

Studi biblici
fondati da Giuseppe Scarpato

216

Dello stesso autore nelle edizioni Paideia:
Leggere a ritroso. La cristologia figurale e i quattro vangeli

Richard B. Hays

La Scrittura nei vangeli

I. Vangeli sinottici

Paideia Editrice

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Hays, Richard B.

La Scrittura nei vangeli / Richard B. Hays

Volume 1: Vangeli sinottici

Torino : Paideia, 2024

2 volumi ; 21 cm – (Studi biblici ; 216)

1. – 366 p.

ISBN 978-88-394-1002-3

Indici e bibliografia

1. Bibbia. Nuovo Testamento. Vangeli - Interpretazione.

2. Citazioni [dall']Antico Testamento

222.06 (ed. 23) – Bibbia. Nuovo Testamento e Vangeli sinottici.

Interpretazione e critica (Esegesi)

Titolo originale dell'opera:

Richard B. Hays

Echoes of Scripture in the Gospels

Traduzione italiana di Franco Bassani

© Baylor University Press, Waco, Texas 2016

© Claudiana srl, Torino 2024

ISBN 978.88.394.1002.3

Sommario dell'opera

Premessa	11
Introduzione	21
L'interpretazione figurale della Scrittura d'Israele	21
1	
Il vangelo di Marco	
Araldo del mistero	45
1. «Prestate attenzione a quello che udite». Marco interprete della Scrittura 45.	
2. Giudizio e attesa apocalittici. La vicenda di Israele nel racconto di Marco 46.	
3. Gesù, il messia crocifisso 90.	
4. Perseveranza vigile. La sofferenza della chiesa nella narrazione di Marco 156.	
5. «Celato allo scopo d'essere manifestato». L'ermeneutica scritturale di Marco 172.	
2	
Il vangelo di Matteo	
La torah trasfigurata	182
6. Il compimento della legge e dei profeti. Matteo interprete della Scrittura 182.	
7. La fine dell'esilio. La storia d'Israele nella narrazione di Matteo 190.	
8. Gesù come Emmanuele 240.	
9. Fare discepoli fra tutte le nazioni. La missione della chiesa nella narrazione di Matteo 293.	
10. Trasfigurazione della torah. L'ermeneutica scritturale di Matteo 309.	

	3	
	Il vangelo di Luca	
	La liberazione d'Israele	317
11.	La storia della Scrittura continua. Luca interprete della Scrittura 317.	
12.	La promessa della liberazione d'Israele. La storia d'Israele nella narrazione di Luca 323.	
	Indice del volume primo	365
vol. 2	3	
	Il vangelo di Luca	
	[seguito]	385
13.	Gesù redentore d'Israele 385.	
14.	Luce per le nazioni. La testimonianza della chiesa nella narrazione di Luca 453.	
15.	Occhi e menti aperte. L'ermeneutica scritturale lucana 469.	
	4	
	Il vangelo di Giovanni	
	Il tempio del suo corpo	478
16.	«Vieni e vedi». Giovanni interprete della Scrittura 478.	
17.	«La salvezza viene dai giudei». La storia d'Israele nella narrazione giovannea 490.	
18.	Gesù come tempio 524.	
19.	La vite e i tralci. L'unità della chiesa nella narrazione di Giovanni 567.	
20.	La rete figurale. L'ermeneutica scritturale di Giovanni 577.	
	Conclusioni	
	Non bruciavano i nostri cuori dentro di noi?	581
	Bibliografia	611
	Indice dei passi citati	635
	Indice degli autori moderni	652
	Indice dell'opera	657

Introduzione

L'interpretazione figurale della Scrittura d'Israele

1. Leggere la Scrittura con gli occhi degli evangelisti?

Quando Martin Lutero pubblicò la sua traduzione in tedesco del Pentateuco nel 1523, stese una premessa spiegando perché i suoi lettori tedeschi dovessero apprezzare l'Antico Testamento. Presumibilmente allora, come ora, vigeva nelle chiese una certa tendenza a svilire o disdegnare la Scrittura d'Israele a vantaggio del Nuovo Testamento, presumibilmente più puro e spirituale. Ecco che cosa Lutero scriveva:

Alcuni stimano poco l'Antico Testamento, come cosa data al solo popolo ebraico, ormai esaurita, che racconta soltanto storie passate... Ma Cristo dice nel vangelo di Giovanni, 5 (39): «Cercate nella Scrittura, perché essa dà testimonianza di me»... Con ciò, ci insegnano a non disprezzare l'Antico Testamento, ma a leggerlo con ogni zelo... Abbandona perciò il tuo modo di pensare e sentire, e tieni a questa Scrittura come alla più alta e nobile santità, alla più ricca miniera, che non può mai essere scavata abbastanza, in modo che tu possa trovare la divina sapienza, che qui presenta Dio così semplicemente, per smorzare ogni alterigia. Qui troverai le fasce e la mangiatoia in cui Cristo giace... Sono fasce semplici e da poco, ma caro è il tesoro Cristo, che giace dentro.¹

(tr. M. Vannini)

«La mangiatoia in cui Cristo giace»: è un'immagine sorprendente, un tropo vivido del genere che Lutero apprezzava. Che cosa fa qui Lutero? Legge la storia lucana della natività *in modo figurato*, usando la mangiatoia come metafora per il modo in cui l'Antico Testamento contiene

¹ M. Luther, *Preface to the Old Testament*, in E.T. Bachmann (ed.), *Luther's Works* xxxv, Philadelphia 1960, 235 s. Sono in debito con Tucker Ferda per avere richiamato la mia attenzione su questo passo.

