

Jean-Noël Aletti*

Raccontare Gesù I vantaggi dell'approccio narrativo per la cristologia

In occasione del convegno sulla narrativa biblica organizzato dalla Facoltà di Teologia dell'Italia Meridionale¹ ho presentato un saggio intitolato "Approccio narrativo ai racconti biblici. Bilancio e proposte", dove ho fatto lo *status quaestionis* della disciplina, cioè delle sue tecniche e della sua utilità per migliorare i risultati finora ottenuti riguardo alla cristologia dei racconti evangelici. In questa sede non riprenderò dunque quel che ho già detto in altre circostanze, ma cercherò di focalizzarmi sull'utilità dell'approccio narrativo per aggiornare e migliorare i risultati dell'esegesi riguardo alla cristologia dei vangeli.

La relazione si svolgerà in tre tappe. Una prima confermerà la rilevanza metodologica e cristologica della trama di rivelazione; una seconda, dedicata ai personaggi, mostrerà che si deve prendere in considerazione il problema dell'*anagnôrisis* per capire i diversi percorsi evangelici; si rileverà anche l'importanza della *synkrisis*; la terza tappa mostrerà la rilevanza dell'approccio narratologico per trattare la tipologia dei vangeli.

1. *La rilevanza cristologica della trama di rivelazione*

Un racconto esiste quando c'è una trama, ed è ciò che permette, nei vangeli e negli Atti, di distinguere tra un racconto e un sommario. La trama si riconosce quando vi sia una complicazione (*desis, noeud*)

* Il saggio riprende il testo della conferenza pubblica tenutasi il 17 maggio 2013 presso la sede centrale della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano durante il XII Seminario

sulla Teologia della Bibbia su *Racconto, discorso, vangelo*.

¹ Il 23-24 ottobre 2012 a Napoli, nella sede della Facoltà.

iniziale, che crea una tensione, la quale trova finalmente la sua soluzione (*lysis, denouement*). Per i narratologi, le tre tappe essenziali del racconto sono

- la situazione iniziale,
- la complicazione e la tensione provocatasi,
- la soluzione, alla quale si giunge attraverso lo scioglimento della tensione (con o senza menzione della situazione finale).

La stragrande maggioranza dei manuali trattano di una singolare tipologia di trama, corrispondente alla domanda: “cosa sta per succedere?” e chiamata trama di situazione (o di risoluzione). Questa tipologia di trama, tuttavia, non rende conto di tutte le tensioni e, con Chatman², dobbiamo ammettere l'esistenza di un altro tipo di trama, quello di rivelazione, che può essere descritto con la domanda: “cosa sarà manifestato dei personaggi, della loro identità, dei loro valori, ecc.?” Tre esempi semplici mostreranno la rilevanza di una tale distinzione.

Primo esempio, quello dell'episodio dei discepoli di Emmaus (*Lc* 24,13-33). Una domanda può facilmente riassumere la trama di situazione: Clèopa e il suo compagno riconosceranno Gesù o no? E la tensione si scioglie nel v. 31a, quando i due lo riconoscono³. La tensione va dunque dal v. 16 al v. 31a:

v. 16 “i loro occhi erano incapaci di riconoscerlo”;

v. 31 “Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero”.

Ma i due discepoli sono animati da una questione diversa da quella del lettore, e perciò non costitutiva della trama di situazione. Essi si chiedono se Gesù sia vivente o no, ciò che il lettore non si chiede poiché il narratore gli ha già dichiarato che Gesù è vivo e raggiunge i due discepoli (v. 15). Alla loro questione Gesù non risponde: “Sono vivo”, ma insiste sulla necessità nella quale il Cristo doveva soffrire prima di risorgere, ciò che era annunziato e profetizzato dalle Scritture (vv. 25-27). Il Risorto notifica ai discepoli, personaggi del racconto, e, allo stesso tempo, al lettore, la coerenza (il famoso *dei/edei*) del percorso paradossale del Cristo e dà ai due discepoli la loro prima lezione di esegesi, interpretando apoditticamente le Scritture. C'è dunque una trama di rivelazione riguardo all'itinerario di Cristo e alle sue profezie scritturistiche.

² S. CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1978, 48.

³ Il verbo “riconoscere” traduce il greco *epiginôskô* dei vv. 16 e 31. Più avanti, torneremo sull'importanza di ciò che gli antichi critici chiamavano con un termine vicino, l'*anagnôrisis*.

Il secondo esempio è l'incontro di Zaccheo e Gesù (Lc 19,1-10). Anche qui la trama di situazione comincia palesemente con il v. 3, dove il narratore dice che Zaccheo vuole vedere Gesù. Ma la tensione nasce subito: essendo piccolo di statura, Zaccheo non potrà vedere Gesù a causa della folla che sta lungo il cammino. La tensione si scioglie quando Gesù vede Zaccheo e dice di voler essere ricevuto da lui, cioè nel v. 5:

v. 3 “cercava di vedere quale fosse Gesù”;

v. 5 “Gesù alzò lo sguardo e disse: Zaccheo, scendi subito”.

Se la tensione si scioglie nel v. 5, cosa allora fare dei vv. 6-10? In realtà la trama di situazione (Zaccheo vedrà Gesù o no?) non è l'unica, perché, nello stesso v. 3, il narratore ha segnalato che Zaccheo voleva “vedere chi fosse Gesù”. Nella stessa proposizione sono infatti presenti due trame: (a) quella di situazione (vedere Gesù o no) e (b) quella di rivelazione (conoscere chi sia Gesù o no). Ora, il desiderio di conoscere Gesù è soddisfatto solo alla fine del passo, quando Gesù manifesta veramente di essere profeta, buon pastore, Signore e salvatore, ed è riconosciuto tale da Zaccheo, che ora parla da convertito e figlio di Abramo. Se in Lc 24,13-33 la trama di rivelazione è innestata in quella di situazione, che la abbraccia, in Lc 19,1-10 quella di rivelazione va ben oltre quella di situazione. La sua importanza cristologica è palese nella misura in cui l'identità profetica di Gesù, che sembra di essere messa in dubbio dalla folla – un profeta non dovrebbe frequentare i peccatori (19,7) – si manifesta poco a poco (vv. 9-10), rivelazione tanto più importante quanto enunciata da Gesù stesso (e non dal narratore). Lc 19,1-10 invita quindi a distinguere (i) una trama di situazione, causata dalla statura di Zaccheo e dalla moltitudine che gli impedisce di vedere Gesù, tensione che finisce quando Zaccheo e Gesù si vedono (v. 5), e (ii) una trama di rivelazione, perché Zaccheo non voleva solo vedere Gesù, ma conoscerlo meglio e non solo per sentito dire (v. 8). La distinzione tra i due intrecci permette dunque di non etichettare e di banalizzare i vv. 6-10 come situazione finale. Che la trama di rivelazione prevalga, può essere detto grazie al fatto che progressivamente si manifesta l'essere di Zaccheo e di Gesù. Se, infatti, all'inizio del passo, Zaccheo non può mettersi in prima fila per veder passare Gesù, non è solo perché è di statura piccola, ma perché – e il narratore tace questo motivo all'inizio – non può stare con gli altri che lo considerano come peccatore (v. 7); non si frequentano i peccatori, come dicono le Scritture. In breve, se la trama di situazione si focalizza sul poter vedere di Zaccheo e finisce nel v. 5, quella di rivelazione fa poco a poco emergere l'identità salvifica di Gesù e, correlativa-

mente, quella di Zaccheo, che da perduto e peccatore ritrova il suo essere figlio di Abramo. Evidenziare la trama di rivelazione di una pericope ha dunque delle conseguenze importanti per la configurazione della cristologia.

Terzo esempio, la trasfigurazione di Gesù in *Mc* 9. Se le sinossi concordano sull'inizio dell'episodio⁴, divergono sul suo termine. Per alcune, l'episodio finisce con la fine della trasfigurazione stessa⁵, la discussione sul ritorno di Elia mancando in *Lc*. Altre, come quella di Aland⁶, vanno fino a *Mt* 17,9 e *Mc* 9,10, integrando così l'ingiunzione al silenzio, parallela a *Lc* 9,36b, ma mettono il dialogo su Elia in un numero a parte⁷. Queste scelte, valide per le sinossi, non lo sono più per l'approccio narrativo. Infatti, la trama di situazione/risoluzione finisce in *Mc* 9,8, giacché Gesù non è più nella condizione di trasfigurato, né in compagnia di Elia e Mosè. Ma la trama di rivelazione va oltre i vv. 8 e 10. Tutti i commentatori si chiedono infatti perché in *Mc* 9,4 Elia, cronologicamente posteriore a Mosè, sia menzionato prima di lui. Ma non riescono a dare una risposta, la quale non può che essere narrativa. Menzionando Elia prima di Mosè, il narratore desta l'attenzione del suo lettore e prepara così la discussione dei vv. 11-13 su Elia. Ora, per il narratore marciano, il dialogo su Elia dà occasione a Gesù di indicare implicitamente che l'Elia escatologico era Giovanni Battista e che lui stesso è il Messia. Ancora qui, la trama di rivelazione finisce con enunciati cristologici formulati da Gesù stesso.

In breve, per essere efficace e completo, l'approccio narratologico ai vangeli non può fare a meno dello studio della trama di rivelazione, spesso decisivo per la cristologia.

