

MEMORIA, IDENTITÀ E TRADIZIONE DELLA CHIESA NELL'ATTESTAZIONE NARRATIVA DEI VANGELI

*«La memoria è il fondamento della nostra identità.
Siamo ciò che pensiamo, sentiamo e ricordiamo
e il cambiamento di questa corrente
dei pensieri, ricordi, sensazioni,
anche se non è mai compiuto,
significa il cambiamento di noi stessi.»*

(VLADIMIR ZELINSKIJ)

SOMMARIO: I. «MOLTI HANNO POSTO MANO»: MOLTEPLICE ATTESTAZIONE NARRATIVA DELLA MEMORIA IESU – II. «QUANDO FU L'ORA»: TESTIMONIANZA DELLA MEMORIA DELLA PASSIONE, MORTE E RISURREZIONE; 1. «Scandalo per i Giudei, stupidità per i pagani»: superamento dello scandalo e dell'incomprensione; 2. «Speravamo che fosse lui»: superamento della crisi della testimonianza; 3. «La donna non si ricorda più dell'afflizione»: superamento del desiderio di dimenticare; 4. «Di questo noi siamo testimoni»: identità testimoniale dei cristiani – III. «È SEMBRATO BENE ANCHE A ME SCRIVERNE»: ATTESTAZIONE PERSONALE E COMUNITARIA DELLA MEMORIA IESU – IV. «PERCHÉ TU RICONOSCA LA SOLIDITÀ DELLE COSE»: FEDE DELLA COMUNITÀ DELLA MEMORIA IESU; 1. «Perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio»: lettura cristiana dell'attestazione evangelica; 2. «Bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me»: lettura cristiana dell'attestazione anticotestamentaria – V. «COME CE LI HANNO TRASMESSI»: TRADITTO ECCLESIALE DELLA MEMORIA IESU; 1. «Si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero»: memoria Iesu a partire dal(la) fine; 2. «È risuscitato! Ricordatevi come vi parlò»: lettura dei vangeli a partire dal(la) fine; 3. «Quando fu risuscitato, i suoi discepoli si ricordarono»: identità dei discepoli a partire dal(la) fine; 4. «Se ti dimentico, Gerusalemme»: identità d'Israele a partire dal(la) fine – VI. «DIVENNERO MINISTRI DELLA PAROLA»: PREDICAZIONE DELLA MEMORIA IESU; 1. «Parlò loro di molte cose in parabole»: frammentarietà e compattazione dei ricordi; 2. «Il Vangelo fruttifica in tutto il mondo»: inculturazione e attualizzazione dei ricordi; 3. «Riferirono come lo avevano riconosciuto»: ricostruzione e semiotizzazione dei ricordi; 4. «Che cosa farà il padrone della vigna?»: predicazione di Gesù; 5. «La pietra che i costruttori hanno scartata»: predicazione della Chiesa – VII. «COMPORRE UN RACCONTO»: REDAZIONE EVANGELICA DELLA MEMORIA IESU – VIII. «FATE QUESTO IN MEMORIA DI ME»: IDENTITÀ CRISTIANA COME MEMORIA IESU; 1. «Oggi, devo fermarmi a casa tua»: storia che fonda il presente della Chiesa; 2. «Il seme caduto sulla terra buona»: potenza salvifica dei vangeli; 3. «Il frutto dello Spirito»: originale creatività dei memores Domini

I. «MOLTI HANNO POSTO MANO»:

MOLTEPLICE ATTESTAZIONE NARRATIVA DELLA *MEMORIA IESU*

Per individuare gli elementi fondamentali del nesso intercorrente tra l'identità dei credenti in Cristo, la memoria «attestata» della rivelazione biblica di Dio¹ e la tradizione ecclesiale, prendiamo le mosse, in maniera emblematica, dalla considerazione del modo di «fare storia» dell'evangelista Luca, ampliando poi il discorso anche agli altri vangeli canonici. La scelta di prendere avvio da Luca è motivata dal fatto che

tra gli scritti neotestamentari l'opera lucana rappresenta indubbiamente il momento in cui la spinta verso la storiografia tocca il suo punto massimo [...]².

Nel prologo del terzo Vangelo (Lc 1,1-4), Luca, ragionevolmente ritenuto come «il primo storico cristiano»³, dichiara espressamente il proprio intento:

Poiché molti hanno posto mano a comporre un racconto a riguardo degli avvenimenti compiutisi tra noi, come ce li hanno trasmessi coloro che ne furono testimoni oculari fin da principio e che divennero ministri della parola, è sembrato bene anche a me, avendo seguito da vicino tutto fin dall'inizio accuratamente, scriverne per te in modo ordinato, illustre Teofilo, perché tu riconosca la solidità delle cose circa le quali sei stato catechizzato.

In altre parole: l'evangelista intende «attestare» – ossia «testimoniare» in un «testo» letterario⁴ – la propria fede cristiana, fondata sulla stessa *memoria Iesu* trasmessagli dai testimoni oculari e, più in genere, dalla Chiesa.

L'analisi di Lc 1,1-4⁵, confermata dallo studio dell'intero Vangelo secondo Luca, è in grado di condurre alla conclusione che quest'o-

¹ Cf PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa»: «Conclusione», in ID., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e Documento della Pontificia Commissione Biblica* (= Documenti Vaticani s.n.), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1993: 19-121, che ha definito la Bibbia come «l'attestazione scritta di una serie di interventi attraverso i quali Dio si rivela nella storia umana» (119-120; cf anche l'inizio della parte III, 78).

² V. FUSCO, *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti. Volume primo* (= Studi Biblici 124), Brescia, Paideia, 2000, 15.

³ M. DIBELIUS, «Der erste christliche Historiker», in ID., *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 60), hrsg. von Heinrich Greeven, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968 [1951], 108-119.

⁴ Lc 1,3; cf At 1,1.

⁵ Da questo punto di vista, cf, ad es., R.J. DILLON, «Previewing Luke's Project from His Prologue (Luke 1:1-4)», *The Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981) 205-227.

pera ha certamente un carattere storiografico, paragonabile a quello di scritti di taglio retorico⁶ o biografico⁷ di vari storici dell'antichità. Ciò nonostante, essa non può essere compresa, se non a prezzo di pesanti riduzioni, come puramente storiografica. In realtà, la sua finalità è primariamente religiosa ed ecclesiale. D'altronde, se questo è vero per il terzo Vangelo – come, del resto, anche per gli Atti degli Apostoli –, è altrettanto vero che Luca attinge sia ai modelli della storiografia anticotestamentaria⁸ sia a quelli della storiografia ellenistica⁹. A questo riguardo, è assodato che per entrambi questi tipi di storiografia, «fare storia» era sempre mosso – in maniera più o meno marcata – da fini politici, civili, morali o religiosi¹⁰.

Animata da un intento religioso ed ecclesiale, l'opera dell'evangelista Luca non è semplicemente individuale, ma si colloca nell'alveo di articolati processi di tradizione ecclesiale. Se da un lato essi sono radicati nella storia di Gesù, dall'altro si sono sviluppati in modo parzialmente diverso a seconda delle molteplici comunità cristiane. All'interno di queste dinamiche tradizionali, la narrazione orale¹¹ e poi la stesura per iscritto di un racconto ordinato della vita di Gesù¹², così com'è ricordata dai testimoni oculari (Lc 1,2), fondano l'identità specifica della comunità che crede in lui. Il prologo del terzo

⁶ Cf emblematicamente E. GÜTTGEMANN, «In welchem Sinne ist Lukas "Historiker"? Die Beziehungen von Luk 1,1-4 und Papias zur antiken Rhetorik», *Linguistica Biblica* 54 (1983) 9-26, il quale sottolinea le somiglianze del prologo del terzo Vangelo con la retorica antica, giungendo così a sostenere che l'evangelista non intendeva scrivere un'opera storica, bensì voleva muovere gli animi dei lettori verso la fede cristiana, per mezzo di un racconto fittizio.

⁷ Numerosi nessi tra Lc 1,1-4 e i prologhi di scritti biografici di ambito greco-romano sono elencati specialmente da V.K. ROBBINS, «Prefaces in Greco-Roman Biography and Luke-Acts», *Perspectives in Religious Studies* 6 (1979) 94-108.

⁸ In particolare, ci riferiamo al Deuteronomista, al Cronista e agli autori del Primo e del Secondo Libro dei Maccabei.

⁹ Cf, ad es., C. HEMER, «Luke the Historian», *Bulletin of the John Rylands Library* 60 (1977) 28-51; V. FUSCO, *Da Paolo a Luca*, I, 27.

¹⁰ Lo sostengono, ad es., M. ADINOLFI, «Storiografia biblica e storiografia classica», *Rivista Biblica* 9 (1961) 42-58, pubblicato di nuovo in ID., *Questioni bibliche di storia e storiografia* (= Egesi Biblica 5), Brescia, Paideia, 1969, 13-58; W. DEN BOER, «Some Remarks on the Beginnings of Christian Historiography», in *Studia Patristica. Vol. IV. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Part II: Biblica, Patres Apostolici, Historica*, ed. F.L. CROSS, (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur 79), Berlin, Akademie-Verlag, 1961, 348-362.

¹¹ Lc 1,2; cf At 2,42; 6,4.

¹² Lc 1,1.3; cf At 1,1.

Vangelo lascia emergere la nitida consapevolezza del fatto che l'attestazione narrativa della memoria di Gesù sia il fondamento dell'identità individuale ed ecclesiale dei suoi lettori.

Non solo: nelle prime battute di questo Vangelo sono rintracciabili varie allusioni all'intero processo che ha portato alla redazione dei vangeli canonici. Anzitutto, l'evangelista mostra come la sua opera sia situata nell'ambito di un'ampia e multiforme attività «memoriale» del cristianesimo primitivo. Difatti egli dichiara che sono stati in «molti» a stendere racconti sulla vita di Gesù di Nazareth. A questo proposito, è noto che i vangeli – come tutti gli altri scritti del Nuovo Testamento – sono venuti alla luce in maniera piuttosto occasionale. Nella Chiesa primitiva nessuno ha elaborato una sorta di progetto editoriale per completare i libri dell'Antico Testamento con opere letterarie incentrate sulla vita di Gesù e dei credenti in lui. Gesù stesso non ha lasciato neanche una riga scritta né ha invitato i suoi discepoli a scrivere libri o lettere. Il suo comando fondamentale era di diffondere il Vangelo a tutte le genti¹³, cioè di continuare ad annunciare – a parole e soprattutto con la vita – la «buona notizia» (εὐαγγέλιον) che, per mezzo di lui, Dio Padre ha offerto la salvezza a tutti gli uomini, perdonando i loro peccati.

II. «QUANDO FU L'ORA»:

TESTIMONIANZA DELLA PASSIONE, MORTE E RISURREZIONE

Nella fase iniziale del cristianesimo primitivo, i discepoli di Gesù ne hanno continuato la missione evangelizzatrice, in conformità a quanto egli aveva fatto e a quanto aveva comandato loro nel periodo precedente alla sua risurrezione e soprattutto immediatamente seguente ad essa. Predicavano (cf At 2,42; 6,4) e facevano del bene «in memoria di» lui (cf Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25).

Poco dopo la metà del I secolo, la predicazione ecclesiale inizia a cristallizzarsi in alcuni scritti, capaci di assicurare una più fedele ed estesa trasmissione dell'insegnamento degli apostoli» (τῇ διδασκῇ τῶν ἀποστόλων, At 2,42). Tra le ragioni di questo processo sono da annoverare soprattutto le esigenze missionarie, che, già a partire da Paolo¹⁴, spingono gli evangelizzatori a scrivere a riguardo del Si-

¹³ Cf Mt 28,19-20; Mc 16,15; Lc 24,47-48; Gv 20,21; At 1,8.

¹⁴ Sia pure con una certa parsimonia, Paolo ricorda qualche detto di Gesù. Cf specialmente 1 Cor 7,10 con Mc 10,11-12 (parallelo a Mt 5,32; 19,9 e a Lc 16,18); 1 Cor

gnore Gesù e della vita comunitaria dei credenti in lui. Fin da questa fase, la precisione con cui viene marcata la differenza tra prescrizioni e insegnamenti apostolici da un lato e detti originari di Gesù dall'altro, mette in risalto la fedeltà dell'attività memoriale della Chiesa. Particolarmente chiaro è, a questo proposito, il caso del capitolo settimo della Prima Lettera ai Corinzi, in cui Paolo opera una distinzione netta tra le proprie direttive pastorali e ciò che egli trasmette delle autorevoli istruzioni del Signore, attinte dalla tradizione ecclesiale¹⁵:

Agli sposati poi ordino, non io, ma il Signore [...]. Agli altri poi dico io, non il Signore [...]. Quanto poi alle vergini, non ho alcun comando del Signore, ma do un consiglio [...] (vv. 10a.12a.25ab).

D'altronde, è molto probabile che a sollecitare una stesura per iscritto delle memorie su Gesù sia stato anche il fatto che, per le persecuzioni o per cause naturali, cominciavano a scomparire i testimoni oculari della sua vita (cf Gv 21,19-23; At 12,1-2). Pertanto, due o tre decenni dopo la morte e la risurrezione di Gesù, è emersa l'esigenza di custodire gli aspetti fondamentali della sua vita e del suo messaggio non soltanto attraverso i procedimenti mnemonici della trasmissione orale – in quel contesto molto sviluppata e fedele –, ma anche con racconti scritti.

Il primo nucleo dei vangeli che si è condensato fu costituito quasi certamente dai racconti della passione, morte e risurrezione di Cristo. Già la predicazione orale dei missionari si era concentrata molto verosimilmente su questi racconti, forse sviluppando «schegge kerygmatiche» rintracciabili nelle lettere di Paolo¹⁶ e negli stessi vangeli¹⁷.

A un primo sguardo sui racconti della passione, morte e risurrezione balza all'occhio una certa sproporzione tra la loro lunghezza e il resto della narrazione evangelica.

Di per sé, grazie agli incontri con il Signore risorto, già da tempo i suoi discepoli vivevano nella consapevolezza gioiosa che egli fosse vivo «nella gloria sua e del Padre» (Lc 9,26; cf 24,26) e che abitasse per la fede nei loro cuori (Gv 14,20; 17,23; Ef 3,17) e nella comunità cri-

9,14 con Mt 10,10 (parallelo a Lc 10,7). A questo riguardo, si consulti, ad es., N. WALTER, «Paulus und die urchristliche Iesu-tradition», *New Testament Studies* 31 (1985) 498-522.

¹⁵ Cf 1 Cor 11,23ab; 15,3ab.

¹⁶ Cf emblematicamente Rm 1,3-4; 1 Cor 12,3; 15,3-5; 1 Ts 1,10.

¹⁷ Cf soprattutto Mt 16,16 (parallelo a Mc 8,29 e a Lc 9,20); Lc 24,34; Gv 20,28.

stiana¹⁸. Anzi, era precisamente questa consapevolezza di fede a fondare la loro identità personale e comunitaria: stando soprattutto agli Atti degli Apostoli, i discepoli di Gesù – apostoli *in primis* – non avevano timore a dichiarare, anche in pubblico, di essere i «testimoni della risurrezione»¹⁹. Erano convinti che la ragione ultima del loro «essere Chiesa» fosse precisamente la testimonianza esistenziale della speranza nella vita eterna in comunione con il Crocifisso risorto (cf 1 Pt 3,15-16).

Eppure, gli evangelisti hanno tenuto a far precedere le narrazioni abbastanza essenziali degli incontri dei discepoli con il Signore risorto da racconti lunghi e particolareggiati della sua passione e morte.

1. *«Scandalo per i Giudei, stupidità per i pagani»: superamento dello scandalo e dell'incomprensione*

Per un verso, questo dato letterario può apparire strano. Di solito, dopo esperienze traumatiche, si cerca volutamente una qualche tranquillità nell'oblio. La crocifissione di Gesù, su cui pendeva la terribile maledizione della legge mosaica (Dt 21,23; cf Gal 3,13), deve essere apparsa ai discepoli – in specie a quelli di origine giudaica – estremamente scandalosa (cf 1 Cor 1,23)²⁰. Non è escluso che essa lo fosse a tal punto da far sorgere in alcuni di loro il desiderio lancinante di trovare pace nell'oblio. L'allontanarsi da Gerusalemme di Cleopa e del suo compagno (cf Lc 24,13) e la delusione che affiora dalle loro parole (v. 21) e dal loro stesso volto triste (v. 17) lasciano supporre un desiderio di questo tipo.

D'altronde, almeno all'inizio del cristianesimo, il carattere scandaloso della morte in croce di Gesù era tale da fare apparire verosimilmente come piuttosto inadeguate tutte le categorie di comprensione disponibili nella cultura giudaica ed ellenistica della prima metà del I secolo d.C. Si potrebbe spiegare così, nella fase prepasquale della vita di Gesù attestata nei vangeli, la sostanziale incomprendimento dei

¹⁸ Cf specialmente 1 Cor 3,16; 2 Cor 6,16; Ef 2,21-22; 1 Tm 3,15; Eb 3,6; 10,21; 1 Pt 2,4-5; 4,17.

¹⁹ At 1,22; cf soprattutto 2,32; 3,15; 5,30-32; 10,39-42; 13,27-32 (e anche 4,20); Rm 10,9; 1 Cor 15,14.

²⁰ Che nel mondo giudaico la crocifissione di Gesù mantenesse un carattere scandaloso, dovuto soprattutto alla maledizione di Dt 21,23, appare emblematicamente nel *Dialogo con Trifone*, scritto da Giustino Martire intorno al 160 d.C. Cf F. MANZI, «L'annullamento della maledizione di Dt. 21,23 in *Galati* e nel *Dialogo con Trifone*», *Augustinianum* 42 (2002) 5-34.

discepoli, ogni volta che egli cercava di farli maturare nella fede, prospettando loro la sua futura passione, crocifissione e risurrezione:

Essi – ricorda il terzo Vangelo – non comprendevano questa frase. Per loro restava così misteriosa che non ne comprendevano il senso e avevano paura a rivolgergli domande su tale argomento (Lc 9,45; parallelo a Mt 17,23 e a Mc 9,32).

Similmente, dopo il terzo annuncio che Gesù fece della sua passione ormai imminente, i discepoli

[...] non compresero nulla di tutto questo. Quel parlare restava oscuro per loro e non capivano ciò che egli aveva detto (Lc 18,34).

Da questo punto di vista, ai discepoli di Gesù è forse capitato qualcosa di simile – almeno per qualche aspetto – a quanto è avvenuto, a metà del secolo scorso, per l'«olocausto» nazista del popolo ebraico. A questo proposito, il filosofo francese Paul Ricoeur, riflettendo sulle categorie de «la memoria, la storia, l'oblio», ha ripreso di recente la tesi sostenuta dal filosofo statunitense contemporaneo Hayden White, secondo cui

ci sarebbe nell'avvenimento stesso [dell'«olocausto»] qualcosa di così mostruoso che metterebbe in rotta tutti i modi di rappresentazione disponibili²¹.