Gesù Cristo. Come Gesù nella mangiatoia era avvolto in umili fasce, così è anche avvolto nelle fasce della Legge, dei Profeti e degli Scritti.

Potremmo metterla così: Lutero sta leggendo il Nuovo Testamento in modo figurato per proclamare la legittimità di una lettura figurale dell'Antico. Solo se si inquadra la domanda in tal modo, soltanto se si comprende l'interpretazione figurale è possibile dare un senso all'affermazione del vangelo di Giovanni, che le Scritture rendono testimonianza a Gesù Cristo. Egli è il tesoro che giace in modo figurato avvolto nelle pieghe dell'A.T. Ma se è avvolto, ciò fa pensare che non solo è contenuto, ma anche in parte nascosto all'interno della mangiatoia. È compito di una lettura figurale anzitutto entrare nell'umile ambiente della stalla, come fecero i pastori a Betlemme, poi anche «*scrutare le Scritture*» – leggere a ritroso per srotolare le fasce e mettere allo scoperto il Cristo che vi giace.

Tutti e quattro gli evangelisti canonici, in modi curiosamente diversi, contengono e praticano il tipo di lettura cristologica figurale che è raccomandata da Lutero. Parrebbe infatti che Lutero abbia appreso questa strategia ermeneutica proprio dagli evangelisti; si spinge a dichiarare che l'Antico Testamento è «la mangiatoia in cui giace Cristo» proprio perché Matteo, Marco, Luca e Giovanni gli hanno insegnato a leggere la Scrittura come metafora.

Che cosa s'intende qui per «interpretazione figurale»? Ecco la definizione classica di Erich Auerbach:

L'interpretazione «figurale» stabilisce una connessione fra due avvenimenti o due personaggi, nella quale connessione uno dei due significa non solamente se stesso, ma anche l'altro, e il secondo invece include il primo o lo integra. I due poli della figura stanno ambedue entro il tempo come fatti o persone vere, stanno ambedue nel fiume scorrente che è la vita storica, e soltanto l'intelligenza, l'*intellectus spiritualis* della loro connessione è un atto spirituale.¹

¹ E. Auerbach, *Mimesis*, Princeton 1968, 73. Cf. anche il saggio approfondito di Auerbach, *Figura*, in J.I. Porter (ed.), *Time, History, and Literature. Selected Essays of Erich Auerbach*, Princeton 2014, 65-113.

C'è quindi una differenza significativa tra *predizione* e *prefigurazione*. La lettura figurale non deve presumere che gli autori dell'A.T. – o i personaggi che narrano – fossero consapevoli di predire o anticipare Cristo. Il discernimento di una corrispondenza figurale, piuttosto, è di necessità retrospettivo più che prospettico.¹ L'atto del riconoscimento retrospettivo è l'*intellectus spiritualis*. Poiché i due poli di una figura sono eventi contenuti nello «scorrere del fiume» del tempo, la corrispondenza è riconoscibile solo dopo che il secondo evento si sia prodotto, conferendo al primo un nuovo tipo di significato. Una volta peraltro che il modello della corrispondenza sia stato colto, il potere semantico della figura corre nei due sensi, in quanto il secondo evento riceve un significato più profondo dal primo.² Per questo motivo, una strategia ermeneutica che faccia leva sull'interpretazione figurale della Bibbia suscita una profonda coerenza teologica nel racconto biblico; «mette in atto l'unità del canone come struttura di significato unica, cumulativa e complessa».³

¹ Un altro modo di esprimere questa idea è dire che la lettura figurale è una forma di interpretazione intertestuale che mette al centro la natura intertestuale della *ricezione* anziché della *produzione*. Un chiarimento di queste categorie si legge in S. Alkier, *Intertextuality and the Semiotics of Biblical Texts*, in R.B. Hays - S. Alkier - L.A. Huizenga (ed.), *Reading the Bible Intertextually*, Waco, Tex. 2009, 3-21.

² Sulla base dell'opera di Auerbach, l'analisi più illuminante della lettura figurale nella tradizione teologica cristiana rimane quella di H.W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven 1974, spec. 18-37 sull'interpretazione figurale nei riformatori protestanti. Per un'esposizione approfondita e un confronto critico con Auerbach e Frei v. J.D. Dawson, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley 2002. Dawson fa dialogare questi studiosi, oltre che con Daniel Boyarin, con Origene di Alessandria, e afferma che l'impostazione figurale di Origene «*amplia senza sopprimerli* i precedenti significati giudaici» della Scrittura, perché «lo spirito non scalza, ma fa venir fuori il significato più pieno della lettera» (p. 217, corsivo aggiunto). Nell'interpretazione di Dawson, ciò che distingue la forza dell'esegesi figurale di Origene sta nella «consapevolezza che la vita cristiana esemplare è una vita di continua trasformazione dell'esistente in qualcosa di diverso» (p. 214).

³ Frei, *Eclipse*, 33.