2. Lo studio narratologico dei personaggi

2.1. I personaggi e la loro cristologia

Per la costruzione dei personaggi, in particolare Gesù, i progressi sono notevoli dagli anni '80 a oggi. Se in precedenza l'esegesi neotestamentaria si focalizzava sui titoli cristologici, l'approccio narrativo ha mostrato che i titoli non potevano essere correttamente presentati

⁴ *Mt* 17,1//*Mc* 9,2//*Lc* 9,28.

⁵ *Mt* 17,9//*Mc* 9,8//*Lc* 9,36.

⁶ K. ALAND (ed.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Deutsche Bibelgesellschaft,

Stuttgart 1986, n. 161. Die Verklärung Jesu.

⁷ *Ivi*, n. 162. Von der Wiederkunft des Elias.

e interpretati se non tenendo conto del percorso narrativo di Gesù e delle istanze intradiegetiche – narratore, voce divina, Gesù, discepoli, folle, oppositori e demoni⁸ – che utilizzano questi titoli. In altri termini, ci sono diverse cristologie nei micro- e macro-racconti evangelici, non soltanto quella del narratore, ma anche quelle dei personaggi.

La pluralità delle cristologie si riscontra, infatti, nello stesso episodio. In *Mc* 8,27-33, rileviamo una prima cristologia, quella delle folle, notificata dai discepoli, che vede in Gesù un grande profeta, poi quella dei discepoli, enunciata da Pietro, che vede in Gesù il Cristo, poi quella di Gesù, che, senza rigettare quella dei discepoli, ne corregge le rappresentazioni trionfalistiche. La stessa pluralità si ritrova in *Gv* 4, dove lo stesso personaggio, la Samaritana, può evolvere nelle sue rappresentazioni cristologiche (da profeta a Messia)⁹. Ciò che è allora interessante non è tanto la presenza di titoli, ma come il personaggio ha potuto progredire e crescere nella conoscenza di Gesù; a questo riguardo, lo studio dei punti di vista dei personaggi raggiunge quello della trama di rivelazione.

Sino a trent'anni fa la cristologia dei vangeli si riassumeva praticamente nello studio dei titoli di Gesù, distinguendo bene tra ciò che veniva dalla o dalle tradizioni anteriori, orali o scritte, e ciò che i redattori stessi avevano aggiunto o modificato. Le pubblicazioni di quest'ultimi anni prendono invece in considerazione la dimensione narrativa della cristologia evangelica. L'ultimo libro della Struthers Malbon¹⁰ rispecchia bene questa tendenza e mostra che la cristologia dei vangeli è inseparabile dal modo in cui i racconti costruiscono o caratterizzano i loro personaggi. Determinare come la caratterizzazione di Gesù si effettua equivale praticamente a mettere in evidenza la dinamica della cristologia di un vangelo. Nel mio saggio *Il Gesù di Luca*, ho anche voluto sottolineare il carattere insuperabile del racconto, in particolare riguardo al modo in cui Luca tratta la questione della messianicità/regalità di Gesù, mostrando che, per essere adeguatamente proclamata e confessata, doveva essere raccontata. Effettivamente, i titoli di Gesù (Figlio di Dio, salvatore, messia, re, ecc.) sono inseparabili dal percorso, reale ma anche narrativo, di Gesù.

⁸ Cfr., ad es., per *Mc*, E. STRUTHERS MALBON, *Mark's Jesus. Characterization as Narrative Christology*, Baylor University Press, Waco TX 2009, e per *Lc*, J.-N. ALET-TE, *Il Gesù di Luca*, EDB, Bologna 2012.

⁹ Cfr. R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, Glossa, Milano 1994, 155-172.

¹⁰ E. STRUTHERS MALBON, *Mark's Jesus*.

2.2. *Synkrisis e cristologia*

Lo studio di *Lc/Atti* ha fatto grandi progressi con la scoperta della tecnica estesamente utilizzata da Luca, la *synkrisis*. Alcuni decenni fa, gli esegeti hanno cominciato a descrivere i parallelismi tra Pietro e Paolo nel libro degli Atti, ma senza vedere che si trattava di una tecnica molto utilizzata allora negli scritti greco-ellenistici, e senza accorgersi che il parallelismo Pietro/Paolo era motivato da un altro, pervasivo, quello tra Gesù e Pietro, tra Gesù e Paolo, in altri termini, senza mostrare né la sua estensione massima né la sua ragion d'essere cristologica¹¹. Molti dei parallelismi lucani furono infatti studiati a partire dalla problematica *redaktionsgeschichtlich*, per determinare quel che apparteneva ai redattori e alle tradizioni anteriori. La riflessione sull'importanza e la funzione della *synkrisis* si è fatta più tardivamente: tecnica ampiamente utilizzata nell'opera lucana, essa è stata evidenziata quale *synkrisis* solo recentemente¹². Si è progressivamente verificato che il narratore lucano utilizza la *synkrisis* come mezzo principale per costruire i suoi personaggi. La domanda che l'esegeta deve fare è allora la seguente: la *synkrisis* mette in risalto le somiglianze tra personaggi su uno sfondo di discontinuità o, invece, fa emergere le discontinuità su uno sfondo di radicale continuità?

Mi sembra inutile mostrare in questa sede come, tenendo conto delle diverse *synkriseis*, l'approccio narratologico ha arricchito i risultati cristologici forniti dalla *Redaktionsgeschichte*. Voglio solo fare brevemente cenno alle analisi dello studio di L. Rossi sui paralleli tra l'incarcerazione-liberazione di Pietro in *At* 12 e il naufragio-salvataggio di Paolo in *At* 27–28. Grazie ai suoi risultati, non è più necessario infatti mostrare come *At* 12 recupera molti elementi/motivi di *Lc* 24 né di elencare gli elementi/motivi comuni a *Lc* 22–23 e *At* 27. L'elemento che faceva difficoltà era che, a differenza di Gesù in *Lc*, né Pietro né Paolo muoiono nel libro degli Atti. Secondo alcuni esegeti la morte di Pietro e di Paolo non è menzionata per evitare di mettere in ombra quella di Gesù, l'unica ad essere salvifica¹³. Si deve nondimeno

¹¹ Sullo *status quaestionis* della *synkrisis* lucana, non posso che rinviare alla bellissima tesi dottorale, in via di pubblicazione, di Lorenzo Rossi, *Pietro e Paolo, testimoni del Crocifisso-Risorto*.

¹² Spero di non sbagliare dicendo che l'influsso del mondo ellenistico su *Lc/Atti* fu riconosciuto solo un decennio fa. Cfr. J.-N. ALETTI, *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie*, Cerf, Paris

1998, 69-112 (tr. it., *Il racconto come teologia*, EDB, Bologna 2009, 71-103) e A. CLARK, *Parallel Lives. The Relation of Paul to the Apostles in the Lucan Perspective*, Paternoster Press, Carlisle U.K. 2001.

¹³ Cfr. D. MARGUERAT, *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli apostoli* (Parola di Dio 20), San Paolo, Ciniello Balsamo (MI) 2002, 75.

notare che il libro degli Atti non dice mai che la morte di Cristo sia stata salvifica¹⁴ ma solamente che sia stata ingiusta¹⁵ – ciò non impedisce evidentemente a Gesù di essere l'unico salvatore¹⁶. Il parallelismo il più ovvio tra Gesù, Pietro e Paolo non tocca la morte ma il fatto che tutti e tre furono ingiustamente incarcerati. E i motivi per i quali non si menziona la morte di Pietro e Paolo in Atti non sono teologici ma letterari: a differenza di *Lc*, il libro degli Atti non è una biografia che, per meritare un tale appellativo, avrebbe dovuto andare fino alla morte¹⁷. Ciò detto, L. Rossi ha mostrato molto bene che gli elementi paralleli presenti in *Lc* 22–23 e *At* 27–28 hanno per funzione di autenticare Paolo quale discepolo e testimone perfettamente fedele al suo Signore (Gesù). Autenticazione necessaria, perché, contrariamente a Pietro e ai primi discepoli che avevano vissuto con Gesù, Paolo aveva incontrato il Signore solo dopo la sua risurrezione; si rendeva pertanto necessario verificare che la sua testimonianza avesse la stessa solidità di quella di Pietro. Per mezzo della *synkrisis*, Luca riesce a mostrare che, pur essendo diversa da quella di Pietro, la testimonianza di Paolo ha la stessa forza e verità. In breve, i personaggi Pietro e Paolo in Atti sono modellizzati da Gesù. Inoltre, Luca insiste sull'autenticazione dei due discepoli perché 40/50 anni dopo la morte/risurrezione di Gesù, c'erano accuse sulla credulità dei cristiani, ingannati dai loro capi, e dunque sull'affidabilità di questi ultimi. Luca si è perciò deciso a mostrare non soltanto la continuità tra Gesù e i suoi seguaci, ma l'affidabilità della testimonianza della prima generazione (Pietro e quelli che avevano seguito Gesù sin dal suo battesimo) e delle seguenti (Paolo, come loro rappresentante). D'altro canto, è chiaro che la *synkrisis* ha per effetto di cristologizzare l'ecclesiologia del libro degli Atti.

