

semi e frasi che potevano appartenere al testo usato da Marcione" (X). L'analisi lessicale, applicata in modo sistematico al testo greco restituito da Klinghardt, smonta l'ipotesi avanzata: il vangelo di Marcione non può essere presinottico, ma deve aver conosciuto un vangelo di Luca in un suo stadio primitivo, al quale poi, Luca stesso, ipotizza Gramaglia (369), avrebbe lavorato per consegnare alla storia il vangelo che si conosce come canonico. Se l'ipotesi di Klinghardt, dunque, cade sotto lo strumento implacabile dell'analisi lessicale, perché riesce a dimostrare che tratti di redazionalità lucana sono presenti anche nel presunto testo del vangelo di Marcione, vuol dire che l'armatore del Ponto conosceva un testo già lucano, che poi fu scelto e fissato come memoria fondativa dell'esperienza cristiana. Invece, secondo Gramaglia, Marcione non avrebbe conosciuto la seconda edizione, forse appunto dello stesso Luca, nella quale avrebbe integrato altre fonti venute a sua conoscenza, come la fonte Q e le fonti sinottiche. Questa impostazione permette di dare ragione agli scrittori cristiani, come Ireneo, Tertulliano, Origene, che considerano Marcione come uno che ha lavorato su un testo già conosciuto e quindi non avrebbe scritto lui il primo vangelo, con buona pace di Vinzent. Tuttavia chiede di accogliere la possibilità che il vangelo di Luca sia esistito in due o tre edizioni (23) molto differenti: una prima, conosciuta da Marcione, con chiari elementi redazionali lucani come dimostra l'analisi lessicale dell'A., e una seconda, non conosciuta dall'eresiarca, implementata dell'apporto delle altre fonti giunte poi in possesso di Luca stesso o di chi ne ha fatto la stesura finale. Se il metodo dell'analisi lessicale resta lo zoccolo duro contro il quale ogni ipotesi esegetica verifica la propria consistenza, emergono alcune questioni alle quali l'A. non sembra dare troppo peso: l'analisi lessicale è fatta in base all'edizione del Nestle-Aland 28 (117). Ma questa è un'edizione critica moderna che non è mai esistita nella storia delle origini cristiane; esistevano invece singoli manoscritti appartenenti a diverse tradizioni. Certo, non c'è strumento più sicuro di un'edizione critica dal quale partire, ma, storicamente parlando, l'analisi lessicale fatta a partire da uno strumento moderno chiede quanto meno il beneficio del dubbio. Tanto più se pensiamo che il Luca conosciuto da Tertulliano, Epifanio e Adamanzio forse poteva essere diverso da quello da noi oggi conosciuto. Una seconda questione è la cronologia che Gramaglia cautamen-

te elude: se Marcione conosce la prima edizione di Luca, edita probabilmente tra gli anni 80 e 90 del I sec. d.C., ed egli appare sulla scena negli anni 40 del II secolo, di quand'è la seconda edizione di Luca? Della metà del II secolo? Si può pensare che il vangelo di Luca, così come noi lo conosciamo, non avesse visto la luce prima della metà del II secolo? Se, però, questa seconda edizione è stata scritta prima, Marcione la ignorava, oppure l'ha rifiutata come ha fatto con gli altri vangeli? E poi, come mai Tertulliano, per citare il più antico autore, considera ancora importante un testo che non ha riconoscimento ecclesiale? Ireneo non aveva già stabilito che c'era un solo vangelo quadriforme?

La questione del testo di Marcione resta uno dei punti più caldi dell'attuale dibattito storico-esegetico riguardante le origini cristiane e, come dice l'A., "rimane aperto il problema di fondo: è possibile restaurare nelle sue proprietà lessicali il testo del Vangelo di Marcione?" (370). Un aspetto, sembra in secondo piano negli studi esegetici moderni, è la considerazione pienamente storica delle fonti che vanno collocate e comprese nel loro contesto vitale all'interno di quel quadro di idee e contenuti a cui afferiscono. L'aspetto ideologico, presentato da Tertulliano, Epifanio e Adamanzio, va considerato storicamente e non semplicemente criticato in nome del pregiudizio che la teologia non abbia nulla a che fare con la storia. I testi nascono per veicolare idee, quelle idee che sono alla sorgente dei testi stessi. In concreto per il caso di Marcione, non abbiamo altra via per avvicinarci al suo vangelo se non le fonti che lo criticano per le sue idee, prima che per la sua attività editoriale, ben consapevoli che le due cose, idee e testi, per Marcione, sono strettamente connesse. L'opera di Gramaglia ha il merito di rimettere al centro del dibattito il metodo dell'analisi lessicale, dimostrando che le ipotesi devono prendere le mosse da una verifica attenta e puntuale del vocabolario e degli stilemi di ciascun autore. E tale operazione, almeno in buona parte, non fa che disporre ad un ascolto più attento di quanto dicono gli eresiologi antichi.