A nostro parere, se ci si è posti il problema della possibilità di «storicizzare» (*Historisierung*) un «event at the limits» come Auschwitz²², ci si potrebbe ragionevolmente interrogare pure sull'enorme difficoltà affrontata dalla Chiesa primitiva a «storicizzare» la crocifissione di Gesù. In maniera per certi versi analoga a quanto si è detto per i sopravvissuti alla *Shoah*, pure per i discepoli di Gesù, ben presto perseguitati e martirizzati²³ come il loro Signore²⁴, si può supporre – sulla base di vari passi neotestamentari – che si sia verificata una «crisi della testimonianza». E questo, già sul versante dei destinatari della testimonianza cristiana, oltre che su quello dei testimoni. Sul primo versante, perché,

²¹ P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oublié* (= L'Ordre Philosophique s.n.), Paris, Seuil, 2000: 331-332. Qui – come nel resto del presente contributo – la traduzione dei testi citati è nostra.

²² Cf P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oublié*, 330.

²³ Cf At 12,1-5; Eb 10,32-34; 12,4; 1 Pt 4,12-16; Ap 2,13; 6,9-11; 7,9,14; 11,7; 12,11; 16,6; 17,6; 20,4; e anche Lc 6,22 (parallelo a Mt 5,11); 12,4 (parallelo a Mt 10,28); 12,11-12 (parallelo a Mt 10,19-20 e a Mc 13,11); 21,12-19 (parallelo a Mt 10,17-22; 24,9,13 e a Mc 13,9-13); Gv 16,2.

²⁴ Cf Mt 10,25. Particolarmente significativa, in quest'ottica, è la ripresa che nel racconto del martirio di Stefano (At 6,8-7,60) Luca fa di molti elementi del testo della passione e morte di Gesù (Lc 22,47-23,46).

per essere ricevuta, una testimonianza deve essere appropriata, vale a dire spogliata per quanto possibile dell'estraneità assoluta che genera l'orrore²⁵.

È probabile che Paolo faccia riferimento a una difficoltà simile dei destinatari della sua evangelizzazione di Corinto, grazie alla quale si convertirono numerosi pagani (cf At 18,6.12-17), ma anche alcuni Giudei²⁶. Sia pure per ragioni differenti, entrambe queste categorie di persone percepivano, ascoltando la predicazione di Paolo, una forte «estraneità», generata dall'«orrore» della crocifissione di Gesù. Perciò, ricordando la propria attività missionaria a Corinto, Paolo scrive:

Mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stupidità per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio (1 Cor 1,22-24).

Da un lato, i Giudei, che sentivano raccontare da Paolo la crocifissione di Gesù, si scontravano con l'orrore di una morte così «scandalosa», in quanto soggetta alla maledizione legale. In effetti, come i capi religiosi di Gerusalemme, che condannarono a morte Gesù, anche i Giudei dei tempi di Paolo, per poter credere che egli fosse il messia d'Israele, esigevano che egli avesse fatto il miracolo di salvarsi, scendendo dal «maledetto» supplizio: «Ha salvato gli altri, salvi se stesso, se è il Cristo di Dio, il suo eletto»²⁷.

Dall'altolato, dalle parole di Paolo risulta che i Greci, permanentemente attratti dal fascino indiscreto della «sapienza di questo mondo» (1 Cor 1,20; cf 2,5-6.13), provavano una sorta di orrore o di rifiuto per una morte così «stupida», come doveva apparire loro quella di Cristo (1,23). Da un dio onnipotente essi si sarebbero aspettati un «logico» intervento difensivo a favore del figlio suo, o per lo meno una punizione tremenda impartita inesorabilmente agli uccisori di lui.

2. *«Speravamo che fosse lui»: superamento della crisi della testimonianza*

Anche sul versante degli evangelizzatori si può ragionevolmente congetturare una «crisi della testimonianza» (cf Lc 24,17.21); e non

²⁵ P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 223.

²⁶ Da At 18,8 risulta che nella prima evangelizzazione di Corinto si convertì un certo Crispo e la sua famiglia. Benché non sia esplicitato dal testo, è plausibile che costui, in quanto capo della sinagoga, abbia esercitato un influsso su altri Giudei. In ogni caso, da 1 Cor 12,13 risulta che nella città fossero stati battezzati anche Giudei.

²⁷ Lc 23,35; parallelo a Mt 27,41-43 e a Mc 15,31-32.

soltanto per il rischio della vita implicato a quei tempi nella *sequela Christi*. Già Gesù aveva ridimensionato questo pericolo, invitando i suoi discepoli ad affrontarlo con fede, senza temere «coloro che uccidono il corpo e dopo non possono far più nulla» (12,4).

Oltre a ciò, è evidente che le medesime difficoltà avanzate dai destinatari dell'attività missionaria nei confronti dell'annuncio della passione, morte e risurrezione di Cristo potessero avere un influsso negativo anche sugli evangelizzatori, venendo a costituire motivi di crisi più o meno duratura. Lo ha ben intuito lo scrittore François Mauriac (1885-1970), quando ha tentato di rendere, nella sua *Vie de Jésus* (1936), la disposizione d'animo con cui i discepoli ricordavano la crocifissione di Gesù nel lasso di tempo trascorso tra la sua morte e la sua risurrezione:

Che cosa sopravviveva della loro fede? Il Figlio dell'uomo era entrato nella morte, e per quale porta! La sua memoria non sarebbe solamente abominevole ai Giudei, ma ignobile. La sua eredità, di cui egli aveva tanto parlato? Un segno di abiezione. La sua vittoria sul mondo? Coloro che l'odiavano, l'avevano calpestato, schiacciato, convinto d'impotenza, dunque d'impostura, al cospetto di tutto il popolo. No, ai suoi amici non rimaneva nient'altro da fare se non nascondersi, celare le lacrime, la vergogna, mantenere il silenzio e attendere²⁸.

Infine, si può ipotizzare, almeno in alcune delle comunità del cristianesimo primitivo, l'insorgenza di un motivo di crisi simile a quello che – secondo Ricoeur – avrebbero sperimentato gli Ebrei sopravvissuti alle persecuzioni naziste:

Una ragione supplementare della difficoltà di comunicare è dovuta al fatto che il testimone è stato lui stesso senza distanza dagli avvenimenti; non vi ha «assistito»; a malapena ne è stato l'agente; egli ne è stato la vittima. Come «raccontare la propria morte?» domanda Primo Levi. La barriera della vergogna si aggiunge a tutte le altre²⁹.

Da questo punto di vista, non è da negare la possibilità che la «barriera della vergogna» avrebbe potuto dissuadere i testimoni dal proposito di raccontare, ad esempio, il triplice rinnegamento di Simon Pietro³⁰ e la fuga degli altri apostoli durante la passione di Gesù³¹. Di certo, quando i vangeli sono stati scritti, Pietro e gli altri apostoli erano pervenuti a una posizione di prestigio all'interno della Chiesa primitiva. Pietro, Giacomo e Giovanni erano conside-

²⁸ F. MAURIAC, *Vie de Jésus* (= L'Histoire s.n.), Paris, Ernest Flammarion, 1936, 274.

²⁹ P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 223.

³⁰ Lc 22,55-62 (parallelo a Mt 26,58-75); Mc 14,54-72; Gv 18,15-18.25-27.

³¹ Mt 26,56 (parallelo a Mc 14,50-52).

rati le tre «colonne» della comunità cristiana di Gerusalemme (Gal 2,9; cf Mt 16,18-19). Forse, la carità e, più semplicemente, l'indubbia stima nei confronti degli apostoli avrebbero potuto suggerire a testimoni, predicatori ed evangelisti di stendere un velo pietoso sul vero e proprio comportamento tenuto, durante la passione di Gesù, da coloro che pure avevano promesso di rimanergli fedeli anche a costo della vita³². Invece, Luca e gli altri evangelisti hanno voluto diffondere nelle rispettive comunità cristiane e trasmettere ai posteri il ricordo, ricevuto dalla tradizione ecclesiale in maniera sostanzialmente concorde e dettagliata, di un comportamento così vile. Hanno riportato per iscritto tale ricordo tutt'altro che onorevole perché erano convinti che paradossalmente da esso potesse trasparire in maniera cristallina il fondamento della vocazione apostolica e, più in genere, dell'esperienza cristiana: esso non è costituito né dalle capacità umane del credente né dalla sua santità morale, bensì dall'ἀγάπη di Gesù nei suoi confronti. È la carità preveniente e incondizionata di Cristo che abilita di continuo il cristiano a vivere con lui e come lui, rimanendo sempre disponibile a perdonare i peccati del credente che si pente³³.

In ogni caso, le suddette difficoltà a custodire la memoria della passione e della morte di Gesù, sono state di fatto superate dai predicatori cristiani e poi dagli autori del Nuovo Testamento, che si sono impegnati a narrare l'«obbrobrio» della crocifissione di Gesù (Eb 12,2; cf 11,26) e lo stesso martirio dei primi cristiani³⁴.

3. «La donna non si ricorda più dell'afflizione»: superamento del desiderio di dimenticare

A queste difficoltà può essersene aggiunta un'altra, in grado di mettere ancora più in risalto la consapevolezza dei primi cristiani di essere testimoni non solo della risurrezione di Gesù, ma anche della sua passione e morte: di solito, l'oblio cala in maniera tanto più rapida sui brutti ricordi, quanto più velocemente la situazione dolorosa si è risolta bene.

Nel caso della risurrezione di Cristo, la vittoria sulla morte, avvenuta nel giro di «tre giorni» (Lc 24,21), avrebbe potuto spingere a non

³² Cf Lc 22,33 e i testi paralleli di Mt 26,33-35; Mc 14,29-31 e Gv 13,37-38.

³³ Nel Vangelo secondo Luca, cf specialmente 5,17-26; 6,37; 7,36-50; 11,4; 17,3-4; 23,34; 24,47.

³⁴ Cf specialmente At 7,55-60; 12,1-2; Ap 6,9-11; 7,14; 11,7; 16,6; 17,6; 20,4.

tornare più di tanto con la memoria alla sua fine vergognosa. Del resto, lo stesso Gesù giovanneo, per preparare i discepoli a perseverare nella fede in lui, nonostante la sua passione e crocifissione ormai imminenti, aveva spiegato loro:

La donna, quando partorisce, è afflitta, perché è giunta la sua ora. Ma quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più dell'afflizione, per la gioia che è venuto al mondo un uomo. Così anche voi, ora, siete nella tristezza; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegherà e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia [...] (Gv 16,21-23).

Ciò nonostante, i primi cristiani si sono soffermati con insistenza e quasi con meticolosità sui ricordi della passione e della morte di Gesù. Non solo non hanno steso un velo pietoso su questi fatti, ma hanno dato loro uno spazio notevole e per certi versi sproporzionato all'interno degli scritti evangelici.

In modo simile – almeno per qualche aspetto – a molti sopravvissuti dall'«olocausto», i primi discepoli di Gesù, per testimoniare l'orribile morte, hanno deciso di «lottare contro l'incredulità e la volontà di dimenticare»³⁵. Di certo, non si possono tacere i motivi sostanzialmente differenti che nei due casi sostengono questa sorta di combattimento dei testimoni contro l'oblio. Gli Ebrei sopravvissuti al genocidio della seconda guerra mondiale, da un lato, sono convinti dell'impossibilità per loro di «dimenticare questo crimine gigantesco contro l'umanità»³⁶, come confessa il filosofo ebreo Vladimir Jankélévitch (1903-1985):

Sì, il ricordo di ciò che è accaduto è in noi indelebile, indelebile come il tatuaggio che i reduci dei campi portano ancora sul braccio³⁷.

Dall'altro lato, non sono pochi gli Ebrei che continuano a sostenere con risolutezza irremovibile che non sia possibile per loro – e per nessun altro al mondo – offrire ai persecutori della Germania hitleriana un perdono, che eventualmente soltanto le vittime, sopprese dal regime nazista, avrebbero potuto concedere. Al di fuori di loro, però, nessuno avrebbe il diritto di concederlo³⁸. Perciò, numerosi Ebrei contemporanei convergono di fatto con quanto sostiene, non senza acredine, Jankélévitch:

³⁵ P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oublié*, 223.

³⁶ V. JANKÉLÉVITCH, *Perdonare?* (= «Shulim Vogelmann» 16), Firenze, La Giuntina, 1988 [1987] (orig.: *Pardonnez?*, Paris, Le Pavillon, 1971), 19.

³⁷ V. JANKÉLÉVITCH, *Perdonare?*, 50.

³⁸ Cf specialmente V. JANKÉLÉVITCH, *Perdonare?*, 43-44.

[...] diremmo volentieri, capovolgendo i termini della preghiera che Gesù rivolge a Dio nel Vangelo secondo Luca: Signore, non perdonare loro, perché sanno quello che fanno³⁹.

Al contrario – stando alla concorde attestazione degli scritti neo-testamentari –, i discepoli di Gesù seguitano a far memoria della sua passione e morte, allo scopo di condividere con altri il perdono da lui offerto in modo incondizionato dalla croce (Lc 23,34) a tutti gli uomini, benché essi fossero ancora peccatori (Rm 5,8). L'attività memoriale dei cristiani rientra così in maniera essenziale nel «ministero della riconciliazione» ecclesiale (2 Cor 5,18), volto a rendere partecipe ogni uomo degli effetti salvifici dell'intervento redentore di Dio mediante Cristo e il suo Spirito (cf Gv 20,22-23; 2 Cor 5,19-20).

Animata essenzialmente da questa finalità riconciliatrice, la memoria ecclesiale della passione e morte di Cristo giunge persino a «farsi carne» negli apostoli – e, più in genere, nei cristiani – «tribolati da ogni parte, ma non schiacciati; sconvolti, ma non disperati; perseguitati, ma non abbandonati»⁴⁰. Si comprende, allora, il motivo per cui, ad esempio, il martirio del diacono Stefano, configurato narrativamente da Luca (At 6,8-7,60) come riflesso speculare (cf 2 Cor 3,18) del martirio del Signore Gesù (Lc 22,47-23,46), culmini con un'analoga preghiera di affidamento – «Signore Gesù, accogli il mio spirito» (At 7,59; cf Lc 23,46) – e con lo stesso atto di perdono dei suoi uccisori: «Signore, non imputare loro questo peccato!» (At 7,60; cf Lc 23,34).

Infine, possiamo rilevare un effetto provocato sull'autocoscienza della Chiesa primitiva dalla lettura di fede delle persecuzioni di numerosi cristiani nei termini di prosecuzione del rifiuto opposto a Gesù stesso da parte d'Israele⁴¹. Come è avvenuto più volte nella storia d'Israele e come capita di solito per comunità colpite da un disastro comune⁴², la Chiesa delle origini si stringe maggiormente intorno a questa memoria del martirio di Cristo e dei credenti in lui. Ed è questa stessa memoria che diventa nella comunità cristiana fattore di una consapevolezza maggiore della propria identità⁴³.

³⁹ *Ivi*, 33.

⁴⁰ 2 Cor 4,8-9; cf anche 2 Cor 4,10-12; Col 1,24.

⁴¹ Cf specialmente 1 Ts 2,15; e anche Mt 10,25.

⁴² Lo nota J. BLENKINSOPP, «Memory, Tradition, and the Construction of the Past in Ancient Israel», *Biblical Theology Bulletin* 27 (1997) 76-82 e, in particolare, 77, che, prendendo le mosse emblematicamente dai popoli polacchi e irlandesi, chiarisce questo aspetto della traumatica esperienza dell'antico Israele.

⁴³ Cf P. GRECH, «*Auditus fidei*: esegesi biblica e teologia», *PATH* 3 (2004) 21-32 e, in particolare, 25.

4. «Di questo noi siamo testimoni»: identità testimoniale dei cristiani

Dall'innegabile dato testuale dell'insistenza degli evangelisti sulla passione e sulla crocifissione di Gesù si può trarre una prima conclusione: il loro modo di ricordare e testimoniare la pasqua di Cristo lascia trasparire l'autenticità dell'identità testimoniale dei cristiani delle origini. Detto altrimenti: questo dato testuale è già di per se stesso una conferma del fatto che i vangeli non sono racconti fantasiosi, ma sono animati dall'intento primario di testimoniare il mistero pasquale di Cristo, non solo nel suo aspetto glorioso di risurrezione, ma anche nel suo versante vergognoso di passione e di crocifissione. Ciò che è stato, è stato; e i cristiani delle origini intendono esserne testimoni fedeli, benché questo nucleo incandescente della *memoria Iesu* sia «scandalo per i Giudei e stupidità per i pagani» (1 Cor 1,23). È precisamente la consapevolezza cui pervengono i cristiani delle origini circa la propria identità personale ed ecclesiale di testimoni del Crocifisso risorto a spiegare perché essi non hanno decurtato o per lo meno ridotto ai minimi termini l'attestazione della passione e della morte di Gesù.

Anzi, è proprio all'interno dell'attestazione narrativa della passione e della morte di Gesù che si registra la concordanza maggiore dei vangeli. In effetti, confrontando le quattro narrazioni evangeliche della vita pubblica di Gesù, ci si trova di fronte a racconti di vari episodi, non sempre ben collegati tra loro, anche se, certo, vengono di volta in volta riassunti da «sommari»⁴⁴ e, in ogni caso, rientrano in modo tendenzialmente coerente nella cornice redazionale del rispettivo Vangelo. Difatti, gli abbondanti studi esegetici della cosiddetta *Formgeschichte* hanno messo in luce numerosi indizi letterari della frammentarietà che deve aver caratterizzato la fase orale della trasmissione ecclesiale dei ricordi sulla vita di Gesù⁴⁵.

Invece, non può passare inosservato il fatto che i racconti della passione e della morte di Gesù costituiscono in tutti e quattro i van-

⁴⁴ Cf Mc 1,39; 3,11-12; 4,33-34; 6,6b; Mt 4,23-25; 9,35; ecc.

⁴⁵ Tra gli indizi più evidenti, basti ricordare: la notevole autonomia di numerose pericopi; il carattere generico di molteplici indicazioni spazio-temporali, che connettono in maniera esile un episodio all'altro (ad es., μετὰ ταῦτα, «dopo queste cose», Gv 3,22; πάλιν, «un'altra volta», Mt 22,1); e la collocazione dei medesimi eventi in contesti diversi (cf, ad es., Gv 2,13-22 con Mc 11,15-19 e i paralleli Mt 21,12-17 e Lc 19,45-48).

geli una sequenza narrativa molto compatta e unitaria sotto il profilo spazio-temporale. Inoltre, rispetto al resto delle narrazioni evangeliche, le sezioni sulla passione e morte di Gesù presentano un numero minore di differenze tra i sinottici e il Vangelo secondo Giovanni.

In prima istanza, questi rilievi spingono a ritenere con un buon grado di probabilità che uno schema narrativo sui ricordi fondamentali della passione si sia formato molto presto nell'ampio alveo della predicazione della Chiesa primitiva. Soltanto in seguito questo schema narrativo è stato arricchito con l'aggiunta progressiva di molteplici particolari, che risalgono a diversi testimoni, a varie esigenze pastorali delle comunità cristiane cui si sono indirizzati i predicatori, ma specialmente alla prospettiva d'insieme di ciascun evangelista⁴⁶.

