il passaggio dal senso kerygmatico al senso letterario.....	12
1.5.2. Un brano emblematico: Mc 1,1-15 .....	12
1.5.2.1. Il testo di Mc 1,1-3(4).....	12
1.5.2.2. Il termine ' Αρχή.....	13
1.5.2.3. La congiunzione καθώς.....	14
1.5.2.4. Inizio del Vangelo.....	15
1.5.3. Il titolo «Vangeli» .....	15
1.5.4. «Atti degli Apostoli» o «Azioni di Apostoli»? .....	17
1.5.4.1. «Πράξεις - Πράγματα» .....	18
1.5.4.2. «Ἀποστόλων - τῶν Ἀποστόλων» .....	19
1.5.5. «εὐαγγέλιον - πράξεις» .....	19

<p style="text-align: center;"><b>PARTE PRIMA</b> <b>PROSPETTIVA «EXTRA-TESTUALE»:</b> <b>L'EVANGELO DI GESÙ CRISTO</b></p>
---

<b>2. IL PROBLEMA DELLA «STORICITÀ DEI VANGELI» .....</b>	<b>21</b>
<b>2.1. La problematica «puramente storica» e l'approccio teologico ai Vangeli .....</b>	<b>21</b>
<b>2.2. La posizione del Magistero cattolico .....</b>	<b>22</b>
2.2.1. Documenti anteriori all'enciclica «Divino Afflante Spiritu» [1864-1943] .....	22
2.2.2. A partire dall'enciclica «Divino Afflante Spiritu» [1943-1962] .....	22
2.2.3. Il problema della storicità dei vangeli nel Concilio Vaticano II: Costituzione dogmatica « <i>Dei Verbum</i> » [1962-1964] .....	22
2.2.4. Apporto della PCB e della « <i>Dei Verbum</i> » al problema della storicità dei vangeli [1964] .....	22

<b>3. IL VALORE STORICO DEI VANGELI-ATTI E CRITERIOLOGIA.....</b>	<b>23</b>
<b>4. AUTORI, AMBIENTI/DESTINATARÎ E DATAZIONI DEI QUATTRO VANGELI E DEGLI ATTI [«TERZO STADIO»].....</b>	<b>23</b>
4.1. Il vangelo secondo Matteo.....	23
4.1.1. L'autore.....	23
4.1.2. L'ambiente e la datazione.....	23
4.2. Il vangelo secondo Marco.....	23
4.2.1. L'autore.....	23
4.2.2. L'ambiente e la datazione.....	23
4.3. Il vangelo secondo Luca e Atti degli Apostoli.....	24
4.3.1. L'autore.....	24
4.3.2. L'ambiente e la datazione.....	24
4.4. Il vangelo secondo Giovanni.....	24
4.4.1. L'autore.....	24
4.4.2. L'ambiente e la datazione.....	24
4.5. Ripresa della problematica sulla datazione dei vangeli.....	24
4.5.1. L'approccio storico per la ri-datazione di tutto il NT: John A.T. Robinson.....	24
4.5.2. L'approccio filologico alla ricerca del substrato semitico dei testi evangelici: l'opera di Jean Carmignac.....	25
4.5.3. Il contributo della «papirologia»: José O'Callaghan.....	27
4.5.4. Approccio critico ed ideologico al problema della storicità dei vangeli.....	31

<p><b>PARTE SECONDA</b></p> <p><b>PROSPETTIVA «INTER-TESTUALE»:</b></p> <p><b>LA FORMA "QUADRUPLICE" DEL VANGELO</b></p> <p><b>E IL LIBRO DEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI</b></p>
---