Questo genere di lettura figurale – che dichiara che gli eventi della vita di Gesù, la sua morte e la sua risurrezione, avvennero «secondo le Scritture» – è al centro dell’annuncio del Nuovo Testamento. Tutti e quattro i vangeli canonici affermano che la Torah, i Profeti e i Salmi prefigurano misteriosamente Gesù. Nel quarto vangelo l’affermazione è enunciata in termini concisi: nel passo di *Gv.* 5 al quale si riferisce Lutero, Gesù dichiara: «se credeste a Mosè, credereste in me, perché egli ha scritto di me» (*Gv.* 5,46).

Come si sa, con la comparsa della critica storica moderna questo genere di lettura si trovò decisamente fuori moda. Di fatto una delle ragioni dell’incredulità odierna nei confronti della fede cristiana è l’accusa che la sua predicazione si fonda su un travisamento contorto e tendenzioso delle scritture ebraiche. Il giudizio corrente della critica storica del tipo praticato comunemente nella corporazione accademica nei due secoli trascorsi, a proposito delle letture cristologiche della Scrittura d’Israele è che si tratta semplicemente di un grave errore: esse stravolgono e travisano il senso originale dei testi.

Per limitarci a un solo esempio, si consideri la citazione seguente dal noto neotestamentarista tedesco Udo Schnelle nella sua *Teologia del Nuovo Testamento*: «una ‘teologia biblica’ non è possibile perché: 1. l’Antico Testamento tace di Gesù Cristo, 2. la risurrezione dai morti di qualcuno che venne crocifisso non può essere integrata in alcun sistema antico di formazione di senso».¹ È da osservare

¹ U. Schnelle, *Theology of the New Testament*, Grand Rapids 2009, 52 (corsivo nel testo). Originale tedesco: «Eine biblische Theologie ist nicht möglich, weil 1. das Alte Testament von Jesus Christus *schweigt*, 2. die Auferstehung *eines Gekreuzigten* von den Toten als kontingentes Geschehen sich in keine antike Sinnbildung integrieren lässt» (*Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007, 40). Schnelle indica anche una terza ragione dell’impossibilità di una teologia biblica: «se l’Antico Testamento può essere considerato come il più importante contesto culturale e teologico per comprendere il N.T., non è affatto l’unico» (p. 52). Non mi è chiaro perché questa osservazione innegabilmente vera dovrebbe rendere *impossibile* sviluppare una teologia biblica.

che entrambe queste ragioni dell'impossibilità di una teologia biblica addotte da Schnelle contraddicono apertamente la testimonianza esplicita degli stessi autori neotestamentari; manifestamente questi non pensano che l'Antico Testamento taccia di Gesù Cristo e affermano che la risurrezione di Gesù dai morti fornisce in realtà la chiave ermeneutica che integra in misura decisiva l'intero «edificio di idee» di Israele.¹ È un paradosso particolarmente sorprendente che Schnelle sia titolare della cattedra di Nuovo Testamento all'Università di Halle-Wittenberg: la prossimità geografica del professor Schnelle alla base domestica di Lutero approfondisce la distanza ermeneutica percorsa dagli studi biblici dal XVI secolo.²

La visuale di Schnelle non è espressione di una sua idiosincrasia. Le sue affermazioni nette mettono chiaramente in evidenza una serie di problematiche che richiedono una attenzione e una riflessione teologica attente. Le strategie di lettura della critica storica – strategie esse stesse storicamente contingenti – hanno dato luogo a un complesso di dilemmi per la teologia cristiana. Perché gli autori dei vangeli leggono la Scrittura in modi tanto sorprendenti? la fede cristiana ha bisogno di rubare in modo illegittimo i testi sacri di altri? Troppo di rado nella nostra teologia si esaminano a fondo questi problemi.

In questo libro si avanza l'idea che gli autori dei vangeli chiamano a una conversione dell'immaginazione. Si imparerà a leggere la Scrittura nei modi dovuti soltanto se vedere il testo scritturale – e con ciò il mondo – con gli occhi degli evangelisti aprirà la nostra mente e la nostra immaginazione. Nell'intento di esplorare questa possibilità ermeneutica, sono da prendere in seria considerazione i modi

¹ Cf. R.B. Hays, *Reading Scripture in Light of the Resurrection*, in E.F. Davis - R.B. Hays (ed.), *Art of Reading Scripture*, Grand Rapids 2003, 216-238.

² È peraltro mia speranza che questo libro possa incoraggiare molti studiosi della Scrittura ad arrivare a casa e per la prima volta conoscere quel luogo.

figurali innovativi con cui di fatto gli autori dei quattro vangeli leggono la Scrittura d'Israele. In che modo ciascuno di loro attinge all'Antico Testamento per rappresentare l'identità di Gesù e interpretarne il significato? è possibile considerare le loro letture interpretazioni coerenti o persuasive delle Scritture?

La familiarità con i vangeli può di fatto rendere ciechi alla straordinarietà della rivoluzione ermeneutica compiuta dalle loro operazioni d'interpretazione scritturale. Nel capitolo iniziale di *La ferita della conoscenza* Rowan Williams caratterizza in modo incisivo questa rivoluzione: «la fede cristiana ha i suoi inizi in una esperienza di contraddittorietà profonda, una esperienza che mise in discussione le categorie religiose dei tempi, al punto che la ristrutturazione conseguente del linguaggio religioso fu un'impresa che richiese secoli». ¹ L'«esperienza di profonda contraddittorietà» è naturalmente la crocifissione di Gesù, come evento che in qualche modo ha portato la salvezza di Dio al mondo: «il paradosso del disegno di Dio fatto carne in un uomo morto e condannato». ² La testimonianza degli scrittori del vangelo è com'è noto che l'uomo Gesù morto e condannato è anche risuscitato trionfante dalla morte. La formulazione di Williams dà per parte sua risalto alla natura problematica e controintuitiva della proclamazione protocristiana della morte di Gesù come evento salvifico – come pure alla complessità ermeneutica dei tentativi della comunità per comprendere il senso dell'evento.