Più radicalmente, questa concentrazione sull'evento pasquale unitariamente inteso è un sintomo evidente di quanto l'identità dei credenti in Cristo fosse fondata, fin dall'inizio del cristianesimo, sulla custodia fedele della memoria non solo della risurrezione di Cristo, ma anche della sua passione e morte in croce.

In effetti, grazie all'iniziativa del Signore risorto di farsi percepire nella sua nuova condizione esistenziale, i discepoli sono pervenuti alla fede nella sua risurrezione dai morti (Lc 24,31-35) e sono stati messi in grado di ripercorrere con la memoria la sua vicenda terrena:

«[...] Ricordatevi – dicono i due angeli alle donne recatesi alla tomba di Gesù – come [Gesù] vi parlò quando era ancora in Galilea, dicendo che bisognava che il Figlio dell'uomo fosse consegnato in mano ai peccatori, che fosse crocifisso e risuscitasse il terzo giorno». Ed esse si ricordarono delle sue parole (vv. 6-8; cf anche vv. 19-20).

In questo modo, i discepoli possono scoprire che nella singolarità dell'esistenza di Gesù crocifisso si è rivelata in maniera ineducibile e definitiva la verità salvifica di Dio (vv. 25-26), che determina la loro stessa identità cristiana.

⁴⁶ Ad es., se si analizza il racconto della passione dello scritto evangelico più antico, cioè il Vangelo secondo Marco, si riesce a intravedere un documento di base, piuttosto schematico, scritto in un greco abbastanza puro. A esso poi sembra che siano stati aggiunti vari altri particolari, resi con un greco che risente dei cosiddetti semitismi. Si tratta di particolari vivaci e concreti, come l'episodio della fuga del giovane che seguiva Gesù al momento dell'arresto (14,51-52) e i nomi di Alessandro e Rufo, figli di Simone di Cirene (15,21). Cf A. VANHOYE, «Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles», *Nouvelle revue théologique* 89 (1967) 135-163 e, in particolare, 137.

Questa convinzione fondamentale costitutiva dell'autocoscienza dei credenti in Cristo è messa in risalto in modo concorde da vari scritti del Nuovo Testamento. L'attestazione di Luca negli Atti degli Apostoli la ritrova direttamente nella predicazione autorevole di Simon Pietro. Senza mezzi termini, l'apostolo dichiara ai Giudei:

Avete ucciso l'autore della vita. Ma Dio l'ha risuscitato dai morti e di questo noi siamo testimoni (μάρτυρες, At 3,15).

Lo stesso concetto è ripetuto da Pietro, non senza una certa ferezza, al centurione Cornelio e alla sua famiglia:

Noi siamo testimoni (μάρτυρες) di tutte le cose da lui [= Gesù] compiute nella regione dei Giudei e in Gerusalemme. Essi lo uccisero appendendolo a una croce. Ma Dio lo ha risuscitato al terzo giorno e volle che apparisse, non a tutto il popolo, ma a testimoni (μαρτυρῶσιν) prescelti da Dio, a noi, che abbiamo mangiato e bevuto con lui dopo la sua risurrezione dai morti. E ci ha ordinato di annunciare al popolo e di testimoniare (διαμαρτύρασθαι) che egli è il giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio (At 10,39-42).

Nel terzo Vangelo, poi, Luca attribuisce al Signore in persona la dichiarazione esplicita sull'identità essenzialmente testimoniale dei discepoli, fondata sulla comprensione credente dell'intera rivelazione biblica su di lui incentrata:

Allora [Gesù] aprì loro la mente all'intelligenza delle Scritture e disse: «Così sta scritto: il Cristo dovrà patire e risuscitare dai morti il terzo giorno e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme. Di questo voi siete testimoni (μάρτυρες)!» (Lc 24,45-48).

Conformemente a questo comando, pure Paolo riconosce che è dalla risurrezione del Signore che dipende il senso complessivo della propria attività evangelizzatrice e, più radicalmente, il valore della propria identità apostolica. Nel contempo, spiega ai Corinzi che anche la loro fede e, dunque, la loro identità di credenti non può avere fondamento diverso dalla risurrezione di Cristo crocifisso:

Se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede. Noi, poi, risuliamo falsi testimoni (ψευδομαρτυρες) di Dio, perché contro Dio abbiamo testimoniato (εμαρτυρήσαμεν) che egli ha risuscitato Cristo, mentre non lo ha risuscitato, se è vero che i morti non risorgono (1 Cor 15,14-15).

In maniera per certi aspetti analoga, nella Prima Lettera di Pietro l'autore giunge a individuare nella propria identità di «testimone» della passione di Cristo la ragione che fonda la speranza di partecipare in futuro alla sua condizione gloriosa di risorto:

Esorto gli anziani che sono tra voi, quale anziano come loro, testimone (μάρτυς) delle sofferenze di Cristo e partecipe della gloria che deve manifestarsi (1 Pt 5,1).

III. «È SEMBRATO BENE ANCHE A ME SCRIVERNE»:

ATTESTAZIONE PERSONALE E COMUNITARIA DELLA *MEMORIA IESU*

Alla base dei processi che hanno portato alla redazione dei vangeli canonici non è soltanto la convinzione personale degli evangelisti di essere testimoni della morte e della risurrezione di Cristo. In effetti, questi scritti sono frutto primariamente della consapevolezza collettiva della Chiesa delle origini di essere stata inviata come comunità a testimoniare ovunque il Signore risorto. Sotto questo profilo, è sintomatico che nei ricordi scritti della Chiesa primitiva la promessa del Signore di donare agli apostoli il suo Spirito, protagonista ultimo della loro testimonianza, sia rivolta all'intera comunità apostolica (designata con la seconda persona plurale):

Riceverete (λήμψεσθε) forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi (ἐφ' ὑμᾶς) e mi sarete testimoni (ἔσεσθέ μου μάρτυρες) a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra (At 1,8).

All'interno di questa missione universale della Chiesa in quanto tale si comprende in che senso l'opera di ciascun evangelista non sia puramente individuale. Essa si colloca piuttosto al termine di complesse dinamiche di trasmissione comunitaria della *memoria Iesu*, sotto l'impulso permanente dello Spirito del Crocifisso risorto⁴⁷. Per così dire, i vangeli sono la cristallizzazione scritta della testimonianza di fede di intere comunità cristiane, animata da intenti di tipo catechetico-apologetico, didattico-mnemonico e parenetico-edificatorio⁴⁸.

A confermare questo carattere contemporaneamente personale e comunitario dell'attestazione evangelica non è soltanto il prologo del Vangelo secondo Luca, ma anche il secondo epilogo del Vangelo secondo Giovanni (21,24-25), in cui la comunità giovannea interviene a dichiarare (in prima persona plurale):

⁴⁷ Cf Mt 10,19-20 (parallelo a Mc 13,11 e a Lc 12,11-12); 1 Cor 12,3; e anche Mt 16,17.

⁴⁸ Per una presentazione sintetica di questi intenti, cf C. ZEDDA, *Introduzione ai Vangeli* (= Profili e Sintesi 9), Roma, Studium, 1957, 67-68.

Questo è il discepolo che rende testimonianza (ὁ μαρτυρῶν) su questi fatti e li ha scritti; e noi sappiamo (οἶδαμεν) che la sua testimonianza (μαρτυρία) è vera (Gv 21,24)⁴⁹.

Il contributo della comunità cristiana alla formazione dei vangeli non autorizza, però, a immaginare l'opera degli evangelisti quasi essi fossero semplici compilatori di materiali mnemonici altrui. La loro attività redazionale non è quella di chi, con un diligente lavoro di raccolta, riordino, selezione e compilazione, ha organizzato in un unico libro i ricordi più o meno fluidi e frammentari trasmessi, per via orale o già per iscritto, da altri membri della comunità cristiana. Al contrario, ciascun evangelista, pur rimanendo fedele alla testimonianza credente consegnatagli dalla Chiesa cui apparteneva, ha fatto ricorso agli espedienti letterari dell'epoca, per stendere una vera e propria opera letteraria, in cui ha esposto in modo originale una propria prospettiva cristologica⁵⁰.

Da ciò si evince che gli evangelisti erano pienamente consapevoli della propria identità di scrittori credenti. Senza dubbio, nel I secolo d.C. la consapevolezza di essere autore di un'opera letteraria era, per molti aspetti, differente da quella degli scrittori contemporanei. Lo lascia intuire emblematicamente il fenomeno della pseudoe-pigrafia, diffusissimo nell'antichità⁵¹ e ben presente anche all'interno

⁴⁹ Ancora più esplicita è la presa di posizione comunitaria presente nel prologo della Prima Lettera di Giovanni (1,1-4).

⁵⁰ Cf., ad es., G. DE ROSA, «La "verità" dei vangeli. Gesù di Nazaret tra fede e storia», *La Civiltà Cattolica* 150/4 – Quaderno 3585 (1999) 251-259 e, in particolare, 259.

⁵¹ La pietra miliare sul tema rimane tuttora lo studio di J.A. SINT, *Pseudonymität im Altertum. Ihre Formen und ihre Gründe* (= Commentationes Aenipontanae 15), Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 1960. Cercando di illustrare i motivi soggiacenti al fenomeno, l'autore presenta una rassegna variegata di scritti antichi, ma si limita a fare soltanto qualche cenno all'Antico e al Nuovo Testamento. Invece, una presentazione precisa e sintetica della questione soprattutto a livello biblico si trova in J.-E. MÉNARD, «Pseudonymie», in *Supplément au Dictionnaire de la Bible. Tome IX*, édd. H. CAZELLES - A. FEUILLET, Paris, Letouzey & Ané, 1973, coll. 245-252 e, in particolare, coll. 247-251 (con ottime, anche se non più recenti, indicazioni bibliografiche). Per una presentazione ampia e aggiornata della questione in ambito biblico, si vedano soprattutto: A.D. BAUM, *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum. Mit ausgewählten Quellentexten samt deutscher Übersetzung* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2; 138), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2001 (con bibliografia: 263-292); D.G. MEADE, *Pseudonymity and Canon. An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1987 (con bibliografia selezionata: 219-228), precedentemente pubblicato con lo stesso titolo in: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 39, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986 (bibliografia: 219-228).

degli scritti dell'Antico⁵² e del Nuovo Testamento⁵³. Aggiunge, a questo riguardo, il biblista tedesco Karl Hermann Schelkle:

Se poi la pseudoepigrafia nel N.T., di fronte al qui richiesto ethos della veracità, potrebbe apparire come un'imperfezione, anzi come difficilmente comprensibile, forse si potrebbe dire, in fin dei conti, che Dio ha proprio gravato di ogni peso il Logos senza peccato (2 Kor 5, 21; 1 Petr 2, 24), sia il Logos ensarkos sia il Logos embiblos⁵⁴.

Pur tenuto conto di ciò, non si può negare che il prologo del Vangelo secondo Luca – confermato da vari altri indizi reperibili nello stesso Vangelo – lasci emergere con chiarezza la lucida volontà di questo scrittore di stendere una vera e propria opera letteraria, con una sua specifica struttura narrativa e una sua teologia originale. Lo stesso ricorso al genere letterario «vangelo», plasmato *ex novo* dall'evangelista Marco per testimoniare la «buona notizia» del regno di Dio proclamata da Gesù (cf Mc 1,1), è sintomo evidente dell'originalità che ha caratterizzato l'attività degli evangelisti.

Ovviamente, nell'attività letteraria degli evangelisti è implicata a pieno titolo la loro fede in Cristo, «Figlio di Dio»⁵⁵ e «salvatore» del mondo⁵⁶. In quanto scrittori «cristiani», ciascuno di loro ha cercato di comunicare quanto aveva compreso della rivelazione di Gesù Cristo e quanto riteneva necessario per confermare nella fede la comunità cristiana per la quale ha scritto la sua opera. Luca lo dichiara esplicitamente fin dall'inizio del suo Vangelo:

[...] è sembrato bene anche a me, [...] scriverne per te [...], illustre Teofilo, perché tu riconosca la solidità delle cose circa le quali sei stato catechizzato (Lc 1,3-4).

⁵² Nell'Antico Testamento, i casi più evidenti sono Mosè per il Pentateuco, Baruc per la corrente profetica, Daniele per la letteratura apocalittica, Salomone per gli scritti sapienziali e Davide per i Salmi.

⁵³ Per quando concerne il Nuovo Testamento, stando a numerosi biblisti, si può con un alto grado di probabilità annoverare tra gli scritti che ricorrono alla pseudoepigrafia 1 Pt, 2 Pt e Gd. Cf, ad es., l'*excursus* di K.H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (= Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament XIII/2), Freiburg im Breisgau, Herder, 1988 [1961], 245-248.

⁵⁴ *Ivi*, 247, nota 3. Un'idea simile è sostenuta da J.-E. MÉNARD, «Pseudonymie», 250.

⁵⁵ Lc 1,35; 4,41; 22,70 (e anche 3,22; 9,35); cf Mt 4,3,6; 8,29; 14,33; 26,63; 27,40.43.54 (e anche 3,17; 17,5); Mc 1,1; 3,11; 15,39 (e anche 9,7); Gv 1,34.49; 5,25; 10,36; 11,4.27; 19,7; 20,31.

⁵⁶ Lc 2,11; cf Gv 4,42; At 4,12; 5,31; 13,23.

IV. «PERCHÉ TU RICONOSCA LA SOLIDITÀ DELLE COSE»:
FEDE DELLA COMUNITÀ DELLA MEMORIA IESU

Secondo la dichiarazione di Lc 1,3-4, il fine primario del terzo Vangelo – concordemente con gli altri vangeli canonici – è rinsaldare la fede in Cristo già posseduta, per lo meno incipientemente, dai lettori come Teofilo. In effetti, il destinatario del terzo Vangelo – di nome (e di fatto) «Teofilo» – era già cristiano e pare che avesse già preso parte alla «catechesi» (ὧν κατηχήθης λόγων) della sua comunità. Mediante la lettura dell'opera di Luca, egli avrebbe potuto accertare la solidità e l'affidabilità (ἀσφάλεια) delle verità di fede apprese in precedenza.

1. *«Perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio»:
lettura cristiana dell'attestazione evangelica*

Ancora più espliciti, sotto questo profilo, sono i dati reperibili nel Vangelo secondo Giovanni. Dopo il racconto della morte in croce di Gesù, l'evangelista scrive: «Chi ha visto (ὁ ἑώρακώς) ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera» (Gv 19,35). Dunque, il quarto Vangelo risale a una testimonianza oculare. Resta così confermata l'annotazione programmatica di Luca, il quale intende far conoscere ai lettori gli «avvenimenti [...]» come li hanno trasmessi coloro che ne furono testimoni oculari (αὐτόπται) fin da principio» (Lc 1,1-2).

L'evangelista Giovanni poi aggiunge che «chi ha visto [...] sa che dice il vero, perché anche voi crediate» (Gv 19,35). Questo carattere essenzialmente testimoniale dello scritto, finalizzato alla maturazione della fede della comunità cristiana, è ribadito anche nel primo dei due epiloghi del quarto Vangelo (20,30-31 e 21,24-25). Esso rimanda con insistenza all'esperienza apostolica quale fondamento insostituibile e permanente dell'identità credente e della testimonianza della Chiesa, che dalla fede necessariamente sgorga:

Molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro. Questi sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome (20,30-31).

Questo asserto consente di ribadire, prima di tutto, l'autocoscienza testimoniale dello scrittore e lo scopo essenziale della sua opera: quest'ultima è un'«attestazione» soltanto di alcuni «segni» fatti da Gesù. Si tratta cioè di una «testimonianza» selettiva a loro riguardo, proprio perché è messa per iscritto in un determinato «testo» letterario (ἀ

οὐκ ἔστιν γεγραμμένον), costituito da un solo «libro» (ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ). Tant'è vero che il Vangelo secondo Giovanni si conclude ammettendo che

vi sono ancora molte altre cose compiute da Gesù, che, se fossero scritte (ἐὰν γράφηται) una per una, [...] il mondo stesso non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere (τὰ γραφόμενα βιβλία, 21,25).

In secondo luogo, non sfugge la precisione con cui in Gv 20,30-31 viene puntualizzato che quest'opera letteraria non è solo un'attestazione di fede da parte dell'evangelista, ma implica pure nei lettori un atteggiamento credente.

Sul versante dell'evangelista, è chiaro che egli, interpretando come «segni» (σημεῖα, 20,30) di rivelazione divina «quelle cose che Gesù fece e insegnò dall'inizio» (ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, 21,25), testimonia per iscritto la propria fede in lui. Difatti, solo chi ha fede in Cristo riesce a cogliere nei suoi gesti e nelle sue parole i «segni» della rivelazione completa e definitiva di Dio e, di conseguenza, è in grado di percepire il loro valore salvifico per la propria esistenza.

Sul versante dei lettori, poi, la testimonianza scritta di Giovanni ha la capacità di consentire anche a loro di «vedere» (cf 1 Gv 1,1-3) nei segni *ricordati* e *configurati narrativamente* nel quarto Vangelo il significato salvifico dei segni *compiuti* da Cristo. Ma la condizione perché questo si verifichi è che gli stessi lettori si siano predisposti in un atteggiamento di fede – almeno germinale –, simile nella sostanza all'approccio – incipientemente – credente, riservato a Gesù da una parte dei testimoni oculari della sua attività terrena.

Altrimenti si verifica anche nei lettori una reazione negativa simile a quella di numerosi interlocutori di Gesù, che – secondo quanto è illustrato approfonditamente dallo stesso quarto Vangelo – si sono chiusi nella loro incredulità: chi rifiuta aprioristicamente di dar credito a Gesù – considerandolo magari un ingannatore (Gv 7,12), un indemoniato (7,20; 8,48.52; 10,20), un eretico samaritano (8,48), un bestemmiatore (10,33.36; cf 5,18) o semplicemente uno squilibrato (10,20) – non riesce a percepire il contenuto salvifico dei segni compiuti da lui. Può anzi accadere che i pregiudizi su Gesù inducano coloro che entrano in relazione con lui a negare – anzitutto a se stessi e poi, eventualmente, anche ad altri – l'evidenza insita nei segni di rivelazione⁵⁷.

⁵⁷ Cf specialmente Gv 9,18.24.34; 11,50.53; 12,10-11.

Per evitare questa chiusura deleteria degli uomini a Cristo, l'evangelista Giovanni, fermamente convinto che dalla testimonianza trasmessa nel suo «libro» dipendesse la «vita» propria e dei lettori coevi e futuri (20,31), ha sentito il dovere di narrare la maturazione della fede cristiana di varie persone entrate in contatto con Gesù. Ma si è preoccupato anche di illustrare la condizione «letale» – nel senso della «seconda morte»⁵⁸ – in cui si sono trovati coloro che, non aprendosi alla fede in Gesù, si sono accaniti deliberatamente contro l'evidenza dei suoi segni e hanno fatto di tutto per nasconderli. L'evangelista ha testimoniato così l'attuazione di quanto aveva già dichiarato nel prologo del suo Vangelo:

[Nel Verbo] era la vita e la vita era la luce degli uomini; e la luce splende nelle tenebre e le tenebre non l'accosero. A quanti però l'accosero diede il potere di diventare figli di Dio (1,4-5.12).