Di fronte a un'altra accusa rivolta ai seguaci di Gesù, quella di essere una nuova religione, si vedrà più avanti come Luca abbia risposto per mezzo della tipologia profetica, mostrando che Gesù (in *Lc*) e i suoi discepoli (negli *Atti*) portavano a compimento le speranze dei profeti ebrei, in altri termini: che non c'era la minima devianza tra Gesù, il suo movimento e la fede dei Padri. In breve, le discontinuità che

¹⁴ Se non indirettamente in *At* 20,28. La formulazione è interessante, perché Cristo non è menzionato: “passare la Chiesa di Dio, che egli [Dio] si è acquistata con il suo sangue” (la Bibbia di Gerusalemme traduce: “il sangue del suo figlio”).

¹⁵ *At* 3,14; 7,52; 13,37-39.

¹⁶ *At* 5,31; 13,23.

¹⁷ Nel mio saggio *Il Gesù di Luca*, ho brevemente (ma con fondatezza) mostrato che *Lc* segue grosso modo il modello delle biografie ellenistiche (col *genos*, la *paideia* e le *praxeis*, incluse quelle che venivano dalla *Tychè*, cioè le sofferenze e la morte).

la *synkrisis* fa emergere tra Gesù e i suoi discepoli hanno come sfondo una fondamentale continuità.

2.3. *Anagnôrisis, narrativa e cristologia*

Nel periodo ellenistico si scrivevano solo biografie di uomini famosi e riconosciuti tali dai loro contemporanei. *L'anagnôrisis* era una condizione obbligatoria. Ecco perché l'idea di scrivere una biografia di Gesù fu una sfida per la prima generazione, non soltanto perché Gesù era membro di un piccolo popolo e non aveva avuto nessuna fama politica ma, anzitutto, perché la sua morte era stata ignominiosa – morire in croce era la sorte dei ribelli, dei sediziosi, dei criminali e degli schiavi. Anche se il ministero di Gesù in Galilea era stato un successo, se le folle l'avevano osannato e acclamato quando era entrato a Gerusalemme (Mc 11 e par.), la sua morte in croce rendeva non soltanto problematico il suo statuto di Messia e Profeta escatologico, di più: lo vanificava. Come i racconti evangelici hanno potuto aggirare questa difficoltà, apparentemente insuperabile?

Il narratore marciano è stato il primo a trovare una soluzione, tra l'altro geniale. Egli infatti prese come modello le suppliche del fedele ingiustamente perseguitato, nelle quali l'orante *non è riconosciuto e non può esserlo*, perché i suoi nemici rifiutano di vederlo come amico di Dio. Mettendo Gesù nella situazione mortale dei supplicanti, il narratore marciano non ha soltanto reso conto della mancanza dell'*anagnôrisis* negli episodi ai piedi della croce, ha anche preso i motivi delle suppliche come filo narrativo, l'ultimo motivo essendo il grido di Gesù "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?"

Ora, per capire il grido di Gesù, bisogna tener presenti i motivi principali delle suddette suppliche. La situazione dell'orante è sempre drammatica: egli sta per morire o il suo male è incurabile; si spiegano così la sua domanda di un intervento immediato di salvezza e l'intensità del grido lanciato verso Dio. Allo stesso modo, la solitudine è radicale: il giusto si vede abbandonato da tutti quelli che dovrebbero essere presenti, i suoi amici e Dio stesso, in apparenza sordo, muto o lontano, mentre è circondato da nemici feroci quanto numerosi. Non contenti di volere la sua morte, questi oppositori l'accusano ingiustamente e falsamente su ciò che costituisce il cuore della sua vita, cioè la sua relazione con Dio, e scommettono sulla sua sorte. Se è amico di Dio, come dice, Dio non lo può abbandonare, ma se muore nel disonore e nella solitudine, le sue pretese si riveleranno false: non è amico di Dio. Questo è dunque il dramma dell'orante: egli protesta di non

aver fatto nulla contro Dio che possa meritare la sorte che subisce, ma gli altri rifiutano di crederlo e addirittura l'attaccano. Ma il giusto non risponde loro: interpella solo Dio, su cui conta e a cui fa appello, perché si deve riconoscere la verità della sua vita, ma soprattutto perché vede che il suo destino mette in difficoltà Dio stesso: chi potrebbe riconoscere come il Dio giusto e vero un Dio che lascia morire ignominiosamente l'innocente solo, accusato, rifiutato? Ma, se non risponde ai suoi accusatori, il giusto perseguitato dei salmi non intercede mai per loro, dicendo: "Ecco, Signore Dio mio, offro la mia vita in riscatto, per ottenere loro perdono"; il suo dramma dipende infatti dal fatto che apparentemente Dio lo rifiuta: a quale scopo offrirgli una vita di cui Egli non sembra neppure preoccuparsi? Il racconto della Passione secondo *Mt/Mc* segue questo modello, soprattutto le scene ai piedi della croce, ove le citazioni implicite del *Sal* 21/22 offrono il filo conduttore del racconto. Gesù è in fin di vita, solo, abbandonato dai discepoli – solo qualche donna guarda da lontano – ingiuriato e provocato, ma silenzioso davanti agli oltraggi, un silenzio che finirà col grido lanciato al suo Dio, senza intercessione né domanda di perdono per i suoi oppositori.

Evidenziare il modello delle suppliche permette di interpretare correttamente il grido di Gesù. Gli elementi devono essere interpretati insieme e non indipendentemente gli uni dagli altri: il grido di Gesù non può essere letto senza ciò che l'ha provocato. Se nelle suppliche il grido (verso Dio) precede la descrizione della situazione (dell'orante), in un racconto, l'ordine degli stessi elementi deve essere rovesciato: la violenza in azioni e parole provoca e giustifica il grido di aiuto verso Dio, come indicato dalla tabella seguente¹⁸:

<i>Sal</i> 21/22	<i>Mc</i> 15
<i>a</i> grido e chiamata del giusto (v. 2)	<i>b</i> descrizione della situazione: parole: insulti (vv. 8-9) azioni: vestiti distribuiti (v. 19)
<i>b</i> descrizione della situazione azioni: vestiti distribuiti (v. 24b) parole: insulti (v. 29b)	<i>a</i> grido e chiamata di Gesù (v. 34).

¹⁸ Nelle suppliche, dove *a* = grido e chiamata, e *b* = ragioni.

Oltre ai tre elementi segnalati nella tabella, altri mostrano che la situazione di Gesù in *Mc* 15 è la stessa che quella degli innocenti delle suppliche:

- la menzione di falsi testimoni, di accuse false e menzognere;
- l'identità religiosa (in particolare la relazione a Dio) degli oranti e di Gesù è rifiutata, e gli avversari dichiarano che solo la liberazione permetterà di confermare l'identità rivendicata dagli oranti e da Gesù;
- se gli avversari si rivolgono agli oranti e a Gesù, questi ultimi non replicano, ma si rivolgono a Dio solo e lo invocano;
- gli oranti delle suppliche e Gesù non offrono le loro sofferenze a Dio né chiedono il perdono di tutti quelli che li insultano;
- ma chiedono a Dio di non essere sordo, lontano, ecc¹⁹.
- l'emergenza della salvezza e l'intensità del grido sono dovuti all'imminenza della morte.

In breve, il modello delle suppliche dei fedeli perseguitati è quasi integralmente ripreso da *Mc*. Ma una tale ripresa ha evidentemente conseguenze decisive per l'interpretazione del grido e della situazione di Gesù. Il grido di Gesù in *Mc/Mt*, come ben risaputo, ha ricevuto diverse interpretazioni. (a) Per alcuni, è un grido di disperazione; ma chi non ha più speranza non invoca più; (b) per altri, il grido è solo indicativo della volontà di Gesù di recitare l'intero Salmo 21/22, come nei nostri messali alla fine delle orazioni, c'è solo "Per il nostro Signore..."; (c) per altri, infine, la domanda fatta da Gesù a Dio deve rimanere l'ultima domanda di un credente che muore nella notte oscurissima della fede. La presentazione fatta sopra conferma questa lettura: come l'orante delle suppliche, sulla croce, Gesù non può più appoggiarsi su nessuna certezza, neppure quella di essere il "Figlio diletto". La ripresa narrativa dei motivi del *Sal* 21/22 ha per funzione di mostrare che Gesù, continuamente tentato dagli astanti, non ha più nessuno su chi appoggiarsi, nemmeno il suo Dio, e che, nonostante ciò, *non cessa di credere*²⁰: la sua domanda è una preghiera, la preghiera di un giusto rigettato da tutti.

Tale è dunque il pregio dell'analisi narrativa: prendendo in considerazione i modelli seguiti dai narratori marciano e matteo, essa permette di cogliere la cristologia audace degli episodi ai piedi della croce.

¹⁹ Oltre al *Sal* 21/22, si veda *Sal* 82/83,2, ugualmente *Sal* 27/28,1; 34/35,22; 38/39,13.

²⁰ Non si deve dimenticare che per la teologia classica, Gesù non ebbe la fe-

de. Cfr. *Summa theologiae* (III, 7, 3): «Christus [...] in primo instanti suae conceptionis plene vidit Deum per essentiam (cfr. III, 34, 4). Unde fides in eo esse non potuit».