La «ristrutturazione del linguaggio religioso» di cui discute Williams è il processo posteriore di *reinterpretazione retrospettiva* delle tradizioni d'Israele e delle prime narrazioni su Gesù, in dialogo l'uno con l'altro e alla luce degli eventi della croce e risurrezione. In altre parole, è un processo di *lettura a ritroso* alla luce di nuovi eventi rivela-

¹ R. Williams, *The Wound of Knowledge. A Theological History from the New Testament to Luther and St. John of the Cross*, Eugene, Or. 1998, 1. ² Williams, *Wound of Knowledge*, 3.

tori. Si possono vedere gli inizi di questa ristrutturazione nel Nuovo Testamento stesso, nelle sue reinterpretazioni della Scrittura d'Israele.

Anche se gli autori dei vangeli misero in discussione e riorganizzarono le categorie religiose che avevano ereditato, nondimeno in un senso del tutto ovvio i vangeli presero origine dall'alveo religioso e culturale dell'Antico Testamento. Gesù e i suoi primi seguaci erano giudei il cui universo simbolico aveva preso forma dalla Scrittura di Israele: i loro modi d'interpretare il mondo e le loro speranze nell'azione salvifica di Dio erano fondamentalmente condizionati dalle narrazioni bibliche sui rapporti di Dio con il popolo d'Israele. Non ha quindi di che sorprendere che quando le primissime comunità cristiane iniziarono a raccontare e ripetere racconti su Gesù, interpretassero la sua vita, morte e risurrezione in rapporto a tali narrazioni bibliche (ossia ai testi che i cristiani chiamarono poi Antico Testamento). Gli autori dei nostri quattro vangeli canonici erano gli eredi di questa tradizione di narrazioni e condividevano l'interesse appassionato della prima comunità cristiana – interesse che per quanto è possibile dire risale a Gesù stesso – a mostrare che gli insegnamenti e le azioni di Gesù, come pure la sua morte violenta e la sua reintegrazione completa, costituivano la continuazione e il punto culminante dell'antica narrazione biblica.

Per la teologia cristiana contemporanea, tuttavia, le difficoltà nascono ogni volta che questa acuta consapevolezza della continuità narrativa con la Scrittura d'Israele è andata perduta – sia perché vi si sia inconsapevolmente rinunciato, sia che la si sia deliberatamente rifiutata. Oggi nella loro teologia e nella loro pratica molte comunità cristiane sono di fatto marcionite: nei loro riti cultuali non hanno letture dell'Antico Testamento, oppure quando questo viene letto, di rado si predica su di esso. Il giudaismo è considerato un involucri legalista da cui Gesù ci ha liberati. Uno studente di teologia una volta in classe mi dis-

se: «il giudaismo fu una religione dura, che insegnava alle persone a *temere* il giudizio di Dio, ma venne Gesù a insegnarci ad *amare* Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la nostra forza». Purtroppo questo serissimo studente ignorava completamente che il comandamento di amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la nostra forza, messo in bocca a Gesù in *Mc.* 12,29-30 e paralleli, proviene da *Deut.* 6,5 e sta al centro della preghiera quotidiana della tradizione giudaica

Il pregiudizio marcionita inconsapevole che si esprime nelle parole di questo studente ha avuto un effetto disastroso sull'immaginazione teologica di molte chiese e di fatto su certi settori degli studi neotestamentari: tutto ciò che nei vangeli sembra troppo simile all'Antico Testamento viene escluso come «inautentico» e teologicamente pericoloso – gli insegnamenti riguardanti l'elezione di un popolo in particolare, le direttive di santità e purità, l'attesa del giudizio finale di Dio sul mondo. Tutto questo viene escluso dal materiale autentico e importante che Gesù ha «realmente» insegnato.

Questo è il genere di cose che Dietrich Bonhoeffer aveva in mente quando sulla fine della vita scriveva dell'importanza capitale di avere la nostra vita e la nostra comprensione radicate nell'Antico Testamento: «chiunque troppo rapidamente e troppo direttamente vorrebbe essere e sentirsi in accordo col Nuovo Testamento, a mio parere non è cristiano».¹ Com'è noto, nella situazione storica in cui si trovava, Bonhoeffer era rinchiuso in una lotta per la vita o la morte con un «cristianesimo tedesco» eretico e malevolo, che cercava di tagliar fuori il cristianesimo dalle radici ebraiche. Benché le criticità culturali e politi-

¹ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, ed. C. Gremmels - E. Bethge - R. Bethge in coll. con I. Tödt, Gütersloh 1998, 226: «Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist m. E. kein Christ». Ringrazio Ellen Davis per questa indicazione.

che da affrontare nel XXI secolo siano differenti, l'obbligo di preservare il radicamento della fede cristiana nell'Antico Testamento non è meno pressante. Nello spirito del monito di Bonhoeffer, questo libro cercherà di rintracciare per quali vie anche gli autori dei vangeli articolarono il loro annuncio elaborando a fondo la Scrittura d'Israele.