Dunque, l'attestazione giovannea, complementare con quella lucana, contiene la dichiarazione di essere finalizzata primariamente alla maturazione della fede della comunità cristiana, alla quale è destinato il Vangelo. Si tratta di fede esplicitamente cristiana: per avere la «vita» – ossia l'esistenza eterna e gloriosa in comunione con Dio –, i lettori del Vangelo sono invitati a credere con l'evangelista «che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio».

Del resto, nel periodo in cui viene messo per iscritto il quarto Vangelo, questa fede è già a lungo maturata nella Chiesa giovannea. Perciò, questa comunità cristiana, sotto la guida costante dello Spirito Santo (cf 14,26; 16,13-15) – che anche così ha continuato a rendere testimonianza al Figlio (cf 15,26) –, è stata in grado di verificare e di accogliere come affidabile l'attestazione credente dell'evangelista: «Noi sappiamo che la sua testimonianza è vera» (21,24).

In termini generali: i dati del quarto Vangelo sopra elencati consentono di confermare che i vangeli sono essenzialmente questo: un'«attestazione» di fede in Cristo, finalizzata a far maturare la fede di una comunità di persone che già credono in lui o che per lo meno sono disposte a dar credito all'evangelista, il quale offre, mediante il testo evangelico, la propria testimonianza di fede.

⁵⁸ Ap 2,11; 20,6; 20,14; 21,8; cf Rm 6,23; 7,11; 2 Cor 2,16; 7,10; Gc 1,15; 1 Gv 5,16.

2. *«Bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me»:
lettura cristiana dell'attestazione anticotestamentaria*

Nel I secolo d.C., per favorire la maturazione della fede dei cristiani, iniziarono a diffondersi nelle varie Chiese racconti non solo incentrati sugli eventi conclusivi dell'esistenza terrena di Gesù Cristo, ma anche riguardanti il suo ministero pubblico.

Se in un primo momento questi racconti sono stati trasmessi oralmente, è molto probabile che in una fase successiva predicatori e missionari abbiano messo per iscritto alcuni «promemoria», che raggruppavano detti, miracoli e controversie di Gesù e che venivano utilizzati *ad intra* e *ad extra* della Chiesa.

Comunque sia, è chiaro che i cristiani non avevano intenzione, inizialmente, di stendere veri e propri libri sacri. Erano già in possesso delle «sacre Scritture»⁵⁹, costituite dai libri da loro poi definiti «Antico Testamento» (cf 2 Cor 3,14), che avevano ereditato dagli Ebrei. A questa rivelazione di Dio nell'Antico Testamento i cristiani attingevano, per comprendere in maniera sempre più profonda il mistero di Gesù e per poterlo poi illustrare anche ad altri. Erano convinti che la rivelazione anticotestamentaria illuminasse la vita e soprattutto la morte e la risurrezione di Gesù.

Anche da questo punto di vista, i cristiani seguivano il modo in cui Gesù stesso aveva ricordato e interpretato l'Antico Testamento in riferimento a se stesso, come appare emblematicamente dal racconto dell'incontro del Signore risorto con i due discepoli diretti da Gerusalemme a Emmaus (Lc 24,13-35). Per consentire a Cleopa e al suo compagno, che stavano fuggendo dal luogo dell'evento pasquale, di superare la «crisi della testimonianza» (cf vv. 17.21), il Signore, «cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (v. 27).

Stando alla configurazione narrativa lucana delle manifestazioni del Signore risorto ai primi cristiani, già al mattino della risurrezione le donne, recatesi al sepolcro, si erano sentite rimandare allusivamente dagli angeli a un «necessario» compimento del piano storico-salvifico di Dio⁶⁰:

⁵⁹ Cf Rm 1,1-2 («[...] il Vangelo di Dio, che egli aveva promesso per mezzo dei suoi profeti nelle sacre Scritture [ἐν γραφαῖς ἀγίαις]»); 2 Tm 3,15 («fin dall'infanzia conosci le sacre lettere [ἱερὰ γράμματα]»); e anche 1 Mac 12,9 («avendo a conforto i libri sacri [τὰ βιβλία τὰ ἅγια]»).

⁶⁰ Che Gesù abbia compreso la sua passione e la sua morte come «necessarie» è affermato con insistenza nei vangeli; cf Mc 8,31; Mt 16,21; Lc 9,22; 17,25; 24,44; Gv 3,14.

«[...] Ricordatevi come vi parlò quando era ancora in Galilea, dicendo che bisognava (δεῖ) che il Figlio dell'uomo fosse consegnato in mano ai peccatori, che fosse crocifisso e risuscitasse il terzo giorno». Ed esse si ricordarono delle sue parole (24,6-8).

Inoltre, alla sera di quello stesso giorno, Gesù risorto apparve ai discepoli nascosti nel cenacolo e aiutò anche loro a far memoria di quanto era scritto su di lui nell'Antico Testamento e, dunque, di come fosse «necessario» che quelle parole si compissero nella sua esistenza, in vista della salvezza degli uomini:

Sono queste le parole che vi dissi quando ero ancora con voi: bisogna (δεῖ) che si compiano tutte le cose scritte su di me nella legge di Mosè, nei profeti e nei Salmi (v. 44).

Del resto, dall'inizio⁶¹ alla fine⁶² del suo ministero pubblico, di frequente Gesù ha fatto memoria dell'Antico Testamento in riferimento a se stesso. Così facendo, egli è riuscito a comprendere in maniera più profonda il significato salvifico della sua vita alla luce dell'Antico Testamento, interpretato sotto l'influsso dello Spirito Santo (cf 4,14.18.21; 10,21).

Leggendo o ricordando la sacra Scrittura come faceva Gesù, i suoi discepoli hanno continuato a individuarvi una sorta di convergenza complessiva verso di lui. La vita e soprattutto la morte e la risurrezione di Cristo causavano, specialmente nella loro memoria, una «catalizzazione ermeneutica» di varie espressioni, titoli, istituzioni religiose e socio-culturali, categorie e schemi di pensiero dell'Antico Testamento. I cristiani interpretavano tutto questo in modo nuovo, riconoscendovi un rimando più o meno diretto a Gesù; e questo rimando favoriva una comprensione più profonda delle sue parole e delle sue azioni. In questo modo, essi riuscivano a cogliere molteplici risvolti della rivelazione fondamentale di Gesù – blasfema agli occhi del rigido monoteismo giudaico⁶³ – di essere il Figlio di Dio e il mediatore storico definitivo della salvezza di Dio per gli uomini.

Su questa «catalizzazione ermeneutica» delle idee dell'Antico Testamento intorno a Gesù, va fatta, però, una precisazione: a farle «catalizzare» in senso cristologico non è stata una dinamica interna di ordine puramente intellettuale, ma sono stati alcuni avvenimenti preci-

⁶¹ Cf Lc 4,21, in cui Gesù dichiara di portare a compimento Is 61,1-2a.

⁶² Cf Lc 22,37, in cui Gesù interpreta Is 53,12d in riferimento alla sua passione ormai imminente.

⁶³ Cf soprattutto Lc 22,67-71 (e i più espliciti paralleli Mt 26,63-66 e Mc 14,61-64); Gv 10,24-39; e anche Lc 5,21 (parallelo a Mt 9,3 e a Mc 2,7).

si. In particolare, la risurrezione del Figlio di Dio crocifisso non era un evento deducibile dalle idee dell'Antico Testamento, neppure da profezie – come quelle di Dn 7,13-14 o di Is 52,13-53,12 – che, nella riflessione di Gesù e poi della Chiesa, sarebbero apparse così esplicite nelle loro allusioni a Cristo stesso⁶⁴.

Tuttavia, la risurrezione di Gesù, una volta verificatasi, ha influenzato una ricca serie di profonde riletture di passi dell'Antico Testamento. A questo proposito, gli studi biblici hanno messo in luce come molto probabilmente nella predicazione della Chiesa primitiva si facesse uso di frequenti reminiscenze e citazioni più o meno esplicite dell'Antico Testamento, molto verosimilmente riferite a memoria. Anzi, si ricorreva spesso anche a vere e proprie «catene» di passi anticotestamentari (*testimonia*), specialmente di carattere messianico, di cui si metteva in rilievo il compimento cristologico. In questi testi dell'Antico Testamento la Chiesa delle origini ha intravisto una «preparazione al Vangelo» (*praeparatio evangelica*) di Gesù, predisposta dallo stesso Spirito di Dio.

In definitiva: da un lato, è la vita di Cristo (complessivamente intesa) l'evento di «catalizzazione» e di compimento definitivo di quanto è stato rivelato da Dio nell'Antico Testamento. Dall'altro, la vita e specialmente la morte e la risurrezione di Gesù, nella loro singolarità umanamente indeducibile, esigevano, per essere comprese e dalla Chiesa primitiva, di essere interpretate per mezzo di vari modelli di pensiero e di molteplici categorie, che provvidenzialmente Dio aveva preparato, «avendo parlato un tempo ai padri, a più riprese e in molte maniere, mediante i profeti» (Eb 1,1). Senza la rivelazione di Dio nell'Antico Testamento, il mistero del Figlio di Dio incarnato, morto e risorto sarebbe risultato umanamente incomprendibile, scandaloso e stolto (cf 1 Cor 1,23). Perciò, gli autori del Nuovo Testamento – evangelisti *in primis* –, seguendo il modo in cui Gesù stesso ricordava e interpretava la sacra Scrittura, hanno fatto ricorso a quanto Dio aveva già iniziato a rivelare di lui nell'Antico Testamento.

È indubbio che queste interpretazioni cristologiche di passi anticotestamentari attuate dai primi cristiani vadano al di là dell'intenzione originaria dei rispettivi autori (*intentio auctoris*). Tuttavia, que-

⁶⁴ Per Dn 7,13-14, cf soprattutto Lc 22,69 (parallelo a Mt 26,64 e a Mc 14,62); Mt 24,30; 28,18; Ap 1,7; 14,14. Invece, per Is 52,13-53,12, cf specialmente Lc 22,37; Mt 8,17; 27,38 (parallelo a Mc 15,27); Gv 1,29; 12,38; At 8,32-33; Rm 4,25; 10,16; 15,21; 2 Cor 5,21; Gal 3,13; Ef 1,20-21; Fil 2,6-11; 1 Pt 2,21-25.

sti testi non sono travisati dalla lettura cristiana; ma, grazie a essa, sprigionano un significato molto più ricco.

A «garantire» che questo arricchimento di significato sia un effettivo compimento dell'Antico Testamento e non un suo travisamento è l'azione continua dello Spirito Santo. In effetti, è lo Spirito Santo che ha ispirato i testi dell'Antico Testamento. È lui che, già all'interno della tradizione del popolo d'Israele, ne ha diretto l'attività memoriale, illuminando le molteplici riletture soprattutto in senso messianico dei testi anticotestamentari, spesso entrate a far parte integrante degli stessi scritti dell'Antico Testamento. È lo Spirito Santo che poi ha guidato la rivelazione definitiva di Gesù Cristo, sostenendone la convinzione – fino allora inaudita – di poter interpretare l'intero Antico Testamento in riferimento a se stesso. Ed è sempre lo Spirito che ha assistito la Chiesa apostolica nel ricordare la vita di Gesù alla luce dell'Antico Testamento, riletto nel quadro della rivelazione definitiva di Gesù stesso. In questo modo, la Chiesa ha proseguito la dinamica memoriale già in atto nell'Antico Testamento e negli scritti giudaici⁶⁵, ma soprattutto nella predicazione singolarmente autorevole e autoreferenziale di Gesù.

Si può concludere, allora, che a «garantire» l'ampliamento di significato dei testi dell'Antico Testamento interpretati nel Nuovo in riferimento a Cristo è la continua opera dell'unico Spirito, lungo tutta la storia della salvezza. In questo senso, la Seconda Lettera a Timoteo dichiara che «tutta la Scrittura è ispirata da Dio» (3,16). In maniera ancora più esplicita la Seconda Lettera di Pietro precisa:

Non da volontà umana fu recata mai una profezia, ma mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio (1,21).

Se stanno i rilievi precedenti, si potrebbe dire che tra i due Testamenti esiste un «circolo memoriale asimmetrico»: da un lato, gli autori del Nuovo Testamento ricordano l'Antico, a partire dalla vita di Cristo e dalle vicende delle comunità cristiane primitive. In questo modo, essi colgono il significato autentico e completo degli stessi testi anticotestamentari. Dall'altro, l'Antico Testamento offre all'attività

⁶⁵ Dopo la morte di Cristo in croce, brani come i quattro canti sul servo sofferente del Signore, l'«uomo dei dolori che ben conosce il patire» (Is 53,3), non potevano non far tornare in mente ai cristiani la passione di Gesù, che veniva illuminata dai testi isaiani. E questo si è di fatto verificato, anche se, quando il profeta aveva proclamato quei canti – pur essendo ispirato –, non stava prevedendo la crocifissione di Gesù di Nazareth. Ma già allora lo Spirito di Dio era all'opera.

memoriale dei cristiani modi di dire, categorie e modelli capaci di illuminare l'identità e la missione di Cristo e della Chiesa. Però si deve precisare che, dal punto di vista della fede cristiana, questo circolo è «asimmetrico», nel senso che è il Nuovo Testamento che rilegge e adempie l'Antico. Il compimento si ha nel Nuovo Testamento e non nell'Antico. È la memoria credente dei cristiani il «luogo» in cui si attua la permanente interpretazione cristologica ed ecclesiologica dell'Antico Testamento.

V. «COME CE LI HANNO TRASMESSI»:

TRADITTO ECCLESIALE DELLA MEMORIA IESU

Nel prologo del Vangelo secondo Luca possiamo rintracciare interessanti indizi letterari che evocano il processo complesso della tradizione ecclesiale della memoria di Gesù, di cui è frutto quest'opera – come, del resto, anche gli altri tre vangeli canonici. In maniera schematica, in questo processo sono individuabili tre fasi⁶⁶.

Anzitutto, Luca menziona i «molti» che «hanno posto mano a comporre un racconto». È la fase in cui hanno operato gli evangelisti e, forse, gli autori degli scritti immediatamente precedenti alla redazione dei vangeli, cui hanno attinto gli stessi evangelisti.

Il prologo precisa poi che questo «racconto» riguarda «gli avvenimenti compiutisi tra» i credenti in Cristo. Evoca così i fatti della vita di Gesù, ossia il momento sorgivo della testimonianza ecclesiale, che sulla memoria credente di tali avvenimenti si fonda e si alimenta.

Questi avvenimenti sono stati «trasmessi» da «coloro che ne furono testimoni oculari fin da principio e che divennero ministri della Parola». Si tratta del livello intermedio tra la vita di Gesù e la stesura dei vangeli, ossia lo stadio della predicazione compiuta dagli stessi testimoni oculari.

In conclusione, Luca dichiara il suo scopo personale:

È sembrato bene anche a me, avendo seguito da vicino tutto fin dall'inizio accuratamente, scriverne per te [...] in modo ordinato (1,3-4).

⁶⁶ Queste fasi della cosiddetta *Traditionsgeschichte* sono state autorevolmente illustrate prima dalla PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, Istruzione *Sancta Mater Ecclesia* sulla verità storica dei Vangeli [21.IV.1964], 2, in *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 712-718 e, in particolare, 714-716 e poi dal CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione *Dei Verbum*, 19.

L'evangelista colloca così la redazione della propria opera letteraria nell'ultima fase della *traditio* ecclesiale della *memoria Iesu*, cioè al livello già menzionato della stesura dei «racconti» evangelici (cf Lc 1,1: διήγησιν).

Si può notare che in queste tre fasi della cosiddetta *Traditionsgeschichte* sono implicate diverse identità individuali e comunitarie, che da un lato contribuiscono all'avanzamento di tale processo e, dall'altro, sono – per così dire – plasmate da esso. In ultima istanza, è proprio alla diversa identità dei protagonisti di questo processo che va ricondotta la quadruplicata attestazione evangelica della vita di Gesù di Nazareth. In altre parole: la Chiesa non possiede un unico Vangelo canonico per lasciar trasparire, già attraverso la molteplicità dei testi evangelici, «l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità» (Ef 3,18) del mistero inesauribile della vita di Cristo⁶⁷. A questo scopo, ciascuno dei quattro evangelisti – all'interno delle rispettive comunità cristiane – ha configurato in un'unica trama narrativa, ben caratterizzata da una specifica concezione cristologica, i dati multiformi della *memoria Iesu*, trasmessi dai numerosi attori della tradizione ecclesiale. Si potrebbe dire, allora, che l'identità di tutti questi attori – e non solo l'identità dei quattro evangelisti – è entrata attivamente nel «mondo del testo» evangelico, contribuendo in maniera diversa a configurarlo narrativamente, a partire dalle esigenze concrete dei vari contesti ecclesiali.

In quest'ottica, è utile soffermarsi a precisare qualche aspetto ulteriore delle fasi della tradizione ecclesiale che ha portato alla redazione dei vangeli.

1. «*Si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero*»:
memoria Iesu a partire dal(la) fine

Quando nella Chiesa primitiva si sentì l'esigenza di mettere per iscritto le varie testimonianze degli apostoli su Gesù, si cominciò a raccontare – come si è visto – gli avvenimenti della passione, morte e risurrezione di Gesù. In seguito, però, i predicatori estesero i loro racconti al resto della vita di Gesù. Per farlo, cercarono di sistemare i loro schemi di annuncio, inizialmente abbastanza occasionali e frammentari, mettendoli in ordine cronologico e spaziale, dall'inizio del ministero pubblico di Gesù fino agli eventi pasquali.

⁶⁷ Cf Rm 11,33-34; 1 Cor 2,7-16; Ef 3,19.

Il Vangelo secondo Marco, che è senza dubbio il più antico (65 d.C. circa), comincia a narrare del ministero pubblico di Gesù, prendendo avvio dal suo battesimo (Mc 1,9-11).

Invece, il Vangelo secondo Matteo e quello secondo Luca, la cui redazione è da collocare negli anni 70-80 d.C., si spingono più indietro nelle memorie ecclesiali, raccontando il concepimento e la nascita di Gesù dalla vergine Maria. Nei cosiddetti «vangeli dell'infanzia» secondo Matteo (1,1-2,23) e secondo Luca (1,5-2,52) sono reperibili vari indizi letterari di una comprensione della vicenda di Gesù teologicamente molto più elaborata rispetto a quella del resto delle due opere. Da ciò si evince che queste sezioni iniziali del primo e del terzo Vangelo sono molto probabilmente frutto di un intervento tardivo nel loro processo di formazione.