<b>5. IL VANGELO «TETRAMORFO»: LA TESTIMONIANZA DI IRENEO DI LIONE E IL RAPPORTO CON LA DOCUMENTAZIONE MANOSCRITTA DEI PRIMI SECOLI .....</b>	<b>34</b>
5.1. La documentazione manoscritta dei secc. I-III.....	36
5.2. La testimonianza di Ireneo di Lione.....	38
5.2.1. Le tre disposizioni dei quattro Vangeli (Ad. Haer. III,1,1-11,9).....	40
5.2.2. Gli Atti degli Apostoli (Ad. Haer. III,12,1-15,3).....	56
5.3. La confluenza del «canone» e del «codice» nella forma evangelica.....	58
<b>6. DALLA CRITICA DELLE FONTI, DELLE TRADIZIONI E DELLE REDAZIONI ALLA FONDAZIONE DELL'APPROCCIO CANONICO.....</b>	<b>59</b>
6.1. Metodologie esegetiche di matrice «diacronica» e modello testuale retrostante.....	60
6.1.1. Storia del metodo.....	60
6.1.2. Modello testuale e principi del metodo.....	60
6.1.3. Presentazione dei metodi.....	60

6.1.4.	Valutazione della metodologia storico-critica .....	61
<b>6.2.</b>	<b>Processo di composizione dei quattro vangeli .....</b>	<b>61</b>
6.2.1.	L'uso delle fonti in Mc .....	61
6.2.1.1.	Introduzione.....	61
6.2.1.2.	La selezione del materiale .....	61
6.2.1.3.	L'elaborazione della tradizione.....	61
6.2.1.4.	Chiarificazioni ed annotazioni alla tradizione.....	61
6.2.2.	L'uso delle fonti in Mt.....	61
6.2.3.	L'uso delle fonti in Lc .....	61
6.2.4.	La tecnica compositiva: tradizione e interpretazione in Gv.....	61
<b>6.3.</b>	<b>La questione sinottica .....</b>	<b>61</b>
6.3.1.	Esistenza del problema.....	61
6.3.1.1.	Concordanze sinottiche .....	62
6.3.1.2.	Discordanze sinottiche.....	62
6.3.2.	Principali tentativi di soluzione.....	63
6.3.2.1.	L'ipotesi delle "due fonti" .....	63
6.3.2.2.	Confronto con ipotesi alternative .....	63
<b>6.4.</b>	<b>Concludendo.....</b>	<b>63</b>

<p><b>PARTE TERZA</b></p> <p><b>PROSPETTIVA «INTRA-TESTUALE»:</b></p> <p><b>I QUATTRO VANGELI E GLI ATTI DEGLI APOSTOLI</b></p>
---

<b>7.</b>	<b>METODOLOGIE CONCENTRATE SULLE COORDINATE TESTUALI .....</b>	<b>65</b>
7.1.	Una teoria della comunicazione come quadro globale d'interpretazione delle metodologie esegetiche.....	66
7.2.	Le metodologie esegetiche di matrice «sincronica» nel contesto di una teoria della «testualità» .....	67
7.2.1.	Esposizione e critica.....	67
7.2.1.1.	L'analisi retorica .....	68
7.2.1.2.	L'analisi semiotica o strutturalistica.....	69
7.2.1.3.	L'analisi narrativa .....	70
7.2.1.4.	L'approccio canonico.....	73
7.2.1.5.	L'approccio attraverso la storia degli effetti del testo.....	73
7.2.1.6.	Gli approcci psicologici e psicanalitici.....	73
7.2.2.	Bilancio conclusivo.....	74
7.2.2.1.	Metodologie e principi ermeneutici di fondo .....	74
7.2.2.2.	Rapporto tra forma del discorso e metodologie esegetiche.....	74
<b>8.</b>	<b>I MANOSCRITTI DEI QUATTRO VANGELI E DEGLI ATTI.....</b>	<b>75</b>
8.1.	Statistiche.....	75
8.1.1.	Datazione dei manoscritti.....	77
<b>9.</b>	<b>IL VANGELO «SECONDO MATTEO».....</b>	<b>78</b>
9.1.	Il linguaggio e lo stile di Matteo.....	78
9.2.	Strutture di Mt come proposte sintetiche di sguardo globale.....	78