La differenza tra il modello scelto da *Mc/Mt* per la Passione-morte di Gesù e quello preferito da Luca viene dal modo in cui il narratore del terzo vangelo allarga la problematica dall'*anagnôrisis* a tutte le *praxeis* di Gesù, cioè all'intero ministero e alla Passione-morte. Grazie alla tipologia profetica, egli ha potuto infatti abbinare strutturalmente riconoscimento e rigetto: operando i segni di Elia e Eliseo²¹, Gesù è riconosciuto, ma, perché profeta, va anche rigettato dai suoi connazionali, come lo indicano gli annunci fatti durante il viaggio verso Gerusalemme²². In altri termini, la problematica dell'*anagnôrisis* ha anche pervaso il tessuto lucano ed è stata evidenziata grazie all'analisi narrativa.

A proposito di *Lc*, si deve aggiungere che, a differenza del racconto della Passione-morte in *Mc/Mt*, dove l'*anagnôrisis* è quasi assente²³, in *Lc* 23, tutti gli astanti presso in Calvario riconoscono implicitamente o esplicitamente l'innocenza di Gesù dimostrando oralmente o gestualmente di essere colpevoli²⁴. In *Lc* 23, l'*anagnôrisis* implicita o esplicita dell'innocenza di Gesù non costituisce certamente una cristologia alta, ma fornisce una autenticazione essenziale, cioè quella di quasi tutti i personaggi di *Lc* 23. Il narratore lucano può così iniziare un tema che scorrerà lungo il libro degli Atti, quello della morte ingiusta di Gesù.

In breve, i modelli scelti hanno permesso di integrare il rigetto nel percorso di Gesù, culminato nei racconti ai piedi della croce, riuscendo così a superare la difficoltà creata dall'assenza di *anagnôris* finale. Tale procedimento non minimizza il rigetto, lo mette piuttosto in risalto, perché è essenziale per capire in profondità la situazione e l'attitudine di Gesù.

3. Narratologia e tipologia

L'ultima parte di questa relazione tratterà del contributo dell'analisi narratologica allo studio della tipologia dei racconti evangelici e del libro degli Atti.

Nei racconti del Nuovo Testamento le allusioni tipologiche appartengono a un insieme più generico chiamato *analessi*²⁵. Non è neces-

²¹ Cfr. J.-N. ALETTI, *Il Gesù di Luca*, 81-84.

²² Cfr. *Lc* 11,47-48; *Lc* 11,50-51; 13,33-34.

²³ L'unico a riconoscere l'innocenza di Gesù ai piedi della croce è il centurione (*Mc* 15,39//*Mt* 27,54).

²⁴ Esplicitamente, il ladrone (*Lc* 23,41) e il centurione (*Lc* 23,47). Implicitamente, le donne che si lamentano (*Lc* 23,27) e tutti gli astanti che tornano a casa battendosi il petto (*Lc* 23,48).

²⁵ E più esattamente le *analessi* esterne, quelle che rinviano a eventi,

sario tornare a lungo sulla funzione delle analessi tipologiche; tutti sanno infatti che esse mettono personaggi, istituzioni ed eventi del Nuovo Testamento in relazione a personaggi, istituzioni ed eventi dell'Antico Testamento per mostrare come questi ultimi trovano il loro compimento in Cristo e negli eventi narrati nel Nuovo Testamento. Però non è abbastanza segnalato dagli specialisti che i destinatari delle analessi tipologiche non sono unicamente i lettori. Certo, grazie ai vocaboli, il lettore può cogliere un'allusione tipologica, come, ad esempio in *Lc* 7,15b, dove il narratore dice del giovane risorto: "E Gesù lo consegnò a sua madre", frase che riprende quasi letteralmente *1Re* 17,23. Ma la tipologia ha anche, come enunciatori e destinatari, personaggi del racconto. Così, in *Lc* 4,25-27, Gesù stesso offre ai Nazareni un'interpretazione tipologica del suo agire taumaturgico, e in *Gv* 4,12 la Samaritana dice a Gesù: "Sei tu forse più grande del nostro padre Giacobbe?". Orbene, quando nei racconti neotestamentari la tipologia va esplicitamente formulata da uno dei personaggi, in particolare Gesù, essa è motivata dalla problematica dell'*anagnôrisis*. Grazie alle sue azioni taumaturgiche che echeggiavano quelle delle grandi figure profetiche, Gesù poteva essere riconosciuto, e lo è stato dalle folle, come lo dimostra la loro reazione in *Lc* 7,16b: "Un grande profeta è sorto tra noi e Dio ha visitato il suo popolo". Che per le istanze intradiegetiche la tipologia sia al servizio dell'*anagnôrisis*, il dialogo tra Gesù e i suoi discepoli in *Mc* 8,27-30 lo conferma: le folle vedono in Gesù l'Elia escatologico o uno dei grandi profeti del passato²⁶. In breve, non si deve dimenticare la problematica dell'*anagnôrisis*²⁷ quando si studiano le analessi tipologiche dei racconti neotestamentari. Perciò bisogna concretamente sempre distinguere *chi dice cosa e su chi*? Una tassonomia dovrebbe essere sistematicamente elaborata, distinguendo, secondo gli episodi, i rispettivi locutori (Nr, discepoli, personaggi minori, folle, Gesù) e destinatari (lettore, Gesù, discepoli, personaggi minori, folle, oppositori), anche tenendo presente la sezione del macro-racconto in cui si riscontra un'analessi tipologica. Alcuni esempi mostreranno l'utilità di una tale tassonomia.

In *Mc* 8,27-30, gli elementi tipologici (Gesù quale Elia o grande profeta *redivivus*) sono attribuiti a un certo numero di israeliti, ma pa-

personaggi o testi che non appartengono al macro-racconto del Nuovo Testamento che ne parla o ne allude. Ad es. la menzione di Giacobbe in *Gv* 4 è un'analessi esterna, perché rinvia a eventi anteriori a quelli narrati in Giovanni.

²⁶ *Mt* 16,14//*Mc* 8,28//*Lc* 9,19.

²⁷ Il livello è allora intradiegetico, perché i rinvii veterotestamentari sono fatti per i personaggi del racconto.

lesemente, chiedendo ai suoi discepoli di dire a loro volta chi egli è, Gesù aspetta una risposta che vada al di là della precedente. La reazione di Gesù indica implicitamente che la tipologia dei suoi connazionali non rende abbastanza conto della sua identità. Lo stesso può essere detto della battuta già menzionata della Samaritana in Gv 4,12: certo Gesù è più grande del Patriarca Giacobbe, ma l'identificazione rimane grossolana. Le analessi tipologiche formulate da Gesù possono anch'esse mancare di specificità, come in Mt 12,41-42 e paralleli: "Qui c'è più di Giona! [...] qui c'è più di Salomone!". Tocca al narratologo determinare ogni volta i motivi per i quali un'analessi tipologica è generica e non specifica.

Come detto sopra, è anche importante vedere chi inizia e chi sviluppa una tipologia. Così, in Lc, la tipologia profetica è inaugurata e prevalentemente sviluppata da Gesù stesso lungo il macro-racconto, dal discorso a Nazareth (Lc 4) in poi²⁸. Se in Gv 6,31 la folla inizia la tipologia manna/pane, il resto del dialogo si presenta come una serie di correzioni fatte da Gesù: Mosè non è il tipo di cui Gesù sarebbe l'antitipo (Gv 6,32); in altri termini, se la tipologia è esodale, non è mosaica, perché il tipo è la manna e l'antitipo Gesù, vero pane celeste. In Gv 6, Gesù corregge la tipologia incoativa delle folle e formula il vero rapporto tipologico. In breve, distinguendo i locutori e i destinatari delle analessi tipologiche, l'analisi narratologica permette di evitare molti errori d'interpretazione e tiene presente la pluralità delle cristologie dei diversi personaggi dei racconti neotestamentari. Finora lo studio delle analessi tipologiche è stato condotto sotto la categoria generica d'intertestualità. Questa però, poiché si applica a tutti i generi di scritti, è una categoria che trascende la narrativa, cosicché tale indirizzo di studi non è ancora riuscito a ben abbracciare e circoscrivere la tipologia evangelica.

L'approccio narratologico permette infine di correggere o eliminare interpretazioni tipologiche erranee. Tutti conoscono i famosi enunciati di Lc 24,50-52: "Poi [Gesù] condusse [i discepoli] fuori verso Betània e, alzate le mani, li benedisse... Ed essi, essendosi prostrati, tornarono a Gerusalemme con grande gioia". Le parole in corsivo sembrano riprendere Sir 50,20-21, dove il sommo sacerdote Simone benedice l'assemblea dei figli d'Israele²⁹. Luca vuole così far compren-

²⁸ Cfr. J.-N. ALETTI, *Il Gesù di Luca*, 71-101.

²⁹ «Allora, scendendo, egli [il sommo sacerdote Simone] alzava le sue mani su tutta l'assemblea dei figli d'Israele,

per dare con le sue labbra la benedizione del Signore e per gloriarsi del nome di lui. Tutti si prostravano di nuovo per ricevere la benedizione dell'Altissimo».

dere che il Risorto è ormai il sommo sacerdote celeste da cui provengono tutte le benedizioni divine? Alcuni esegeti lo pensano³⁰. Ma, a differenza della tipologia di Elia³¹, innegabile in questo racconto dell'ascensione di Gesù, la tipologia sacerdotale non può, dal punto di vista esegetico, essere dimostrata. Il primo motivo è che, se il sommo sacerdote benedice il popolo (*Lv* 9,22; *Sir* 45,15), non è l'unico (cfr. Davide in *2Sam* 6,18; *1Cr* 16,2). Il secondo motivo è che, per determinare a quale figura veterotestamentaria *Lc* 24,50 rinvii, bisogna prendere in considerazione come funziona la tipologia nel macro-racconto lucano. Orbene, si deve rilevare che la figura sacerdotale non riceve alcuno sviluppo né esercita alcun ruolo nel dittico lucano, essendo poi assente nel libro degli Atti. Ciò non corrisponde al modo di fare di Luca, le cui figure tipologiche, in particolare quella del profeta, hanno una funzione essenziale e *continua*. S'intravedono immediatamente le conseguenze cristologiche della scelta tipologica fatta per *Lc* 24,50.

