

gere all'interesse individuale solo dopo un percorso sociale di azioni che salvaguardino la collettività. Per la tessitura di dialoghi proficui e la realizzazione di progetti efficaci deputati all'attuazione di uno sviluppo sostenibile, in vista del bene comune, è necessario un nuovo paradigma antropologico: un'idea di uomo che scardini l'equazione dell'individualismo utilitarista/neoliberista tra azione individuale e interesse individuale. In questa prospettiva è da recuperare l'indicazione di Aristotele: «Bisogna farsi, partendo dal bene di ciascuno, che il bene integrale diventi bene di ciascuno». Sul piano della riflessione antropologico-fondamentale si profila il compito di portare a evidenza come la configurazione relazionale dell'identità personale disponga nel singolo modalità di apertura all'altro all'insegna del riconoscimento di un originario debito simbolico.

Matteo MARTINO

A.M. GIENIUSZ, *"Inesperto nell'arte di parlare"? (2 Cor 11,6). Retorica al servizio del Vangelo* (Percorsi culturali), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2018, pp. 263, € 22.

Andrzej M. Gieniusz, docente di Sacra Scrittura alla Pontificia Università Urbaniana, raccoglie in questo libro sette suoi previ contributi, belli e articolati, su vari brani dell'epistolario paolino, in origine scritti non italiano. Qui sono tradotti, ampliati e con la bibliografia aggiornata rispetto alla loro prima edizione, anche se tale aggiornamento non può considerarsi esaustivo nella letteratura secondaria a essi dedicata. Gli studi sono accomunati da una prospettiva d'indagine retorica. Tale metodologia, lanciata "ufficialmente" da uno studio di H.D. Betz sulla Lettera ai Galati del 1975, è ora ampiamente utilizzata, pur avendo incontrato al suo apparire varie resistenze. Esse erano dovute alle strettezze procedurali delle prime pionieristiche analisi retoriche su Paolo, nonché alla presenza di sporadiche asserzioni dello stesso apostolo, come quella di 2Cor 11,6 echeggiata nel titolo, che sembrano smentire un suo ricorso alla retorica. In tredici pagine d'introduzione l'A. offre una prima giustificazione del metodo, citando Padri e autori rinascimentali, che riconoscevano espressamente in Paolo una competenza oratoria, pur espresa in uno studiato *sermo humilis* non magniloquente, e appellandosi a una prospettiva d'indagine che tenga conto

delle diverse e originali modalità argomentative di volta in volta presenti nelle sue lettere. La metodologia, così affinata, supera le rigidità dei suoi inizi ed è appellata retorico-letteraria, sulla scia della scuola del Biblico che ha avuto come iniziatore J.-N. Aletti, autore anche di una pagina di prefazione al testo.

L'A. però non prosegue nella giustificazione teoretica del metodo, ma ne illustra l'utilità, e finanche l'indispensabilità, *in actu exercito*. Segnatamente, nell'analisi di testi singoli, quali l' analogia non apparentemente coerente di Rm 7,1-6 (27-51), l'anacoluto di Rm 8,12 (53-70), l'*incipit* della sezione parenetica di Rm 12,1-8 (71-99), la metafora abortiva di 1Cor 15,8 (163-185). E anche di tematiche comuni a più testi, quali il tema della memoria (101-131), del lavoro manuale dell'apostolo (133-161), nonché quello, dalla valenza teologica capitale, della giustificazione per fede (187-226). Così facendo a volte illustra la *dispositio* (strutturazione retorica) di singoli testi, ad es. di Rm 7,1-6 e 12,1-8, dimostrandone l'importanza imprescindibile per la loro comprensione. Altre volte studia i registri comunicativi su cui s'impennano le singole argomentazioni (*logos, ethos e pathos*) o il valore di certe figure retoriche, quali il paradosso e l'anacoluto. Quest'ultimo è valutato non come inavvertenza grammaticale, bensì forma retorica di reticenza "che irrita e interroga; una suspense che prepara il terreno per la sorpresa finale" (69). L'A. non assolutizza la retorica quale metodo d'indagine dell'epistolario paolino. Tra altre attenzioni, i suoi studi danno spazio alla filologia, discutendo il senso di dei vocaboli della radice *opheil-* ("debito", 55-61), dell'espressione "lavorare con le proprie mani" (136-137), di *ektrōma* ("aborto", 164-175). Peraltro la retorica vi appare come la metodologia inglobante e maggiormente comprensiva rispetto ad altre, quando queste, "meno sensibili alla dimensione persuasiva della produzione letteraria di Paolo, sono costrette a deporre le armi" (24-25).