Infine, nel Vangelo secondo Giovanni, scritto indubbiamente per ultimo (intorno agli anni 90 d.C.), si nota come questo risalimento a ritroso nella vita di Gesù sia proseguito ulteriormente. L'evangelista è giunto così a contemplare nel prologo (Gv 1,1-18) la preesistenza del Verbo di Dio, che dall'eternità era presso il Padre (1,1).

La considerazione di questo risalimento dalla pasqua di Cristo (complessivamente intesa) alla sua preesistenza presso Dio Padre consente, anzitutto, di ribadire che la *memoria Iesu* fu, all'interno del cristianesimo del I secolo d.C., un processo dinamico strettamente connesso con la maturazione dottrinale delle comunità cristiane. Confrontandosi con la cultura-ambiente, di matrice non solo giudaica ma anche ellenistica, il cristianesimo ha assunto da essa numerose categorie simbolico-concettuali con cui comprendere e annunciare il mistero di Cristo nella sua interezza. Ma è ovvio che questo incontro – spesso, tutt'altro che irenico e senza rifiuti (cf At 17,32) – del cristianesimo primitivo con la cultura coeva ha contribuito a far prendere coscienza ai cristiani, in maniera sempre più profonda, del carattere singolare della rivelazione cristologica, oltre che della loro identità specifica di testimoni del Crocifisso risorto.

2. *«È risuscitato! Ricordatevi come vi parlò»: lettura dei vangeli a partire dal(la) fine*

Una conseguenza di questo dato è di carattere ermeneutico e approfondisce i rilievi sopra esposti sulla lettura cristiana dell'attestazione evangelica (§ IV.1): ogni fatto e ogni detto di Gesù, attestato nei vangeli in forma narrativa, è stato scritto ricordando anzitutto che «davvero il Signore è risorto» (Lc 24,34) ed «è vivo» (vv. 5.23). La

morte e la risurrezione di Cristo hanno costituito il principale fattore coagulante della *memoria Iesu* e della predicazione della Chiesa primitiva. Pertanto, i cristiani delle origini hanno rievocato, in modo progressivamente più chiaro dal punto di vista della fede pasquale, gli atti e le parole di Gesù. Ne hanno sviluppato così un'interpretazione inestricabilmente radicata nella loro stessa identità di testimoni del Risorto e, in concreto, nell'esperienza complessiva che essi stavano facendo, grazie allo Spirito Santo, della sua presenza in mezzo a loro.

Quindi, è per lo meno ingenuo ogni tentativo di sfilare i fatti storici «puri» della vicenda prepasquale di Gesù dalla loro memoria credente, permanentemente illuminata dal ricordo della sua morte e della sua risurrezione. Altrettanto semplicistico sarebbe non tenere conto che gli stessi racconti degli incontri del Risorto con i suoi discepoli sono attestazioni credenti di tali eventi, finalizzate a custodire con rispetto e fedeltà questo dato: l'iniziativa presa dal Signore risorto di mostrarsi ai credenti in lui ha richiesto loro in ogni caso un discernimento di fede. Ed è grazie a esso che i primi cristiani sono stati in grado di accogliere liberamente la sua manifestazione umanamente indeducibile, rievocando la loro precedente esperienza discepolare al suo seguito⁶⁸. Senza tale discernimento, invece, il riconoscimento del Risorto come il nazareno crocifisso non si sarebbe neppure realizzato.

Ogni spiegazione esegetica che tenta di trascurare la prospettiva di fede essenzialmente presente sia nell'esperienza dei testimoni oculari – prima e dopo la pasqua di Gesù – sia in quella degli evangelisti rischia di dimenticare un dato di fatto decisivo: ogni storico che desidera trasmettere ai posteri il resoconto di avvenimenti del passato, sui quali ha raccolto testimonianze, notizie e ricordi di vario tipo, li presenta sempre e inevitabilmente con la propria interpretazione. Per di più, nel modo di fare storia dell'antichità greco-romana, l'interpretazione dello storico finiva addirittura per essere messa sulle labbra dei protagonisti degli eventi riportati:

⁶⁸ Cf P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 85), Brescia, Queriniana, 1996, 202, secondo cui «l'evidenza di un simile accadere [= delle apparizioni del Risorto] non è data nella forma di una oggettività incontrovertibile: ma piuttosto in quella di una *oggettività simbolica*, intesa a sollecitare la libera decisione di accogliere la verità che vuole mostrarsi. Che ultimamente coincide con la *soggettività teologica* di Gesù di Nazareth».

Da Tucide in poi, fa parte dello stile della storiografia che i personaggi in questione esprimano con discorsi dettagliati il loro giudizio sulla situazione politica e militare. Tucide stesso dice che questi discorsi non furono tenuti veramente così, ma che egli faceva dire a ciascuno ciò che a lui sembrava più adatto⁶⁹.

Questo rilievo ermeneutico di carattere generale sul nesso indugiabile, che, all'interno della testimonianza – orale e scritta –, lega l'evento alla sua interpretazione, vale anche per gli evangelisti, i quali

[...] sono convinti che il Gesù che essi presentano è il Gesù storico, anche se lo vedono alla luce della risurrezione e quindi proiettano in lui quello che essi credono per fede⁷⁰.

Anzi, per loro questo rilievo è ancora più valido, dato che non hanno voluto scrivere primariamente un'opera storica, quanto piuttosto una testimonianza di fede in Cristo, volta a far crescere – o addirittura a far germogliare – la fede dei lettori. Di conseguenza, tutti i fatti, le parole e le azioni di Gesù raccontati nei vangeli sono configurati, sotto il profilo narrativo, da ciascun evangelista – e dalla comunità cristiana cui egli appartiene – alla luce della sua morte e della sua risurrezione. I vangeli sono

[...] uno specchio della fede «completa» in Gesù dopo la sua risurrezione, ma una fede che deve integrare l'obbedienza e la debolezza della sua croce nell'autorità e nella potenza della sua risurrezione. Ecco perché, nel quadro retrospettivo dei vangeli, l'aspetto dell'umiltà e dell'abbassamento non scompare, benché sia inevitabilmente trasformato⁷¹.

Perciò, la lettura più adeguata dei vangeli è quella che prende avvio paradossalmente dalla loro fine, ossia quella che presuppone l'esperienza credente che l'evangelista e la sua comunità fanno della presenza del Signore risorto.

Pertanto, la *memoria Iesu* fonda e conforma permanentemente l'identità ecclesiale dei cristiani, che diventano essi stessi «memorie creative e originali» di Cristo⁷². Del resto, i vangeli sono concordi nel-

⁶⁹ K.H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, 246.

⁷⁰ G. DE ROSA, «La "verità" dei vangeli», 257.

⁷¹ H. MACDONALD, «Articuler l'histoire en exégèse et dogmatique. Jésus d'avant Pâques et Christ ressuscité», *Nouvelle revue théologique* 125 (2003) 89-98: qui, 96.

⁷² Cf 1 Cor 11,1; 1 Ts 1,6-7. A questo proposito, si leggano i rilievi teologico-spirituali di G. MOIOLI, «Esperienza cristiana», in *Nuovo dizionario di spiritualità*, a cura di S. DE FIORES - T. GOFFI, Roma, Paoline, 1979: 536-542 e, in particolare, 537-538, che individua sinteticamente le linee di struttura del cristiano nel riferimento credente

l'attestare che Gesù si è presentato come criterio ultimo di riferimento per il comportamento dei credenti in lui, i quali sono invitati da lui stesso a ricordare i suoi atteggiamenti di fondo – servizio⁷³, obbedienza⁷⁴ e, più in genere, carità vicendevole⁷⁵ – e ad agire in conformità ad essi. Ma è altrettanto vero che dall'identità ecclesiale dei cristiani, gradualmente conformata a Cristo⁷⁶ dall'attrazione dello Spirito Santo (Gv 12,32), dipende il processo variegato e multiforme che riplasma di continuo la *memoria Iesu*. Inizialmente, questa dinamica si attua attraverso la configurazione di tale memoria nella predicazione e nella stesura dei racconti evangelici, ispirati dallo Spirito Santo. Poi, lungo la storia della Chiesa, l'assistenza del medesimo Spirito (cf 14,25-26) favorisce, nelle situazioni multiformi delle varie epoche, una comprensione sempre più profonda e attualizzata della rivelazione divina trasmessa nei quattro vangeli canonici.

Tenuto conto di ciò, la lettura dei vangeli a partire «dalla fine», da un lato corrisponde «al fine» testimoniale per cui essi sono stati scritti e, dall'altro, rispetta l'identità dei loro autori.

Senza dubbio, ci possono essere molti altri modi di accedere alla *memoria Iesu* cristallizzata nei vangeli. Questi scritti possono essere letti perfino da chi, non credendo in Cristo, li prende a esempio come una sorta di romanzo storico. Di certo, in quest'ottica piuttosto ristretta, si riesce lo stesso a capire qualcosa dei vangeli, che hanno effettivamente anche un alto valore narrativo. È evidente, però, che i vangeli, trasmettendo un'interpretazione credente di un'esperienza di discepolato al seguito di Gesù, la quale costituiva l'anima del *ἐκκλησία* della Chiesa primitiva, non sono stati scritti semplicemente a scopo narrativo. Perciò, un lettore che prescinde dall'identità degli evangelisti e dalla finalità essenzialmente testimoniale dei loro scritti fa una lettura per lo meno parziale – se non addirittura fuorviante – di questi.

(«memoria») alla rivelazione di Gesù Cristo, attraverso le mediazioni della sacra Scrittura e dei sacramenti all'interno della comunità cristiana. Grazie a queste mediazioni, animate dall'azione permanente dello Spirito santo, il cristiano, nel suo determinato contesto storico, riceve la possibilità di rapportarsi con «coerenza creativa» a Gesù stesso, evitando la smania illusoria e anacronistica di esserne una mera ripetizione materiale.

⁷³ Cf specialmente Lc 22,26-27; Mt 20,28 (parallelo a Mc 10,45); Gv 13,14-15.

⁷⁴ Cf specialmente Gv 15,10.

⁷⁵ Cf specialmente Gv 13,34; 15,12.

⁷⁶ Cf specialmente Rm 8,29; Fil 3,10-11.21.

Così pure, si potrebbero leggere i vangeli con la «lente» dello storico positivista – o più semplicemente «laico»⁷⁷ –, che ha deciso *a priori* di accantonare, nel suo sedicente rigore scientifico più o meno segnato da scetticismo⁷⁸, tutti quegli elementi che la testimonianza credente degli evangelisti ha ricondotto all'azione costante di Dio nella storia di Gesù. È ovvio che gli interventi divini in quanto tali non sono storicamente accertabili. Anche in questo caso, però, i vangeli, pur essendo analizzati con una «lente» così opaca, sono in grado di offrire molti dati sul contesto religioso e socio-culturale della Palestina dei primi decenni del I secolo d.C. Ma, alla fine, che cosa rimane dell'identità di Gesù, se la «lente» non consente di vedere nella sua vita gli interventi salvifici di Dio Padre? In definitiva, Gesù appare come un «ebreo marginale» del suo tempo, secondo il titolo di uno studio monumentale sul «Gesù storico», pubblicato pochi anni fa dal biblista cattolico John P. Meier⁷⁹. Da questo e da altri contributi offerti di recente dalla cosiddetta «terza ricerca del Gesù storico»⁸⁰ risulta che Gesù di Nazareth fosse un ebreo perfettamente inquadrabile nel suo contesto socio-culturale e religioso, pur rimanendo ai margini di quella società, oltre che della letteratura giudaica e paga-

⁷⁷ Si tratta di una posizione simile a quella, ad es., di MARIO LIVERANI, professore ordinario di Storia del Vicino Oriente antico nell'Università di Roma La Sapienza, il quale, nell'articolo «Nuovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele biblico», *Biblica* 80 (1999) 489-505, sostiene: «Per uno studioso laico quale io sono, la storia d'Israele non sarà magari unica e speciale per decisione divina, per missione salvifica, per ruolo cosmico; ma è pur sempre alquanto speciale a motivo delle correnti di pensiero umano che in essa si sono dispiegate e che hanno influenzato tanta parte del mondo nei secoli successivi» (502).

⁷⁸ Concordiamo con il giudizio critico espresso al riguardo da A. PUIG I TARRÈCH, «La recherche du Jésus historique», *Biblica* 81 (2000) 179-201: qui, 200: «Lo scetticismo storico, nato nel secolo dei Lumi, provoca una diffidenza nei confronti delle fonti su Gesù di Nazareth, la quale è stata di frequente identificata con il rigore scientifico: quanto più si è scettici, tanto più si è critici. Ma può capitare che il sospetto permanente sia un «partito preso» che contribuisce a distorcere i risultati della ricerca».

⁷⁹ J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Volume One: The Roots of the Problem and the Person; Volume Two: Mentor, Message, and Miracles; Volume Three: Companions and Competitors* (= The Anchor Bible Reference Library s.n.), Doubleday, New York 1991; 1994; 2001.

⁸⁰ Per una sua sintetica ma esauriente presentazione, rimandiamo emblematicamente ai più recenti contributi di: S. GUIJARRO OPORTO, «La investigación sobre el Jesús histórico», *Labor theologicus* 16 (2003) 5-39; E. MANICARDI, «Criteri di storicità e storia di Gesù oggi», *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 7 (2003) 421-442; G. SEGALIA, «La terza ricerca del Gesù storico e il suo paradigma postmoderno», in *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, a cura di R. GIBELLINI (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 123), Brescia, Queriniana, 2003, 227-250.

na del I e dell'inizio del II secolo d.C.⁸¹ Ma, anche dall'attuale ricerca storico-biblica, che – allo stato attuale delle pubblicazioni – ha «accentuato a dismisura l'ebraicità» di Gesù e «ha rischiato di smarrire la [sua] singolarità»⁸², non si ricava molto di più.

In realtà, scrivendo i vangeli, gli evangelisti non intendevano mostrare semplicemente questo aspetto e lo hanno dichiarato *expressis verbis* all'interno delle loro stesse opere. Che Gesù di Nazareth fosse un uomo del suo tempo era del tutto evidente per gli evangelisti. Al contrario, non era per nulla ovvio che la sua identità personale fosse quella del Figlio di Dio, che Dio Padre aveva inviato per rivelare se stesso agli uomini in maniera completa e definitiva.

Questa identità di Gesù è adeguatamente compresa dai discepoli – non senza stupore, ma anche non senza dubbi e fraintendimenti – soltanto alla fine della sua vicenda: è la sua risurrezione che rivela loro pienamente quello che egli era sin dall'inizio, ossia che manifesta la sua identità di Figlio di Dio, fattosi uomo, per salvare ogni uomo.

In secondo luogo, dal racconto dell'incontro del Signore risorto con Cleopa e il suo compagno in fuga verso Emmaus risulta distintamente come la possibilità effettiva per i discepoli di riconoscere l'identità del Crocifisso risorto sia da ricondurre in radice non alle capacità conoscitive dell'uomo, ma all'iniziativa del Signore stesso:

L'andare-a-vedere il Risorto è certo un'attesa e una possibilità iscritta nel cuore dell'uomo, ma l'*effettivo* veder-Lo appare un oltrepassamento di quelle leggi e speranze che il cuore dell'uomo porta con sé. Per questo la sapiente mano dell'evangelista delinea con pochi tocchi d'acquerello la situazione spirituale del discepolo, in assenza dell'iniziativa del Risorto [...]. Il discepolo non può oltrepassare il varco da solo, non lo può fare lasciandosi alle spalle l'evento pasquale, rinchiuso in una pura memoria cronachistica; ad esso deve sempre tornare come al momento sorgivo⁸³.

Difatti, per accedere alla conoscenza dell'identità del Figlio di Dio, fattosi uomo, crocifisso e risorto, i discepoli di Emmaus hanno dovuto percorrere, sotto la guida dello stesso Signore risorto, un iti-

⁸¹ Cf J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Volume One*, 7-9.

⁸² G. BELLIA, «Bilancio provvisorio della *Third Quest*», *Ho theológos* – Nuova Serie 21 (2003) 323-342: qui, 340.342.

⁸³ F.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 99), Brescia, Queriniana, 1998, 273. Si legga anche la trattazione di taglio squisitamente teologico-fondamentale di P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 201-240 e, in particolare, 207-208.

nerario memoriale a ritroso nella vita di lui, ricordandola alla luce della rivelazione anticotestamentaria di Dio. «Viandanti» (πορευόμενοι, Lc 24,13; cf vv. 32,35) in senso centrifugo rispetto a Gerusalemme, Cleopa e il suo compagno non stavano andando «a due a due» in missione, in conformità al comando prepasquale di Gesù (10,1). Al contrario, stavano fuggendo, tristi (24,17), sconvolti (v. 22) e disperati (v. 21), proprio perché ormai «incapaci di riconoscerlo» (ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγινῶναι αὐτόν, v. 16): la crocifissione di Cristo aveva sgretolato, nel giro di poche ore, la loro fragile identità di testimoni del regno di Dio (cf 10,9,11). In quel momento erano l'emblema della «crisi della testimonianza»!

Per ritrovare la propria identità di discepoli del Signore Gesù, essi hanno dovuto seguire fiduciosamente il suo invito a ricordare ciò che gli era accaduto in quei giorni a Gerusalemme (24,18). Da lì erano tornati con la memoria al periodo in cui egli si era manifestato come «profeta potente in opere e in parole, davanti a Dio e a tutto il popolo» (v. 19). Anche la frantumazione delle loro speranze di liberazione, germogliate durante il ministero pubblico di Gesù nella palude delle multiformi equivoche illusioni della gente e improvvisamente frustrate dalla sua crocifissione, sono entrate a far parte dell'«anamnesi» sollecitata dal viandante misterioso (vv. 20-21).

Finalmente, le manifestazioni del Signore risorto ai discepoli e la conseguente testimonianza resa da costoro (vv. 22-24) hanno fatto rifluire e sviluppare nella Chiesa la rilettura cristocentrica dell'intero Antico Testamento, intrapresa da Gesù fin dall'inizio della sua attività evangelizzatrice (cf 4,21) e da lui portata a termine dopo la risurrezione (24,25-27.32.44-47; cf vv. 6-8). Alla luce della rivelazione anticotestamentaria, i cristiani del I secolo d.C. hanno gradualmente compreso il valore salvifico della morte e della risurrezione del Signore e sono pervenuti a una conoscenza credente sempre più matura del mistero della sua identità (24,31), sostanzialmente coincidente comunque con quanto egli aveva già rivelato di sé nella sua esistenza terrena.

3. *«Quando fu risuscitato, i suoi discepoli si ricordarono»: identità dei discepoli a partire dal(la) fine*

La *memoria Iesu* ha consentito ai discepoli di Emmaus – e all'intero cristianesimo primitivo – di superare la «crisi della testimonianza», riscoprendo la propria identità di testimoni (24,33-35).