2. Il disegno del libro: perimetro, struttura e metodo

Chiunque abbia esplorato quest'ambito della ricerca si rende conto di come fornire una spiegazione esaustiva della fitta rete intertestuale di citazioni, allusioni e reminiscenze della Scrittura nei quattro vangeli canonici sia una impresa impossibile. Vi si aggiungono numerosi e complessi problemi storici e teologici che vanno al di là dei confini di una tale ricerca. Possono quindi essere d'aiuto alcune indicazioni preliminari su ciò che il libro cercherà e su ciò che non cercherà di fare.

2.1. Il perimetro

Questo, anzitutto, *non è un libro sul «Gesù storico»* né un tentativo di ricostruire come Gesù di Nazaret abbia interpretato la Scrittura o concepito la sua vocazione e la sua identità.¹ Un tale tipo di lavoro di ricostruzione è seducente e forse per certi scopi importante, ma comporta una serie di giudizi ipotetici complessi su fatti ed eventi che stanno «dietro» i testi dei vangeli e su aspetti di evoluzione e trasmissione che diedero origine a questi testi.² Il li-

¹ Per una panoramica che introduca alla problematica dell'uso della Scrittura da parte di Gesù stesso e agli studi sull'argomento cf. S. Moyise, *Jesus and Scripture. Studying the New Testament Use of the Old Testament*, London 2010, Grand Rapids 2010, spec. 79-121.

² La natura ipotetica della ricerca sul Gesù storico e la sua tendenza a una circolarità metodologica ingannevole sono state messe in luce dall'analisi classica di A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, nell'originale tedesco edita col titolo *Die Geschichte der Leben-Jesu-*

bro, più modestamente, mira a studiare la conformazione e la composizione *letterarie* dei vangeli scritti dagli evangelisti, attento alle riprese della Scrittura d'Israele e nell'intento di farne emergere in modo distinto la voce. Questo progetto è ancora in gran parte un lavoro *storico*, ma comporta la descrizione e l'analisi dei testi esistenti, non la ricostruzione congetturale di eventi anteriori ai testi che sono la nostra fonte principale per la conoscenza di Gesù.

In secondo luogo, *questo non è un libro sul contesto sociale delle comunità che hanno prodotto, recepito e trasmesso le tradizioni che si trovano nei vangeli*, né il libro mira a sostenere qualche ipotesi su una particolare scuola di scribi o sulla collocazione sociale o geografica degli autori degli scritti evangelici.

In terzo luogo, *questo non è un libro che cerchi di spiegare come le prime comunità cristiane arrivarono a maturare le loro straordinarie credenze in Gesù come incarnazione del Dio d'Israele*. In tal modo questo libro si distin-

Forschung (Tübingen 1913). La natura congetturale dell'impresa è quanto mai evidente nei noti tentativi di elaborare l'immagine di un Gesù spogliato della sua aura divina e delle pretese messianiche. Come esempi di questo tipo riduttivo di «Gesù storico» v. per esempio J.D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Peasant*, San Francisco 1991; B. Ehrman, *How Jesus Became God. The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*, New York 2014; R.W. Funk - R. Hoover e al., *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York 1993. Ho fornito un esame critico dell'ultimo titolo nel mio *The Corrected Jesus: First Things* 43 (1994) 43-48. In linea di principio sono peraltro afflitti da difficoltà metodologiche analoghe i tentativi di quegli studiosi che cercano di dimostrare che i vangeli sono resoconti storici basati sui fatti di ciò che Gesù fece e disse. Esempi di lavori di questa categoria sono B. Witherington III, *The Christology of Jesus*, Minneapolis 1990; N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, London 1996; Minneapolis 1996; Idem, *How God Became King. The Forgotten Story of the Gospels*, New York 2012. Oggetto di grandi discussioni è stata l'esposizione di largo respiro di Wright, di Gesù come colui nel quale si compì il ritorno di Yhwh a Sion; non vi è dubbio che Wright ha individuato un tema teologicamente importante presente nei vangeli, in particolare in Matteo, ma non condivido del tutto la sicurezza che egli mostra quando attribuisce questa concezione di sé al Gesù della storia che viene ipotizzato.

gue nei suoi intenti da altri studi recenti che si sono pronunciati – a mio parere con ragione – per un nuovo esame dello sviluppo di una cristologia «alta», in una fase molto iniziale della storia della chiesa primitiva.¹

Per contro, questo libro fornisce un'illustrazione della rappresentazione in forma narrativa di Israele, di Gesù e della chiesa nei vangeli canonici, con particolare attenzione ai modi in cui i quattro evangelisti rilessero la Scrittura d'Israele – come pure ai modi in cui la Scrittura d'Israele prefigura e illumina il personaggio che sta al centro dei racconti dei vangeli. In breve, il libro è un esercizio di lettura intertestuale ravvicinata. Una tale lettura può offrire