Conclusione

Spero che gli esempi presentati sopra abbiano mostrato che l'approccio narratologico ai racconti neotestamentari sia della più grande utilità per determinare adeguatamente la cristologia degli stessi. Certo, questo approccio deve ancora affinare le sue procedure ma, tutto sommato, ha di fronte a sé un avvenire pieno di promesse.

SUMMARY

The article is divided in three parts. The first one sets the methodological and Christological relevance of the plot of revelation in the Gospels and the Acts of the Apostles. The second one deals with the characters and shows that the question of the anagnôrisis must be taken into account in order to understand the way the NT narratives have been written; the importance of the technique called synkrisis in the Lukan diptych is also brought out. The third part shows the usefulness of the narrative approach for the study of the NT typology.

³⁰ Cfr., per es., A.G. MEKKATTUKUNNEL, *The Priestly Blessing of the Risen Christ. An Exegetico-Theological Analysis of Luke 24,50-53*, Lang, Berlin 2001.

³¹ Sul racconto dell'ascensione di Elia, cfr. *2Re* 2,1-14.

Jean-Noël Aletti*

Approccio retorico in esegesi e sua ricaduta teologica

Nel trascorrere degli anni mi sono reso conto che la teologia di Paolo «non può essere colta a prescindere dalla retorica che la esprime», come Stefano Romanello afferma giustamente, riprendendo una delle mie principali convinzioni¹. Voglio ancora brevemente illustrare questa idea, partendo dalla ricerca della *dispositio* e dei problemi insiti in questa operazione, per volgermi, in seguito, all'importanza della modellizzazione letteraria e semantica.

Senza tornare sulle ragioni per le quali si utilizza oggi sempre di più l'approccio retorico, e senza pretendere di asserire novità assolute, questo saggio rielaborerà originalmente alcune delle mie idee già espresse in libri collettivi², sul modo di parlare della retorica antica e di utilizzarla.

1. *Quale retorica?*

Chi legge oggi saggi esegetici sul Nuovo Testamento, in particolare sulle lettere paoline, riscontra spesso il vocabolo *retorica* che designa, purtroppo, realtà non omogenee. Se durante secoli la retorica fu considerata come l'arte di convincere o persuadere, come diceva Aristote-

* Il saggio riprende il testo della Seminario, riservato a docenti e studenti del ciclo di specializzazione, svoltosi il 17 maggio 2013 presso la sede centrale della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano durante il XII Seminario sulla Teologia della Bibbia su *Racconto, discorso, vangelo*.

¹ F. BIANCHINI - S. ROMANELLO (ed.), *Non mi vergogno del Vangelo, potenza di Dio. Studi in onore di Jean-Noël Aletti SJ nel suo 70° compleanno* (AnBib 200), PIB, Roma 2012, 6.

² J.-N. ALETTI, *Paul et la rhétorique. État de la question et propositions*, in J.

Schlosser (ed.), *Paul de Tarse* (LD 165). Congrès de l'ACFEB - Strasbourg 1995, Cerf, Paris 1996, 27-50; Id., *La rhétorique paulinienne*, in A. DETTWILER ET ALII (ed.), *Paul, une théologie en construction* (MoBi 51), Labor et Fides, Genève 2004, 47-66; Id., *Lecture rhétorique. Difficultés et enjeux d'une nouvelle approche*, in A. LACOCQUE (ed.), *Guide des nouvelles lectures de la Bible*, Bayard, Paris 2005, 40-66; Id., *Rhetoric in the Letters of Paul*, in S. WESTERHOLM (ed.), *The Blackwell Companion to Paul*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, 232-247.

le, e se il suo studio consisteva nel raccogliere nei testi le prove fornite (*l'inventio*, *l'heuresis*) e nell'esaminare come queste sono ordinate (la *dispositio*, la *taxis*), i trattati più recenti hanno privilegiato le figure, in particolare i tropi (*l'elocutio*, la *lexis*), cosicché la retorica è stata progressivamente assimilata alla tecnica dell'*ornatus*. Da qualche decennio l'impostazione è cambiata, e si vede di nuovo la retorica come elemento inseparabile dalla riflessione, anzi come sua parte integrante.

Ciò detto, la tendenza di molti studi contemporanei è di ridurre la retorica alla *dispositio* dei testi. Due scuole si oppongono. Una prima si occupa solo dei parallelismi lessicali e semantici, proponendosi di evidenziare le composizioni concentriche (del tipo *aba*, ecc.), chiastiche (*abba*, ecc.) e alternate (*abab*, ecc.) delle micro- e delle macro-unità letterarie. Questi parallelismi si riscontrano spesso nei libri poetici delle Scritture; ecco perché si parla di retorica *biblica* (o semitica). Una seconda scuola s'interessa allo snodarsi della riflessione, cercando piuttosto di rinvenire i modelli letterari e semantici utilizzati nel testo biblico. E siccome all'epoca alla quale gli scritti del Nuovo Testamento furono composti i modelli di persuasione erano prevalentemente greco-ellenistici, gli esegeti si sono chiesti se non si dovesse andare verso questa retorica. Con le categorie del linguista Hjelmslev, si direbbe che la prima scuola si occupa della forma dell'espressione, e la seconda della forma del contenuto. Senza ignorare la prima, si deve concludere che solo la seconda permetteva di evidenziare ciò che vuole mostrare Paolo e come lo mostra. L'osservazione pone l'analisi retorica in simbiosi d'intenti con quella narrativa neotestamentaria.

Il primo esegeta ad aver evidenziato l'utilità della retorica persuasiva greco-ellenistica fu Hans Dieter Betz, in un articolo pionieristico sulla *dispositio* della lettera ai Galati, da lui ipotizzata nel modo seguente³:

saluto epistolare iniziale 1,1-5

esordio 1,6-11

narratio 1,12 - 2,14 (per mettere in evidenza i fatti)

1,12 tesi seguita da diversi sviluppi (1,13-24; 2,1-10; 2,11-14)

propositio (ciò che Paolo sta per mostrare) della lettera 2,15-21

probatio (prove fornite per suffragare la *propositio*) 3,1 - 4,31

esortazione 5,1 - 6,10

epilogo e saluto epistolare finale 6,11-18

Senza discutere minutamente la *dispositio* proposta da Betz, possiamo rilevare che, effettivamente, essa accomuna Galati a un discorso che segue i modelli greco-ellenistici del tempo: Paolo difende una tesi (*Gal* 2,12-21) e la suffraga con una serie di prove (3,1 - 4,31). Tra gli elementi caratterizzanti la *dispositio* si deve prestare attenzione alla *narratio*, che si riscontrava solo nei discorsi di genere giudiziario⁴. Fare di *Gal* 1,12 - 2,14 una *narratio* a causa della sua indole narrativa equivale dunque a dire che il genere retorico di Galati sia giudiziario.

Quest'approccio ha convinto molti esegeti, perché forniva una chiave di lettura e permetteva di determinare le idee difese da Paolo, cioè le *propositiones*, e di vedere come le difendeva per mezzo delle *probationes*. Gli esegeti hanno applicato questa griglia di lettura ad altre lettere paoline, cercando di determinare quale fosse la *propositio* e quali fossero le prove fornite per suffragarla. Va tuttavia annotato che non tutti furono (e non sono ancora) convinti, per due motivi principali: (1) come gli scrittori del Nuovo Testamento, di origine rurale, avrebbero potuto seguire il curriculum degli studi greci, creato per figli di famiglie benestanti, che rimanevano per ciò nelle scuole o nei ginnasi fino a 18/20 anni? Quelli di origine modesta o povera dovevano lavorare, e Paolo ha forse iniziato il suo mestiere di fabbricante di tende sin dall'adolescenza; ecco perché è poco probabile che abbia intrapreso i *progymnasmata*. (2) Essendo ebrei, gli scrittori del Nuovo Testamento avrebbero piuttosto frequentato le scuole rabbiniche, tanto più che la formazione greca era d'indole pagana ed era giudicata pericolosa per la fede giudaica. Inoltre, Paolo stesso dice in *At* 22,3 di esser stato allievo di Gamaliele.

Queste obiezioni e altre hanno obbligato gli esegeti e gli storici ad approfondire i rapporti tra ellenismo e giudaismo nel mondo d'allora, in particolare nei paesi dove vissero Gesù e Paolo. Orbene, tutti ammettono oggi che il giudaismo d'allora sia stato ellenizzato, nelle sue scuole e nei suoi scritti, persino a Gerusalemme! Ma la risposta la più pertinente viene dalle lettere paoline, perché la retorica greca vi è troppo presente per essere rifiutata o dimenticata. Le obiezioni hanno comunque avuto per effetto di rendere più cauti gli esegeti nell'utilizzo della retorica greco-ellenistica.