Maurizio GIROLAMI

R.B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels*, Baylor University Press, Waco, TX 2016, pp. XX + 504, € 35,50.

Dopo aver studiato gli echi dell'Antico Testamento nell'epistolario paolino

(*Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven – London 1989), Hays torna sull'argomento affrontando i quattro Vangeli. Il volume si presenta come un'indagine sulla rappresentazione narrativa d'Israele, di Gesù e della Chiesa nei Vangeli, con particolare attenzione al modo in cui sono rilette le Scritture.

Hays – riprendendo un celebre saggio di Auerbach – parla di “interpretazione figurale” (*figural interpretation*) dell'Antico Testamento: a suo avviso i Vangeli mettono in atto un'ermeneutica retrospettiva che trasforma i testi sacri d'Israele. Come Auerbach insegnava – e Hays cita – «l'interpretazione figurale stabilisce fra due fatti o persone un nesso in cui uno di essi non significa soltanto se stesso, ma significa anche l'altro, mentre l'altro comprende o adempie il primo. I due poli della figura sono separati nel tempo, ma si trovano entrambi nel tempo, come fatti o figure reali» (14). Hays non tiene conto unicamente delle citazioni (introdotte da una formula), ma pure delle allusioni (espressioni che rinviano ad un testo anticotestamentario) e degli echi (spesso una sola parola ammicca ad un testo più antico). Alle tre forme aggiunge pure la metalessi, una tecnica letteraria dove è citato un solo un frammento di un testo, chiedendo però al lettore di avere in mente l'insieme del testo di provenienza. Su queste basi Hays rilegge i quattro Vangeli.

Nonostante Marco non offra molti indizi sulla storia d'Israele, il suo racconto presuppone un momento di crisi: Israele è «come pecore senza pastore» (Mc 6,34). Prendendo le mosse dal fatto che l'espressione «squarciare i cieli» (Mc 1,10) proviene da Is 64,1<sup>LXX</sup>, Hays ritiene che Is 63-64 possa servire come sfondo per descrivere la novità escatologica che Dio inaugura con la venuta di Gesù. Nella sua vicenda, Dio ha squarciato i cieli ed è disceso e in Gesù si realizzano la salvezza e il giudizio d'Israele, già prefigurati nelle Scritture. Secondo l'A. Marco sviluppa quattro percorsi narrativi: il primo è quello di un giudizio imminente, annunciato da Mc 1,1-3 e ripreso nella cacciata dei venditori dal tempio (Mc 11,15-19); accanto si sviluppa un altro percorso, più importante, centrato sulla promessa di liberazione e di restaurazione d'Israele: è introdotto dal senso stesso della parola “vangelo”, riappare nella scelta dei Dodici e nel discorso escatologico. Emerge pure – ed è il terzo percorso – un conflitto fra Gesù e le autorità religiose: è il tema dell'accecamento e della resistenza a intendere il messaggio