¹ Si veda ad esempio L. Hurtado, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Edinburgh 1988; Idem, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2003. Questi libri hanno messo in questione le vecchie teorie dominanti della Religionsgeschichtliche Schule, di una datazione tarda e di un ambiente ellenistico dell'origine delle credenze cristiane nella divinità di Gesù. Hurtado ha fornito le testimonianze di una venerazione di Gesù in comunità giudaiche in una data precoce, e cerca di spiegare questo aspetto come «mutazione» o «variante» della venerazione giudaica preesistente di angeli o altri «agenti divini». Questo libro non cerca di approfondire la questione dell'eziologia della cristologia dell'identità divina nei vangeli, quantunque a mio parere Hurtado sia certamente nel giusto con la sua datazione precoce e con l'ambiente giudaico di questo sviluppo straordinario – anche se non sono convinto dalla sua ipotesi particolare di una derivazione della confessione dell'identità divina di Gesù da modelli giudaici preesistenti della figura di intermediari. Importante precursore del lavoro di Hurtado è M. Hengel, *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, Philadelphia 1983, rist. Waco, Tex. 2013. Un certo numero di altri studiosi, su linee diverse, ha fornito argomenti che mettono in evidenza i modi in cui i vangeli canonici sottolineano l'identità divina di Gesù. V. specialmente R. Bauckham, *God Crucified. Monotheism and Christology in the New Testament*, Grand Rapids 1999; Idem, *Jesus and the God of Israel. God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids 2008; C.K. Rowe, *Early Narrative Christology. The Lord in the Gospel of Luke* (BZNW 139), Berlin 2006, Grand Rapids 2009; e, con parecchie interessanti torsioni, D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004; Idem, *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New York 2011.

prospettive nuove, che potrebbero rivelarsi utili nell'esame delle difficili questioni storiche delineate nei paragrafi precedenti, che tuttavia non sono l'obiettivo di questo studio.

Una possibile critica della prospettiva adottata in questo libro potrebbe suonare pressappoco così: «questo modo di affrontare gli evangelisti, considerati come autori dediti a una narrazione intertestuale, non presuppone una visione anacronistica degli autori dei vangeli, quasi fossero geni letterari creativi? gli evangelisti rielaborarono consapevolmente frammenti di tradizioni preesistenti per produrre le loro abili costruzioni inventive? Una posizione di questo tipo è stata espressa chiaramente da Markus Bockmuehl in una penetrante comunicazione privata in risposta ad alcune idee rinvenute nel mio libro:

Mi chiedo se non ci possa essere una dinamica altrettanto importante la cui forza operi in altro modo. Sembra un dato di fatto e nelle intenzioni degli autori biblici che il loro interesse per l'Antico Testamento sia funzione della forza stessa del testo in virtù dei suoi *intenti* (divini) e *dell'influenza su di loro*, almeno tanto quanto semplicemente del suo «uso» da parte loro. Si potrebbe dire che essi parlano come parlano perché sono folgorati dalla persuasione che la Scrittura esercita sulla loro visione delle cose come *Altro ermeneutico*? Detto altrimenti, forse quello che al critico pare un mezzo o una strategia di rielaborazione potrebbe essere sembrato agli autori semplice fedeltà alla nominazione pregnante da parte della parola divina della nuova realtà operata da Dio tra loro.¹

Riporto il contrappunto con cui Bockmuehl esprime i suoi moniti anzitutto per ribadirlo, poi per chiarire che non

¹ M. Bockmuehl, corrispondenza e-mail, 13 giugno 2014, corsivo nell'originale. Importante è anche il suo *Seeing the Word. Refocusing New Testament Study*, Grand Rapids 2006. La posizione di Bockmuehl ricorda la concezione che Giovanni Calvino aveva della lettura figurale nell'interpretazione che ne fornisce H. Frei: «Calvino afferma chiaramente che la lettura figurale è una lettura che anticipa la sequenza. Il modello di senso della realtà è inseparabile dal suo movimento in avanti; non è il prodotto del matrimonio di un tale movimento in avanti con una prospettiva distinta di questa che guarda indietro... Il solo atto spirituale è comprendere – atto di mimesi, che segue le cose così come sono – non creare, se l'interpretazione dev'essere fedele» (*Eclipse*, 36).

vorrei che si intendesse che io desidero insinuare che gli evangelisti sono alle prese con un'opera creativa prometeica del tutto fantasiosa. Di fatto, come Bockmuehl suppone, essi potrebbero effettivamente essere stati «folgorati» dalle implicazioni paradigmatiche sconvolgenti del loro nuovo incontro con la Scrittura d'Israele alla luce della vicenda di Gesù.

Già con il mio *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* mi affannavo a esprimere qualcosa del genere affermando che in Paolo l'interpretazione dell'Antico Testamento è un esempio di intertestualità «dialettica» più che «euristica»:

La differenza tra questi modi di imitazione sta nella misura in cui al sottotesto è infine consentito dal poeta di mantenere la propria voce, di rispondere, di opporre resistenza al tentativo d'integrazione del poeta... Nel testo secondario il precursore continua a parlare... La proclamazione di Paolo necessita della benedizione della Scrittura e la testimonianza della Scrittura... aspetta il giudizio di tutte le formulazioni dell'evangelo. D'altra parte la testimonianza della Scrittura viene ad acquisire la sua coerenza escatologica soltanto alla luce dell'evangelo.¹

Appunto questo stesso genere di interazione dialettica è inscritto stabilmente nella pratica dell'interpretazione figurale, tipica dell'ermeneutica degli evangelisti. Sarà compito di questo libro illustrare come questa dialettica operi nelle narrazioni evangeliche.

Un altro modo di enunciare l'idea è affermare che le narrazioni evangeliche non sono semplicemente abili finzioni edificanti; sono al contrario *testimonianze*. Primo compito del lettore è di ascoltare attentamente gli atti di una testimonianza resa in forma di narrazione dai quattro evangelisti e riconoscere i modi in cui *la loro testimonianza è il prodotto di una fusione catalitica della Scrittura di Israele con la storia di Gesù*.