⁴ C'erano tre generi retorici: quello giudiziario, utilizzato nei tribunali, la cui funzione era di stabilire il vero o il falso di una accusa; quello deliberativo, utilizzato nelle assemblee politiche, la cui funzione consisteva nel determinare

ciò che si doveva fare o non fare, e quello epidittico, che consisteva a fare l'elogio o il biasimo di persone o di valori. Nei *progymnasmata*, gli scolari iniziavano con l'elogio.

Secondo la maggioranza degli specialisti, è doveroso distinguere tra la retorica delle lettere e quella dei discorsi: una lettera non è né un discorso né un trattato. Questa distinzione ha permesso di evitare di accomunare le lettere paoline ai soli generi discorsivi d'allora – giudiziario, deliberativo ed epidittico –, perché si è rivelato difficile determinare se una lettera come Galati appartenga univocamente a un genere retorico oppure a un altro. Secondo Betz, come detto sopra, il genere di Galati è giudiziario, perché Paolo si difende; per altri, invece, è deliberativo – decidere di farsi circoncidere o no (cfr. *Gal* 5,2) – e, per altri ancora, epidittico, perché, prima di enunciare la sua posizione, Paolo mostra lungamente che la circoncisione non appartiene al Vangelo. Contrariamente a ciò che dicono alcuni specialisti di retorica antica, non è la difficoltà affrontata dai suoi destinatari che determina il genere scelto da Paolo, ma il modo in cui questa difficoltà va trattata.

Riassumiamo quel che abbiamo finora detto: per evidenziare e seguire bene le dimostrazioni di Paolo, la retorica greco-ellenistica è uno strumento utilissimo, a condizione di essere adoperata con cautela e competenza.

2. *La dispositio e la sua rilevanza*

2.1. *La dispositio nel corso dei decenni*

Seguendo l'iniziativa di Betz, gli esegeti specialisti di Paolo hanno cercato di evidenziare le *dispositiones* delle altre lettere, prevalentemente di Romani. Cominciare lo studio delle lettere dell'apostolo dalla loro *dispositio* è senz'altro il punto di partenza il più adeguato – *dispositio* dell'intera lettera e delle rispettive parti. Lavoro lungo e più difficile di quel che sembra, anche per le unità brevi e apparentemente semplici! Recentemente ho dovuto correggere un articolo che si proponeva di fare l'analisi retorica di *Gal* 2,11-14. Orbene, l'autore, giovane esegeta, non aveva visto che il v. 11 era una affermazione illustrata dai vv. 12-14, o, in altri termini, che il v. 11 era un sommario annunciando i temi (o gli eventi) da sviluppare, cioè quelli concernenti l'atteggiamento di Paolo nei confronti di quello di Pietro. Lo schema seguente visualizza questa *dispositio* con le lettere a/A designando la reazione di Paolo, e b/B l'attitudine repressibile di Pietro⁵:

⁵ Le maiuscole designano un testo più lungo. Purtroppo i commentari non hanno colto la funzione diversa del v. 11

e dei vv. 12-14. Non è l'unica volta che Paolo annunzia così le rispettive parti o sezioni di uno sviluppo.

<i>unità retoriche</i>	<i>divisione</i>	<i>Gal 2,11-14</i>
<i>sommario del confronto</i>	a = v. 11b Paolo affronta Pietro b = v. 11c Pietro era repressibile	mi opposi a [Pietro] a viso aperto, perché evidentemente aveva torto.
<i>sviluppo e illustrazione del v. 11</i>	B = vv. 12-13 attitudine repressibile di Pietro	Infatti, prima che giungessero alcuni da parte di Giacomo, egli prendeva cibo insieme ai pagani; ma dopo la loro venuta, cominciò a evitarli e a tenersi in disparte, per timore dei circoncisi. E anche gli altri Giudei lo imitarono nella simulazione, al punto che anche Barnaba si lasciò attirare nella loro ipocrisia.
	A = v. 14 reazione di Paolo	Ora quando vidi che non si comportavano rettamente secondo la verità del vangelo, dissi a Cefa in presenza di tutti: "Se tu, che sei Giudeo, vivi come i pagani e non alla maniera dei Giudei, come puoi costringere i pagani a vivere alla maniera dei Giudei?"

Se il lavoro è arduo per le piccole unità, a fortiori lo è per quelle più grandi. Chi sa evidenziare i parallelismi lessicali e conosce bene la retorica greco-ellenistica può appoggiarsi su queste componenti spesso presenti nelle argomentazioni paoline. La tabella seguente mostra bene come in *Rm* 9 le forme dell'espressione (i parallelismi lessicali, nella colonna di sinistra) e del contenuto (l'argomentazione concettuale, nelle altre colonne) si abbinano⁶:

⁶ I parallelismi lessicali (colonna di sinistra della tabella precedente) in *Rm* 9,6-29 sono i seguenti:

A = vv. 6-9	Israele v. 6b (2 volte= 2x) discendenza v. 7 (2x), v. 8	<i>le decisioni divine</i>
B = vv. 10-13	amare v. 13	
C = vv. 14-18	avere pietà v. 15 (2x), vv. 16.18 volere vv. 16.18 (2x) forza o potenza v. 17	
C' = vv. 19-23	mostrare v. 17 volere v. 22 mostrare v. 22 forza o potenza v. 22	
B' = vv. 24-26	misericordia v. 23	<i>la questione della giustizia divina</i>
A' = vv. 27-29	amare v. 25 (2x) Israele v. 27 (2x) discendenza v. 29	<i>le decisioni divine</i>

<i>parallelismi</i>	<i>dispositio argumentativa</i>	<i>quadro midrashico</i>
A = vv. (6) 7-9	<i>propositio</i> v. 6a <i>subpropositio</i> v. 6b <i>prove</i> vv. 7-13	<i>quaestio</i> v. 6 <i>testi</i> (prove) vv.7-13 vv. 7 <i>Gen</i> 21,12 LXX v. 9 <i>Gen</i> 18,10.14 LXX
B = vv. 10-13		v. 13 <i>Ml</i> 1,2-3
C = v.14-18	<i>subpropositio</i> v.14 tre serie di <i>prove</i> (a) vv. 15-18	nuova <i>quaestio</i> v. 14 <i>testi</i> (prove) vv. 14-18 v. 15 <i>Es</i> 13,19 LXX v. 17 <i>Es</i> 9,16 LXX
C' = vv. 19-23	(b) v.19-23	nuova <i>quaestio</i> v. 19
B' = v.(24) 25-26	(c) v.(24)25-29	<i>testi</i> (prove) vv. 25-29
A' = v.27-29		

2.2. Regole per evidenziare e interpretare correttamente una dispositio

Dalla tabella precedente si possono trarre alcune regole.

Prima regola. Se, in seguito all'articolo di Betz sulla composizione di Galati, gli esegeti pensavano che ci fosse una sola *propositio/prothesis* in ogni lettera paolina, come se ciascuna fosse un'argomentazione continua dal suo inizio alla suo epilogo⁷, l'esperienza e l'analisi minuta ha progressivamente mostrato che la presenza di una *propositio* generale in una lettera non impediva l'esistenza di *subpropositiones* all'inizio delle rispettive sezioni o parti della stessa lettera. Paolo infatti inizia ogni argomentazione o *probatio* con una *propositio*, e se ci sono diverse parti e, dunque, diverse argomentazioni, ci sono diverse *propositiones* seguite da *probationes* che le suffragano. Ad esempio, anche se *Rm* 1,16-17 costituisce la *propositio generalis* dell'intera lettera, come da tutti riconosciuto, essa presenta nondimeno diverse sezioni argomentative, ciascuna avendo la sua *propositio*, come lo illustra lo schema seguente⁸:

⁷ Cfr. ad es. la tesi dottorale di M. MITCHELL, discepola di Betz, intitolata *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Mohr Siebeck, Tübingen 1991. Dio avrebbe forse bisogno della debolezza cronica dei suoi sudditi per poter mani-

festare la sua gloria, la sua forza e la sua bontà. Per lei, la *propositio* dell'intera *1Cor* si trova in *1Cor* 1,10.

⁸ Per un elenco completo delle *probationes* in Romani, mi permetto di rinviare al mio saggio J.-N. ALETTI, *La lettera ai Romani. Chiavi di lettura*, Borla, Roma 2011.

Rm 1,16-17 propositio generalis

Rm 1,18 propositio dell'argomentazione che va da *Rm 1,18* a *3,20*;

Rm 3,21-22 propositio dell'argomentazione che va da *Rm 3,21* a *Rm 4,25*;

Rm 5,20-21 propositio dell'argomentazione che va da *Rm 6,1* a *8,30*;

Rm 9,6 propositio dell'argomentazione *Rm 9,6b-29*;

Rm 10,4 propositio dell'argomentazione *Rm 10,5-18*;

Rm 11,1 propositio dell'argomentazione *Rm 11,1-32*.

Lo stesso potrebbe essere detto di Galati, 1 e 2Cor. Proprio quando sia determinata una *propositio* e la *probatio* che la suffraga o l'esplicita, si può sapere con certezza ciò che Paolo vuole mostrare e con quali prove lo mostra nelle singole argomentazioni.