È precisamente per continuare a custodire e a trasmettere la testimonianza sulla permanente – anche se invisibile (cf v. 31) – presenza reale del Crocifisso risorto nella sua Chiesa, che gli evangelisti, illuminati dallo Spirito Santo, hanno scritto i vangeli. In particolare, i racconti delle apparizioni del Risorto insistono sull'identità testimoniale dei discepoli, che hanno fatto tale esperienza di fede:

I racconti di apparizione sono racconti di missione. Lo scopo dell'apparire di Gesù non è contemplativo, è testimoniale. Esso è immediatamente orientato a promuovere una ripresa di iniziativa evangelizzatrice da parte dei discepoli [...]⁸⁴.

Sotto il profilo più propriamente ecclesologico, sulla base di Lc 24,13-35 si può constatare come la comunità cristiana in quanto tale sia creata dalla *memoria Iesu*. E questo, in un duplice senso. Anzitutto, nel senso che è Gesù il soggetto della dinamica memoriale (*Iesu*: genitivo soggettivo). Da risorto, egli continua quanto già faceva nel suo ministero pubblico: fa memoria della rivelazione di Dio attestata nell'Antico Testamento, rilegendola in riferimento a sé e alla propria mediazione storico-salvifica definitiva. Lo scopo di questa sua attività è aiutare i discepoli a fare altrettanto.

L'evangelista Giovanni puntualizza che è lo Spirito Santo, donato dal Crocifisso risorto⁸⁵, ad aiutare i discepoli a ricordare i segni verbali e «fattuali» di Gesù stesso. Così, permette ai credenti in Cristo di comprendere, in maniera sempre più profonda, la verità salvifica sprigionata dalla sua vicenda singolare (Gv 14,26; 16,13-15). Prima degli eventi pasquali, tale verità era rimasta piuttosto oscura e incomprendibile anche per i discepoli (cf 12,16). D'altronde, prima della morte di Gesù, lo Spirito era presente, sì, ma «presso» i discepoli (cf 14,23.25: *παρά*), perché agiva nella persona stessa di Gesù. Ma, dopo la morte e la risurrezione di Gesù – e in virtù di esse –, lo Spirito è «con» i discepoli (cf 14,16: *μετά*), anzi «dentro di» loro (cf 14,17: *ἐν*). Di certo, ormai gli apostoli non possono più vedere il Gesù terreno, come nel periodo prepasquale (cf 16,10). Ciò nonostante, lo Spirito Santo, che rimane con loro per sempre (14,16), seguita a guidarli «alla verità tutta intera» (16,13).

Di conseguenza, è la *memoria Iesu* (*Iesu*: genitivo oggettivo) a creare la comunità cristiana: aprendosi all'azione «memoriale» dello Spirito Santo, che ormai abita «in» loro, i discepoli si ricordano di quanto Gesù ha detto e fatto in mezzo a loro, maturano nella fede in lui (cf Gv 2,22) e riscoprono così la propria identità di credenti che

⁸⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 207.

⁸⁵ Cf Lc 24,49; Gv 7,39; 19,30; 20,22.

continuano a stare ecclesialmente uniti alla sua sequela. In sintesi: la Chiesa è la «comunità della *memoria Iesu*».

Spiega in termini più generali Jan Assmann, illustrando il nesso intercorrente tra «scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche»:

Qui la domanda è: «Cos'è che non dobbiamo dimenticare?». Ad ogni gruppo, in modo più o meno esplicito, più o meno centrale, compete tale domanda. Là dove essa è centrale e determina l'identità e l'autocoscienza del gruppo, possiamo parlare di «comunità della memoria» [*Gedächtnisgemeinschaften*] (P. Nora). La cultura del ricordo ha a che fare con «la memoria che crea comunità»⁸⁶.

4. «Se ti dimentico, Gerusalemme»: identità d'Israele a partire dal(la) fine

A questo livello specifico, si nota una continuità tra la Chiesa e l'antico Israele⁸⁷, che si è costituito come «comunità della memoria» del Signore Dio, dei suoi comandamenti e primariamente dei gesti salvifici da lui portati a termine a favore del suo popolo⁸⁸. Ed è proprio grazie a questa attività memoriale, vissuta specialmente in ambito culturale⁸⁹ e condensatasi negli scritti della Bibbia, «libro della memoria»⁹⁰, che Israele ha mantenuto lungo i secoli la propria identità religiosa e culturale, in virtù dell'imperativo «Conserva e ricorda!» e di altre esortazioni a ricordare, come l'automaledizione del Sal 137,5-6:

Se ti dimentico, Gerusalemme, si paralizzi la mia destra;
mi si attacchi la lingua al palato, se lascio cadere il tuo ricordo [...].

A parere di Assmann,

Dal principio dell'essere eletto [*Auserwähltheit*] consegue quello del ricordo. L'essere eletti, infatti, non significa nient'altro che un complesso di obblighi altamente vincolanti, che in nessun caso devono cadere in oblio. Perciò Israele sviluppò una forma intensificata di cultura del ricordo⁹¹.

⁸⁶ J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (= Beck'sche Reihe 1307), München, Beck, 1999: 30.

⁸⁷ Tale continuità è sottolineata, ad es., da A. POPOVIĆ, «The Bible as a Book of Memory», *Antonianum* 79 (2004) 411-443 e, in particolare, 431.

⁸⁸ Cf soprattutto B.S. CHILDS, *Memory and Tradition in Israel* (= Studies in Biblical Theology 37), London, SCM Press, 1962: 45-65 e, in particolare, 45-46; e anche R. MARTIN-ACHARD, «Souvenir et mémorial selon l'Ancien Testament», *Revue de théologie et de philosophie* 15 – Troisième série (1965) 302-310 e, in particolare, 304-305.

⁸⁹ Cf B.S. CHILDS, *Memory and Tradition*, 74-80.

⁹⁰ La definizione è presa da A. POPOVIĆ, «The Bible as a Book of Memory».

⁹¹ J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*, 31.

Più radicalmente ancora: la frequente esortazione a ricordarsi del Signore Dio e, in specie, dei suoi interventi salvifici del passato a favore d'Israele⁹² aveva l'intento fondamentale di dissuadere quest'ultimo dall'essere infedele al Signore stesso⁹³ e di consentirgli di vivere alla sua presenza, nel culto e nella vita⁹⁴. Si comprende il motivo per cui, anche nei periodi più critici della storia d'Israele – primo fra tutti l'esilio babilonese⁹⁵ –, il precetto di ricordare con fede i *mirabilia Dei* abbia sostanzialmente salvaguardato l'identità del popolo dai rischi multiformi della disgregazione socio-culturale e del sincretismo religioso.

Non solo: le continue reinterpretazioni degli interventi storico-salvifici di Dio, attuate mediante le riletture degli antichi testi sacri e attraverso le attualizzazioni che di essi sono proposte soprattutto in ambito culturale, sono finalizzate a plasmare e a irrobustire progressivamente in Israele la coscienza della propria identità di popolo di Dio.

Questa osservazione spingerebbe ad approfondire lo studio dei testi dell'Antico Testamento «a partire dalla fine». Più esattamente, si tratterebbe di cercare i significati assunti dai passi anticotestamentari in quelle particolari epoche storiche – com'è stato soprattutto il periodo esilico e postesilico – in cui maggiormente la maturazione dell'autocoscienza di popolo del Signore ha spinto gli Ebrei a fare memoria del passato, configurando – o riconfigurando – narrativamente i materiali orali e scritti della propria tradizione religiosa e socio-culturale. Un'analisi dell'Antico Testamento che si muovesse decisamente in questa prospettiva specifica consentirebbe di cogliere tutta una serie di significati dei testi così come essi ci sono giunti all'interno del canone biblico; significati che, invece, sono stati lasciati spesso in sordina da una ricerca esegetica del passato, attenta piuttosto a scoprire specialmente l'*intentio auctoris*, oppure tendenzialmente incentrata, in maniera quasi «archeologica», sulle tradizioni orali o scritte costitutive della «preistoria» dei testi stessi. Inoltre, un'indagine di questo genere rispetterebbe «il fine» essenzialmente testimoniale del «fare storia» degli agiografi.

In quest'ordine di idee ben radicate nella tradizione anticotestamentaria, si comprende come la vita e soprattutto la morte e la ri-

⁹² Cf., ad es., Dt 5,15; 7,18-19; 15,15; Ne 4,8; Sal 71,16; 78,35; 105,5; Sir 51,8.

⁹³ Cf., ad es., Dt 8,18-19; 24,8-9; 32,6-9; e anche Ez 16,22.43.

⁹⁴ Cf., ad es., Nm 15,38-41; Dt 4,32-40; Tb 4,5.

⁹⁵ Cf., ad es., Ba 2,29-35; Ez 6,9-10; Zc 10,9.

surrezione di Gesù siano diventate per la Chiesa una «storia fondante», da cui essa continua a trarre la legittimazione del proprio esistere e l'orientamento del proprio agire. Secondo Assmann, per l'antico Israele un ruolo di «storia fondante» è giocato specialmente dall'esodo dall'Egitto. Per l'Israele moderno, lo stesso ruolo svolge la caduta della fortezza di Masada, diventata un «santuario nazionale, in cui le reclute dell'esercito israeliano devono prestare il giuramento di fedeltà»⁹⁶.

Per i credenti in Cristo, il testo dei vangeli – e, più in genere, della Bibbia – dischiude un «mondo di senso», in cui essi sono invitati a entrare di frequente per lasciarsi formare la coscienza, in vista della salvezza (cf 2 Tm 3,14-16). Le nuove possibilità di essere e agire, creativamente prospettate dall'attestazione credente sulla vita di Gesù, sollecitano l'appropriazione personale di coloro che la frequentano con fede. Grazie all'assistenza dello Spirito Santo, la parola di Dio, trasmessa dalla «comunità della *memoria Iesu*», sprigiona nell'«oggi» della Chiesa (cf Eb 4,6-7) una forza dinamica⁹⁷, capace di promuovere nei suoi membri una nuova esistenza da salvati⁹⁸, come avveniva ai tempi di Gesù (cf Lc 19,9).

È chiaro, però, che l'identità morale di chi frequenta esistenzialmente i vangeli non è anticipabile, poiché deriva dal singolare intreccio tra l'ineducibile creatività dello Spirito Santo (cf Gv 3,8), che vivifica la «lettera» della sacra Scrittura (cf 2 Cor 3,6), e l'altrettanto ineducibile scelta della libertà umana, che, ascoltando la parola seminata dallo Spirito, può variamente comportarsi, rassomigliando a un terreno più o meno fertile (cf Lc 8,5-8).

VI. «DIVENNERO MINISTRI DELLA PAROLA»:

PREDICAZIONE DELLA *MEMORIA IESU*

1. «Parlò loro di molte cose in parabole»: *frammentarietà e compattazione dei ricordi*

A riguardo del livello della predicazione delle prime comunità cristiane, è più che verosimile che i ricordi sulla vita di Gesù siano stati ben presto raccolti in blocchi narrativi del medesimo tipo. Lo po-

⁹⁶ J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*, 76.

⁹⁷ Cf Is 55,10-11; Eb 4,12-13.

⁹⁸ Cf Gv 8,51; At 20,32.

trebbe confermare⁹⁹ l'attuale collocazione unitaria, all'interno di ciascun Vangelo, di insiemi di parabole¹⁰⁰ – o, più in genere, di detti –, di miracoli¹⁰¹ e di controversie¹⁰². Per di più, si possono rintracciare nei vangeli anche alcuni espedienti mnemotecnici – come, ad esempio, le cosiddette «parole-gancio» (*mots-crochets* o *Stichworte*)¹⁰³ –, finalizzati a facilitare il ricordo e l'esposizione ordinata dei materiali assunti dalla tradizione ecclesiale. D'altro canto, sempre a questo scopo, i predicatori accostavano alcuni detti di Gesù ad altri che ne offrivano un commento (*Kommentarworte*)¹⁰⁴.

Ma al di là di questi ed altri espedienti mnemotecnici, dagli indizi letterari reperibili nei vangeli si può evincere con un buon grado di certezza che, nella prima fase del cristianesimo, non c'è stata la preoccupazione di raccogliere in maniera unitaria e completa i ricordi sulla vita di Gesù. Perciò, la ricompattazione di essi è avvenuta in maniera graduale e, di conseguenza, necessariamente artificiosa. Il flusso di ricordi, trasmessi oralmente e piuttosto frammentariamente dai testimoni oculari e dai predicatori che attingevano ai loro racconti, ha iniziato a condensarsi in raccolte di materiali affini, che sono state poi ordinate intorno alle direttive portanti del ministero pubblico di Gesù.

⁹⁹ In queste ipotesi, la cautela è d'obbligo. In effetti, non può essere escluso del tutto che la raccolta in sequenze piuttosto ordinate di pericopi affini sia stata opera degli stessi evangelisti.

¹⁰⁰ Cf., ad es., le sequenze delle sette parabole in Mt 13 (vv. 3b-9.24-30.31-32.33.44-46.47-50.52), delle tre sulla semina in Mc 4 (vv. 3-9.26-29.30-32) e delle tre sulla misericordia in Lc 15 (vv. 4-7.8-10.11-32).

¹⁰¹ Cf., ad es., i dieci miracoli raccontati in Mt 8-9: 8,1-4.5-13.14-15.16-17.23-27.28-34; 9,1-8.18-26.27-31.32-34.

¹⁰² Nel Vangelo secondo Marco, una prima sequenza di cinque controversie di Gesù con i suoi avversari è collocata in Galilea (2,1-3,6), mentre una seconda serie è situata a Gerusalemme (12,13-37).

¹⁰³ Particolarmente evidente è il caso di Mc 9,38-50, in cui i sei insegnamenti di Gesù (vv. 38-40.41.42.43-48.49.50) sono collegati mediante le seguenti «parole-gancio»: «in nome tuo» (ἐν τῷ ὀνόματί σου, v. 38) – «in nome mio» (ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, vv. 39.41) – «in me» (εἰς ἐμέ, v. 42); «chi scandalizza» (ὃς ἂν σκανδαλίσῃ, v. 42) – «se scandalizza» (ἐὰν σκανδαλίῃ, vv. 43.45.47); «fuoco» (πῦρ, vv. 48.49); «sarà salato» (ἀλισθήσεται, v. 49) – «sale» (ἅλας, v. 50).

¹⁰⁴ Cf., ad es., l'accostamento del detto sull'uomo buono e quello malvagio (Lc 6,45; parallelo a Mt 12,35) al detto sull'albero buono e quello cattivo (Lc 6,43-44; parallelo a Mt 7,16-19). Un'analisi ampia e accurata di questo procedimento letterario nei vangeli sinottici è offerta da J. WANKE, «Bezugs- und Kommentarworte» in den Synoptischen Evangelien. Beobachtungen zur Interpretationsgeschichte der Herrenworte in der vorevangelischen Überlieferung (= Erfurter Theologische Studien 44), Leipzig, St. Benno-Verlag, 1981.

2. «Il Vangelo fruttifica in tutto il mondo»: inculturazione e attualizzazione dei ricordi

Per quanto concerne questo processo, che ha offerto agli evangelisti un insieme di memorie già a un buon grado di elaborazione, conviene ribadire che inevitabilmente il contenuto della predicazione ecclesiale si è in parte differenziato, a seconda dei punti di vista dei predicatori e a seconda delle circostanze e delle esigenze delle loro comunità. È chiaro, infatti, che un conto era il contesto linguistico, socio-culturale e religioso di matrice giudaica delle Chiese sorte in Palestina (cf 1 Ts 2,14) e in altri centri della diaspora giudaica; e un altro conto era il contesto delle comunità cristiane di matrice pagana e di cultura ellenistica.

In ogni caso, a motivo della diffusione e dell'«inculturazione» del Vangelo in varie regioni dell'impero romano, i cristiani si sono trovati ad affrontare situazioni e problemi nuovi, che non esistevano affatto o che esistevano soltanto in parte ai tempi di Gesù¹⁰⁵. In questi contesti linguistici, socio-culturali e religiosi differenti da quello palestinese della prima metà del I secolo d.C., i predicatori, pur rimanendo fedeli all'insegnamento di Cristo, hanno cercato di «aggiornarlo». Hanno tentato cioè di indicare i modi concreti per comportarsi coerentemente da cristiani là dove vivevano. A questo scopo, non hanno temuto di ritoccare, in maniera talvolta anche consistente, i detti di Gesù e di configurare racconti che rispecchiassero non solo quanto era avvenuto ai suoi tempi, ma anche quanto stava accadendo ai loro tempi. Ma, nonostante i loro numerosi interventi redazionali, gli evangelisti hanno fatto in modo di non tradire il senso salvifico originario rivelato dai detti e dagli atti di Gesù. Il loro fine principale era, infatti, quello di testimoniare per iscritto tale senso *et quidem* la singolare autocoscienza di Gesù di essere il Figlio di Dio, inviato da Dio Padre per la salvezza degli uomini. Plasmando narrativamente – nella loro cornice redazionale e nelle loro coordinate spaziali («dove»), temporali («quando») e modali («come») – i ricordi trasmessi loro dai «ministri della Parola» (Lc 1,2) delle rispettive comunità cristiane, gli evangelisti hanno cercato di lasciar trasparire nella maniera più nitida e più fedele possibile l'identità singolare di Gesù («chi») e

¹⁰⁵ Per rendersene conto, è sufficiente pensare alla problematica molto delicata dell'ingresso dei pagani nella Chiesa e delle conseguenti reazioni dei Giudeo-cristiani, che ha profondamente segnato gli scritti neotestamentari.

il valore salvifico («perché») della sua rivelazione di Dio destinata agli uomini dei suoi tempi e delle epoche a venire. Colta la portata universale della rivelazione cristologica in vista della determinazione dell'identità – credente o incredula – di ogni uomo e dunque della sua salvezza, i predicatori e poi gli autori dei vangeli non hanno temuto di coniugare i ricordi ecclesiali con la situazione concreta delle loro rispettive comunità.

3. *«Riferirono come lo avevano riconosciuto»:
ricostruzione e semiotizzazione dei ricordi*

A riguardo di questa attualizzazione dei ricordi nell'ambito delle prime comunità cristiane, bisogna tenere conto che la memoria umana non cristallizza mai, una volta per sempre, le parole e i fatti percepiti dai sensi.

La memoria procede in modo ricostruttivo. Il passato non è capace di conservarsi in essa in quanto tale. Esso viene riorganizzato in maniera permanente dai variabili quadri di riferimento del presente che avanza di continuo¹⁰⁶.

L'attività della memoria, in indissolubile sinergia con l'immaginazione, non consiste nel fissare come ricordi immutabili gli avvenimenti presenti. Al contrario, la memoria plasma a più riprese i ricordi del passato, fondendoli di continuo con i dati dell'esistenza presente, ma anche con le attese che la persona coltiva per il futuro. In questo dialogo permanente tra passato, presente e futuro, la memoria lascia cadere in oblio gran parte dei ricordi. Altri li conserva in maniera parziale, trattenendone soltanto gli aspetti essenziali e lasciando perdere numerosi particolari secondari. Altri ancora li rimuove completamente in maniera spesso inconscia. In ogni caso, quelli che archivia li connota con un'interpretazione, che può variare anch'essa nel tempo. In una parola: «Il ricordo è un atto di semiotizzazione», ossia di «attribuzione di senso»¹⁰⁷; o meglio ancora di «riconoscimento di senso». A dirigere questi processi mnemonici – ai quali, in questa sede, possiamo soltanto alludere in modo necessariamente approssimativo – è quanto capita, attimo dopo attimo, lungo l'esistenza umana.