¹ R.B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989, 176 s.

2.2. La struttura

Quanto a struttura, il piano del libro è semplice. A questo capitolo introduttivo seguirà un capitolo per ognuno dei quattro vangeli, in cui si cercherà di ascoltare la voce peculiare di ciascuno e definire i modi in cui nella loro narrazione attingono – esplicitamente e implicitamente – alla Scrittura.

Ciascuno di questi quattro capitoli si articolerà in cinque sezioni, che si atterranno agli stessi cinque modelli euristici, come segue:

gli evangelisti in quanto interpreti della Scrittura d'Israele: visione d'insieme;

come l'evangelista invoca/evoca la Scrittura per ri-narrare la storia d'Israele?

come l'evangelista invoca/evoca la Scrittura per narrare l'identità di Gesù?

come l'evangelista invoca/evoca la Scrittura per narrare il ruolo della chiesa in rapporto al mondo?

riepilogo: conclusioni da trarre dalle ermeneutiche scritturali peculiari degli evangelisti.

Un capitolo finale rifletterà su affinità e differenze delle prospettive ermeneutiche adottate dai vangeli nel racconto della narrazione evangelica. Quali sono i vantaggi e le insidie potenziali di ciascuna delle quattro strategie narrative? che cos'hanno in comune e quali tensioni potrebbero contraddistinguerle? è possibile leggere la Scrittura di Israele allo stesso modo in cui lo fecero gli evangelisti? nel caso quali conseguenze teologiche potrebbero seguirne?

La decisione di trattare insieme tutti e quattro gli evangelisti canonici come lettori della Scrittura esige qualche osservazione e giustificazione. In età moderna è diventato un luogo comune della ricerca sui vangeli mettere a parte il vangelo di Giovanni come scritto recente che rispecchia una fase più avanzata dello sviluppo dottrinale e una cristologia «più alta». Stante questa convenzione critica, sa-

rebbe naturale chiedersi se non sia il caso di dedicare uno studio come questo soltanto ai vangeli sinottici e lasciare Giovanni fuori dal campo, per riservare forse il quarto vangelo a un'altra ricerca. Ma quanto più a fondo si esplorano i modi in cui i sinottici si richiamano alla Scrittura d'Israele, tanto più si viene costantemente convinti che la loro comune testimonianza dell'importanza latente della Scrittura d'Israele è inscindibile dalla testimonianza di Giovanni. Certo Giovanni si distingue per l'idioma e lo stile narrativo peculiari – come di fatto tutti e quattro gli evangelisti –, ma a conti fatti Giovanni si unisce al coro di Marco, Matteo e Luca nella testimonianza che Gesù fu non soltanto figlio di Dio, ma in realtà l'incarnazione della presenza divina nel mondo. Per questa ragione non prendere in considerazione Giovanni significherebbe occultare un aspetto importante del vangelo quadrimembre e perpetuare una convenzione critica che, considerata in prospettiva teologica, nasconde più di quanto non riveli. Questo studio si attiene quindi alla guida dei primi Padri della chiesa, Ireneo soprattutto, affermando sia la legittimità dell'interpretazione figurale della Scrittura d'Israele, sia la complementarietà dei quattro evangelisti. Sotto l'aspetto ermeneutico queste due affermazioni sono intrecciate in un'unica fune indistruttibile.

2.3. Il metodo

Se il piano della struttura del libro è lineare, la sua metodologia interpretativa lo è un po' meno. Questo studio presuppone che i quattro vangeli canonici siano profondamente immersi in un universo simbolico improntato all'Antico Testamento – o, per esprimersi nel lessico critico odierno – che la loro «enciclopedia di produzione» è costituita in buona misura dalla Scrittura d'Israele. Ciò non vuol dire che per i vangeli l'universo simbolico dell'antichità greco-romana sia insignificante, ma che è seconda-

rio; le affermazioni cristologiche positive degli evangelisti sono desunte principalmente dall'appropriazione e trasformazione ermeneutica degli scritti e delle tradizioni sacre d'Israele. Nella cornice della cultura e delle conoscenze fornite dalle narrazioni e dalle preghiere della Scrittura d'Israele, i vangeli parlano insistentemente del senso della vita, della morte e della risurrezione di Gesù citando o implicando testi scritturistici. Ciò significa che l'interpretazione attenta di un testo evangelico spesso richiederà che si recuperino e si esaminino testi che ne sono i precursori.