annunciato, ben rappresentato da «quelli di fuori» (Mc 4,11) che ascoltano senza comprendere. Il quarto percorso è la morte del Figlio di Dio, già annunciata da quella *mise en abyme* che è la parabola dei vignaioli omicidi (Mc 12,1-12). Gesù è la figura centrale dei quattro percorsi narrativi del racconto: è il re davidico, il Figlio dell'uomo glorificato, il Dio d'Israele, il Messia crocifisso. Si tratta di quattro titoli che non sono da isolare, ma al contrario da comprendere insieme, perché sia ricostruita la figura di Gesù nel secondo Vangelo. Il tratto di Gesù come “Dio d'Israele” è davvero singolare. Hays prende le mosse dalla domanda del sommo sacerdote: «Sei tu il Cristo, il Figlio del Benedetto?» (Mc 14,61) e opera una lettura retrospettiva alla ricerca delle spie che suggeriscono la sua identità divina. Queste spie spesso sono metalessi, cioè parole che spingono a interpretare espressioni di Marco alla luce delle Scritture. Chi è il *Kýrios* di Mc 1,3? Non è il “Signore” di cui parla Is 40,9-10? Poiché solo Dio può perdonare i peccati, come può Gesù perdonare (Mc 2,7)? Chi è colui cui anche il vento e il mare obbediscono (Mc 4,35-41), visto che solo Dio può ridurre al silenzio la tempesta (Sal 107,23-32)? Chi è il pastore d'Israele (Mc 6,34) che nutre il popolo come Dio (Ez 34,11-15)? Questi e altri echi fanno sì che «questa misteriosa identità [sia] suggerita per mezzo di una figurazione narrativa, piuttosto che essere affermata da affermazioni dirette» (76). D'altro canto, si premura di precisare l'A., il Figlio è distinto dal Padre. Insomma, per mezzo di molteplici allusioni disseminate qua e là, Marco mostra di avere una strategia ermeneutica che chiama in causa il lettore nell'interpretazione di citazioni e allusioni e nel riconoscimento di Gesù.

La formula tipicamente matteaana «questo è avvenuto perché si compisse...» (Mt 1,22; 2,15, etc.) invita il lettore a esplorare la Legge e i Profeti per trovare il loro compimento in Gesù e nel Regno dei cieli. Secondo Hays, Matteo trasfigura i testi per prefigurare un avvenimento nella vita di Gesù. Così è per Mt 2,13-15 in relazione a Os 11,1: quanto è capitato a Israele come figlio di Dio, succede a Gesù come Figlio di Dio.

Metodologicamente Hays identifica il contatto verbale fra un testo e uno o più testi dell'Antico Testamento. Poi approfondisce la trasformazione metaforica avvenuta, cioè il mutamento dal contesto dell'originale a quello evangelico. In terzo luogo, studia il più ampio contesto evangelico per mostrare come, per mezzo di queste inferenze, il lettore sia con-

dotto a comprendere il nesso e il suo significato.

A proposito del terzo Vangelo l'esegeta americano afferma che Luca segue il modello della promessa e del compimento: Dio si è impegnato nei confronti del suo popolo Israele e lo libererà dall'oppressione. La tecnica di Luca è porre le citazioni scritturistiche sempre in bocca ai personaggi, così che le stesse citazioni assumano un'intensità drammatica, spingendo il lettore a interpretare le relazioni intertestuali alla luce dell'intreccio narrativo. Ma, ammette Hays, la maggior parte dei riferimenti sono allusioni ed echi impliciti. Se dunque i racconti dell'infanzia creano una grande attesa in relazione alle promesse, il corpo del racconto utilizza solo immagini veterotestamentarie frammentarie per prefigurare la storia di Gesù. È come se questa storia fosse messa in scena, avendo sullo sfondo immagini di figure dell'Antico Testamento, proiettate una dopo l'altra. Tali echi dei racconti dell'Antico Testamento funzionano come prefigurazioni tipologiche degli avvenimenti della vita di Gesù. La colorazione biblica della narrazione lucana, tuttavia, crea pure un altro effetto, quello dell'anticipazione: l'angelo Gabriele, per esempio, annuncia che Gesù riceverà il trono di Davide e che regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe (*Lc* 1,30-33); all'inizio degli Atti, gli apostoli chiedono se è giunto il tempo di restaurare il regno d'Israele (*At* 1,6). Così le promesse del primo libro creano una prefigurazione di quanto avverrà nel secondo, generando un'attesa nel lettore. Secondo Hays Luca tesse sette trame di rilettura della storia d'Israele: in primo luogo, l'intreccio è formato dalla promessa di Dio e dal suo compimento; Dio, poi, è fedele alle sue promesse e libera il suo popolo; la sofferenza di Gesù e dei suoi discepoli fa parte di questo piano; Dio si preoccupa dei poveri e di coloro che non hanno nulla; la buona notizia sarà annunciata a tutte le nazioni; il popolo eletto di Dio vive un forte antagonismo culturale nei confronti del mondo giudaico come nei confronti del mondo romano; il racconto di Luca conduce il lettore a percepire l'unità fra l'identità di Dio, Signore d'Israele e l'identità di Cristo Signore. Luca presenta Gesù come colui che riscatta Israele (*Lc* 24,21), così come era stato promesso nei racconti di nascita e comi si dirà nel libro degli Atti. Gesù incarna il servo sul quale si posa lo Spirito, che annuncia la liberazione d'Israele e che guida il popolo verso un nuovo esodo; Gesù riscatta Israele come Messia davi-