Ad esempio, persino il giorno felice della vocazione profetica è rievocato da Geremia come una sciagura personale e una prevarica-

¹⁰⁶ J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*, 41-42.

¹⁰⁷ *Ivi*, 77.

zione menzognera di Dio, perché il profeta lo rivede alla luce delle persecuzioni che l'esercizio della missione divina ha comportato per lui (cf Ger 20,1-6). Perciò, egli confessa con amarezza:

Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; mi hai fatto forza e hai prevalso. Sono diventato oggetto di scherno ogni giorno; ognuno si fa beffe di me. Quando parlo, devo gridare, devo proclamare: «Violenza! Oppressione!». Così la parola del Signore è diventata per me motivo di obbrobrio e di scherno ogni giorno (20,7-8).

Al profeta non interessa tanto comunicare il resoconto di come si siano svolti certi fatti che, da giovane, gli hanno consentito di riconoscere la chiamata divina (cf 1,1-19). Gli sta a cuore piuttosto esternare il senso negativo che l'avvenimento della sua vocazione ha assunto nella successiva «crisi della testimonianza», che egli sta affrontando in quel periodo in cui proclama l'oracolo in questione.

In termini generali: difficoltà o fallimenti successivi possono spingere il soggetto a ricordare come negative alcune esperienze che – a detta invece di altri testimoni oculari o stando a quanto la persona stessa aveva comunicato in precedenza – erano state vissute come positive.

Torniamo al Vangelo secondo Luca: se i due discepoli diretti a Emmaus non avessero incontrato il Signore risorto, avrebbero seguito a ricordare con tristezza (Lc 24,17) il tempo del loro discepolato con Gesù come un'irreparabile delusione: «Noi speravamo che fosse lui a liberare Israele!» (v. 21). Totalmente diverso è il senso salvifico riconosciuto dai discepoli agli stessi avvenimenti, rievocati durante l'incontro con il Crocifisso risorto, che si è manifestato per mezzo della spiegazione cristocentrica delle sacre Scritture (vv. 25-27.32) e mediante la frazione del pane (v. 30) celebrata «in memoria di» lui (22,19). Tant'è che essi

[...] partirono senza indugio e fecero ritorno a Gerusalemme [...]. Poi riferirono ciò che era accaduto lungo la via e come lo [= Gesù] avevano riconosciuto nello spezzare il pane (vv. 33.35).

4. «Che cosa farà il padrone della vigna?»: predicazione di Gesù

Non potendo passare in rassegna da questo punto di vista specifico l'insieme dei testi evangelici, ci limitiamo a notare quanto sia utile tenere conto della prospettiva sopra illustrata in vista di una considerazione meno ingenua dei dettagli *post eventum* reperibili nei

vangeli, ossia di quei particolari che, molto probabilmente, sono stati aggiunti, alla luce degli avvenimenti pasquali di Cristo, già durante la trasmissione orale delle sue parole e dei suoi gesti. Oltre che le «esplicitazioni» introdotte dai predicatori cristiani nelle previsioni di Gesù sulla distruzione di Gerusalemme¹⁰⁸ e sulle future persecuzioni scatenate contro i discepoli non solo dai Giudei ma anche dai pagani¹⁰⁹, va messo in rilievo soprattutto il modo in cui sono stati arricchiti i ricordi sulle profezie di Gesù a riguardo della sua morte e risurrezione.

Emblematica, sotto questo profilo, è la parabola dei vignaioli omicidi, riportata da tutti e tre i vangeli sinottici. Si registra un certo consenso esegetico sull'ipotesi che in origine essa si concludesse con il riferimento all'omicidio del figlio del padrone e alla punizione – esplicitamente annunciata¹¹⁰ oppure implicitamente prevista¹¹¹ – per costoro¹¹². Dunque – secondo molti biblisti –, il cenno all'intervento divino a favore di Gesù risuscitato dai morti potrebbe essere un'aggiunta postpasquale. Lo lascerebbe evincere il carattere abbastanza eterogeneo dell'immagine biblica della pietra scartata dai costruttori (Sal 117/[118], 22 dei Settanta)¹¹³ rispetto al resto della parabola. Ciò nonostante, l'esegeta scozzese Matthew Black ha fatto notare l'assonanza esistente tra i sostantivi ebraici אֶבֶן (*'eben*, «pietra») e בֶּן (*bēn*, «figlio»)¹¹⁴, che potrebbe motivare il nesso del versetto salmico con la parabola. D'altra parte, è noto che questa immagine della pietra angolare era già interpretata in senso messianico-regale dal giudaismo¹¹⁵ ed è stata utilizzata in riferimento a Gesù Cristo anche in altri

¹⁰⁸ Cf soprattutto Lc 19,43-44; 21,20.

¹⁰⁹ Cf specialmente Mt 24,9 (parallelo a Mc 13,13 e a Lc 21,17).

¹¹⁰ Ad es., X. LÉON-DUFOUR, «La parabole des vigneronns homicides», in Id., *Études d'Évangile* (= Parole de Dieu s.n.), Paris, Seuil, 1965, 304-344 e, in particolare, 327 ritiene originario l'annuncio del giudizio.

¹¹¹ Ad es., a parere di H. WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 120), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978: 154, la versione originaria della parabola che risalirebbe a Gesù stesso si concluderebbe con la domanda: «Che cosa farà dunque il padrone della vigna?» (Mc 12,9a; parallelo a Mt 21,40 e a Lc 20,15c).

¹¹² Mc 12,1-9; parallelo a Mt 21,33-41 e a Lc 20,9-16.

¹¹³ Mc 12,10-11; parallelo a Mt 21,42-44 e a Lc 20,17-18.

¹¹⁴ Cf M. BLACK, «The Christological Use of the Old Testament in the New Testament», *New Testament Studies* 18 (1971) 1-14 e, in particolare, 11-14.

¹¹⁵ Cf M. HUBAUT, *La parabole des vigneronns homicides* (= Cahiers de la Revue Biblique 16), Paris, Gabalda, 1976, 62.

passi neotestamentari, nei quali è confluita la predicazione della Chiesa primitiva¹¹⁶. Tenuto conto di ciò, sono numerosi i biblisti che, pur riconoscendo a Gesù la paternità della parabola¹¹⁷, ritengono improbabile che sia stato lui a far memoria del Salmo per alludere profeticamente alla sua risurrezione.

Comunque sia, notiamo che, con questa citazione scritturistica, i tre testi evangelici – e, forse, già le fonti orali che poi si sono condensate in essi¹¹⁸ – ribadiscono in maniera concorde quanto già emerge dal racconto parabolico anteriore. Rendono cioè ancora più esplicita la testimonianza sulla coscienza singolare che Gesù aveva di essere il Figlio di Dio¹¹⁹, inviato dal Padre come suo «vero vicario»¹²⁰, per offrire in maniera piena e definitiva la salvezza divina a Israele¹²¹.

Inoltre, resta così confermata la consapevolezza di Gesù a riguardo del nesso inscindibile esistente tra la sua persona e l'irruzione definitiva del regno di Dio nella storia umana¹²².

Infine, con la citazione del Salmo interpretato in senso cristologico, i vangeli attestano anche la fiducia di Gesù nell'intervento salvi-

¹¹⁶ Cf At 4,11; Ef 2,20; 1 Pt 2,7. Così sostengono, ad es.: V. FUSCO, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù* (= Kyrios s.n.), Roma, Borla, 1983: 173; Id., «La tradizione evangelica nelle prime comunità cristiane», in *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, a cura di M. LACONI *et alii*, (= LOGOS; Corso di Studi Biblici 5), Leumann (Torino), Elle Di Ci, ²2002 [1994], 103-122 e, in particolare, 111; M. HUBAUT, *La parabole des vignerons homicides*, 140.144-145; H. WEDER, *Die Gleichnisse Jesu*, 150-154.159, nota 55.

¹¹⁷ Tra gli altri, menzioniamo, ad es.: J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ¹¹1998 [1947], 70.74; R. PESCH, *Das Markusevangelium. II. Teil: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20* (= Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament II/2), Freiburg im Breisgau, Herder, 1977, 219; H. WEDER, *Die Gleichnisse Jesu*, 150.153-154.156.

¹¹⁸ Di questo parere è, per il Vangelo secondo Marco, R. PESCH, *Das Markusevangelium*, II, 221 (cf anche 219).

¹¹⁹ Cf Mc 12,6 (οὐδὲν ἀγαπητόν [...] τὸν υἱόν μου, «il figlio diletto [...] il figlio mio»), parallelo a Mt 21,37 (τὸν υἱὸν αὐτοῦ [...] τὸν υἱόν μου, «il figlio suo [...] il figlio mio») e a Lc 20,13 (τὸν υἱόν μου τὸν ἀγαπητόν, «il figlio mio, il diletto»).

¹²⁰ M. HENGEL, «Das Gleichnis von der Weingärtner Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 59 (1968) 1-39: qui, 38.

¹²¹ Cf Mc 12,6 (ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον, «lo inviò per ultimo»).

¹²² È tanto stretto questo legame che ai vignaioli che uccidono il figlio del padrone viene tolta la vigna (Mc 12,9; parallelo a Mt 21,41 e a Lc 20,16). L'autocoscienza filiale di Gesù e la sua pretesa di offrire in maniera definitiva la salvezza di Dio è messa in rilievo pure da H. WEDER, *Die Gleichnisse Jesu*, 156-157.

fico di Dio a suo favore. Senza tale citazione, l'intervento divino è sì previsto – in modo più o meno esplicito¹²³ – nella parabola, ma soltanto in termini punitivi verso coloro che hanno assassinato il Figlio di Dio, dopo averne cocciutamente rifiutato, maltrattato e ucciso i precedenti inviati, ossia i profeti: come i fittavoli della vigna saranno inesorabilmente castigati dal padrone perché gli hanno ucciso il figlio, così la progettata eliminazione di Gesù da parte dei capi del popolo, ormai da lui stesso prevista, provocherà una punizione divina nei loro confronti. Certo, nel Vangelo secondo Matteo si dischiude anche la prospettiva positiva del dono della vigna «ad altri agricoltori, i quali a suo tempo renderanno i frutti» al proprietario (21,41cd), ossia vivranno all'insegna dell'operoso e grato riconoscimento di aver ricevuto la salvezza da Dio. Ma soltanto la citazione salmica afferma che la mirabile opera di Dio Padre ha un risvolto salvifico anche nei confronti del Figlio.

Se sta l'ipotesi oggi condivisa da numerosi biblisti, questo riferimento scritturistico sarebbe molto probabilmente un'inserzione postpasquale, finalizzata a

[...] rispondere all'esigenza di fondare sulla Scrittura la sorte del Figlio e di aggiungere una menzione sulla risurrezione di cui si notava la mancanza¹²⁴.

Tuttavia, nessuno dei vangeli sinottici offre motivi necessitanti per escludere che Gesù stesso abbia fatto discernimento spirituale sulla crescente opposizione dei suoi avversari¹²⁵ e abbia previsto non solo la sua eliminazione violenta, ma pure l'esito vittorioso della sua missione, proprio ricordando passi scritturistici come il Sal 118. In ogni caso, il testo attuale di tutti e tre i sinottici – e, dunque, probabilmente già le loro fonti orali – sono concordi nel custodire il carattere allusivo delle parole di Gesù a riguardo delle conseguenze positive della sua morte. L'oracolo del Salmo esplicita la fiducia di Gesù in un'azione salvifica di Dio Padre anche a suo riguardo, ma lascia indeterminato il modo in cui si sarebbe realizzato questo intervento divino: non è precisato come la «pietra» diventerà, per opera di Dio, «testata d'angolo». Certo è che sarà unicamente la risurrezione di Gesù operata da Dio Padre a manifestare in pienezza il significato vir-

¹²³ A seconda che la versione originaria della parabola includa o meno la risposta all'interrogativo: «Che cosa farà dunque il padrone della vigna?» (Mc 12,9a; parallelo a Mt 21,40 e a Lc 20,15c).

¹²⁴ J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 71-72.

¹²⁵ Cf specialmente Mc 11,18 (parallelo a Lc 19,47-48); e anche Gv 11,45-54.

tualmente contenuto nel Salmo. Come pure, è evidente che gli evangelisti già credevano nella risurrezione di Cristo quando stesero i vangeli; eppure, qui non l'hanno menzionata *expressis verbis*. Sulla base di questi rilievi, è fondato ritenere che gli evangelisti, collocando la parabola nell'ultima fase del ministero pubblico di Gesù¹²⁶ e configurando narrativamente la maturazione «drammatica» della sua autocoscienza singolarmente filiale in rapporto alla morte ormai vicina, abbiano cercato di custodire il carattere progressivo – e, dunque, autenticamente umano – di tale autoconsapevolezza.

5. *«La pietra che i costruttori hanno scartata»:
predicazione della Chiesa*

Lo studio delle versioni della medesima parabola nei vangeli sinottici e nel Vangelo apocrifo secondo Tommaso ha portato a individuare, sia pure in maniera ipotetica, una serie di accentuazioni diverse della parabola, operate dagli evangelisti – e, forse, già dai predicatori che hanno trasmesso loro la parabola –, per attualizzarla nelle rispettive comunità cristiane.

Più esattamente: è molto probabile che Gesù abbia raccontato questa parabola per dissuadere i suoi avversari dal rifiutare lui e il regno di Dio da lui definitivamente portato sulla faccia della terra. L'intervento redazionale degli evangelisti, attuato nell'alveo della tradizione delle rispettive comunità cristiane, è volto a ricordare, sul piano cristologico, che Dio Padre effettivamente ha risuscitato suo Figlio crocifisso, trasformandolo – secondo quanto annunciava l'oracolo del Sal 117[118],22 – da «pietra scartata» a «testata d'angolo». Sul piano ecclesiologico, gli evangelisti attestano la propria consapevolezza del fatto che la conseguenza del rifiuto opposto dai capi del popolo d'Israele a Cristo è che Dio Padre ha offerto la sua salvezza alla Chiesa.

In particolare, a essere sottolineata soprattutto dal Vangelo secondo Marco, ma anche da quello secondo Luca, è la prospettiva cristologica e il riferimento più diretto alla vicenda storica di Gesù¹²⁷. Da

¹²⁶ Che questo sia il contesto storico effettivo della parabola è ritenuto molto probabile da: M. HENGEL, «Das Gleichnis von der Weingärtner», 37; H. WEDER, *Die Gleichnisse Jesu*, 157.

¹²⁷ Di questo parere sono, ad es.: H.-J. KLAUCK, «Das Gleichnis vom Mord im Weinberg (Mk 12,1-12; Mt 21,33-46; Lk 20,9-19)», *Bibel und Leben* 11 (1970) 118-145 e, in particolare, 142; X. LÉON-DUFOUR, «La parabole des vignerons homicides», 335.

questo punto di vista, è già significativo che nella narrazione marciiana la parabola sia contestualizzata nella cornice delle controversie gerosolimitane. Ma soprattutto l'accentuazione cristologica emerge da Mc 12,6 e da Lc 20,13, in cui viene attribuito al figlio del padrone il titolo di «diletto» (ἀγαπητός), con cui Gesù è chiamato dalla voce di Dio Padre durante il battesimo¹²⁸ e la trasfigurazione¹²⁹. D'altronde, nel Vangelo secondo Luca l'ottica cristologica è notevolmente enfatizzata, mediante il ricordo severo delle conseguenze negative del rifiuto di Cristo:

Chiunque cadrà su quella pietra si sfracellerà e a chi cadrà addosso, lo stritolerà (20,18).

A essere maggiormente accentuata nel Vangelo secondo Matteo è, invece, la prospettiva ecclesiologica. Da un lato, con l'inserzione della sentenza di Mt 21,43 (cf v. 41 e v. 31), è sancito il passaggio del regno di Dio da coloro che in Israele hanno rifiutato Cristo alla comunità dei credenti in lui. Dall'altro, la parabola lascia emergere un implicito richiamo parenetico rivolto alla stessa Chiesa¹³⁰: se i cristiani non «produrranno frutti» (v. 43; cf vv. 34.41), compiendo la volontà del Padre (cf v. 31), anch'essi potranno vedersi privati del regno di Dio, come sembra ammonire il cenno all'inesorabile castigo escatologico che si abatterà su chi avrà rifiutato definitivamente Cristo (21,44) e come conferma pure la conclusione ancora più esplicita della parabola successiva (22,11-14). Si può congetturare che la Chiesa per cui scrive Matteo – o almeno una parte di essa – corresse il rischio di sentirsi la coscienza a posto con Dio, illudendosi di essere destinataria della salvezza divina semplicemente a causa del rifiuto opposto a Cristo dalla maggior parte del popolo d'Israele¹³¹. Comunque sia, pure il primo Vangelo, benché accentui l'ottica ecclesiologica, la radica nella *memoria Iesu*. Lo prova il fatto che anche

¹²⁸ Mc 1,11; parallelo a Mt 3,17 e a Lc 3,22.

¹²⁹ Mc 9,7 (parallelo a Mt 17,5). Nell'asserto parallelo di Lc 9,35 ricorre il titolo ὁ ἐκλελεγμένος («l'eletto»).

¹³⁰ Concordano su questo intento anche: G. BARTH, «Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus», in *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, a cura di G. BORNKAMM - G. BARTH - H.J. HELD, (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 1), Neukirchen Kreis Moers, Neukirchener Verlag, 1975 [1960]: 54-154 e, in particolare, 56; X. LÉON-DUFOUR, «La parabole des vignes homicides», 341.

¹³¹ È l'ipotesi avanzata da H. WEDER, *Die Gleichnisse Iesu*, 161.

Matteo introduce – con Lc 20,15 e a differenza di Mc 12,8 – il particolare che il figlio del proprietario, prima di essere ammazzato, è cacciato fuori dalla vigna (Mt 21,39). Con questa precisazione, di per sé non necessaria alla vicenda parabolica, l'evangelista ricorda, sia pure in maniera allusiva, che la condanna a morte di Gesù fu eseguita fuori da Gerusalemme¹³².

Ai rilievi precedenti va aggiunto, in sede conclusiva, che proprio il fatto che dall'analisi dei testi evangelici risulta un notevole lavoro degli evangelisti – o delle loro fonti – per attualizzare la parabola in maniera differente a seconda delle esigenze delle rispettive comunità cristiane conferma l'attribuzione della parabola – almeno in parte – a Gesù stesso¹³³.

Riepilogando: nella «preistoria» dei vangeli, i procedimenti di funzionamento della memoria, implicati nella vita di fede dei singoli cristiani e delle comunità cui appartenevano, hanno giocato un ruolo di primaria importanza. Le tracce consistenti di frammentarietà che segnano i racconti evangelici – a esclusione delle sezioni sulla passione, morte e risurrezione di Gesù – sono riconducibili in gran parte a questi processi mnemonici¹³⁴.