9.2.1.	Elementi strutturali generalmente riconosciuti .....	78
9.2.2.	La proposta di G. Segalla.....	78
9.2.3.	Altre proposte di strutturazione.....	81
9.2.3.1.	Strutture geografico-cronologiche.....	81
9.2.3.2.	Strutture tratte dai motivi letterari ricorrenti .....	81
9.2.3.3.	«Strutture concettuali» .....	83
9.2.4.	Conclusione.....	84
<b>9.3.</b>	<b>Il messaggio di Mt.....</b>	<b>85</b>
9.3.1.	La proposta di G. Segalla.....	85
9.3.1.1.	Ermeneutica scritturistica: la novità di Gesù e la Scrittura .....	85
9.3.1.2.	La cristologia fra teo-logia ed ecclesiologia.....	85
9.3.1.3.	La chiesa missionaria delle genti fra il già e il non ancora .....	85
9.3.1.4.	Etica escatologica e pastorale: la giustizia superiore dei figli del regno .....	85
9.3.2.	A partire dalla logica narrativa.....	85
9.3.2.1.	La dimensione temporale .....	86
9.3.2.2.	La figura del narratore, il «punto di vista» della narrazione e la sua relazione con il personaggio «Gesù» .....	91
9.3.2.3.	L'istanza del lettore.....	93
9.3.2.4.	Conclusione: Gesù, figura esemplare per il discepolato .....	94
<b>10.</b>	<b>IL VANGELO «SECONDO MARCO».....</b>	<b>96</b>
<b>10.1.</b>	<b>Il testo di Mc: un problema di raffronto tra logica letteraria e logica canonica.....</b>	<b>96</b>
10.1.1.	Testimoni che sostengono la finale del vangelo in Mc 16,8 .....	96
10.1.2.	Forme di chiuse che vanno oltre Mc 16,8 nelle testimonianze manoscritte .....	97
10.1.3.	La problematica letteraria e canonica.....	97
<b>10.2.</b>	<b>Il linguaggio e lo stile di Marco.....</b>	<b>98</b>
<b>10.3.</b>	<b>Strutture di Marco come proposte sintetiche di sguardo globale .....</b>	<b>98</b>
10.3.1.	La proposta di G. Segalla .....	98
10.3.2.	Altre proposte di strutturazione.....	99
10.3.3.	Le tecniche narrative di Mc come indizi di strutturazione.....	100
<b>10.4.</b>	<b>Il messaggio di Mc.....</b>	<b>101</b>
10.4.1.	Varie proposte sul messaggio di Mc .....	101
10.4.2.	A partire dalla «struttura letteraria» di G. Segalla .....	101
10.4.2.1.	Il mistero di Gesù e la sua via: la cristologia soteriologica.....	101
10.4.2.2.	«L'inizio del Vangelo e del Regno: l'escatologia e Figlio dell'uomo» .....	101
10.4.2.3.	«La nuova famiglia di Dio: i “Dodici” e i discepoli».....	101
10.4.3.	A partire dalla logica narrativa.....	102
10.4.3.1.	La dimensione temporale .....	102
10.4.3.2.	La dimensione spaziale .....	103
10.4.3.3.	I personaggi.....	103
10.4.3.4.	Il destino del messaggio: l'apertura sulla storia .....	104
<b>11.</b>	<b>IL VANGELO «SECONDO LUCA» E «AZIONI DI APOSTOLI».....</b>	<b>106</b>
<b>11.1.</b>	<b>Il testo dell'opera lucana [Lc-At]: un problema di raffronto tra logica letteraria e testimonianze manoscritte .....</b>	<b>106</b>
<b>11.2.</b>	<b>Il linguaggio e lo stile di Lc-At.....</b>	<b>107</b>