È allora importante rilevare che l'analisi retorica operata dall'A. non si riduce a un livello puramente formale, che la farebbe inevitabilmente cadere in un estetismo fine a se stesso (esiti cui giunge, invece, una cosiddetta "retorica semitica" applicata anche ai testi Nuovo Testamento, senza dire dell'arbitrarietà dei suoi risultati dovuta all'unilateralizzazione dei criteri d'analisi messi in atto). Piuttosto evidenzia le strategie che Paolo adotta per persuadere, ossia per comunicare efficacemente con i propri lettori,

e così facendo mette in luce la dimensione pragmatica dei suoi testi. La sua citazione di p. 69, che evidenzia la *suspense* creata da un certo procedimento retorico, è al riguardo significativa, giacché riferisce a procedimenti argomentativi effetti che solitamente sono ascritti a testi narrativi; l'A. aiuta a vedere come anche le argomentazioni utilizzino tali registri, e mette in atto la metodologia atta a rilevarli. Con l'ulteriore, e decisiva avvertenza, che questa è la strumentazione utilizzata da Paolo per configurare il suo messaggio teologico, che rimane l'ovvio obiettivo della ricerca esegetica. "Il riferimento agli elementi della *rhetorikè téchne* rimane sempre funzionale alla comprensione del testo e rappresenta solo un passaggio verso un migliore apprezzamento dei meandri del ragionamento di Paolo e dell'insondabile ricchezza del suo messaggio" (25).

Per saggiare quanto egli sia giunto al suo obiettivo offro una veloce rassegna del suo studio di *Rm* 7,1-6. Come riconosciuto da tutti, il passaggio è imperniato su un paragone che al meglio, seguendo l'A., sembra "zoppicante", giacché dapprima mette in scena la situazione della donna, che può essere libera dal vincolo coniugale solo alla morte del marito, e poi l'applica ai credenti liberati dalla Legge perché essi stessi sono morti (mentre a morire non è la Legge cui erano previamente legati, come sarebbe nel logico sviluppo del paragone). L'A. rileva che un'interpretazione focalizzata esclusivamente sulla *libertà* dei cristiani dalla Legge non offre, in realtà, la ragione dello sviluppo del testo, poiché "se l'apostolo avesse voluto soltanto mostrare che i cristiani sono liberi dalla Legge, gli sarebbero stati sufficienti i vv. 1 e 6. [...] Per una tale dimostrazione i versetti 3-5 risultano completamente superflui" (34). Invece il brano punta sugli *esiti* di tale liberazione. I vv. 2-3 servono così a illustrare più estesamente la condizione della donna, rispettivamente sotto la Legge, nella quale diviene passibile di adulterio, e poi liberata dalla stessa, quando può legittimamente "appartenere ad un altro uomo". Analogamente i vv. 4ss vertono sulla condizione dei cristiani. Essi possono "appartenere ad un altro" (Cristo) quando il loro vincolo con la Legge sia ormai reciso. E questo ha come esito il "portare frutti per Dio" ciò che era impossibile nel regime di assoggettamento alla Legge. Infatti questo è un processo "risultato della sua [del cristiano, n.d.r.] partecipazione (battesimale) alla morte e resurrezione di Cristo... Questa esperienza causa la totale rottura

con le sottomissioni del passato (peccato, Legge) e costituisce il nuovo modo di essere del cristiano, la sua nuova identità, dalla quale scaturisce anche il suo nuovo modo di agire" (44-45). Cioché l'attenzione del brano non è limitata alla "libertà da", bensì verte sulla nuova obbedienza che proprio la libertà dalla Legge rende possibile.