Talvolta negli evangelisti il richiamo alla Scrittura è di natura implicita, con riferimenti o allusioni a testi, eventi o personaggi biblici in assenza di citazioni formulari esplicite o di citazioni alla lettera esplicite. In ciò non c'è nulla di sorprendente: qualsiasi scritto – e di fatto qualsiasi discorso – contiene elementi di intertestualità.¹

È possibile classificare grosso modo i rimandi scritturali intertestuali nei vangeli per mezzo dei termini «citazione», «allusione» e «reminiscenza». Queste locuzioni sono indicatori approssimativi della varietà dei nessi intertestuali, dalle forme di riferimento più esplicite a quelle meno esplicite. In generale una «citazione» è introdotta da una formula di citazione (ad es. «come sta scritto»), oppure si presenta come riproduzione alla lettera di una lunga serie di parole della fonte testuale, spesso una frase o più. Un'«allusione» consiste di solito in diverse parole provenienti dal testo precursore o quantomeno menziona con una certa esplicitzza personaggi o eventi significativi che sollecitano il lettore a stabilire il nesso intertestuale. È difficile separare la nozione di allusione da quella dell'intenzionalità autoriale; il senso di un testo in cui c'è un'allusione sarebbe oscuro o gravemente sminuito se il lettore non riuscisse a riconoscere il riferimento implicito al testo originario. «Reminiscenza» è la forma meno precisa, e perciò

¹ Disamina delle posizioni della critica a riguardo dell'intertestualità in Hays-Alkier-Huizenga, *Reading the Bible Intertextually*.

sempre estremamente discutibile, di riferimento intertestuale; può consistere di un'unica parola o di un'espressione che fa ricordare al lettore attento un testo preesistente. I lettori che avvertono la reminiscenza individuano qualche sfumatura semantica che esprime un sovrappiù di senso, che va al di là del senso proprio del testo in cui la reminiscenza si presenta, quantunque di solito anche al lettore che non percepisca le reminiscenze del discorso il senso apparente del testo risulta intelligibile.¹

In tutte queste tre forme di riferimento intertestuale presenti nei vangeli, il lettore dovrebbe essere consapevole della possibilità che qualche particolare nesso intertestuale potrebbe dar luogo a un effetto poetico noto come «metalessi». La metalessi è la tecnica letteraria di citare o fare ricordare un elemento di testo antesignano, in modo tale che il lettore possa cogliere il senso della reminiscenza soltanto rammentando o recuperando il contesto originario dal quale l'elemento proviene e leggendo poi i due testi in confronto dialogico. L'effetto figurativo di un nesso intertestuale del genere sta nei punti di corrispondenza inespresi o celati fra i due testi.² A mano a mano che si avvanzerà nello studio dei vangeli, si scopriranno molti casi di questo genere in cui gli evangelisti, scrivendo nella «camera di risonanza di senso»³ creata dalla Scrittura d'Israele, costruiscono narrazioni allusive che incoraggiano il lettore a percepire e ad attivare reminiscenze di precedenti biblici corrispondenti.

Non si tratta di un metodo ispirato all'arcano di qualche teoria. È sufficiente semplicemente prestare attenzio-

¹ Breve illustrazione della funzione dell'allusione e della reminiscenza nei testi scritturali nel mio *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 14-21. Più diffusamente e approfonditamente l'altro mio *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapids 2005, 27-45.

² Trattazione esauriente e articolata del tropo della metalessi in J. Hollander, *The Figure of Echo. A Mode of Allusion in Milton and After*, Berkeley 1981. ³ Hollander, *op. cit.*, 65.

ne al modo in cui funzionano normalmente il discorso e la narrazione umana.¹ Basti a mo' d'illustrazione un semplice esempio contemporaneo.

Nell'eloquente discorso di vittoria la sera della sua prima elezione alla presidenza degli Stati Uniti nel 2008, Barack Obama dichiarò che gli ascoltatori potevano mettere le mani «sull'arco della storia e piegarlo di nuovo verso la speranza di un giorno migliore». L'espressione era reminiscenza di una massima dei discorsi di Martin Luther King Jr.: «l'arco dell'universo morale è lungo, ma è piegato verso la giustizia». Senza dubbio la dichiarazione di Obama non era una citazione esplicita di King; il nesso verbale tra le due affermazioni dipende da due sole parole, *arco* e *piegare*, ma altrettanto certamente la frase di Obama era una reminiscenza percepibile che spronava l'uditorio a tornare a fare propria l'eredità morale della lotta degli americani per i diritti civili e a rinnovare i loro sforzi per una società giusta.²

Questo esempio illustra il modo in cui la reminiscenza

¹ Il fenomeno interculturele diffuso del riferimento intertestuale sfuggente è largamente documentato in J.M. Foley, *Immanent Art. From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*, Bloomington, Ind. 1991. Studioso del folclore, Foley si occupa delle tradizioni dell'epica orale, da Omero a Beowulf ai racconti orali serbo-croati. In questo materiale Foley osserva qualcosa di analogo a ciò che Hollander ha notato nelle tradizioni della poesia inglese: talvolta le cose più importanti rimangono non dette e il lettore o l'ascoltatore deve cogliere indizi sottili per interpretare ciò che viene detto, sullo sfondo di testi anteriori che conosce a memoria. Gli effetti di senso generati con questo dispositivo dipendono da variazioni e trasposizioni della tradizione. Foley definisce il fenomeno «referenzialità metonimica»: nell'epica orale la parola detta ha la funzione metonimica di fare ricordare o richiamare altri «testi» conservati nella memoria dell'uditorio.

² Un'illustrazione in generale dell'arte retorica del discorso di Obama è quella di J. Wood, *Victory Speech*, *New Yorker*, 17 nov. 2008. Per un'utile illustrazione analoga del modo in cui Martin Luther King Jr. nel suo celebre discorso «I Have a Dream», si servì di allusioni a Shakespeare, alla Bibbia, alla Dichiarazione d'Indipendenza e all'inno «My Country 'Tis of Thee», v. D.C. Allison, Jr., *The Intertextual Jesus. Scripture in Q*, Harrisburg, Pa. 2000, 1 s.