Seconda regola. Come appena detto, una *probatio* è formata da una serie di prove, ed è più che utile determinare l'indole delle sue rispettive prove (in greco, *pisteis*). Paolo utilizza abitualmente tre tipi di prove: i fatti, i principi (in greco, *logoi*), le autorità. I fatti sono le realtà vissute dai credenti e/o da tutti gli uomini, fatti indiscutibili, che devono essere ammessi da tutti. Poi, i principi, che possono essere divini, antropologici, morali o filosofici, convalidano i fatti e sono d'indole più universale. Infine, Paolo rinvia all'autorità delle Scritture (o del Signore Gesù), dove trova quel che fonda le sue posizioni e scelte. *Rm 1,18-3,20* è idealmente composto così:

- Paolo comincia con i fatti passati, cioè con le colpe umane e la retribuzione divina = *Rm 1,19-32*. I *fatti* mostrano che Dio ha già retribuito negativamente le colpe;

- egli passa poi ai principi, rinviando ai principi della retribuzione divina (*Rm 2,1-16*) e alle sue conseguenze (*Rm 2,17-29*). I *principi* della retribuzione sono quelli enunciati da Dio stesso: giudicare e punire secondo le opere e imparzialmente; positivamente, chi ha il cuore circosciso, negativamente, chi è incircosciso di cuore;

- Paolo può allora ricorrere all'autorità delle Scritture, secondo le quali tutti gli uomini senza eccezione sono incircoscisi di cuore, totalmente corrotti e non possono ottenere la giustificazione per mezzo delle opere = *Rm 3,1-18*.

Elencare le prove e la loro progressione significa capire ciò che Paolo ha voluto provare e come l'ha provato. Orbene, la finalità dell'argomentazione è qui di eliminare l'eccezione giudaica. A un cristiano che direbbe: Gesù è l'unico strumento per mezzo il quale Dio ci ha tutti giustificati l'ebreo, fedele suddito della Torah, risponderebbe: certo, per gli incircoscisi Gesù è mediatore della giustificazione, ma non per noi, perché è la Torah ad esserlo. *Rm 1,18-3,20* ha proprio per funzione di eliminare l'eccezione che gli Ioudaioi ri-

vendicano. E si vede subito come Paolo procede in questa sezione: parte con le idee giudaiche sulla retribuzione divina nei confronti dei malvagi, per poi, poco a poco, arrivare alla conclusione che, se si prendono sul serio i principi della retribuzione e le accuse delle Scritture, tutti gli *Ioudaioi* sono nella stessa situazione del resto degli uomini. Non avendo colto né la finalità né lo svolgersi dell'argomentazione di *Rm* 1,18-3,20, fino a un periodo recente, la maggioranza dei commentatori l'ha interpretata erroneamente. Infatti l'interpretazione corrente era che, in questa sezione della lettera, Paolo vuole descrivere la situazione disperata dell'umanità intera per poi mostrare che il Vangelo della giustificazione per mezzo della sola fede è l'unica via d'uscita. Dio avrebbe allora bisogno della debolezza cronica dei suoi sudditi, gli uomini, per poter manifestare la sua gloria, la sua forza e la sua bontà per mezzo del Vangelo. Ma se tale fosse stata la prospettiva di Paolo, le conseguenze teologiche sarebbero state disastrose: si poteva allora dire che l'apostolo basasse la sua riflessione su di un'antropologia negativa, e, poi, che la prima immagine di Dio che presentava era quella di un Dio che punisce e giudica, ecc.

Terza regola. Ciò che nell'uno o nell'altro dei miei saggi ho chiamato la *presa di distanza*. In Galati, il problema concreto affrontato dalle comunità è quello della circoncisione dei credenti venuti dal paganesimo. Ora, la risposta chiara ma negativa di Paolo si riscontra solo in *Gal* 5,2ss ed è preceduta da una lunga riflessione didattica sul Vangelo, sulla non appartenenza della circoncisione al Vangelo e sull'appoggio fornito in merito dalle Scritture. Lo stesso vale per alcune sezioni della *1Cor*. *1Cor* 8 presenta la situazione di una comunità divisa riguardo agli idolotiti: per alcuni, è permesso mangiarne perché gli idoli non sono niente, per altri invece non lo è. In una prima tappa (8,7-13) Paolo comincia introducendo un primo principio (preferire l'edificazione alla conoscenza), ma allarga la prospettiva e sviluppa due esempi che non hanno apparentemente niente a che fare con il tema delle carni offerte agli idoli, ma grazie ai quali risponde a un livello più radicale: con il primo, egli mostra che non si deve riflettere in termini di *exousia*, cioè di potere e permissività, e con il secondo, che i Corinzi non hanno nemmeno la conoscenza (che pensano di avere), perché non si sono accorti che i demoni stanno dietro gli idoli. Lo schema seguente mette in rilievo la composizione della sezione:

presa di distanza	{	- 8,1-6 esordio (due principi: (a) conoscenza e (b) <i>exousia</i> - 8,7-13 prima riflessione sulle carni sacrificate: un primo criterio: l'edificazione più che la conoscenza - (B) 9,1-27 primo <i>hypodeigma</i>: non riflettere in termini d' <i>exousia</i> - (A) 10,1-22 secondo <i>hypodeigma</i> (scritturistico): i padri nel deserto: i Corinzi non hanno la conoscenza: non hanno visto che i demoni sfruttano il culto agli idoli - 10,23-30 ripresa del problema delle carni sacrificate: che cosa fare? - 10,31 11,1 conclusione esortativa
-------------------	---	---

Riscontriamo la stessa presa di distanza nella sezione seguente, 1Cor 12–14. Come tutti ammettono, i Corinti erano divisi a proposito di due carismi, la profezia e la glossolalia. Orbene, anziché subito dire che la profezia è superiore alla glossolalia, Paolo comincia parlando dei carismi in genere (1Cor 12), per dire che vengono tutti dallo stesso Spirito e che sono complementari, e poi, stando ancora a più grande distanza della problematica, dice che l'unico necessario è l'agape (1Cor 13), per tornare solo alla fine al problema concreto del rapporto tra profezia e glossolalia (2Cor 14). Potrei fornire altri esempi. L'importante è di rilevare la tecnica paolina che ho chiamato *presa di distanza* e che è tipica della sua retorica.

In breve, Paolo non risponde quasi mai subito alle difficoltà e alle idee spesso sbagliate o sommarie dei credenti ai quali si rivolge. Per lui la presa di distanza permette di approfondire una questione e di evitare risposte sbrigate e superficiali.

Quarta regola: la composizione delle argomentazioni più didattiche o teoriche e quella delle esortazioni non è la stessa. Mentre la prima segue il modello argomentativo dei discorsi greco-ellenistici presentato sopra, la seconda ha ordinariamente una composizione concentrica, come suggerisce lo schema seguente:

a = esortazione (fare o non fare);

B = motivazioni (perché...);

a' = ripresa dell'esortazione (dunque, fare o non fare).

Ultima regola. Contro la prassi corrente, promossa da G.A. Kennedy⁹, secondo il quale bisogna determinare il genere retorico di una lettera prima di studiarne la *dispositio*, l'iter deve cominciare con la *dispositio*. Le ragioni per le quali si deve procedere così sono palesi: (1) la difficoltà alla quale una lettera risponde può essere di ordine concreto ed esigere una deliberazione in vista di una decisione, e non-dimeno essere trattata in un modo giudiziario o epidittico, (2) il genere retorico non può essere determinato se non a partire dalle *propositiones*, grazie alle quali è possibile vedere come Paolo intende trattare il problema.

Mi sembra superfluo aggiungere che determinare correttamente la composizione di una micro- o macro-unità retorica ha spesso conseguenze teologiche decisive. Nel passato, l'ho mostrato lungamente per *Rm* 1-3 e *Rm* 9-11,¹⁰ e sarebbe facile fare lo stesso per Galati e le altre lettere.

3. Alcuni modelli letterari utilizzati da Paolo

Dalla *dispositio* passiamo ad alcuni tipi di prove o *pisteis* utilizzate da Paolo.

Tra le *pisteis*, l'*hypodeigma* (o *exemplum*) è una delle più frequenti. Gli esempi i più conosciuti si trovano nelle lettere prevalentemente esortative, *1Cor* 9; 10,1-22; 12,12-26; 15,36-43; *Fil* 2,6-11; 3,4-16. Si riscontrano anche alcuni elogi (quello dell'agape in *1Cor* 13) e periautologie, cioè elogi di se stesso (in *Fil* 3,4-16; *2Cor* 10-13). Quasi tutti gli esempi e le periautologie sono al servizio della retorica paradossale di Paolo, perché fanno l'elogio di ciò che non poteva essere esaltato secondo gli standard del tempo. Non si faceva l'elogio della debolezza, della povertà (capace di arricchire), dell'umiltà, ecc. Eppure Paolo lo fa, perché non può non annunziare paradossalmente la croce scandalosa di Cristo e i suoi effetti inauditi.

Nelle lettere paoline il paradosso è sicuramente la figura la più caratteristica, tanto più che si riscontra in tutti i campi teologici: teologia, cristologia, soteriologia, ecclesiologia, etica. Vediamo come i paradossi irrigano la sua riflessione e raffigurano una retorica dell'*aux sis*.

⁹ Cfr. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1984, libro che ebbe un influsso enorme sugli studi retorici neotestamentari.