Rimane, nondimeno, la non linearità del paragone. Che però è necessaria: "Se Paolo doveva in qualche modo illustrare l'esperienza cristiana, per forza di cose doveva accettare un esempio parzialmente zoppicante: a morire non è la persona che tramite la propria morte acquista la libertà per un nuovo legame, ma Cristo" (45). Tale modo di procedere fa comprendere il passo non come "allegoria", come talvolta era qualificato, bensì come *exemplum* retorico, che illustra la diversità della condizione dei credenti tra il loro passato, nella carne e sotto la Legge, e il presente determinato dall'evento-Cristo (42-44). Le ragioni di tale differenza erano state argomentate in modo più ragionato nel cap. 6, con entimemi a risposta delle obiezioni riportate al vv. 1.14. "Il nostro brano non fa che riprendere le risposte dell'apostolo [...] in un modo che tocca particolarmente l'immaginazione dell'uditorio (illustrazione), con un forte impatto affettivo [...] e in una forma ben concisa. Così il nostro brano mostra tutte le caratteristiche di quella parte del discorso che nei manuali di retorica si chiama *peroratio*" (40), ossia epilogo della dimostrazione svolta precedentemente, al cap. 6. Allo stesso tempo, inserito in un flusso argomentativo che continua sino al cap. 8, l'epilogo accenna discretamente anche ad alcuni degli sviluppi successivi (41-42). Ritornando poi sull'indole non lineare del paragone, l'A. offre una riflessione maturata dai moderni teorici della retorica: tale sua caratteristica è comprensibile proprio all'interno di un esempio illustrativo, la cui funzione non è di fondare sostanzialmente le tesi, compito degli estesi ragionamenti declinati al cap. 6. Esso, piuttosto, "deve colpire fortemente l'immaginazione dell'uditorio così da poter attirare la sua attenzione" (48). A mio giudizio l'analisi di l'A. mette bene in luce il procedimento logico e l'effetto comunicativo di un brano la cui coerenza non è immediatamente percepibile dal lettore. Tuttavia tale coerenza emerge grazie a un'analisi retorica che non si limita a una formalistica suddivisione e definizione nominale di pericopi, ma diviene strumento ermeneutico per rinvenire la logica in-

trinseca del brano, e quindi la sua teologia, elaborata nel contesto di una comunicazione viva che l'apostolo intraprende con i suoi interlocutori.

Una raccolta di saggi trova la sua ragione quando questi siano accomunati da un tema o da una prospettiva d'indagine che ne dimostri l'unitarietà. I contributi presenti nel libro di Gieniusz costituiscono un coerente e accorto utilizzo della metodologia retorico-letteraria, che offre una chiave di lettura unitaria degli stessi e ne palesa la sua validità. Bene ha fatto l'A. a riunire in un volume unico contributi diversi. Il libro è destinato a lettori già introdotti all'analisi biblica; le indagini ivi condotte sono sottili, il testo biblico è riportato in caratteri greci e le citazioni di autori, invero non frequenti, rimangono nella lingua originaria. A questi lettori il libro si raccomanda come utile lettura per accedere a una feconda metodologia d'indagine dell'epistolario paolino, nonché ad alcuni tratti importanti del suo pensiero.

Stefano ROMANELLO

P.A. GRAMAGLIA, *Marcione e il Vangelo (di Luca). Un confronto con Matthias Klinghardt* (Collana di studi del Centro interdipartimentale di Scienze Religiose – Università di Torino), Accademia University Press, Torino 2017, pp. 371, € 28.