VII. «COMPORRE UN RACCONTO»:

REDAZIONE EVANGELICA DELLA MEMORIA IESU

La terza e ultima fase della storia della tradizione dei vangeli consiste nella stesura per iscritto di queste opere letterarie, che significativamente Giustino Martire, nella prima metà del II secolo, definirà «le memorie degli apostoli» (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων)¹³⁵. In effetti, attingendo a tali memorie trasmesse oralmente e forse già in parte per iscritto, gli evangelisti hanno attestato la pro-

¹³² Cf Mt 27,32-33 (parallelo a Mc 15,22 e a Lc 23,33); Gv 19,17; Eb 13,12-13.

¹³³ Così sostiene H. WEDER, *Die Gleichnisse Jesu*, 153, nota 34.

¹³⁴ Cf V. FUSCO, «La tradizione evangelica», 106-110.

¹³⁵ Cf IUSTINUS MARTYR, *Apologia I*, 66,3,11; 67,3,7, in M. MARCOVICH (ed.), «Apologia Maior», in *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, ed. ID. (= Patristische Texte und Studien 38), Berlin - New York, De Gruyter, 1994, 31-133: qui, 128-129; IUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Tryphone*, 101,3,23; 102,5,37; 103,8,52 (e anche 105,5,30), in *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, ed. M. MARCOVICH (= Patristische Texte und Studien 47), Berlin - New York, De Gruyter, 1997, 244.245.249 (e anche 251). Si legga, a questo riguardo, J. QUASTEN, *Patrologia. Vol. I. Fino al Concilio di Nicea*, Casale Monferrato (Alessandria), Marietti, 1992, 191.

pria originale visione di fede, per edificare comunità cristiane tra loro differenti.

Ad esempio, è noto che Luca, collaboratore di Paolo¹³⁶, ha steso il suo Vangelo per una comunità di matrice ellenistica, probabilmente riferendosi – secondo un'ipotesi condivisa da vari biblisti –, al Vangelo secondo Marco, a una fonte conosciuta anche dal Vangelo secondo Giovanni e a un'antica fonte sua propria di detti di Gesù.

Senza entrare in puntualizzazioni complesse e non necessarie, ci limitiamo a precisare il carattere selettivo dell'attività degli evangelisti: nella redazione dei vangeli, essi sono stati costretti ad operare una selezione tra gli innumerevoli ricordi dei «segni» compiuti da Gesù (20,30-31; cf 21,24), trasmessi loro da differenti tradizioni ecclesiali ed entrati così a far parte essenziale della memoria collettiva delle rispettive comunità.

Questo frequente intervento selettivo implicato necessariamente nelle produzioni letterarie sgorgate dalla memoria individuale e collettiva, è stato illustrato in modo accurato da Ricoeur nel già citato *La mémoire, l'histoire, l'oublié*. In termini generali, egli precisa che

[...] il racconto storiografico, da un lato, presuppone la memoria collettiva che, a partire dalla psicologia degli individui, finisce per oggettivarsi negli archivi e nelle produzioni culturali mentre, dall'altra, la storia stessa diviene possibile per quell'attività prospettica e selezionatrice in base alla quale l'uomo, come essere esistenzialmente finito, fa giocare nella sua strutturazione dei ricordi la dialettica tra memoria e oblio¹³⁷.

Questa osservazione è valida, per molti versi, anche per la stesura dei vangeli, benché gli evangelisti – come si è puntualizzato –, dichiarando il loro intento testimoniale, si distanzino da opere puramente storiografiche. A guidare la memoria «selettiva» degli evangelisti è la prospettiva redazionale con cui ciascuno di loro ha steso il proprio Vangelo. Ogni evangelista, attenendosi alla propria visione di fede e rispondendo alle esigenze della propria comunità, ha «immaginato» e concretamente configurato la *memoria Iesu* mediante un piano narrativo e teologico ben determinato. Al suo interno, l'evangelista porge ai lettori i ricordi degli avvenimenti della vita di Gesù

¹³⁶ Dagli scritti neotestamentari veniamo a conoscenza del fatto che il medico Luca (cf Col 4,10-24) fu collaboratore di Paolo (cf Fm 24) nel suo secondo (cf At 16,10-11) e terzo viaggio missionario (cf At 20,5-6), oltre che nella prigionia romana (cf At 27,1-2; e anche 2 Tm 4,11).

¹³⁷ A. RIZZACASA, «Storia e memoria nella filosofia ermeneutica di Paul Ricoeur», *Aquinas* 47 (2004) 293-302: qui, 299.

indissolubilmente legati a quanto egli ha compreso del loro senso salvifico.

VIII. «FATE QUESTO IN MEMORIA DI ME»:
IDENTITÀ CRISTIANA COME *MEMORIA IESU*

L'incarnazione kenotica del Figlio di Dio – inclusiva della sua morte per crocifissione e della sua esaltazione cosmica (cf Fil 2,6-11) – ha reso pienamente incontrabile agli uomini la verità salvifica del Dio invisibile: «caro salutis est cardo»¹³⁸. In virtù dell'effusione dello Spirito Santo (cf Gv 20,22; At 2,1-41), la singolare vicenda storica di Gesù di Nazareth diventa per tutti i cristiani oggetto prezioso di memoria, celebrata nella liturgia, vissuta nell'esistenza e trasmessa con la sua potenza salvifica (cf Rm 1,16) dalla testimonianza (complessivamente intesa) della Chiesa, «comunità della *memoria Iesu*». In questa memoria apostolica, diventata parte essenziale dell'autocoscienza della Chiesa in quanto tale, i credenti in Cristo trovano il fondamento della propria identità individuale e collettiva: i cristiani sono coloro che trasmettono questa memoria soprattutto garantendone e illustrandone il senso salvifico con la propria esistenza; vivono da «memorie» originali e creative di Cristo (cf Gal 2,20).

In radice, questa dinamica memoriale obbedisce al comando di Gesù «Fate questo in memoria di me» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24.25), che non è da intendere riduttivamente in senso soltanto rituale né come attività puramente psicologica¹³⁹.

1. «Oggi, devo fermarmi a casa tua»:
storia che fonda il presente della Chiesa

È unicamente nell'orizzonte della complessa dinamica memoriale dell'esistenza cristiana che può essere adeguatamente compresa la non meno complicata attività degli evangelisti di attestare, ossia di te-

¹³⁸ TERTULLIANUS, *De resurrectione mortuorum*, VIII, 2, in J.G.P. BORLEFFS (ed.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani, De resurrectione mortuorum*, in *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars II: Opera montanistica*, edd. A. GERLO *et alii* (= Corpus Christianorum; Series Latina 2), Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954, 919-1012: qui, 931.

¹³⁹ A ragione J. BLENKINSOPP, «Memory, Tradition, and the Construction of the Past in Ancient Israel», 78 precisa che «nell'uso biblico ricordare è raramente un atto puramente psicologico».

stimoniare nei testi narrativi dei vangeli, la fede (propria ed ecclesiale) nel fatto che la storia singolare di Gesù di Nazareth sia la rivelazione completa e definitiva di Dio, finalizzata alla salvezza di ogni uomo.

Scrivendo sulla vita, morte e risurrezione di Gesù, evento fondatore della fede cristiana, l'evangelista Luca – come, del resto, anche gli altri tre evangelisti e, prima di loro, i protagonisti del processo di trasmissione orale e scritta delle memorie apostoliche su Gesù – ha fatto in sostanza un «atto di semiotizzazione» credente: ha riconosciuto cioè negli avvenimenti (cf Lc 1,1: *πραγμάτων*) della storia singolare di Gesù il senso salvifico dell'esistenza propria e di ogni uomo (cf At 4,12).

In questo modo, l'evangelista ha istituito un nesso tra il presente della Chiesa e il passato della vicenda di Gesù, configurando narrativamente i ricordi dei detti e dei fatti che gli sono stati trasmessi dalla tradizione ecclesiale, come «storia fondante» della comunità stessa. Pertanto, il fine principale della sua opera non è puramente cronachistico, anche perché – stando alle acquisizioni dell'ermeneutica contemporanea – ciò è di fatto impossibile quando si «fa storia» e lo era ancora di più per gli storici dell'antichità. In ogni caso, Luca, fin dal prologo del suo Vangelo, mostra di non voler riferire i ricordi dei fatti «puri» della vita di Gesù, depurandoli cioè dalle interpretazioni ecclesiali che si sarebbero incrostate su di essi. Al contrario, nella sua opera egli intende essenzialmente testimoniare per iscritto ai suoi lettori la vera identità di Gesù, Figlio di Dio e Salvatore degli uomini. Ma, per il nesso necessariamente esistente tra la narrazione di un fatto ricordato e la sua interpretazione, l'evangelista, mentre testimonia per iscritto la propria fede nell'identità di Gesù, riconosce pubblicamente la propria identità di credente in lui. Non solo: ma propone ai suoi lettori di entrare nel «mondo del testo» del suo Vangelo con la sua stessa ottica credente, così che anch'essi possano scoprire o approfondire la propria identità in relazione all'identità di Cristo, salvatore di ogni uomo. L'intento primario di Luca è, quindi, del tutto coerente con i processi di trasmissione del flusso ricco e variegato di ricordi su Gesù, sempre nuovamente plasmatis dalla comunità cristiana di cui l'evangelista faceva parte.

2. *«Il seme caduto sulla terra buona»: potenza salvifica dei vangeli*

Nell'*humus* vitale della Chiesa primitiva, sono germogliati e fioriti i semi della Parola incarnata (Gv 1,14), che, con la sua vita, morte e risurrezione, ha rivelato Dio Padre, «lo ha narrato» (*ἐξηγήσατο*, 1,18). Perciò, *mutata mutandis*, si potrebbe applicare alla dinamica

memoriale che ha portato alla formazione dei vangeli la metafora vegetale utilizzata da Gesù in Lc 8,15:

Il seme caduto sulla terra buona sono coloro che, dopo aver ascoltato la parola con cuore buono e perfetto, la custodiscono e producono frutto con la loro perseveranza.

I semi del Verbo incarnato, sparsi nelle primitive «comunità della *memoria Iesu*» (Lc 8,8), hanno prodotto, tra gli altri frutti dello Spirito (cf Gal 5,22), soprattutto i vangeli. Con gli altri scritti raccolti nel canone della Chiesa, essi trasmettono tutta la verità di Dio necessaria per salvare, nelle varie epoche della storia, chiunque li accolga con fede e li metta in pratica¹⁴⁰.

Dopo aver «seguito da vicino tutto fin dall'inizio» (Lc 1,3), Luca ha steso con accuratezza il suo racconto non tanto per trasmettere gli *ipsissima verba et facta Iesu*, quanto piuttosto per aiutare i lettori a proseguire nel loro cammino di fede ecclesiale, dopo aver verificato l'affidabilità della verità salvifica sprigionata dalla «storia fondante» di Gesù e testimoniata dalla Chiesa. Grazie all'attestazione narrativa di Luca, Teofilo – come tutti coloro che intendono «amare Dio» – è messo nella condizione favorevole per accedere ai segni della vita di Gesù, così da cogliervi il senso della propria identità di cristiano, maturata nella «comunità della *memoria Iesu*».

Sotto il profilo ermeneutico, la vita di Gesù, con la sua capacità salvifica universale, ha una storicità che, in maniera conforme a ogni avvenimento umano, è attingibile anche dai non contemporanei. Attingere alla storicità della vita di Gesù è stato reso possibile anzitutto dall'esercizio virtuoso della memoria dei suoi discepoli, che hanno dato la loro testimonianza di fede personale e comunitaria. La memoria dei discepoli ha selezionato e trasmesso, sia pure in modo spesso frammentario e occasionale, i fatti e i detti di Gesù, dopo averli fin dall'origine «semiotizzati» in senso cristiano. Illuminati dalla fede postpasquale, fondata e permanentemente animata dallo Spirito del Crocifisso risorto, i fatti e i detti di Gesù sono stati interpretati e ricordati dai suoi discepoli come segni verbali e «fattuali» della rivelazione completa e definitiva di Dio mediante suo Figlio.

A riguardo del rapporto tra la storia di Gesù e il suo senso salvifico all'interno dell'«anamnesi» del Vangelo secondo Giovanni – ma il rilievo può essere esteso anche agli altri vangeli –, l'esegeta tedesco Franz Mussner spiega:

¹⁴⁰ Cf Lc 6,47-48 (parallelo a Mt 7,24-25); 8,21 (parallelo a Mt 12,50 e a Mc 3,35).

Il vero senso della vita prepasquale di Gesù, per quanto concerne sia le sue parole come anche gli avvenimenti della sua vita, si rivela ai discepoli, e quindi alla Chiesa, soltanto dopo che Gesù è stato «glorificato», cioè dopo la sua risurrezione dai morti. Se questo riconoscimento postpasquale della vita di Gesù è compreso dal quarto Vangelo (anche) come un fatto di «anamnesi», ciò racchiude in sé un duplice aspetto per la propria consapevolezza: il «ricordo» si riferisce dapprima ad un avvenimento storico, alla *storia*, nel nostro caso: alla storia di Gesù di Nazareth; ma a partire da qui esso va al *sensu nascosto* di questa storia, che si rivela nell'anamnesi riconoscente e credente [in der erkennenden und gläubigen Anamnesis], e che nel kerygma viene espresso a parole dalla Chiesa¹⁴¹.

Implicata in questo esercizio virtuoso della memoria, attuatosi all'interno della tradizione viva della Chiesa, è primariamente una domanda sul senso dell'esistenza¹⁴², un'invocazione di compimento¹⁴³, una sete di salvezza eterna¹⁴⁴, che ogni persona umana in quanto tale porta in sé. Nella sua ricerca di Dio fatta «come a tentoni» (At 17,27), l'umanità si è incontrata con l'offerta incondizionata e gratuita della salvezza divina, mediata da Gesù di Nazareth¹⁴⁵:

«Oggi la salvezza è entrata in questa casa [...]. Il Figlio dell'uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto»¹⁴⁶; «La tua fede ti ha salvata; va' in pace!»¹⁴⁷. «In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso»¹⁴⁸.

In virtù di questo avvenimento di grazia incondizionata e umanamente indeducibile, la domanda sul senso dell'esistenza umana si discioglie alla sequela di Gesù, che, in quanto tale, implica di obbedire docilmente al suo invito: «Fate questo in memoria di me!» (Lc 22,19; cf 1 Cor 11,24.25).

3. «Il frutto dello Spirito»: *originale creatività dei memores Domini*

Il Crocifisso risorto esige da coloro che vivono da *memores Domini* una permanente fedeltà alla verità ultima – su Dio, sul mondo e su di sé – ricevuta in dono da lui; ma richiede anche originale crea-

¹⁴¹ F. MUSSNER, *Die Johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus* (= Quaestiones Disputatae 28), Freiburg im Breisgau, Herder, 1965, 42.

¹⁴² Cf specialmente Qo 6,12.

¹⁴³ Cf specialmente Sal 25,16-21.

¹⁴⁴ Cf specialmente Sal 42,3; 63,2; Is 55,1; e anche Am 8,11.

¹⁴⁵ Cf specialmente Gv 6,35; 7,37-39; Ap 7,16-17; 22,17.

¹⁴⁶ Lc 19,9-10; cf 5,31-32.

¹⁴⁷ Lc 7,50; cf 8,48; 17,19; 18,42.

¹⁴⁸ Lc 23,43.

tività nel tentativo perseverante di vivere come lui, sotto la guida dello Spirito Santo. Ne consegue una «trasparenza» nella testimonianza – esistenziale e dunque anche orale e scritta – della Chiesa, volta a custodire con discrezione e a rispecchiare¹⁴⁹ con gioia quanto i discepoli di Gesù hanno ricordato dei gesti e dei detti di lui, già riconosciuto nella fede come il Verbo della vita:

Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo visto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo vista e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo visto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia perfetta (1 Gv 1,1-4).

Ma nell'attività memoriale – vivificata dall'originale creatività dei testimoni credenti e, più radicalmente, dello Spirito Santo che in loro porta frutto (cf Gal 5,22) – è implicata pure una complessa operazione dell'immaginazione umana (complessivamente intesa). Questa operazione fa interagire l'insieme delle facoltà della persona (intelletto, volontà e sensibilità) con la risposta rivelata da Cristo alla domanda sul senso della vita che ogni uomo porta in sé. Si comprende allora il motivo per cui, una volta che gli evangelisti hanno «visto» in Gesù di Nazareth il Verbo della vita (1 Gv 1,1) e hanno voluto testimoniare questa loro fede nei vangeli, hanno impedito alla loro immaginazione di veleggiare verso le derive dell'inutile esagerazione fantastica o, peggio, della falsa testimonianza. Al contrario, l'hanno utilizzata nei loro scritti per configurare narrativamente (καθεξῆς [...] γράψαι, Lc 1,3; cf v. 1: δηγγησιν) la *memoria Iesu*. A questo scopo, si sono basati fedelmente sui ricordi dei testimoni oculari (1,2). Come Cleopa e il suo compagno, questi ultimi hanno sentito l'esigenza «spirituale» insopprimibile di «narrare (ἐξηγοῦντο) ciò che era avvenuto lungo la via» (24,35) della loro esperienza di sequela di Cristo. Gli evangelisti hanno consentito così ai cristiani di ogni epo-

¹⁴⁹ Cf soprattutto 2 Cor 3,18, secondo cui la conformazione dei cristiani a Cristo glorioso è una dinamica primariamente recettiva, anche se non passiva. Questo carattere recettivo e attivo dell'esistenza cristiana emerge dalla duplice accezione del verbo κατοπτρίζεσθαι. Designando sia l'atto di «contemplare (come in uno specchio)» sia l'azione di «rispecchiare», esso esprime la necessità, all'interno dell'esperienza cristiana, di riflettere verso gli altri ciò che si è originariamente contemplato del Signore.

ca di fondarsi sulla vita passata di Cristo, per camminare da *memores Domini* verso l'incontro escatologico con lui, secondo quanto egli stesso aveva raccomandato ai suoi discepoli:

Da questo momento non berrò più del frutto della vite, finché non venga il regno di Dio. [...] Fate questo in memoria di me! (22,18-19).

FRANCO MANZI

Seminario Arcivescovile

21040 Venegono Inferiore (VA)

SUMMARY

When writing about the life, death and resurrection of Jesus Christ, Luke – like the other Evangelists –, carries out an «act of semi-otization», since he acknowledges in these unique events the salvific sense of each and every one of us. He creates a link between the present of the Church and the past of Jesus's life, giving to the recollections of this latter the narrative form of a «founding history» of the Christian community. But while giving written testimony to his faith in the identity of Jesus, Son of God and Saviour, the Evangelist also acknowledges his identity as one who believes in him. At the same time, he proposes to his readers to enter the «world of the text» of the Gospel with his own manner of seeing things as a believer. Thus they too will be able to deepen their own identity as *memores Dei* in relation to the identity of Christ, the Saviour of every man.