¹⁰ Cfr. J.-N. ALETTI, *God's Justice in Romans. Keys for interpreting the Epistle to the Romans* (Subsidia Biblica 37), PIB, Rome 2009, 62-87 e 138-144.

3.1. I paradossi divini e cristici

Di Gesù Cristo, Paolo ritiene praticamente solo la sua morte in croce (1Cor 1,18-25; Gal 3,1). Ciò non significa che l'apostolo abbia un gusto speciale per questo tipo di morte. Anzi, egli l'aveva giudicata indegna delle vie divine. Da evento insopportabile, essa divenne per lui il *theologoumenon* per eccellenza. Se, con la tradizione apostolica, egli interpreta e rilegge la morte di Cristo alla luce delle Scritture, e se ne percepisce la coerenza e la rilevanza, ne parla solo con formule scandalose, fatte per svegliare e meravigliare i suoi lettori. Dice che Dio ha consegnato il suo Figlio (Rm 8,32): un padre degno di questo nome consegnerebbe un figlio diletto a una morte crudele e ignominiosa? Dice anche che, colui, cioè Cristo, che non aveva conosciuto il peccato, Dio l'ha fatto peccato per noi, affinché diventassimo giustizia di Dio (2Cor 5,21; cfr. anche Rm 8,3-4). Il gesto di Dio non è separabile da quello del Figlio che ha amato gli uomini al punto di consegnarsi per loro (Gal 1,4; 2,20), di diventare maledizione affinché in lui la benedizione si estendesse a tutti (Gal 3,13ss). Questa retorica non è un *ornatus* ma sposa l'eccesso di una morte ignominiosa e rileva la strada percorsa da Cristo per riallacciare i nostri legami con Dio, strada paradossale, come lo mostra la formulazione di 2Cor 8,9: da ricco che era, Cristo si è fatto povero per arricchirci della sua povertà.

Gli enunciati paradossali non fanno solo traballare le sapienze di questo mondo, indicano anche il modo di annunciare il Vangelo. 1Cor 1-2 è senza dubbio il passo in cui l'importanza della morte in croce di Cristo per l'annuncio del Vangelo è al meglio descritta. Per non rendere vana la morte di Cristo Paolo rinuncia infatti a ogni tipo di retorica brillante. Ma la morte in croce non cambia soltanto le regole retoriche, influisce decisamente sul messaggio stesso e mette in risalto le scelte povere di Dio. La croce cambia il modo di vedere il mondo e i suoi valori (cfr. Gal 6,4). Per Paolo, la morte in croce sovverte definitivamente i valori mondani.

3.2. La condizione paradossale dei credenti

Alcuni passi indicano chiaramente e paradossalmente il legame tra l'itinerario di Cristo e quello dei battezzati (1Cor 1,26-31; Rm 6; Fil 3,2-11): d'ora in poi sono morti e la loro vita è nascosta con Cristo in Dio (Col 3,3); liberati dal peccato, sono diventati schiavi della giustizia (Rm 6,18) e, se non devono diventare schiavi degli uomini (1Cor 7,23), lo devono diventare degli altri credenti (Gal 5,13). Anche Paolo,

libero da tutti, si fece schiavo di tutti, per guadagnarne il maggior numero (1Cor 9,19), e va fino a fare l'elogio della sua debolezza (2Cor 11,30), senza masochismo né compiacenza, perché in essa la forza di Dio può operare (2Cor 12,10). Ciò che Paolo dice di Cristo, lo dice di se stesso: chi si abbassa sarà esaltato, ecc. Proprio per formulare questi rovesciamenti l'apostolo utilizza la retorica dell'*aux sis*, e lo fa a proposito dei privilegi i più belli, quelli religiosi, diventati spazzatura per amore di Cristo (*Fil* 3,8).

4. Alcuni modelli semantici rimodellati da Paolo

Oltre ai modelli letterari, rileviamone alcuni altri, semantici, ripresi originalmente da Paolo.

4.1. Modelli soteriologici

Per esprimere l'opera salvifica di Dio in Cristo, Paolo utilizza diversi campi semantici, come ammettono tutti i commentatori: campi della redenzione, della morte vicaria, dell'espiazione, della riconciliazione, ecc. Se l'apostolo riprende tali e quali i campi soteriologici dell'Antico Testamento, invece per la riconciliazione, campo che viene dal mondo della diplomazia¹¹, il suo utilizzo è pionieristico. A proposito del participio aoristo *katallax n s* di 2Cor 5,18 (cfr. anche il v. 19), Porter dice che sembra essere la prima volta nella letteratura greca antica che il verbo abbia Dio (o la divinità) come soggetto¹². Mai prima di Paolo si era detto che Dio stesso operava la riconciliazione, dimenticando o lasciando perdere la sua ira nei confronti dell'umanità. Basti paragonare con 2Mac 1,5; 7,33; 8,29, dove Dio accetta di essere riconciliato (passivo) col suo popolo, che chiede di essere perdonato (l'iniziativa viene dagli uomini).

Lo stesso può essere constatato per il modo in cui l'apostolo parla della morte salvifica in *Rm* 5,5-8. Certo, si osannava chi moriva per la sua famiglia, per il suo clan, per la sua città, per la Torah, infine per il suo Dio. Ma chi avrebbe avuto l'idea di morire per i nemici della To-

¹¹ Cfr. C. BREYTENBACH, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WANT 60), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1989. Nel Nuovo Testamento, il vocabolario compare solo nelle lettere paoline per descrivere un cambiamento nelle relazioni tra Dio e gli uomini (*Rm*

5,10-11; 11,15; 2Cor 5,18.19.20; *Col* 1,22; *Ef* 2,16) o tra creature (in *Col* 1,20).

¹² S. PORTER, *Καταλλάσσω*, in *Ancient Greek Literature, with Reference to the Pauline Writings* (Estudios de Filología Neotestamentaria 5, Ediciones El Al-mendro, Córdoba 1994, 137.

rah e, più generalmente, per i malfattori e per i peccatori, cioè per i nemici di Dio? Sembrava infatti contraddittorio. Ed è proprio quel che Cristo ha fatto per noi!

4.2. Modelli antropologici

Nell'esempio di 1Cor 12,12-26, Paolo riprende un *topos* ben conosciuto, quello dell'unità e della complementarietà dei membri e organi del corpo. L'uso del vocabolario corporale per esortare all'armonia e all'interdipendenza era ben conosciuta al tempo di Paolo. I commentatori citano testi antichi¹³ e rinviano anzitutto a Dionisio d'Alcarnasso (I a.C.), *Antiquitates romanae* 6.86.2-3, dove, come in 1Cor 12, le diverse parti del corpo interpellano lo stomaco. Ora, se si paragona il modo in cui il *topos* è usato dagli altri autori antichi e da Paolo, si vede che la prospettiva è rovesciata. Per Paolo, i membri cosiddetti superiori, la cui funzione è di conoscere e dirigere, non possono fare a meno di quelli che eseguono gli ordini, anzi devono aver cura di essi. Palesemente Paolo vuole indicare che la gerarchia delle funzioni non deve portare i membri superiori a negare l'utilità e la necessità degli altri (cfr. l'aggettivo *anankaia* del v. 22). *Lexemplum* descrive infatti una salita retorica: Paolo arriva a dichiarare che sono i membri sessuali, i meno degni, ad essere oggetto di più grande onore.

La ripresa originale e inaudita di questi *topoi* conferma l'indole fondamentalmente paradossale della riflessione paolina e, proporzionalmente, di una retorica che, per comunicarla adeguatamente, ne condivide tale fattura.

Conclusione

Spero di aver descritto abbastanza fedelmente i tratti della retorica paolina. Il suo attento studio non soltanto fa capire lo svolgersi della riflessione dell'apostolo, ma fa anche entrare nel cuore della sua teologia.

Sarebbe stato interessante parlare delle metafore e metonimie paoline. Senza dubbio, le scelte metaforiche dell'apostolo sono an-

¹³ Cfr. CRISOSTOMO, *Orationes* 1,32; 3,104-107; 17,19; 34,23; 39,5.1-7; 50,3; PLUTARCO (50-125 d.C.), *Moralia* (De fraterno amore 478); EPITETO, *Diatribae*, 2.10.4.1 a 5.1. Per i latini, vedere TITO

LIVIO, *ab urbe condita*, 2.32.7-12. Ci sono tracce del *topos* nel giudaismo ellenistico; cfr. *Testamenta XII patriarcharum* (Neftali) 8.2.10.1-3.

ch'esse indicative del suo modo di fare teologia. Ho segnalato altrove perché i vocaboli di alleanza (*diath k*) e popolo (*laos*) sono così poco utilizzati da lui, mentre altri si riscontrano spesso. Ciò che è stato detto in questa sede basta tuttavia per mostrare l'importanza dello studio della sua retorica.

SUMMARY

The article shows why and how the rhetorical approach to the Pauline Letters has drastically modified their interpretation. It first deals with the arrangement of the micro- and macro-units, since it is still a question most debated among exegetes, and then presents rhetorical (exemplum, periautologia) and semantic models (reconciliation, body) used and refashioned by Paul, and studies their impact on his theology; the article finishes with the presentation of some relevant rhetorical figures (metaphor, metonymy, paradox) and techniques (exaggeration; correction, etc.).