<b>11.3. Strutture di Lc-At come proposte sintetiche di sguardo globale</b> .....	<b>107</b>
11.3.1. Elementi strutturali generalmente riconosciuti .....	107
11.3.2. La proposta di G. Segalla .....	107
11.3.2.1. Vangelo .....	107
11.3.2.2. Atti.....	109
11.3.3. La proposta di «analisi retorica» [=retorica letteraria] di R. Meynet [solo Vangelo].....	111
<b>11.4. Il messaggio di Lc-At</b> .....	<b>112</b>
11.4.1. La proposta di G. Segalla .....	112
11.4.1.1. Tempo di salvezza e suo centro in Gesù Salvatore .....	113
11.4.1.2. Escatologia a lungo termine .....	113
11.4.1.3. L'uomo nuovo e la comunità nuova .....	113
11.4.2. A partire dalla logica narrativa.....	113
11.4.2.1. L'ipotesi di fondo sulla finalità retorica dell'opera lucana .....	113
11.4.2.2. Lo spazio: una geografia teologica.....	116
11.4.2.3. Il tempo: la storia della Salvezza.....	117
11.4.2.4. I personaggi.....	121
11.4.2.5. Lc 24: un ponte tra prospettiva intra-testuale ed extra-testuale.....	128
11.4.2.6. Autore-Narratore-Personaggio nell'opera lucana .....	132
<b>12. IL VANGELO «SECONDO GIOVANNI»</b> .....	<b>134</b>
<b>12.1. Il testo di Gv: un problema di critica interna ed esterna, tra testimonianze manoscritte e coerenza narrativa</b> <b>134</b>	
12.1.1. La pericope dell'adultera [Gv 7,53-8,11] .....	134
12.1.1.1. Appartenenza o non appartenenza a Gv .....	134
12.1.1.2. L'origine giovannea o non-giovannea della storia.....	135
12.1.1.3. Il problema della canonicità .....	135
12.1.2. Gv 21: finale aggiunta o originariamente presente? .....	135
<b>12.2. Il linguaggio e lo stile di Gv</b> .....	<b>136</b>
<b>12.3. Strutture di Gv come proposte di sguardo globale</b> .....	<b>136</b>
12.3.1. Una criteriologia alla ricerca di elementi strutturanti.....	136
12.3.2. La proposta di G. Segalla .....	136
12.3.3. Altre proposte di strutturazione.....	137
<b>12.4. Il messaggio di Gv</b> .....	<b>137</b>
12.4.1. La proposta di G. Segalla .....	137
12.4.1.1. Unità o stratificazione della teologia giovannea .....	137
12.4.1.2. Specificità della teologia giovannea in rapporto ai Sinottici e a Paolo .....	138
12.4.1.3. I tratti fondamentali della teologia giovannea.....	138
12.4.1.4. Conclusione: elevatezza e ambiguità della teologia giovannea .....	138
12.4.2. A partire dalla logica narrativa.....	138
12.4.2.1. La tensione tra funzione referenziale e funzione simbolico-metaforica del racconto giovanneo .....	139
12.4.2.2. Le «nozze di Cana» in Gv 2,1-11: un brano emblematico.....	139
12.4.2.3. Dal brano emblematico e sintetico delle «Nozze di Cana» alle dimensioni globali del quarto vangelo ....	146
12.4.2.4. Autore - narratore - personaggio nella dinamica della testimonianza.....	163
<b>13. «INTER-TESTUALITÀ» COME PROGRESSIONE NARRATIVA DAI VANGELI AGLI ATTI DEGLI APOSTOLI</b> .....	<b>172</b>
<b>13.1. Lettura trasversale entro le coordinate narrative</b> .....	<b>172</b>

13.1.1.	La dimensione della temporalità: l'estensione della temporalità nella narrazione .....	172
13.1.1.1.	In rapporto al passato [=analessi].....	172
13.1.1.2.	In rapporto al futuro [=prolessi].....	172
13.1.1.3.	Chi presiede all'organizzazione della temporalità? .....	172
13.1.2.	La dimensione dello spazio .....	173
13.1.3.	La retorica del racconto.....	173
13.1.3.1.	Gesù Cristo primo testimone della resurrezione .....	173
13.1.3.2.	Il progetto di «lettore» nei Vangeli e Atti .....	174
<b>13.2.</b>	<b>Lettura «inter-testuale».....</b>	<b>174</b>
13.2.1.	Un ponte tra AT e NT: il ruolo dei Vangeli .....	174
13.2.2.	Progresso nel messaggio da Mt ad At.....	175
13.2.3.	Il ruolo di At in rapporto alle Epistole .....	178
<b>13.3.</b>	<b>Concludendo.....</b>	<b>178</b>