dico che restaura il regno attraverso la propria sofferenza, ma pure come un profeta che, come Elia ed Eliseo, opera guarigioni miracolose e destabilizza il potere corrotto. Per mezzo di questi continui andirivieni Luca costruisce un lettore competente, capace di apprezzare le sfumature delle relazioni intertestuali fra il suo racconto e le Scritture.

L'evangelista Giovanni evoca immagini e figure della storia d'Israele: è il caso del serpente di bronzo nel dialogo con Nicodemo (*Gv* 3,14). Ma le allusioni sono moltissime, a partire dall'*incipit* (*Gv* 1,1). Nel "libro dei segni" le citazioni sono introdotte dalla formula «come sta scritto» (o simili), mentre a partire dal cap. 13 le citazioni sono introdotte da una formula di compimento. Tale mutamento può essere spiegato alla luce dell'intero "libro della gloria", dove le sofferenze e il rifiuto di Gesù fanno parte del piano di Dio. In altre parole, v'è un differente schema interpretativo: piano di Dio e compimento (*Gv* 19,30). Nel quarto Vangelo la storia d'Israele diventa una matrice simbolica nella configurazione dell'identità di Gesù. Così il corpo risorto di Gesù diventa il nuovo tempio. Lo stesso Gesù ha preso per sé i simboli dell'acqua e della luce della festa delle capanne (*Gv* 7,37-38; 8,12). Mosè ha dato la manna ai padri, ma Gesù diventa il pane disceso dal cielo che dona vita (*Gv* 6,33). «Giovanni legge l'intero Antico Testamento come una vasta rete di simboli che debbono essere interpretati come significanti figurati di Gesù e della vita che offre» (354).

La suggestiva lettura offerta da Hays invita ad assumere le categorie dell'intertestualità e della narratività (la citazione, l'allusione, l'ironia, il capovolgimento, etc.) per valorizzare quanto i racconti evangelici suggeriscono. Ciò permette, inoltre, di cogliere la continuità ma pure la discontinuità fra i due Testamenti, apprezzando quattro differenti modalità di relazione: un conto è Matteo che adotta lo schema della predizione e del compimento, altro conto è Luca che invece rilegge secondo il modello della promessa e del compimento, e così via. Si apprezza pure il fatto che ogni Vangelo costruisca una propria udienza narrativa: il lettore di Marco è introdotto nel mistero ed è invitato a coglierne la dimensione paradossale, quello di Matteo deve esplorare in continuazione la Legge e i Profeti per cercare come trovino compimento in Gesù, e così via, Insomma, una lettura davvero nuova, capace di togliere strati di polvere depositati da anni, per far cogliere la fre-

schezza sempre nuova dei Vangeli nel loro nesso con le Scritture d'Israele.

Matteo CRIMELLA

A. MENDUIÑA SANTOMÉ, *El camino de la palabra, entre escucha y rechazo. Significado y función de las citas de Isaías en la obra lucana* (Asociación Bíblica Española. Institución San Jerónimo. Tesis 67), Verbo Divino, Estella 2017, pp. 320, € 27,00.

Il volume è la versione rivista della dissertazione dottorale che l'A. ha discusso presso la Pontificia Università Gregoriana nel 2014, sotto la direzione del prof. Massimo Grilli. Il tema è al centro del dibattito esegetico, in quanto oggi si moltiplicano gli studi a proposito della relazione fra i due Testamenti, con particolare attenzione a come il Nuovo citi, rilegga e interpreti l'Antico. Il nesso fra Isaia e l'opera lucana vanta notevoli contributi (Sanders, Pao, Mallen), sicché l'A. si inserisce in una consolidata tradizione esegetica, offrendo un significativo apporto.