La recente pubblicazione di Pier Angelo Gramaglia viene ad arricchire il dibattito, molto acceso negli ultimi anni, riguardante la possibile ricostruzione del vangelo di Marcione (cfr. M. GIROLAMI, *Il «Vangelo» di Marcione. Criteri non scritti di scelte testuali*, «Ricerche Storico-Bibliche» 27 [2015] 185-208. Si veda tutto il numero 21 del 2017 della Rivista «Zeitschrift für antikes Christentum»). Tale tentativo di ricostruzione incrocia diversi temi importanti per chiunque si occupi delle origini del cristianesimo. Trattandosi di un'opera sorta nella prima metà del II secolo e, di più, chiamata 'vangelo', così almeno Marcione lo ha denominato, la sua genesi e la sua trasmissione interessano chiunque si ponga le domande fondamentali circa la nascita delle prime testimonianze su Gesù di Nazaret, la formazione dei testi cristiani in rapporto alla scrittura giudaica, la fissazione e la scelta di quei testi cristiani che hanno permesso lo sviluppo delle dottrine su Dio e su Cristo. Chi furono, dunque, i primi scrittori cristiani? Cosa sappiamo della genesi e della formazione dei testi evangelici? Come sono arrivati

a noi? Il libro dell'A. nasce come risposta alle ipotesi avanzate da Matthias Klinghardt, il quale, alla luce della sua ricostruzione del vangelo di Marcione, rimette in discussione le principali teorie riguardanti la formazione dei vangeli, almeno quelli sinottici, che non avrebbero avuto come fonte Marco e la fonte dei detti, chiamata Q, ma avrebbero avuto come primo testo fissato quello di Marcione (M. KLINGHARDT, *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien. Band I: Untersuchung; Band II: Rekonstruktion, Übersetzung, Varianten* [Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 60/1-2], Francke, Tübingen 2015). La risposta di Gramaglia chiede però una premessa: a differenza dei vangeli canonici e dei molti apocrifi, non possediamo in tradizione diretta il vangelo di Marcione, ma solo per frammenti attraverso citazioni di autori successivi. Marcione, l'armatore del Ponto, fece la sua comparsa a Roma attorno al 140 d.C. e non passò molto tempo dopo il quale venne considerato, già dai suoi contemporanei, ma soprattutto dai suoi posteri, un eretico di prima classe, avendo adottato la logica oppositiva tra il Dio creatore, vindice e giudice, e il Padre di Cristo, pieno di bontà e misericordia. Conclusa la generazione apostolica il pericolo di annacramento del messaggio di Cristo, troppo spesso, secondo lui, mescolato a giudaizzazioni ed elementi pagani, chiedeva un forte ritorno alle origini apostoliche. Non c'era via migliore che risalire ai primi scritti della generazione dei discepoli di Gesù, certi che la loro testimonianza non aveva subito la metamorfosi, inevitabile, delle tradizioni orali e delle successive tradizioni scritte che fiorivano con abbondanza e in modo incontrollato, come ci testimoniano gli autori degli inizi del II secolo. Con Marcione si affaccia per la prima volta in ambito cristiano la volontà chiara di codificare la fede in Cristo attraverso un testo scritto che doveva essere trasparenza di quel Dio, tutto bontà e misericordia, creduto da Marcione come l'unico, vero e sommo Dio. Purtroppo tale scritto non è in nostro possesso. Ciò che si sa, lo si ricava da fonti più tardive, diverse per lingua e collocazione temporale: *in primis* c'è Tertulliano, agli inizi del III secolo, che scrisse in latino cinque libri *Adversus Marcionem* (per il testo del vangelo si veda il quarto libro); Epifanio di Salamina, il quale, verso le fine del IV secolo, in greco, dice di riportare il testo dell'arcieretico; e, infine, il trattato *De recta fide*, attribuito ad Adamanzio, cioè Origene,

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.