Sin dall'inizio Menduiña Santomé offre precisazioni quanto al merito e al metodo. A proposito del contenuto afferma: «La finalità è dimostrare che i testi lucani dove occorrono le sei citazioni da analizzare formano un'importante unità narrativa e teologica dentro Luca-Atti, una specie di "piccolo vangelo"» (23). In particolare, sottolinea come i testi isaiani permettano di seguire l'itinerario della Parola fra l'accoglienza dei gentili e il rifiuto dei giudei. Sempre a proposito del contenuto, l'A. sceglie di studiare unicamente sei citazioni, quelle esplicitamente introdotte dal riferimento al «profeta Isaia» o al «profeta» (*Lc* 3,4; 4,17; *At* 7,48; 8,28.39; 28,25), cui aggiunge *At* 13,47, attribuita allo stesso «Signore». Circa il metodo, invece, l'A. intende mettere in evidenza il processo comunicativo e si avvale della linguistica, sia nella sua dimensione extratestuale (pragmalinguistica), come in quella intratestuale (sintattica, semantica e pragmatica). Menduiña Santomé dedica ad ognuna delle sei citazioni un capitolo della sua ricerca, cui segue una conclusione sulla relazione fra Isaia e Luca.

Ogni capitolo prende in considerazione, anzitutto, il contesto lucano, con particolare attenzione ai nessi con l'Antico Testamento. Si studia poi la citazione sia nel suo contesto originario (dunque nel testo massoretico), sia nel nuovo contesto evangelico, per metterne in rilievo il

significato nel nuovo co-testo (con il termine si indica una selezione sintattica all'interno di un'opera letteraria, un'unità testuale delimitata da vistose interruzioni o segmentazioni della comunicazione).

Basti qualche esempio. Nel secondo capitolo l'A. esamina la citazione isaiana all'interno del discorso programmatico a Nazareth. In primo luogo, ricorda il contesto più ampio, che definisce «una storia radicata nella Scrittura» (65): nel Battesimo (*Lc* 3,22) la voce dal cielo proclama l'identità del Figlio di Dio, alludendo ad un testo isaiano (*Is* 42,1); le tentazioni, poi, sono definite «un mi-drash haggadico» (67); infine il sommario (*Lc* 4,14-15) prepara i lettori alla scena seguente. L'attenzione si concentra sul testo di *Lc* 4,18-19 e quindi su *Is* 61,1-2a. «Il co-testo di *Is* 61,1-2 è *Is* 61,1-11, oracolo che si sviluppa in tre strofe (vv. 1-3.4-9.10-11) in stili molto diversi. La motivazione e la finalità di questa nuova parola profetica è sinteticamente descritta nelle prime righe del poema (*Is* 61,1-2). Riassumendo si può dire che tutto è dovuto ad un'unzione dello Spirito (61,1ab) che invia ad annunciare la buona notizia della liberazione dei poveri (61,1c)» (71). L'A. considera poi il nuovo co-testo lucano (*Lc* 4,16-30). Il terzo evangelista opera in due direzioni per illuminare il testo profetico: anzitutto ritocca la citazione aggiungendo elementi chiarificatori o eliminando frasi che ne oscurano il significato; d'altro canto, invece, per mezzo delle parole di Gesù, attualizza il senso della profezia. Il vigore pragmatico della parola profetica si radica nella sua capacità di fare appello all'interiorità del lettore per mezzo della forza delle immagini suggerite; tuttavia le espressioni isaiane restano sempre aperte, bisognose di luce per essere interpretate: l'identità del locutore, infatti, è del tutto oscura. Luca «elabora un racconto metalettico nel quale il lettore, attraverso la sua intelligenza e la sua libertà, è condotto a cooperare per completare gli aspetti supposti ma non esplicitati. In un certo senso si può dire che il testo isaiano funzioni come una parabola riferita alla vera identità di Gesù, di fronte a cui il lettore deve prendere posizione» (89). Ma in questo modo la voce del profeta e la voce di Gesù si fondono insieme e si illuminano reciprocamente nell'annuncio della salvezza. Anche il lettore è in gioco: è chiamato a identificarsi con il personaggio che lo Spirito unge, assumendo il conflitto e il rifiuto come un elemento intrinseco della proclamazione del vangelo.

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.